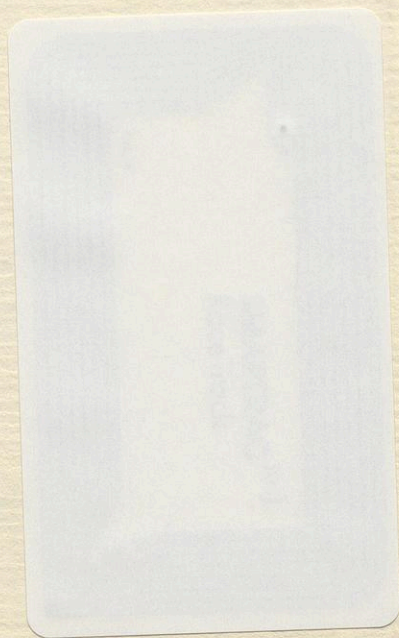




N12<525316668 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderer
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theoc

Ost-West

Europäische Perspektiven

g

2008

9. Jahrgang 2008, Heft 1

2. Josa

Wege zu Gott

**Schwerpunkt:
Wallfahrtsorte und
Pilgerwege**

„Heilige Orte“
und „Heimatlosigkeit auf Zeit“

Wallfahrten in Europa

Ostkirchliche Pilgerwege

Auf dem Pfad der Heiligen



Hildegund Keul

Lebensorte – Lebenszeichen

Auf den Spuren von Mechthild von Magdeburg
und Elisabeth von Thüringen

Format 10,5 x 17 cm

136 Seiten

Hardcover, gerundete Ecken

€ 12,90 [D] / sfr 23,90

ISBN 978-3-7867-2675-3

Mechthild von Magdeburg und Elisabeth von Thüringen, beide 1207 geboren, sind über die Armutsbewegung eng miteinander verbunden. In Magdeburg und auf der Wartburg, in Marburg und im Kloster Helfta waren sie offen für die Anliegen und Nöte ihrer Zeit.

Lebendig, kompetent und anschaulich schildern die Autorinnen und Autoren Lebensgeschichten der beiden Mystikerinnen und führen an die Orte, an denen sie gewirkt haben.

Wer sich zu Fuß oder im Geiste auf die Spur dieser beiden beeindruckenden Frauen begeben möchte, findet fundiertes Wissen, spirituelle Impulse und nicht zuletzt praktische Hinweise.

Matthias-Grünewald-Verlag
der Schwabenverlag AG



www.gruenewaldverlag.de
vertrieb@gruenewaldverlag.de
Fax 07 11 / 44 06-177

theol

OST-WEST. Europäische Perspektiven

Jahres-Inhaltsverzeichnis

9. Jahrgang 2008

Schwerpunkte

- Heft 1: Wallfahrtsorte und Pilgerwege
Heft 2: Identitäten in Europa
Heft 3: Jüdisches Leben in Mittel- und Osteuropa
Heft 4: Serbien

Hauptartikel

- Vladimir Arsenijević*
Monster & Co. 270 - 279
- Inga Beinke*
Identität - Konstruktion und soziale Tatsache 83 - 92
- Gojko Božović*
Serbische Literatur heute – Weltliteratur aus Serbien 306 - 315
- Antje Bräcker*
„Wir sind die Basken des Baskenlandes“ –
baskische Identität(en) heute 111 - 118
- Thomas Bremer*
Serbien und seine Nachbarn 253 - 259
- Elmar Brok*
Europäische Werte – die Grundlage für die Zukunft Europas 99 - 102
- Alfons Brüning*
Von „Heiligen Orten“ und „Heimatlosigkeit auf Zeit“ 3 - 12
- Aleksandra Cholewa*
Serben in Kroatien: heimatlos? 287 - 291
- Dragoljub B. Djordjević und Dragan Todorović*
Zajde Badža 48 - 55
- Alexander Dukhovny*
Herausforderungen. Alltag eines Rabbiners in der Ukraine 204 - 208
- Lena Gorelik*
Zwischen Integration und Isolation: Russische Juden
in Deutschland 180 - 186

<i>Rudolf Grulich</i>	
Wallfahrten in der Tschechischen Republik	40 - 47
<i>Jugendliche und Brüder in Taizé</i>	
Verbindlichkeit und Aufgeschlossenheit.	
Erfahrungen Jugendlicher aus Mittel- und Osteuropa bei den Jugendtreffen in Taizé	64 - 72
<i>Uri R. Kaufmann</i>	
Osteuropäische und deutsche Juden:	
Ein Blick auf die Geschichte	175 - 179
<i>Jan Kerkhofs</i>	
Gibt es „Belgier“?	106 - 110
<i>Aleksandra Klich</i>	
Pilgern in Polen	30 - 39
<i>Radomir Kolundzić</i>	
Geschichte und Selbstverständnis der Serbischen Orthodoxen Kirche	292 - 297
<i>Andrija Kopilović</i>	
Anmerkungen zur ökumenischen Situation in Serbien	298 - 305
<i>Jörg Lüer</i>	
Unter der Oberfläche: Erfahrungen und Überlegungen aus der europäischen Zusammenarbeit	93 - 98
<i>Viktória Mohácsi</i>	
Gedanken zur europäischen Identität	103 - 105
<i>Andreas Müller</i>	
Pilgern in der ostkirchlichen Orthodoxie unter besonderer Berücksichtigung des Pilgerzieles Hilandar/Athos	56 - 63
<i>Monica Rüthers</i>	
Ostjüdische Vielfalt in einer multikulturellen Umgebung: Versuch einer Annäherung	163 - 174
<i>Jutta Scherrer</i>	
Kirche und Identität im postsowjetischen Russland	119 - 126
<i>Julia Sebastian</i>	
Erwanderte Identität: Wallfahrten als Wege zur Nation	22 - 29
<i>Gerhard Specht</i>	
Europäische Wallfahrt	13 - 21
<i>Nenad Stefanov</i>	
Eurovisionen in Serbien – oder: Was der Fiat 600D mit der serbischen Zivilgesellschaft zu tun hat	260 - 269

2A 5873



<i>Dragan Stojanović</i>	
EU-Mitgliedschaft und Nachbarschaft. Gedanken aus persönlicher Betroffenheit	280 - 286
<i>Gerd Stricker</i>	
Bleiben oder Gehen? Juden in Russland	209 - 215
<i>Holm Sundhaussen</i>	
Streiflichter aus der Geschichte Serbiens	243 - 252
<i>Bella Szwarzman-Czarnota</i>	
Als Jüdin in Polen – die Landschaft nach der Schoah	187 - 195
<i>Dragan Todorović und Dragoljub B. Djordjević</i>	
Zajde Badža	48 - 55
<i>Markus Winkler</i>	
Czernowitzer Judentum: ein Mythos am Rande Europas?	216 - 222
<i>Manfred Zabel</i>	
Streiflichter aus dem jüdischen Alltag in Weißrussland	196 - 203

Länderinfo

Serbien (<i>Herbert Schedler</i>)	316 - 317
-------------------------------------	-----------

Bericht

<i>Mareike Rückziegel</i>	
„Jugend denkt Europa“	318 - 320

Hintergrundberichte

<i>Friedrich Kronenberg</i>	
Maximilian-Kolbe-Stiftung für Wege der Versöhnung aus der Kraft der Erinnerung	150 - 158
<i>Dunja Melčić</i>	
Serben in Kroatien	73 - 80

Reportage

<i>Stephan Ozsváth</i>	
Davidstern in Budapest.	
Jüdisches Leben in der ungarischen Hauptstadt heute	233 - 238

Umfrage

Zehn Stimmen zur Thematik „Katholiken in Deutschland, Katholiken in Polen – gegenseitige Erfahrungen und Erwartungen“	127 - 149
---	-----------

Interviews

Ein bewegtes Leben – Gespräch mit Jakob Finci,
dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde Sarajewo 223 - 229
(Interviewpartnerin: Monika Kleck)

Antisemitismus in Polen – Gespräch mit Piotr Paziński,
Chefredakteur von „Midrasz“, Warschau 230 - 232
(Interviewpartner: Andrzej Kaluza)

Aktuelle Stellungnahme

Irena Pavlović

Die Serbische Orthodoxe Kirche und die
Unabhängigkeitserklärung des Kosovo 159 - 160

Bücher 239

Es ist schon erstaunlich: Noch vor wenigen Jahren verband der durchschnittliche Deutsche mit „Pilgern“ oder „Wallfahren“ etwas völlig Antiquiertes. Allenfalls Katholiken reiferen Jahrgangs reisten noch nach Lourdes oder Fatima, die Besucherzahlen der näher gelegenen Wallfahrtsstätten in Deutschland, etwa Altötting oder Kevelaer, schrumpften von Jahr zu Jahr, ein Zeichen für das Absterben der Volksfrömmigkeit. Dann kam es plötzlich zu einer Trendwende: Binnen kurzer Zeit ist die Wallfahrt auf einem der ältesten Pilgerwege Europas, dem Jakobsweg nach Santiago de Compostela, in aller Munde. Symptomatisch für die neue „Wallfahrtsbewegung“ ist das 2006 erschienene Buch von Hape Kerkeling „Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg“, worin der Autor, der eigentlich eher ein Meister der schrillen Töne ist, seine Eindrücke und Gedanken in ungewohnt behutsamer Form wiedergibt. Es ist einer von zahllosen Wallfahrtsberichten, die in den letzten Jahren den Buchmarkt überschwemmen. Viele Europäer begeben sich auf Wallfahrt, meist auf dem Jakobsweg, teils, weil es Mode geworden ist, teils aber auch aus echter religiöser Überzeugung.

Wallfahrten zu heiligen Orten, an denen der Mensch in besonderer Weise das Göttliche spürt, sind Ausdruck eines urmenschlichen Bedürfnisses und finden sich in allen Religionen der Welt. Wenn heute der „postmoderne“ Mensch aufbricht, folgt er uralten Wegen, auf denen schon viele Generationen vor ihm gegangen sind. In diesem Heft soll von jenen Erfahrungen die Rede sein. Die einzelnen Beiträge stellen christliche Wallfahrtsorte in verschiedenen Ländern vor, wobei der Schwerpunkt auf Mittel- und Osteuropa liegt. Ostkirchliche Pilgerziele und ein Wallfahrtsort muslimischer Roma in Serbien stehen für die unterschiedliche Ausformung der Wallfahrt im Osten und Südosten Europas. Dies gilt auch – mit etwas anderer Zielsetzung – für das französische Taizé.

Wallfahren bedeutet immer auch ein Ausbrechen aus dem Alltag mit dem Ziel, sich wieder einmal dem Wesentlichen anzunähern. Das ist für den gläubigen Menschen Gott. Vielleicht können die Texte des Heftes dazu einige Anstöße vermitteln.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Alfons Brüning</i>	
Von „Heiligen Orten“ und „Heimatlosigkeit auf Zeit“	3
<i>Gerhard Specht</i>	
Europäische Wallfahrt	13
<i>Julia Sebastian</i>	
Erwanderte Identität: Wallfahrten als Wege zur Nation	22
<i>Aleksandra Klich</i>	
Pilgern in Polen	30
<i>Rudolf Grulich</i>	
Wallfahrten in der Tschechischen Republik	40
<i>Dragoljub B. Djordjević und Dragan Todorović</i>	
Zajde Badža	48
<i>Andreas Müller</i>	
Pilgern in der ostkirchlichen Orthodoxie unter besonderer Berücksichtigung des Pilgerzieles Hilandar/Athos	56
<i>Jugendliche und Brüder in Taizé</i>	
Verbindlichkeit und Aufgeschlossenheit. Erfahrungen Jugendlicher aus Mittel- und Osteuropa bei den Jugendtreffen in Taizé	64
Hintergrundbericht	
<i>Dunja Melčić</i>	
Serben in Kroatien	73



ZA 9873

Von „Heiligen Orten“ und „Heimatlosigkeit auf Zeit“

„Der Mensch ist ja ein Gottesbeweis“, soll der Schriftsteller Heinrich Böll gesagt haben. Warum? „Weil wir uns auf dieser Welt nicht zu Hause fühlen.“

Vielleicht ohne es zu wissen, gab er damit nicht allein eine persönliche Wahrnehmung wieder, sondern eine Lehre, die es schon in der alten Kirche gab. In der Eschatologie ist der Status des Menschen per definitionem der des Pilgers (*status viatoris*), des noch Unvollendeten und noch nicht Angekommenen. Das Ungenügen mit dem Gegenwärtigen ist Teil seiner Natur; die Vollendung, die Heimat gibt es allein in der Anschauung Gottes und im Paradies. „Wir sind nur Gast auf Erden ...“ – das aus dem Barock stammende Kirchenlied, das die Menschen auch der „ewigen Heimat“ zustreben lässt, unterschlägt in seinem leicht resignierten Klang freilich etwas Wesentliches dieser Lehre. Denn es gibt den Weg des jeweiligen Menschen nur einmal, er ist persönlich und so individuell wie der Mensch, der ihn geht und mitbestimmt. Man muss sich nur aufmachen.

Dabei ist offensichtlich die Gefahr von Verwechslungen groß. Gründe, es an Ort und Stelle nicht auszuhalten, gibt es nämlich allezeit genug. Man kann das auch kritisch sehen. „La fortuna è sempre sull'altra riva“ heißt es dazu im Italienischen¹, was gerade keine Aufforderung zum Aufbruch meint. Von allen Lasten des Alltags, die einem einfallen können, von Unglück, Verlust, Armut oder Krankheit und körperlichen Gebrechen mag man zwar sagen, sie machen den Wunsch zum Weggehen verständlich, aber per se sind sie noch keine spirituellen Motive. Der perfekte Ort hingegen, der es erlaubt, sich von all dem zu befreien, die „neue Welt“, die besser sein soll als die alte, ist schon den Griechen ein Ort im Nirgendwo, Utopie – was nichts daran ändert, dass der Beweis

¹ „Das Glück ist immer auf dem anderen Ufer.“

Dr. Alfons Brüning ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für östliches Christentum der Universität Nijmegen (Niederlande).

dafür weltgeschichtlich immer wieder unfreiwillig angetreten wurde, mit Versuchen, diesen Ort doch noch einzurichten. Nicht ohne Grund wurde einer Gruppe von solchen Utopisten, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts über den Atlantik zur amerikanischen neuen Welt aufbrachen, der Name „Pilgerväter“² gegeben.

In all dem klingt auch durch, wie riskant, wagemutig, ja unvernünftig ein solcher Aufbruch gesehen werden kann, und wie viel gute Gründe es gibt, „zu Hause zu bleiben“ und dort aus dem Gegebenen das Beste zu

*Heimatlosigkeit und Pilgerschaft sind
eng miteinander verwandt.*

machen. So wie den Eingesessenen, den „bekennenden Couch potato“, wie es in einem neuen Pilger-Bestseller eines deutschen Komikers³ gleich zu Anfang heißt,

die unsinnige Lust auf Abenteuer packt, kämpft umgekehrt der Reisende und Suchende mit der Anfechtung der Sesshaftigkeit und allen Lockungen des so genannten „bürgerlichen Lebens“. „Die Welt jagte mich, konnte mich aber nicht fassen“, formulierte der ukrainische Wanderphilosoph Hryhorij Skovoroda (1722-1794) gegen Ende seines Lebens mit leicht triumphierender Note das Epitaph, das er auf seinem Grabstein angebracht haben wollte.

Tatsächlich ist die Heimatlosigkeit seit alters her eine Form der Askesse wie Armut oder Keuschheit und im buddhistischen Mönchtum ebenso bekannt wie im frühen Christentum. Das Fremdsein und sich Entfernen von den eigenen Wurzeln fordert dem Menschen Verzicht ab und führt ihn in Versuchung. Das lateinische *peregrinus*, aus dem im mittelalterlichen Kirchenlatein der *pelegrinus*, der Pilger (engl. *pilgrim*, frz. *pélerin*, poln. *pielgrzym*) wurde, leitet sich ab von *per agrum*, zu übersetzen mit *jenseits des Feldes, des vertrauten Territoriums*. Dem auf sich genommenen Fremdsein entspricht auch das russische Wort „stranstvovanie“ (von *stranyj*, fremd). *Straniki* sind in der russisch-orthodoxen Tradition die Wandermönche, deren größter Verzicht in demjenigen auf die Sicherheit eines festen Wohnsitzes besteht. Wer die bekannte Umgebung und die mit ihr verbundene Souveränität eigener Lebensgestaltung verlässt, setzt sich Gefahren aus und macht sich abhängig

² Den Namen erhielten diese englischen Puritaner, deren Konfession die altkirchliche Auffassung des Pilgers eigentlich fremd war, in Anlehnung an Hebr 11,13 „... und haben bekannt, dass sie Gäste und Fremdlinge auf Erden sind.“

³ Anspielung auf das Buch von Hape Kerkeling: Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg. München 2006. (Anm. d. Redaktion)

von der wechselnden Gunst anderer, auf deren Mildtätigkeit, Hilfe und Toleranz er unterwegs zwangsläufig angewiesen ist. Das erfordert Demut. Es bedeutet allerdings auch, die Brüchigkeit aller irdischen Sicherheiten zu demonstrieren.

Eine freudige Botschaft ist das aber nicht; sie ruft bei den Eingesessenen Ärger hervor, wenn sie isoliert daherkommt. Wanderer erregen Anstoß. Nicht ohne Grund haben es wohl nur wenige Wandermönche im Christentum zu von der offiziellen Kirche anerkannten Heiligen gebracht. Stattdessen kennen sowohl das frühe als auch das späte Mittelalter, beides Epo-

In der aus dem 6. Jahrhundert stammenden Benediktsregel wird das Wandermönchtum scharf abgelehnt.

chen eines verbreiteten religiösen Aufbruchs, die Erscheinung des Wandermönchtums als überhand nehmende Landplage. Gleiches geschah, als die Zahl der Pilger immer weiter zunahm. Allzu groß wurden angesichts der Massenhaftigkeit der Erscheinung die Zweifel an der Ernsthaftigkeit der spirituellen Motive. Wo der höhere Zweck in den Hintergrund tritt, kann die Askese schnell umschlagen in Schmarotzertum und zielloses Vagabundieren. Die aus dem 6. Jahrhundert stammende Benediktsregel, gleichsam der Urtext des abendländischen koinobitischen, also des in kleinen Gemeinschaften sesshaften Mönchtums, findet über die Wandermönche nur Worte des Abscheus. „Die vierte Art der Mönche“, heißt es da, „sind die so genannten Gyrovagen. Ihr Leben lang ziehen sie landauf landab und lassen sich für drei oder vier Tage in verschiedenen Klöstern beherbergen. Immer unterwegs, nie beständig, sind sie Sklaven der Launen ihres Eigenwillens und der Gelüste ihres Gaumens.“ Sie halten in ihren Werken in Wirklichkeit immer noch der Welt die Treue und belügen Gott durch ihre Tonsur. „Besser ist es, über den erbärmlichen Lebenswandel all dieser zu schweigen als zu reden.“ Noch nahezu tausend Jahre später ist die Skepsis nicht gewichen. Thomas a Kempis' europaweit verbreitetes Werk über die „Nachfolge Christi“, ein Bestseller in der Frühzeit des Buchdrucks, erteilt dem übertriebenen Vagabundieren, sei es auf Zeit, sei es auf Dauer, ebenso eine Absage: „Wer viel pilgert, wird selten heilig.“

Es muss ein Ziel geben, und nach der Art der Früchte, die die Reise trägt, kann ermessen werden, ob es das richtige ist. Verehrung wurde daher nur denen zuteil, die durch ihre Wanderungen etwas erreichten. Hierzu gehören die irischen Wandermissionare des frühen Mittelalters, Patrick, Bonifatius, Willibrord und andere, denen die germanischen

Völker ihre Christianisierung verdankten. Sie folgten ihren eigenen Zeugnissen nach – manchmal, wie Patrick, ziemlich widerwillig – einer göttlichen Berufung. Später, seit dem Spätmittelalter, und seit jeher in der orthodoxen Kirche wurde hingegen mehr auf die spirituellen Früchte der Wanderaskese geschaut. Skovoroda, der seine ukrainische Heimat im 18. Jahrhundert als Philosoph und Lehrer durchwanderte und die Menschen lehren wollte, wie sie zu wahren Glück finden könnten, genießt bis heute dort hohe Verehrung, wenngleich seine Lehre von der Amtskirche letztlich abgelehnt wurde. Noch bekannter ist die aus dem späten 19. Jahrhundert stammende anonyme „Aufrichtige Erzählung eines russischen Pilgers“, der Bericht eines *stranik* über seine spirituelle Suche und die von den Einsiedlervätern, den *starcy*, empfangenen Lehren. Hier ist es die biblische Aufforderung „Betet ohne Unterlass!“ (1 Thess 5,17), die den Pilger auf die Suche schickt nach einer Möglichkeit, wie dies wohl zu verwirklichen sei. Wichtig wird ihm das hesychastische Gebet, jenes „Jesus Christus, Erlöser, erbarme dich meiner, des Sünders“, das der Pilger bei jedem Schritt, jedem Atemzug zu beten lernt, sodass es ihm wirklich gelingt, seine irdische Existenz zu einem ganzen und fortwährenden Gebet zu machen.⁴

So gewinnt die jenseitige, heilige Welt ihren Platz im Diesseits, und darum geht es eigentlich. Denn wenn nun der Pilgerstatus ein Grundelement menschlicher Existenz in der Welt ist, die ihre eigentliche Heimat allein bei Gott findet, kann der wahrhaftige Weg allein näher zur ewigen Heimat führen – innerlich oder äußerlich. Für den Gläubigen liegt der entscheidende Unterschied darin, dass das Paradies existiert, im Unterschied zu der von Menschenhand geschaffenen Utopie. Es wird wie der vollendete Zustand des irdischen Menschen offenbar am Ende der Zeiten, als „neuer Himmel und neue Erde“. „... denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen ...“ (Apk 21,1-2).

Bis dahin gibt es erfahrbare Zeichen für jeden Pilgermenschen. Jenes himmlische Jerusalem, von dem die Offenbarung spricht, ist in Ansätzen

⁴ „Hesychastisch“ (aus dem Griechischen) ist ein Begriff aus dem geistigen Leben der Ostkirche, der sowohl die äußere Zurückgezogenheit (als Mönch oder Eremit) als auch die Haltung innerer Gelassenheit bzw. vollkommener Ruhe bezeichnet. Vgl. ausführlich Johannes Oeldemann: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. (Topos plus 577). Kevelaer 2006, S. 171-174. (Anm. d. Redaktion)

schon auf Erden gegenwärtig. Jerusalem, der erste Ort des Heilsgeschehens, wo die Handlungsorte der Erlösungstaten des Gottessohnes erhalten und begehbar sind, ist der Prototyp aller Wallfahrtsorte. Reisende nach Jerusalem schmücken sich mit dem Zeichen der Palme (mit dem Zweig, mit dem das Volk von Jerusalem nach dem Bericht der Evangelien den einziehenden Christus begrüßte), sodass das gebräuchlichere russische Wort für „Pilger“ – *palomnik* – vom Wort *palma*, Palme, abgeleitet ist. Dahinter steckt immer die Vorstellung, dass das Heilsgeschehen allenthalben sichtbare und materiell-konkrete Spuren hinterlassen hat, die den Gläubigen in der Begegnung stärken. Begehbare Orte dieser Art sind, ebenso wie Reliquien, Indizien und Beweisstücke der höheren Wahrheit. „Unter den Christen“, so schrieb der englische Philosoph David Hume (1711-1776), „ließ sich bemerken, dass die Pilger, die das Heilige Land gesehen hatten, stets danach feuriger und eifriger in ihrem Glauben waren als jene, die diesen Vorteil nicht hatten ... Die Erinnerung an jene Ebenen und Flüsse haben auf den einfachen Menschen die gleiche Wirkung wie ein neues Argument, und dies aus denselben Gründen.“

Es gibt aber auch noch einmal Unterschiede bei solchen „heiligen Orten“ und dem, was sie auszeichnet. Bereits die heidnischen Religionen der Antike kannten Orte, an denen die Unsterblichen sich zu einer Begegnung mit den Menschen herabließen und ihnen Botschaften übermittelten. Was in den germanischen und keltischen Kulturen etwa Waldlichtungen, Quellen oder Höhlen waren, waren für die Griechen Orte wie das delphische Orakel des Apollon oder der Artemistempel in Ephesos. Zumindest religionsgeschichtlich besteht eine gewisse Kontinuität zwischen dieser Vorstellung und den vor allem im katholischen Christentum verbreiteten Marienerscheinungen (die orthodoxen Kirchen kennen ein solches Phänomen, wenn überhaupt, nur in abgewandelter Form). Daraus ging, verteilt über ganz Europa, eine große Zahl von Marienwallfahrtsorten hervor (Telgte, Altötting, Kevelaer, Lourdes, Fatima usw.). Nach Osten hin spielen wundertätige Ikonen eine größere Rolle, so in Tschernochau, bei der Muttergottesikone im „Tor der Morgenröte“ oder „spitzen Tor“ (poln. *ostra brama*, lit. *aštria bromą*) in Wilna, die von Orthodoxen wie Katholiken verehrt wird, ferner bei der Muttergottesikone in Kasan oder im ukrainischen Kloster Počajiv.

Religionsgeschichtlich besteht eine gewisse Kontinuität zwischen antiken Kultstätten und katholischen Marienwallfahrtsorten.

Etwas anders verhält es sich mit solchen Orten, die einst Handlungs-

orte von Heilsgeschichte waren und wo die Spuren, wie in Jerusalem selbst, zu Beweisstücken für das Bestehen einer Realität jenseits des engen Horizonts des Weltlichen werden. Legenden machen solche Orte zu Wallfahrtsorten, wie die vom Boot mit der Leiche des Apostelmärtyrers Jakobus, das nahe beim spanischen Santiago de Compostela gestrandet sein soll, oder die Gründungslegende Kiews, des russischen „zweiten Jerusalem“, das auf den Apostel Andreas zurückgehen soll. Wallfahrtsorte sind ferner Aufbewahrungsorte von Reliquien, die dem Bedürfnis des Glaubens nach Anschaulichkeit entgegenkommen (wie das Turiner Grabtuch). Wie einst der ungläubige Thomas kann und darf der Gläubige sich selbst überzeugen, nicht nur durch die Kraft zwingender Argumente, sondern auch durch unmittelbaren Kontakt. Es dauerte nicht lange, bis die Christen zu einer solch stärkenden Übung auch verpflichtet werden konnten. Seit dem frühen Mittelalter nahm vor allem im westlichen Europa die Zahl der Pilgerstätten stetig zu, und im Zusammenhang damit wurde eine Wallfahrt nicht nur in bestimmten Lebenssituationen freiwillig angetreten, sondern von geistlichen, manchmal sogar von weltlichen Gerichten auch als Buße verordnet.

Noch stärker entwickelt ist die Tradition der Pilgerfahrt als notwendige Übung für jeden Gläubigen bekanntlich im Islam, denn die Reise nach Mekka ist eine Pflicht des Muslim, der er nach Möglichkeit nachkommen soll (Koran, Sure 3,97). Neben Glaubensbekenntnis, Gebet, Fasten und Almosengeben ist sie eine der „fünf Säulen des Islam“. Die Entbehrungen, die eine solche Reise mit sich brachte, wie auch die fortwährenden Gebetsübungen (einzeln oder in der Gruppe), die dabei einzuhalten waren, brachten eine Läuterung mit sich und gaben Kraft für ein besseres Leben. Dieses „Mönchtum auf Zeit“ war äußerlich erkennbar. Die christlichen Pilger kleideten sich in einfache wollene oder leinene Gewänder, nahmen einen Stock und eine Wasserflasche, oft in Form eines ausgehöhlten Kürbisses, und hefteten sich ein Pilgerzeichen an, das den Zielort ihrer Wanderung auswies: die Jakobsmuschel, Bilder von Petrus und Paulus für die Romwallfahrer, den Palmzweig für die Pilger nach Jerusalem. Seit dem 16. Jahrhundert wurden diese Zeichen allesamt abgelöst durch Münzen und Medaillen zum Umhängen. Mit ihnen und mit den Urkunden, die meist dem Pilger am Ziel seiner Wanderung ausgestellt worden waren, konnte er sich zu Hause ausweisen als einer, der zur Stärkung des Glaubens und zur Verehrung des jeweiligen Heiligen die Fahrt auf sich genommen hatte.

Je mehr freilich die Zahl der Pilger zunahm, desto mehr wurde auch

aus dem Pilgerwesen ein systematisierender Wirtschaftszweig. Seit jeher hatten sich Guts-, Stadt- oder Landesherren mit dem Sammeln von Reliquien um die Attraktivität ihrer Territorien bemüht, und selbst im Zusammenhang mit berühmten Marienwallfahrtsorten wie Lourdes oder dem portugiesischen Fatima fehlt nicht der kritische Hinweis, dass es sich um ursprünglich arme, wirtschaftlich unterentwickelte Gebiete handelte. Pilgerberichte lesen sich oft wie Reiseführer und beschreiben en détail die Stationen einer Fahrt, die dortigen Bedingungen für Nahrung und Unterkunft und die Gefahren des Weges. Auch wenn die Klöster gewöhnlich die Reisenden unentgeltlich beherbergten (aber immer nur für eine Nacht), gab es doch Gaststätten, ortskundige Wegführer, Fähren- und Schiffsbesitzer, die an den Pilgerscharen gutes Geld verdienen konnten. Wer es sich leisten konnte, schickte überdies einen Ersatzmann auf die Reise und entlohnte ihm seinen Einsatz. So entstanden zeitweise regelrechte Zünfte solcher Pilgervertreter. Aus dem „Mönchtum auf Zeit“ war eine Art geistliche Tourismusindustrie erwachsen, die den Heilsuchenden, denen die Kirche einen Ablass ihrer Sünden in Aussicht stellte, den Weg erleichtern half. Mit den Auswüchsen wuchs die Kritik. Die Reformatoren missbilligten einhellig die Pilgerfahrt. In Norwegen wurde nach Einführung der lutherischen Reformation das Pilgern 1537 sogar zeitweise unter Todesstrafe gestellt.

Gereist wurde aber weiterhin, nur dass in der heraufziehenden Aufklärung die Motive andere wurden und mit ihnen die Zielorte und ihre Bedeutung. Eine Bildungsreise entlang der wichtigsten Universitätsstädte mit jeweils kurz- oder mittelfristigen Studienaufenthalten (die so genannte *peregrinatio academica*) hatte es in den höheren Kreisen im westlichen Europa schon lange gegeben. Jetzt trat man Reisen an auf der Suche nach Erfahrung, nach Erweiterung des Horizonts. Reiseberichte mit ihren exotischen Schilderungen wurden zu einem einträglichen Genre. Goethe begründete mit seiner Italienreise (und dem „Journal“, das er darüber verfasste) eine Mode, wenngleich er selbst schon den Spuren des Archäologen Johann Joachim Winckelmann auf der Suche nach der klassischen Schönheit der Antike gefolgt war. Unter englischen Aristokraten machte, wer auf sich hielt, die „grand tour of Europe“. Schon 1841 gründete Thomas Cook das erste Reisebüro; seit 1872 war eine Weltreise im Programm.

Die mittelalterliche Wallfahrt wird von der „peregrinatio academica“ abgelöst und mündet in den modernen Tourismus ein.

Die damit einsetzende Tourismusindustrie mit allen ihren bekannten Faktoren setzte strukturell fort, was man vom Pilgerwesen schon kannte. In ihrer säkularisierten Form mutete sie ehrlicher an, wo sie bewusst jene Bedürfnisse organisierte, die man am früheren Pilgerwesen hinter der religiösen Verschleierung kritisiert hatte. Aber jetzt waren auch die Ziele der Reise profaner Natur. Wo Reisen nicht einfach der Zerstreuung und Ablenkung diente, galt es jetzt Orten, die zwar eine Bereicherung versprachen, aber letztlich derselben Realität angehörten, in der sich der Reisende ohnehin bewegte. Die Reise galt Stätten des klassischen Altertums, wie den eben entdeckten antiken Städten Herculaneum und Pompeji oder der Akropolis in Athen. Man fuhr – und fährt seither – zu Städten, die man „gesehen haben muss“, die Teil eines Bildungskanons sind, und selbst wenn man sich mit den dort gemachten Bildungserlebnissen ähnlich schmücken kann wie einst der Pilger mit seinen Pilgerzeichen, so sind diese Erfahrungen doch selbst in ihrer ernsthaftesten Variante allenfalls ästhetischer, kaum religiöser Natur. Die Wahrheit, die – wenn überhaupt – hier gesucht wird, ist zwar eine, die der Reisende bei seinem Aufbruch noch nicht kannte, aber sie hebt ihn doch, selbst wenn sie gefunden wird, nicht heraus aus den irdischen Bezügen, in die er wieder zurückkehrt.

Geblichen ist, dass Geschichten und Legenden den Orten ihre „Weihe“ geben. Ist aber der Besuch von Auschwitz, des Schlachtfeldes von Verdun, der Kathedrale von Coventry oder von Ground Zero eine Pilgerfahrt? Immerhin handelt es sich um bedeutungsgeladene Orte, an denen sich Erlebnisse, Leiden und Emotionen bündeln und konzentrieren und gleichsam nachempfunden werden können. Sie sind sozusagen Grundpfeiler eines Gedankengebäudes, das dieser Besucher mit vielen gemeinsam hat, die derselben sozialen oder ethnischen Gruppe, derselben Nation angehören wie er selbst. Erinnerungsorte, „*lieux de mémoire*“, hat der französische Historiker Paul Nora solche Gerinnungspunkte kollektiver Identität genannt. Er zählt freilich auch Verortungen im übertragenen Sinn dazu, also das, was man im Lateinischen *loci* genannt hatte, Symbolfiguren wie Jeanne d’Arc für die Franzosen oder Nationalhymnen. Sie sind *loci communes*, „Gemeinplätze“, mit denen jeder etwas bzw. mehr oder weniger dasselbe anfangen kann. Aber es geht noch immer nicht wirklich um Religiöses. In diesen *loci* ist sicher stets auch von Leiden, Opfern und Tod die Rede, und von all dem spricht man nicht leicht, ohne den Sinn von solchen Geschehnissen mit zu unterstreichen oder zumindest danach zu fragen. Und trotzdem kehrt man mit

dem „Wofür“, wenn es gefunden wird, wieder in die Welt zurück, denn die Werte – Nation, Gerechtigkeit, Nächstenliebe oder sonst etwas – für die die Opfer allenfalls geltend gemacht werden können, haben ihre Bedeutung weiterhin im Diesseits.

Manchmal gibt es jedoch recht problematische Übergänge. 2002 wurde Zar Nikolaus II., der mit seiner Familie 1918 von den Bolschewiki ermordet worden war, von der Russischen Orthodoxen Kirche heilig gesprochen. Laut offizieller Version gelten die Mitglieder der Herrscherfamilie als Re-

Neue, oft fragwürdige Gedenkstätten sind in der Gegenwart entstanden.

präsentanten der vielen Opfer unter den Christen, die die Wut der Revolutionäre in den ersten Jahrzehnten des Sowjetregimes gefordert hat. Auf den bald darauf verbreiteten Ikonen ist die Zarenfamilie vor einem mit Scharen von Märtyrern bevölkerten Hintergrund zu sehen. Freilich kursieren inzwischen ebenso Ikonen, die allein die Zarenfamilie zeigen. Im russischen Jekaterinburg in Sibirien, dem früheren Swerdlowsk, steht an der Stelle der Hinrichtungsstätte eine Kathedrale, die inzwischen zu einer viel besuchten Wallfahrtsstätte geworden ist, zu der sich Reisende – Pilger? – aus allen Teilen der früheren Sowjetunion aufmachen. Man hat vor und nach der Heiligsprechung (die die in Teilen noch immer monarchistisch gesinnte russisch-orthodoxe Auslandskirche schon viel früher vollzogen hatte) viel darüber gestritten, ob mit einer solchen Kanonisierung der vorrevolutionären Vergangenheit nicht Heiliges und Profanes unzulässig vermengt werden. Sicher handelt es sich um einen Erinnerungsort – aber ist es auch mehr?

Segen und Gefahr liegen darin, dass der Pilger solche Fragen nicht stellt. Der gewaltsame Tod einer Anzahl bedeutungsvoller Personen – des Zaren, des Thronfolgers und mit ihm die Zukunft des alten Russland – ist in jedem Fall historische Realität. Es bedarf anscheinend keiner spekulativen oder imaginativen Anstrengung, um dem Ort seine Bedeutung zu geben. Eine andere Frage ist, welche Bedeutung man der Geschichte gibt, die der Ort selbst erzählt. Unverfänglicher und weniger problematisch erscheinen solche Orte, die sich nicht mit diskutierbarer Profangeschichte verbinden, sondern dem und den Heiligen – der Gottesmutter, den Aposteln oder bestimmten Märtyrern – allein das Wort geben. Aber wichtig ist dabei, dass erzählt wird und man den Ort und den Weg dahin mit allen Geschichten und Legenden selbst sprechen, selbst zu Wort kommen lässt und sich diesen Geschichten aussetzt.

Das gilt nicht nur für Orte, sondern auch für Pilgerwege. Es ist ja in

neuerer Zeit nicht mehr die im Vorfeld schon vorhandene Überzeugung von einer klaren spirituellen Bedeutung bestimmter Wege, die berühmte alte Pilgerrouen – wie den Jakobsweg oder die *via francigena* Richtung Rom – zu neuen Ehren kommen lässt. Man geht den Weg einfach, vertraut womöglich darauf, dass an den alten Geschichten „etwas dran“ ist, überlässt sich dem Geschehen. Stets wird früher oder später von der Kraft gesprochen, die der Weg schenkt – wohlgemerkt, nicht in erster Linie eine bestimmte spirituelle Übung, die überall stattfinden könnte, nichts, was der Pilger selbst tut, sondern der Weg. Wie beim russischen Pilger wird die ganze Existenz einem bereits vorgegebenen simplen Ablauf auf alten Bahnen überlassen, der überdies seine Legitimation zu großen Teilen daraus gewinnt, dass er alt und bewährt ist.

Die zeitweise Heimatlosigkeit ist dann erholam. Sie bedeutet nämlich eine Auszeit vom Zweifel, vom Erklären und Verantworten-müssen, mit dem das moderne Alltagsleben allzu sehr behaftet ist, besonders wenn es gerade in einer Krise steckt. Auch die eigene kleine Utopie verlangt Anstrengung, und manchmal wird es zuviel, und man protestiert: „Ich bin dann mal weg.“⁵ Aus religiöser Sicht ist das Innwerden des Pilgerstandes als anthropologischer Grundzustand der eigentliche Sinn solcher Auszeiten und deren Gewinn, selbst wenn man das in den immer noch so beliebten psychologischen Termini ausdrückt. Es gibt allerdings keine Garantie dafür, dass der Pilger schließlich mit einem geläuterten Bewusstsein seiner eigentlichen Existenz zurückkehrt und nicht als Fanatiker oder erfasst vom viel genannten Jerusalem-Syndrom, das Durchschnittsmenschen dazu bringt, sich plötzlich für himmlische Sondergesandte zu halten. Sind Zweifel angebracht auch dort, wo man dem Zweifel entkommen will? Sich einer Wahrheit überlassen oder einem Irrtum verfallen – wo zwischen dem einen und dem anderen die Grenze verläuft, welche Unterschiede der Religiosität hier entscheiden, ist wohl die aktuelle Frage.

⁵ Vgl. Anmerkung 3.

Europäische Wallfahrt

Seitdem Archäologen vergangene menschliche Kulturen beobachten, finden sie Hinweise auf heilige Orte, an denen Menschen Glück und Heil für ihr Leben suchten. Bis zum heutigen Tage kennen wir heilige Höhlen, Steine, Quellen, Bäume, Haine und Tempel, wohin unsere Vorfahren pilgerten, um göttliche Gegenwart und Hilfe zu erfahren. Wer je den 6000 Jahre alten Wallfahrtstempel von Ġgantija auf der Insel Gozo sah, ist ergriffen von diesen Traditionen. Bis zum heutigen Tage finden wir in allen Weltreligionen heilige Orte und uralte Wallfahrtswege.

Wann aber beginnt die Wallfahrt Europas? Der Name *Europa* entstammt der griechischen Sagenwelt. Die Jungfrau *Europa* war die Tochter des phönizischen Königs Agenor von Tyros. Aphrodite, die Göttin der Liebe, eröffnete ihr, dass sie einem fremden Kontinent ihren Namen geben würde. Der in sie verliebte Zeus entführte sie in Stiergestalt nach Kreta und sie wurde die Geliebte des Zeus. Das griechisch-römische Imperium bekam ihren Namen: *Europa*. Erst die Begegnung der romanischen mit den germanischen und slawischen Völkern brachte ein umfangreicheres Verständnis von *Europa* als ein über Rom hinausreichendes Gebiet.

Die Einführung des Christentums führte die Völker noch stärker zusammen. Der einheitliche Glaube überwand häufig nationale Grenzen.

So waren schon in den ersten Jahrhunderten Christen unterwegs zu Wallfahrtsorten in verschiedenen Ländern.

Vorbild für die christliche Wallfahrt ist der Lebensweg Jesu.

Sie wollten sich von Jesus Christus bewegen lassen. Wallfahrer verließen *ihre Behausung* mit der festen Absicht, nach Ende der Wallfahrt *als neue Menschen* wieder dorthin zurückzukehren. Auf ihrem Weg erfuhren sie zahlreiche Begegnungen mit Menschen, Landschaften und mit sich selbst. Sie suchten die eigentlichen Wurzeln ihres Glaubens, die sie vor allem im Lande Jesu und an

Monsignore Dr. Gerhard Specht stand von 1976 bis 1979 an der Spitze des „Europäischen Hilfsfonds“ in Wien und Rom und leitet seit 1980 die „Europawallfahrt“.

den Gräbern der Märtyrer zu finden hofften. Sicherlich war die christliche Wallfahrt vom jüdischen Gesetz und Brauchtum her beeinflusst, doch ihr Vorbild war der Lebensweg Christi. Im Jahre 320 begann in Jerusalem mit der Kreuzauffindung durch Helena und dem Bau der Auferstehungskirche durch Konstantin die Wallfahrtstradition im heiligen Land. In Jerusalem, Bethlehem und in Nazareth erwarteten die Pilger die göttliche Hilfe in besonderer Weise, da sie ja durch Jesus besonders geheiligt waren. Als der Weg zum heiligsten Wallfahrtsort der Christenheit durch die islamische Eroberung versperrt wurde, empfand man das als eine unerträgliche Schmach. So entschied sich 1095 die in Clermont versammelte Christenheit, den Weg nach Jerusalem wieder zu frei zu machen. Man stellte ein Ritterheer auf, das mit der Eroberung Jerusalems das Ziel seines Kreuzzugs erreichte. Hier in der heiligen Stadt empfanden sich die aus vielen Ländern stammenden Ritter in gewisser Weise zum ersten Mal als Europäer, da sie sich durch eine gemeinsame Aufgabe verbunden wussten. Sie bauten Hospize für die Wallfahrer und sorgten für mehr Sicherheit auf den Wallfahrtswegen.

Bis zum heutigen Tag sind Galiläa und Judäa die wichtigsten Wallfahrtsziele für Christen geblieben. Doch schon im 2. Jahrhundert verbreiteten sich auch Wallfahrten zu den Gräbern der Märtyrer, vor allem zu den Aposteln Petrus und Paulus in Rom. Hier trafen sich Pilger aus ganz Europa. Größte Bedeutung aber erhielt die Wallfahrt nach Santiago de Compostela – zum „Ende der Welt“. Der größte Teil Spaniens war von den Moslems erobert worden und kämpfte um seine Freiheit. Im Apostel Jakobus, dessen Grab man in Santiago verehrte, sahen die Spanier den wichtigsten Helfer für diesen Kampf. Zunächst war *campus stellae* (Sternenfeld) nur ein regionaler Wallfahrtsort, entwickelte sich aber nach und nach zu einem Heiligtum europäischer Bedeutung. Nach dem endgültigen Verlust Jerusalems wurde Santiago „das neue Jerusalem“ und 1478 der heiligen Stadt gleichgestellt. Bis zu 500.000 Pilger jährlich strömten nach Santiago. Der Gnadenort vermittelte das Bewusstsein, einer einheitlichen geistigen, religiösen und kulturellen Welt anzugehören. In beispielloser Weise schuf man Straßenverbindungen bis in die entferntesten Gebiete Europas. Bis zum heutigen Tage sind sie Grundmodelle europäischer Fernstraßen geblieben.

Im Frühmittelalter kamen Wallfahrten zu den Kathedralen der Bistümer und seit dem Hochmittelalter zu zahlreichen Marienheiligtümern auf, die man als übernationale Heiligtümer ansah. Viele von ihnen gehören auch heute noch zu den wichtigsten Wallfahrtsorten unse-

res Kontinents, z. B. Altötting, Einsiedeln, Loreto, Mariazell, Montserrat oder Tschenschau. Bis zum 15. Jahrhundert dachte und handelte man vorwiegend europäisch, nicht nationalistisch. Auch die Wallfahrten hatten eher eine europäische als eine nationale Bedeutung. Der mittelalterliche Mensch hatte ein unerschütterliches Vertrauen zu Gott, aber auch zu seinen Heiligen. Jeder Pilger war nicht nur *Träger des Heils*, sondern auch *Überträger der göttlichen Gnade* in die Gesellschaft hinein. Wallfahrten waren nicht das Ergebnis eines bestehenden Europas, sondern ein Ferment seiner Entwicklung. „Europa ist auf der Pilgerschaft geboren, und das Christentum ist seine Muttersprache“ – treffender als mit diesen Worten, die Goethe zugeschrieben werden, lässt sich die Bedeutung der Wallfahrten für das Werden Europas kaum beschreiben.

Die Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert brachte auch für das Pilgerwesen eine folgenreiche Veränderung. In den evangelisch gewordenen Staaten und seit der Aufklärung auch in den katholischen Ländern wurden die Wallfahrten massiv eingeschränkt oder sogar verboten. Natürlich waren auch weiterhin Pilger in europäischen Regionen unterwegs, aber die gesamteuropäische Dimension ging verloren.

Europäische Wallfahrt nach dem Zweiten Weltkrieg

Eine neue Sensibilität für ein gemeinsames Europa bildete sich im 20. Jahrhundert als Folge der Erfahrung zweier Weltkriege heraus. Auch in früheren Zeiten hatten Angriffe von außen den europäischen Gedanken gestärkt; man denke etwa an die Kämpfe um die Befreiung Spaniens von den Mauren und an die Abwehr der Türken auf dem Balkan. Heinz Gollwitzer schrieb 1972, dass der Gedanke an Europa in der Geschichte immer dann pointiert auftrat, wenn den Völkern Gefahr drohte; das Wort „Europa“ sei erst nach der Türkenbedrohung Allgemeinbegriff geworden. So zeigte sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg, dass die Bemühungen um eine europäische Gemeinschaft umso drängender wurden, je bedrohlicher die politische Situation erschien. 1957 unterstrich Papst Pius XII. vor dem Europa-Kongress in Rom, wie notwendig der Weg zur europäischen Gemeinschaft sei. Im gleichen Jahr wurden die Römischen Verträge unterzeichnet.

Welche Rolle sollte dabei die Kirche spielen? 1971 entstand der Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) mit dem Sekretariat in

St. Gallen (Schweiz). Die Erklärung „Wort zu Europa“ (1977) war ein bedeutsamer Hinweis auf die Verantwortung der Kirche für Europa, für eine neue Kultur und Spiritualität unseres Kontinents. Der Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński, hob 1978 im Kölner Dom hervor: „Wir suchen nach einer Sprache des Evangeliums, mit welcher die Bischöfe Europas ihre Völker ansprechen können, um sie im Geist der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens zu bewahren.“ 1980 publizierte der CCEE eine Deklaration über die Verantwortung eines jeden Christen bei der Neuevangelisierung Europas.

Die Wallfahrt Europas soll mithelfen, die neue europäische Gemeinschaft an ihre christlichen Wurzeln zu erinnern.

Im Rahmen dieser Aufgabe sollte auch die Wallfahrt Europas mithelfen, die neue europäische Gemeinschaft an ihre christlichen Wurzeln zu erinnern. Seit Jahren schon hatte die Zahl der Wallfahrer an al-

len europäischen Wallfahrtsorten stark zugenommen. Vor allem junge Menschen suchten im Pilgern neue Inhalte und Formen. Während bisher Wallfahrten weitgehend von Heiligtümern her inspiriert gewesen waren, entdeckten zunehmend Diözesen, Verbände und andere Organisationen im gemeinsamen *Unterwegssein* neue pastorale Möglichkeiten. Viele Wallfahrtsträger integrierten den europäischen Gedanken in bestehende und neue Wallfahrtsformen und versuchten dabei, die Begegnung von Menschen verschiedener Länder möglich zu machen. Die Frage war nun, wie sich diese neue Entwicklung in eine europäische Wallfahrtsbewegung einbringen lasse. Der damalige Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Josef Homeyer, regte eine intensive Diskussion darüber an. Im Verlauf der Gespräche entwickelte sich die Initiative „Europawallfahrt“. Bei den Überlegungen nach dem besten Weg ergaben sich folgende vier Grundprinzipien:

- *Miteinander-unterwegs-sein* ist nicht nur Methode, sondern enthält auch ein Ziel: unterwegs mit Christus, mit Pilgern und mit Menschen einer Region.
- Die Verantwortung für Europa bekommt eine entscheidende Bedeutung. *Europäisch* können Wallfahrten allein schon dadurch sein, dass Teilnehmer aus verschiedenen Ländern Europas zusammenkommen oder am Wallfahrtsort einander begegnen. Gebetsintentionen, Meditationen und Gespräche können die Pilger, aber auch die inhaltliche Ausrichtung einer Wallfahrt auf Europa hin orientieren. Auch die Hineinnahme von Landschaft und Kultur, der Heiligen einer Region oder die Begegnung mit der Kirche am Ort können

eine Wallfahrt prägen. Wichtig ist dabei, dass die Gebiete nicht einfach durchfahren werden, sondern dass sich Menschen *auf dem Weg* begegnen.

- Wallfahrten in Europa werden nicht von oben organisiert, sondern von den jeweiligen Ortskirchen und *Kirchen am Ort* – hüben wie drüben – vorbereitet und getragen. Die Kirche am Ort lädt zur Wallfahrt ein.
- Der Stil der Wallfahrten soll sich durch *Einfachheit* auszeichnen: einfach in der Gestaltung der Zeit, in der Lebensform und im Umgang miteinander.

Entscheidend für die weitere Entwicklung dieser Grundgedanken war, die „Entsender“, das heißt z. B. die Diözesen und Verbände, für die Umsetzung dieser Ideen zu gewinnen. Erfreulicherweise war das Echo weitgehend positiv. 1982 wurden die ersten Europawallfahrten im Rahmen der entwickelten Grundgedanken durchgeführt. Dabei war das Wagnis, mit Menschen verschiedener Sprachen aus unterschiedlichen Regionen unterwegs zu sein, bedeutungsvoller als eine perfekte Organisation. Die spirituelle Vorbereitung der Pilger und der gastgebenden Gemeinden erwies sich als besonders wichtig, um sich als Christen Europas aufeinander einzulassen.

Um die Grundideen der Europawallfahrt zu verbreitern und zu vertiefen, gründete sich 1983 in Sankt Augustin die „Gesellschaft zur Förderung europäischer Wallfahrten und christlicher Zusammenarbeit e. V.“ Diese sah ihre Aufgaben vor allem darin,

- die Gemeinsamkeit und Verbundenheit von Christen in Europa zu stärken, z. B. durch Programme, Veranstaltungen und Begegnungen,
- die religiöse, kulturelle und gesellschaftspolitische Entwicklung Europas mitzugestalten,
- die europäischen Wallfahrten mit ihren besonderen Möglichkeiten für das Zusammenleben der Völker in einer übernationalen Gemeinschaft zu fördern,
- alternative Formen zu den bekannten und bewährten Wallfahrten zu entwickeln,
- Plattform für europäische Initiativen zu sein und
- in Gesprächen und in der Begegnung den eigenen Standpunkt immer wieder zu hinterfragen und Antworten zu geben.

Schon sehr bald drängte sich die Frage auf, in welcher Weise solche Wallfahrten auch ökumenisch sein könnten; denn in vielen evangeli-

schen Gemeinden zeigte sich eine neue Offenheit für Wallfahrten. 1981 kam eine Bitte aus Finnland, dort eine *ökumenische Europawallfahrt* durchzuführen. Erste Gespräche mit lutherischen, orthodoxen und katholischen Gesprächspartnern ergaben, dass man eine alte Wallfahrtstradition wieder aufnehmen wollte. Gedacht war an eine europäisch orientierte Wallfahrt zum Märtyrerbischof Henrik, der von Geburt her Engländer war und später Bischof von Uppsala in Schweden wurde. 1155 kam Henrik mit König Erik dem Heiligen nach Finnland und predigte

Unter schwierigen Bedingungen konnten auch im „Ostblock“ Wallfahrten durchgeführt werden.

hier das Evangelium. Bis heute gilt er als „Apostel Finnlands“ und ist zugleich Nationalheiliger des Landes. Zur Vorbereitung der gewünschten Wallfahrt bildete sich in Helsinki eine ökumenische Wall-

fahrtskommission, und schon 1983 konnte man zum ersten Mal den Pilgerweg gehen. Das ganze Land wurde durch die tägliche Berichterstattung in Rundfunk und Fernsehen am Wallfahrtsgeschehen beteiligt, das für das ökumenische Miteinander in Finnland neue Maßstäbe setzte.

Schwieriger gestalteten sich die Wallfahrtsvorbereitungen in den *sozialistisch regierten* Ländern. Bestimmend für alle Überlegungen und Absprachen waren die Kontakte mit den Bischöfen. Sie waren zwar alle offen für europäische Wallfahrten, doch entscheidend für sie war die Frage, wie sich eine solche Wallfahrt auf die jeweilige politische Situation ihres Landes auswirken würde:

- Die Deutsche Demokratische Republik erlaubte zwar Wallfahrten, aber nur im engen katholischen Bereich. Kardinal Alfred Bengsch befürchtete daher, dass bei internationaler Gestaltung oder Beteiligung alle Wallfahrten in der DDR verboten werden könnten.
- In Ungarn musste Bischof Cserháti als Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz nach jedem Gespräch über die Möglichkeit einer Europawallfahrt den staatlichen Kirchensekretär Miklos um sein Einverständnis bitten. Eine Wallfahrt im Lande – so hieß es – würde eine Revolution auslösen. Sekretär Miklos erlaubte schließlich eine Wallfahrt, die durch mehrere Länder führen und nur am Ende Ungarn berühren sollte. So kam es 1987 zur Wallfahrt „Maria am Wege“, die in Graz begann, Marienheiligtümer in Kroatien und Slowenien besuchte und schließlich am Wallfahrtsort Mariagyüd/Marjud in Ungarn endete.
- In der Tschechoslowakei waren zwar Wallfahrten offiziell verboten, doch die Gläubigen strömten trotz aller Behinderungen in

großer Zahl zu den Gnadenorten. So kamen in Levoča/Leutschau (Slowakei) Hunderttausende von Pilgern zusammen, vor allem Jugendliche, denen sich – oft unter großen Gefahren – viele ausländische Pilger anschlossen.

- In Polen war es leichter. Die Bischöfe wünschten sogar, dass der Pilgerweg zum Heiligtum in Częstochowa/Tschenstochau ein europäisches Ereignis werde. So waren 1980 52.000 Pilger unterwegs, darunter Tausende von Ausländern aus Italien, Ungarn, der Tschechoslowakei, Frankreich, Großbritannien, Belgien, den Niederlanden, USA, Österreich, Spanien und aus beiden Teilen Deutschlands. Anlässlich der Jubiläumswallfahrt 1982 gab die polnische Post sogar vier Sondermarken und einen Sonderstempel „Europejskie Pielgrzymowanie“ heraus, der mit dem Kundschafteremblem der Europawallfahrt verbunden war. Doch eine solche Geste blieb auch in Polen eine Ausnahme.

Im gleichen Jahr lud Ivo Fürer, der damalige Sekretär des CCEE, europäische Pilgerverantwortliche zu einem ersten Austauschgespräch nach Einsiedeln in der Schweiz ein, das 1983 mit Vertretern aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Italien und der Schweiz weitergeführt wurde. Wichtig erschien den Teilnehmern, den Gedanken der *europäischen Wallfahrtsbewegung* in die bestehenden Wallfahrts- und Pilgerorganisationen der verschiedenen Länder einzubringen. Entscheidend für sie war der unverzichtbare Auftrag der Kirche in Europa, die christliche Botschaft zu verkünden. Verbunden damit war die Hoffnung, dass sich Europa nicht auf eine Wirtschaftsgemeinschaft beschränke, sondern auch seine christlichen Wurzeln erkenne. Die Pilgerverantwortlichen wünschten, dass die Wallfahrtsträger den Auftrag der *Evangelisation Europas* bei der Gestaltung ihrer konkreten Programme und Angebote berücksichtigen möchten. Auch neue Wallfahrtsformen könnten beitragen, eine umfassendere Sicht und einen größeren Einblick in nationale und kulturelle Eigenarten zu vermitteln und so das Verständnis für ein christlich geprägtes Europa zu vertiefen.

1984 fand dann ein Treffen zwischen der französischen „Association Nationale des Directeurs Diocésains de Pèlerinage“ (ANDDP) und Verantwortlichen der Europawallfahrt statt. Der Präsident der ANDDP, Michel Guitton, stellte dabei als Ziel heraus, die Initiativen beider Länder auf eine gemeinsame Plattform zu stellen und weitere Länder einzuladen, sich diesem Vorhaben anzuschließen. Die ANDDP kündigte dabei an, die Europawallfahrt in Frankreich noch bekannter zu machen. Die

Evangelisation Europas war auch das Thema des Bischofssymposiums von 1985. Dort betonte Kardinal Godfried Danneels: „Innerhalb der Volksfrömmigkeit liegt auch schon ein altes Phänomen, das sich aber heute in unerwartetem Ausmaß zu erneuern scheint: die Wallfahrt, an denen immer mehr Leute teilnehmen, besonders die Jugendlichen.“ Ebenso nahm die Konferenz von Wallfahrtsleitern 1986 in Einsiedeln dieses Anliegen auf.

Die politische Wende 1989 führte zu ganz neuen Möglichkeiten. Während z. B. in Rumänien bisher nur heimliche Wege möglich gewesen

Die politische Wende 1989 eröffnete neue Dimensionen der Europawallfahrt.

waren, schlug Erzbischof Lajos Bálint von Alba Julia schon 1990 vor, die Fußwallfahrtstradition in Siebenbürgen durch eine Europawallfahrt zum größten Marienheiligtum Siebenbürgens in Csík-somlyó/Schomlenberg neu zu beleben. Tausende von Pilgern kamen 1993 am Wallfahrtsort zusammen, alle Gemeinden der Diözese waren vertreten.

1996 luden der „Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ und die ungarische Bischofskonferenz zur Konferenz von Pilgerverantwortlichen nach Máriapócs in Ungarn ein. Das Thema lautete „Die Wallfahrtsorte, wo Gott den Menschen sucht“. Fast 150 Pilgerleiter aus 22 Ländern kamen zusammen. Am Ende der Konferenz war klar, dass sich die Idee der *europäischen Wallfahrtsbewegung* nach 15 Jahren Erfahrung nun endgültig durchgesetzt hatte. Mit folgendem Aufruf endete der Kongress:

An die Pilger Europas

Geh voran, seit Deiner Geburt bist Du auf dem Weg.

Geh voran, eine Begegnung wartet auf Dich. Wo? Mit wem?

Du weißt es noch nicht. Vielleicht mit Dir selbst.

Geh voran, Deine Schritte werden Deine Worte sein, der Weg Dein Gesang, Deine Ermüdung Dein Gebet, Dein Schweigen wird schließlich zu Dir sprechen.

Geh voran, allein, mit andern, aber tritt heraus aus Dir,

Du, der Du Dir Rivalen geschaffen hast, wirst Kameraden finden.

Du, der Du Dich von Feinden umgeben siehst, wirst sie zu Freunden machen.

Geh voran, auch wenn Dein Geist nicht weiß, wohin Deine Füße Dein Herz führen.

Geh voran, Du bist für den Weg geboren, den Weg der Pilger.

Ein Anderer kommt Dir entgegen und sucht Dich, damit Du IHN finden kannst.

Im Heiligtum am Ende des Weges, dem Heiligtum im Innersten Deines Herzens, ist ER Dein Friede, ist ER Deine Freude.

Geh voran, es ist ja der Herr, der mit Dir geht.

Der Kongress in Ungarn war das Ende eines langen Prozesses. Die gewonnene Freiheit in allen Teilen Europas erlaubte viele neue Initiativen. Die Arbeitsgemeinschaft der Wallfahrtsdirektoren im deutschsprachigen Raum trifft sich regelmäßig, um die neuen Möglichkeiten zu besprechen.

Auch auf evangelischer Seite wurde die Freude an der Wallfahrt immer stärker spürbar. Im Mai 1996 entstand „Building Bridges of Hope“, eine Vorbereitungsinitiative für das Jahr 2000. Man wollte ein Netzwerk europäischer Pilgerwege in Deutschland erstellen. Die europäisch-ökumenische Versammlung 1997 in Graz war eine weitere wichtige Hilfestellung.¹ Zum Zentrum der evangelischen Pilgerinitiativen wurde die Missionsakademie an der Universität Hamburg.

Der „Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ gab 1998 eine Erklärung mit dem Titel „Die Pilgerfahrt zum großen Jubiläum“ heraus. Sie sollte vor allem ein Ansporn sein für neue Wallfahrtswege und -formen im Jubiläumsjahr 2000. Seither werden immer neue Pilgerwege erschlossen, vor allem die überlieferten Jakobswege. Neben der „Via Sacra“ von Ungarn nach Mariazell entstand eine 550 km lange „Via Sacra“ im Grenzraum Polen, Deutschland und Tschechische Republik. Auch der Weg von Loccum nach Volkenroda zeigt den neuen ökumenischen Aufbruch. Die Taizé-Treffen, die Weltjugendtreffen und die Wege „Zur Bewahrung der Schöpfung“ nehmen immer mehr Wallfahrtscharakter an. Schon seit vielen Jahren sind die Hungertuch-Wallfahrten unterwegs. Neu ist auch, dass sich die Medien immer mehr für Wallfahrten interessieren und selbst der Tourismus hier ungeahnte Möglichkeiten entdeckt.

Wir dürfen mit großer Hoffnung der weiteren Entwicklung entgegensehen.

¹ Zur Bedeutung der Europäischen Ökumenischen Versammlungen im Rahmen der europäischen Wallfahrten vgl. auch Stephanie van de Loo: „Ein Wort, das die Menschheit nicht überhören kann.“ Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Rumänien 2007. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven 8 (2007), H. 1, S. 70-80, bes. S. 77 f.

Erwanderte Identität: Wallfahrten als Wege zur Nation

Einleitung

Ob Altötting, Guadalupe, Marija Bistrica, Velehrad oder auch Croagh Patrick – diese Ortsnamen spalten die Gemüter. Für manchen gehört das Pilgern als „Beten mit den Füßen“ zur eigenen Religiosität dazu, anderen erscheinen die Pilgerströme als suspekta Phänomene religiöser Massenhysterie. Einige Wallfahrtsorte sind aber nicht allein Zentren gelebten Glaubens; sie übernehmen auch die Funktion eines nationalen Bindemittels und sind Teil des Symbolrepertoires, mit dem politische Identität formuliert und inszeniert wird. Die folgenden Beispiele aus Ost und West, Nord und Süd beleuchten das Verschwimmen volksreligiöser und nationaler Identitäten und zeigen darin die Wirkmächtigkeit religiöser Ausdrucksmittel in der Gegenwart. Gleichzeitig werfen sie die Frage auf: Bleibt das Religiöse hier auf der Strecke?

Identität und Wallfahrt

Identität: religiös und national

Die persönliche Identität bzw. die Suche nach ihr ist durch das Bemühen einer Person um Kontinuität und Kohärenz in ihrem Leben geprägt. Dabei gehen Psychologen wie Erik Erikson und Jürgen Straub davon aus, dass dieses Bemühen immer auch auf *Erfahrungen der Verunsicherung* zurückgeht. In solchen Situationen der Verunsicherung und Infragestellung sucht der Mensch nach Strukturen und Sinnangeboten, die sein Leben ordnen und ihm so das Gefühl von Sicherheit vermitteln.

In der heutigen pluralen und schnelllebigen Welt werden Struktur und Sinn aber in geringerem Maß von der jeweiligen Gesellschaft vorge-

Die Autorin hat nach dem Studium der Katholischen Theologie, Anglistik und Philosophie in Münster und Reading/Großbritannien zu Fragen konfessioneller und nationaler Identitäten in Nordirland promoviert und arbeitet zur Zeit als Lehrerin im gymnasialen Bereich.

geben; sie müssen somit auch stärker vom Einzelnen hergestellt werden durch persönliche Entscheidungen für das, was im jeweiligen Leben eine Bedeutung haben soll.¹ Völlig unabhängig von der Gesellschaft, die den Einzelnen umgibt, geschieht dieser Identitätsbildungsprozess allerdings auch heute nicht.

Unter religiöser Identität versteht man jenen individuellen *orientierungsgebenden Rahmen*, der durch religiöse Überzeugungen und Erfahrungen geprägt ist und üblicherweise als „Glaube“ bezeichnet wird. Diese Identität kann einerseits durch direkte Gotteserfahrungen, andererseits aber auch durch das Zeugnis anderer Menschen entstehen und hat damit immer auch eine dialogische Dimension.

Nationale Identität, die Menschen einer bestimmten Region und Geschichte das Gefühl von Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit gibt, ist ebenfalls durch einen solchen „Gesprächsscharakter“ gekennzeichnet. Auch hier ist ein Gegenüber vonnöten, das eine zunächst fiktive Größe wie „die Nation“ konkret macht. Ein solches Gegenüber teilt mindestens eine Sprache und einen Kanon bedeutender historischer Ereignisse mit dem identitätssuchenden Menschen und besteht meist als Gruppe von Individuen. In Auseinandersetzung mit ihm kann der Einzelne dann „seiner“ Nation grundlegende Relevanz zusprechen und sie bei individuellen Entscheidungen berücksichtigen. Allerdings bleibt ein orientierungsgebender Rahmen, der lediglich auf persönlicher Erfahrung und erzählten Geschichten beruht, noch ungreifbar. Dementsprechend haben Menschen immer auch andere „Medien“ genutzt, um diesen Rahmen sichtbar und greifbar zu machen. Geschichten wurden aufgeschrieben oder in Kunstgegenständen und Symbolen konkretisiert. Darüber hinaus werden bestimmte Orte bis heute als Lokalisierung von Ereignissen, Erfahrungen und Überzeugungen genutzt, ihre Identitätsrelevanz durch eigens errichtete Gebäude unterstrichen.

Begrifflichkeiten: Wallfahren und Pilgern

Der Weg hin zu einem Ort, der für den Bereich religiöser Identität relevant ist, hat einen eigenen Namen: Wallfahrt². Der Begriff Wallfahrt

¹ Bei der Konstruktion eines Orientierungsrahmens für das eigene Leben verwendet der Mensch eine Vielzahl von „Medien“, wie z. B. das Geschichten Erzählen. Hier wird entschieden, was und wie erinnert wird.

² Unter dem Eintrag „Wallfahrt“ findet sich im Duden: „eine aus religiösen Gründen unternommene Reise zu einer heiligen Stätte“ (vgl. Duden, Bd. 7: Das Herkunftswörterbuch, Mannheim 2001, S. 909).

leitet sich von mittelhochdeutsch „wallen“ ab, das ursprünglich etwa „umherschweifen, unstet sein“ bedeutet. Das deutsche Wort „pilgern“ wiederum geht auf den lateinischen Begriff „peregrinus“ („fremd“) zurück. In beiden Begriffen schwingt ein Gefühl der Unsicherheit, Heimatlosigkeit und Vorläufigkeit mit. Wallfahren und Pilgern haben damit immer den Anstrich eines Wagnisses – zumindest unter dem Blickwinkel der ursprünglichen Wortbedeutung. Genau das ist es, was Wallfahrten für die Gegenwart so interessant macht: die Möglichkeit der unmittelbaren

Erfahrung, das Erleben von Grenzsituationen und die damit gegebene Chance auf Autonomie und Selbstverwirklichung. All dies ist heute im Alltag kaum noch zu erleben, da die Gegenwart vor

lauter Beschleunigung zusammenzuschrumpfen und das Erleben individueller Risiken technisch-rationalistisch gebremst scheint. Kommt Lebensorientierung, d. h. Identität, aber tatsächlich nur durch Wagnisse zustande?

Im 17. Jahrhundert bilden sich Wallfahrten mit betont nationalem Charakter heraus.

Wallfahrtsorte mit nationaler Bedeutung

Das Wagnis als Urelement der Wallfahrt ist also etwas, das Wallfahrtsorte mit national(istisch)er Bedeutung von solchen unterscheidet, die lediglich als Orte religiöser Erfahrung gelten. Ein Schreiben der römischen Kongregation für die Gottesdienstordnung markiert die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts als Zeitraum, in dem sich das Erscheinungsbild der Wallfahrten hin zu Unternehmungen mit zunehmend nationaler Bedeutung wandelt.³ Als Beispiele für Orte und Heiligtümer mit nationaler Bedeutung werden dabei z. B. auch Altötting, Częstochowa (Polen), Guadalupe (Mexiko) und Knock (Irland) genannt, ohne dass dabei auf die Zusammenhänge zwischen religiöser und nationaler Identität Bezug genommen würde. Auf solche Zusammenhänge sei im Folgenden näher eingegangen.

³ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen, 17.12.2001 (= Acta Apostolicae Sedis, Bd. 160), S. 209.

Irland: Croagh Patrick

Ein ungefähr 800 Meter hoher kegelförmiger Berg im Westen der Republik Irland, der sich in der Grafschaft Mayo am Rande der Clew Bay erhebt, wird jedes Jahr Ende Juli zum Zielpunkt Tausender katholischer Christen. Er heißt heute nur noch „Patrick'sberg“ und nicht mehr wie einst der „Adlerberg“. Auf seinem Gipfelplateau steht eine zu Beginn des 20. Jahrhunderts errichtete Kapelle; neben ihr befindet sich eine steinige Mulde im Boden, genannt das „Bett Patrick's“. Sie ist das eigentliche Wallfahrtsziel. Hier auf dem Adlerberg soll der heilige Patrick, der in Irland als Nationalheiliger verehrt wird, im Jahr 441 40 Tage und Nächte unter freiem Himmel geschlafen haben und vom Teufel versucht worden sein.

Der Pilgerweg ist ganze 6 Meilen lang und windet sich kreisförmig den Berg hinauf, entsprechend dem Zyklus der Zeit und der Gezeiten. Früher kamen die Pilger am 17. März, dem Patrickstag, zum Berg. Seit dem 16. Jahrhundert liegt der Termin auf dem letzten Sonntag im Juli, einst Datum eines keltischen Erntefestes. Und nicht nur der Termin, sondern auch der Gottesdienst ist keltisch geprägt, da die Predigt noch immer in Irisch erfolgt. Die äußere Form der Wallfahrt ist somit ganz an Land und Leute angepasst, die keltisch-irische Prägung nicht zu übersehen. Dies macht es den protestantischen Christen der Insel zusätzlich schwer, einen positiven Zugang zur Person des Heiligen zu bekommen, denn die keltische Geschichte diente stets dazu, die Verschiedenheit der irischen und britischen Bewohner der Insel zu begründen. Das keltische Erbe diente dabei sowohl dazu, die Überlegenheitsgefühle der Engländer wie auch die politische Widerstandskraft der Iren gegen diese zu beflügeln.

Dass der Apostel der Iren bei den Katholiken Verehrung genießt und jährlich mehr als 60.000 Menschen zu Patrickspilgern macht, entspricht der Tradition der Heiligenverehrung und erscheint kaum ungewöhnlich. Interessant ist aber, dass nicht andere Orte zu zentralen Stätten der Verehrung geworden sind: etwa Armagh, die Stadt, die als Patrick'sstadt gilt, Sitz des katholischen und anglikanischen Primas der irischen Insel ist und sich gleich mit zwei Patrick'skathedralen brüsten kann – einer anglikanischen und einer katholischen. Dieser Ort liegt jedoch auf britischem (nordirischem) Territorium und damit nicht auf katholischem Boden.

Eine nationalistische Vereinnahmung des Heiligen lässt sich besonders gut an den Äußerungen der säkularen Tagespresse ablesen: So reagierte die nationalistisch orientierte Tageszeitung „Irish News“ 2003 ge-

radezu allergisch auf Behauptungen, Patrick sei ein Vorläufer des Protestantismus gewesen.⁴ Darüber hinaus sind in Nordirland in den vergangenen Jahren verschiedentlich Versuche unternommen worden, durch Information über den heiligen Patrick auch seine Attraktivität für den pro-britischen (mehrheitlich protestantischen) Teil der Bevölkerung zu steigern. So berichtete die Zeitung „Belfast Telegraph“ im März des Jahres 2000 von der Eröffnung einer lange geplanten Ausstellung, die Patrick als „Apostel von Ulster“ vorstellte und so alle Teile der Bevölkerung ansprechen wollte. Ein Jahr später erwähnte die gleiche Zeitung eine Umfrage, in der 86 Prozent der Befragten, die pro-britisch orientiert waren, die Person des heiligen Patrick zwar positiv beurteilten, die Feierlichkeiten am Patrickstag aber noch immer als nationalistisch geprägt deuten.⁵ Demnach zeitigte das Bildungsprogramm wohl keinen unmittelbaren Erfolg.

Polen: Częstochowa

Im westlichen Teil der Stadt Częstochowa/Tschenstochau erhebt sich ein ca. 300 Meter hoher Hügel: *Jasna Góra* („lichter“ oder „heller Berg“). Der Wallfahrtsort ist weithin sichtbar durch seinen Glockenturm und berühmt für sein seit 1382 dort befindliches wundertätiges Gnadenbild der so genannten „Schwarzen Madonna“.⁶

Nationale Bedeutung erhält der Ort durch seine Interpretation als Symbol für die polnische Freiheitsgeschichte. Die Wallfahrtsstätte auf dem *Jasna Góra* bekam im Spätmittelalter den Charakter einer Grenzfeste. Als in der Zeit der polnisch-schwedischen Kriege (1598-1660) die geringe Zahl ihrer polnischen Verteidiger einen Sieg über die zahlenmäßig überlegenen Schweden erzielte, wurde dieser Sieg dem Schutz der Muttergottes zugeschrieben und das Land anschließend unter ihren Schutz gestellt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Ort zum Zeichen des indirekten Widerstandes gegen das kommunistische Regime. Seit der freiheitlich-demokratischen Entwicklung Polens nach 1989/90 wandelte sich Częstochowa zum Symbol des Dankes für die errungene demokratische Freiheit.

⁴ Vgl. R. Garland: „St Patrick a Protestant – I don’t think so“. In: „Irish News“, 17.03.2003.

⁵ Vgl. N. Johnston: „Campaign to broaden appeal of St Patrick“. In: „Belfast Telegraph“, 01.03.2000; S. Harper: „St Pat’s events ‚sectarian‘“. In: „Belfast Telegraph“, 13.03.2001.

⁶ Viele Hinweise finden sich auf der offiziellen website <http://www.jasnagora.pl/>. Vgl. außerdem den Beitrag von Aleksandra Klich in vorliegendem Heft, bes. S. 32f.

Insgesamt verstärkt die nationale Bedeutung des Ortes seine Attraktivität und hat deutlich zum Erstarken der Wallfahrtsfrömmigkeit beigetragen. Jährlich besuchen etwa fünf Millionen Pilger diesen Ort, der wie kein anderer in Polen für nationale Integrität – auch und besonders in schwierigen politischen Situationen – steht.

Tschechien: Velehrad

Im Südosten der Tschechischen Republik liegt die Stadt Velehrad, deren Klosterkirche außergewöhnliche nationale (und internationale) Aufmerksamkeit genießt. Seine Bedeutung verdankt der Ort dem Umstand, dass er mit der Residenz der mährischen Herrscher in Verbindung gebracht wird und gleichzeitig als Sitz des ersten mährischen Erzbischofs, des heiligen Method, gilt. Daher werden die Slawenapostel Kyrill und Method an diesem Ort besonders verehrt, und Menschen gedenken ihrer Verdienste um die Christianisierung mit der Schaffung einer eigenen Schrift und der Übersetzung biblischer und liturgischer Texte ins Slawische.⁷

Die Wallfahrtskirche, die im 15. Jahrhundert von den Hussiten niedergebrannt wurde und ihr heutiges Aussehen den barocken Umbauten aus dem Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert verdankt, kam erst im 19. Jahrhundert – mit der Tausendjahrfeier der Slawenmission – als Wallfahrtsort zu neuer Blüte. Heute findet die jährliche Wallfahrt nach Velehrad am traditionellen kirchlichen Gedenktag für die Heiligen Kyrill und Method, dem 5. Juli, statt.

Etwa 30.000 Pilger besuchen Velehrad jährlich. Der nationale Charakter der Wallfahrt wird u. a. durch ihre ausdrückliche Benennung als „nationale hl.-Kyrill-und-Method-Wallfahrt“ (durch den tschechischen Tourismusverband) deutlich. Darüber hinaus versammelt sich regelmäßig die tschechische Bischofskonferenz in Velehrad.

Dass allerdings auch Zweifel am religiösen Charakter der Wallfahrt bestehen, zeigt sich u. a. in der Kritik am Rahmenprogramm, das den Pilgern angeboten wird. So wechselten 2003 Rock- und Popmusik mit kirchlicher Chormusik. Die Verantwortlichen beschrieben die Veranstaltung als Weg, durch die Verwendung einer säkularen Sprache die stark säkularisierte Bevölkerung anzusprechen. Hier wird offenbar nicht nur für die religiöse Bedeutung des Ortes geworben.

⁷ Zu Velehrad vgl. auch den Beitrag von Rudolf Grulich in vorliegendem Heft, bes. S. 44f.

Kroatien: Marija Bistrica

Ungefähr 40 km nordwestlich von Zagreb befindet sich Marija Bistrica, der bedeutendste Marienwallfahrtsort in Kroatien. Zu ihm gehören die Basilika mit Votivaltar, eine „Mauer der Hoffnung“ und ein Kreuzweg mit Kunstwerken kroatischer Bildhauer aus dem 20. Jahrhundert. Die Beliebtheit dieses Pilgerortes spiegelt sich hier wie andernorts in der Zahl der Gläubigen, die das Heiligtum besuchen: Die geschätzten jährlichen Besucherzahlen bewegen sich zwischen 500.000 und 800.000 Pilgern.

Die Marienverehrung an diesem Ort geht bis in das 15. Jahrhundert zurück, als die Statue der schwarzen Muttergottes wegen ihrer Wunderfähigkeit bekannt wurde. Um die Statue vor den Osmanen zu schützen, wurde sie zweimal in die Kirchenwand eingemauert. 1685 wurde sie wiederentdeckt und zieht seither eine große Zahl religiöser Pilger an. 1935 wurde die Statue von den Erzbischöfen Bauer und Stepinac mit einer goldenen Krone gekrönt und die Muttergottes zur Königin der Kroaten erklärt. Hinweise darauf, dass die Kroaten dem Heiligtum eine nationale Bedeutung zumessen, finden sich in verschiedenen Zusammenhängen. So gilt die Kirche als das „kroatische nationale Marienheiligtum“⁸. Aber auch ein Ereignis aus dem Jahr 2003 deutet auf eine solche nationale Strahlkraft hin: Im September dieses Jahres berichtete die kroatische Nachrichtenagentur IKA darüber, dass der Erzbischof von Zagreb im Rahmen einer USA-Reise an der Washingtoner Marienwallfahrt teilnahm und die Marienbasilika „National Shrine“ besuchte. In der Basilika sind mehrere kleine Kapellen den bedeutendsten Gnadenstätten aus aller Welt gewidmet, darunter auch der von Marija Bistrica. Die Kopie der kroatischen Marienstatue wird von einem Mosaik umrahmt, das u. a. das kroatische Staatswappen zeigt.

Fazit: Religion, Erlebnistourismus und Nationalismus

In den beschriebenen Beispielen deutet sich an, dass das stärkste Element der Erfahrung in den national geprägten Wallfahrtsorten eng mit dem Zielpunkt der Wallfahrt und seiner Bedeutung für die Geschichte eines Landes zusammenhängt. Seine Besucher kommen zu einem Ort, der

⁸ Vgl. auch die Hinweise auf der offiziellen website www.svetiste-mbb.hr.

nicht nur in besonderer Weise die Gegenwart Gottes unter den Menschen symbolisiert, sondern dies auch in parteilicher Weise tut: Es ist die Gegenwart für ein ganz bestimmtes Volk. Über den Charakter eines Ortes der Transzendenz, der erfahrbaren Göttlichkeit hinaus verkörpern diese Orte zusätzlich weltliche und politische Erfahrungen, die historisch besser greifbar sind als persönliche Glaubenserfahrungen. Gesucht wird an diesen Orten nicht nur die Glaubenserfahrung, sondern auch der Anschluss an eine konkrete Interpretation der Geschichte. Hier scheint weniger das Wagnis als die Selbstvergewisserung im Vordergrund zu stehen.

Eine Spannung zwischen dem religiösen und geschichtlich-kulturellen Charakter der Wallfahrtsorte bleibt festzuhalten.

Der Wallfahrtsort als Zielpunkt hat in religiöser, aber auch in nationaler Perspektive die Bedeutung eines Heiligtums. Er ist den weltlichen und religiösen Pilgern heilig, verehrungswürdig und unantastbar. Dass das Heiligtum dabei selbst Kulturgut und die Wallfahrtsorte geographisch kulturelle Zentren sind, lässt sich an den oben beschriebenen Beispielen gut erkennen. So wichtig diese Funktion des Kulturträgers auch ist, steckt in der starken Ausprägung der kulturellen Elemente gleichzeitig jedoch die Gefahr, dass die eigentlichen Aufgaben eines solch heiligen Ortes aus kirchlicher Sicht verdunkelt werden. Der Wallfahrtsort soll Ort des Gottesdienstes, der Evangelisierung und der Caritas sein. Daher mahnt die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, dass „die Verantwortlichen der Heiligtümer darüber wachen (sollen), dass die kulturelle Dimension gegenüber der gottesdienstlichen nicht die Überhand gewinnt“.⁹

Der lateinamerikanische Theologe Virgil Elizondo sieht in der Eigen- dynamik der Wallfahrtsorte ein Mittel zur religiösen Bescheidenheit: „Wallfahrtsorte brechen aus den anerkannten Bereichen organisierter Religion aus und liegen außerhalb der Kontrolle ihrer Autoritäten. Sie sind vielleicht dem Humor Gottes zuzuschreiben, der alle legitimen Autoritäten – ob nun kirchlich oder akademisch – davor bewahrt, sich selbst so ernst zu nehmen, dass sie sich mit Gott verwechseln.“ In diesem Sinne können wir, nicht nur aus pragmatischen Gründen, darauf vertrauen, dass auch bei einer mit nationaler Intention unternommenen Pilgerreise das Religiöse nicht auf der Strecke bleibt.

⁹ Kongregation (wie Anm. 3), S. 203.

Pilgern in Polen

Unterschiede zwischen den polnischen Wallfahrtsstätten beweisen die Vielfalt der katholischen Kirche in Polen und die Trennungslinien, die sich in ihr abzeichnen.

Pilgern – eine archaische, aussterbende Tradition der Volksfrömmigkeit? Nicht so in Polen. Die Polen wallfahren ständig: zu kleinen Kirchen – wichtig nur für einige Dörfer – und zu heiligen Stätten in Europa. Am liebsten jedoch besuchen sie die Pilgerstätten, die sie am besten kennen: ihren polnischen „*locus sacer*“. Hier beten sie, tun Buße, danken Gott und bitten ihn um Gnade in ihrer Sprache, in ihrem bekannten Umfeld. Das ist ihr vertrautes Heiligtum.

Prof. Dr. Antoni Jackowski, Religionsgeograph aus Krakau und Experte für Pilgerströme, hat berechnet, dass Jahr für Jahr fünf bis sieben Millionen Polen, d. h. etwa 15 Prozent der Bevölkerung, auf Wallfahrt gehen. 2007 mögen es ein Dutzend Tausend weniger gewesen sein, aber das ist immer noch viel, wenn man bedenkt, dass die katholische Kirche in Polen mit ernststen Problemen zu kämpfen hat: Nach den Lustrations-Affären¹ sank das Vertrauen in die Hierarchie, immer mehr Gläubige drifteten ab, Kirchen beginnen weniger voll zu werden, die Zahl der Priesterberufungen sinkt.

Woher kommt die religiöse Mobilität der Polen? Einst war die Antwort auf diese Frage einfach: Man pilgerte aus Dankbarkeit fürs Über-

*Jahr für Jahr geben 5 bis 7 Millionen
Polen auf Wallfahrt.*

leben, in einem Akt der Buße oder im Zusammenhang mit persönlichen Bitten. Im 19. Jahrhundert, als die drei Mächte (Österreich, Preußen und Russland) Po-

len unter sich aufgeteilt hatten, pilgerte man zu den Gnadenstätten, um dafür zu beten, dass der eigene Staat wieder auf die Landkarte Europas

¹ Vgl. dazu auch die Beiträge von Zbigniew Nosowski und Erzbischof Prof. Dr. Józef Życiński in OST-WEST. Europäische Perspektiven 8 (2007), H. 3 (Schwerpunkt „Schatten der Vergangenheit“).

Die Verfasserin ist Publizistin der polnischen Tageszeitung „Gazeta Wyborcza“.

zurückkehre. In der Zeit des Kommunismus wiederum waren Wallfahrten gleichzeitig Ausdruck der Anhänglichkeit an die von den Behörden bekämpfte Religion und Ausdruck des Missfallens für das, was in der Volksrepublik Polen geschah.

Warum aber wallfahren die Polen heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts, in der Zeit der fortschreitenden Laizisierung, ebenso gern wie vor vielen Jahren? Erstens: Sie hängen weiterhin sehr an den Traditionen und heimischen Werten: „Wenn wir wallfahren, pflegen wir die familiären und lokalen Bräuche. Auf die Wallfahrten gingen die Großmütter, sie nahmen ihre Töchter mit, jetzt pilgern die Enkelinnen“,

Die Wallfahrt gibt ihnen, was den Menschen im sozialen Leben fehlt – Vertrauen, Sicherheit, das Gefühl für Gemeinschaft.

erklärt der Soziologe Prof. Dr. Marek Szczepański aus Katowice/Kattowitz. Zweitens ist der Glaube für die Polen weiterhin wichtig, viele suchen darin Zuflucht vor Problemen, die mit den Systemveränderungen 1989 aufkamen. „Ermüdet vom immer schnelleren Leben, suchen die Polen auf den Wallfahrten zu den heiligen Stätten eine andere Welt, Reflexionen, Erholung“, sagen Priester, die Wallfahrten organisieren. Drittens pilgern die Polen, weil sie beieinander sein wollen. Professor Szczepański: „Die Wallfahrt gibt ihnen, was den Menschen im sozialen Leben fehlt – Vertrauen, Sicherheit, tiefgehende Erlebnisse, Nachdenklichkeit. Das Gefühl für Gemeinschaft, für Solidarität.“

Die Polen haben im eigenen Lande einige hundert „heilige Orte“. Professor Jackowski berechnete, dass 430 von den 500 polnischen Pilgerstätten marianisch sind; darunter sind 180 vom Papst gekrönte Darstellungen der Muttergottes. 96 von ihnen sind Wallfahrtszentren, am liebsten aufgesucht werden 37 davon.

Unter ihnen sind vier, die eine längere Beschäftigung verdienen: Da ist einmal der nationale Wallfahrtsort auf Jasna Góra – dem „Lichten Berg“ in Częstochowa –, dann die volkstümliche Pilgerstätte in Licheń, der soziale Gnadenort in Piekary (zu deutscher Zeit: Deutsch-Piekar) und das „päpstliche“ Pilgerziel in Łagiewniki am Rande von Krakau.

Wengleich die Kirche keine genauen Erhebungen über die Beliebtheit der Gnadenstätten durchführt, kann man die Behauptung wagen, dass sich diese vier Orte bei den Polen der größten Popularität erfreuen. Finden sie in ihnen eine Antwort auf die sie bedrängenden Fragen, einen Hinweis auf den Sinn des Lebens, vertiefen sie dort ihre religiöse, seelsorgerische Bildung? Gewiss in unterschiedlichem Grade und in unter-

schiedlicher Weise. So wie sie aus verschiedenen Ursachen entstanden und wie unterschiedlich die Polen sind, die zu ihnen pilgern.

Częstochowa/Tschenstochau: die beste polnische Muttergottes

Jasna Góra, der „Lichte Berg“ von Częstochowa, ist seit mehreren Jahrhunderten ein Phänomen. Es ist gleichzeitig ein internationales Heiligtum und ein Zentrum für das nationale Gedenken der Polen. Eine Legende besagt, die „Schwarze Madonna“ – so nennt man dieses Bild der dunkelhäutigen Muttergottes – sei vom Evangelisten Lukas gemalt worden. In Wahrheit ist die Ikone in Mazedonien entstanden. Sie war eine Kriegsbeute der Soldaten des ungarischen Königs Ludwig, die im 14. Jahrhundert auf dem Balkan kämpften; dieser König war ab 1370 auch König von Polen. Im 15. Jahrhundert überfielen Räuber das Kloster auf Jasna Góra. Sie zerschnitten das Bild dergestalt, dass eine Narbe auf dem Gesicht der Muttergottes zurückblieb.

Jasna Góra ist nicht nur ein Kloster, sondern auch eine mächtige Festung. Die Pauliner-Mönche, die das Bild behüten, wollten es auf diese Weise vor weiteren Überfällen beschützen. Im 17. Jahrhundert, als die Schweden Polen angriffen, konnte sich das Kloster erfolgreich verteidigen. Dies sah man ebenso als Wunder wie als Beweis für die außergewöhnliche Tapferkeit der polnischen Verteidiger der Klosterfestung auf Jasna Góra an.

Częstochowa wird für das nach Lourdes bedeutendste Zentrum der Marienverehrung gehalten. Seine Bedeutung wurde von den Päpsten unterstrichen, am stärksten von dem aus Polen stammenden Johannes Paul II. Für die Polen ist es ein ganz besonderer Ort, weil er eine integrierende und die polnische Identität fördernde Funktion hat. Man nannte die Schwarze Madonna bereits im 15. Jahrhundert „Königin Polens und der Polen“, und im 17. Jahrhundert gab man ihr den Titel „Regina Poloniae“. Im 19. Jahrhundert wurde Jasna Góra – wie man formulierte – zur geistigen Hauptstadt des damals nicht bestehenden, weil unter die drei Mächte geteilten polnischen Staates. Professor Jackowski schrieb in seinem Buch „Pielgrzymowanie“ (Auf Pilgerfahrt): „Die Popularität der Verehrung resultierte aus dem Ruhm der Muttergottes von Częstochowa und ihrer Rolle in der Geschichte der polnischen Nation, insbesondere in den zahlreichen Perioden der Unfreiheit und zur Zeit des kommunistischen Regimes. Diese Verehrung beeinflusste und beeinflusst weiterhin die

Religiosität der Polen und das Leben der Kirche in Polen.“

Ein Beweis für die Richtigkeit dieser These ist die Tatsache, dass Anfang August jeden Jahres über 40 Diözesan- und einige Dutzende regionale Wallfahrtsgruppen nach Jasna Góra aufbrechen. Höhepunkt ist der 15. August – das Fest Mariä Himmelfahrt. Da pilgern Junge und Alte, Sträflinge auf Freigang schieben die Wagen von Behinderten, da gehen die Roma, die Rauschgiftsüchtigen, die Bauern, Feuerwehrleute und Lehrer ... Jährlich kommen etwa vier Millionen Gläubige hierher.

Auf den Wallfahrten nach Częstochowa begegnen sich jene Polen, für die nach Kirche und Familie das Vaterland den höchsten Wert darstellt. Eine ältere Frau, die Anfang August 2007 mit der Pilgergruppe ihrer Pfarrei aus der Gegend von Kielce hierherkam, erklärte mir: „Warum sollte ich zu anderen Gottesmüttern fahren? Hier ist ja unsere polnische. Częstochowa ist die wichtigste Hauptstadt Polens, ich war nicht einmal im Warschau.“

Hierher wallfahren auch die Intellektuellen: „Jasna Góra bewahrte mich davor, in eine Sackgasse zu geraten“, erklärt Wojciech Kilar, bekannter Komponist, Schöpfer der Musik u. a. für den Coppola-Film „Dracula“. „Die Menschen aus Westeuropa beneiden uns darum, dass wir Polen so gläubig sind“, sagt er. Das ist der Kern des Phänomens Jasna Góra. Hier spüren die Polen ihre – nationale und religiöse – Außergewöhnlichkeit, hier fühlen sie sich aufgewertet. Hier finden sie den Sinn ihrer individuellen, nationalen und staatlichen Existenz. Es gibt jedoch die andere Seite der Medaille. Nicht zufällig trifft Pater Tadeusz Rydzyk, Chef von „Radio Maryja“, gerade hier bei Wallfahrten mit den Hörern seines Senders zusammen und versucht sie zu überzeugen, dass nur ein Katholik wahrer Pole sei. Viele Pilger denken genauso und verknüpfen Bekenntnis mit staatlicher Zugehörigkeit. Stolz auf das Katholischsein ist gleichzeitig der Stolz, Pole zu sein. Die Madonna von Częstochowa ist die „beste“, weil unsere, polnische Muttergottes.

Damit stellt sich die Frage, ob ein solch archaisches Denken in Zeiten der Europäischen Union Sinn hat und Jasna Góra nicht zur Bühne für alle jene wird, die sich aus unterschiedlichen Gründen nach den Veränderungen des Jahres 1989 ausgeschlossen fühlen, nicht einverstanden sind mit der Zugehörigkeit Polens zur EU und in Europa nur Gefahren sehen.

Nach Tschenstochau pilgern Junge und Alte, Sträflinge auf Freigang schieben die Wagen von Behinderten, da gehen die Roma, die Rauschgiftsüchtigen, die Bauern.

Lichen: ein Wallfahrtsort für die einfachen Menschen

Das nördlich von Częstochowa gelegene Heiligtum in Lichen, einem Dorf nahe der Stadt Konin, wird von vielen als mit Jasna Góra „konkurrierende“ Pilgerstätte gesehen. Seine Popularität wächst von Jahr zu Jahr, wenngleich sie erst vor einem Dutzend Jahren einen Massencharakter annahm. Es ist die am stärksten „volkstümliche“ unter den polnischen Wallfahrtsstätten: Die riesige, 2004 eröffnete Basilika sollte das Bauwerk werden, das dem Geschmack des durchschnittlichen polnischen Katholiken am ehesten entspricht. Überwältigend ist es in seiner Pracht: Auf einer Grundfläche von zwei Hektar fasst die Kirche 7.000 Menschen und hat 400 Fenster. Ein wenig erinnert sie an Jasna Góra, den Wawel (den Sitz der Könige in Krakau) und die Krakauer Marienkirche. Spezialisten meinen immer wieder, dass dies eine Kompromittierung von Architektur sei, aber Menschen mit Grundschul- oder auch Oberschulbildung gefällt die Basilika sehr. Die Marianen-Patres, in deren Obhut die Pilgerstätte ist, sagen immer wieder stolz, dies sei das größte Gotteshaus in Polen, das siebtgrößte in Europa und das elftgrößte in der Welt.

Am Anfang der Geschichte von Lichen steht die Muttergottes, die einem napoleonischen Soldaten erschienen sein soll (die Polen strömten in die Armee Napoleons, weil sie glaubten, er bringe die Befreiung Polens von der Herrschaft der drei Teilungsmächte und schaffe einen polnischen Staat). Sie soll den Weißen Adler (das polnische Wappen) an ihre Brust gedrückt und gesagt haben: „Mein Volk wird vor meinem Bild beten und die Kraft meiner Gnaden in den für sie schwierigsten Zeiten schöpfen.“ Der Soldat fand ein Muttergottesbild, das seiner „Gesprächspartnerin“ täuschend ähnlich sah. Viele Jahre hielt er es in Ehren, nach seinem Tode nahm ein einfacher Hirte es in Obhut. Auch zu ihm soll die Muttergottes wiederholt haben, dass Polen wieder ein Staat werde, wenn die Polen sich bekehren und in Einklang mit den kirchlichen Grundsätzen leben.

Der Bau der Basilika in Lichen, die als Denkmal des Christentums und Votum der Nation werbend herausgestellt wird, begann 1992 ausschließlich aus Spenden der Gläubigen. Jährlich kommen eine Million Pilger hierher, zumeist am 15. August. Jene, die besonders viel für das Heiligtum spenden, finden ihre Namen auf besonderen Wohltätertafeln verzeichnet. Hier gibt es Informationspunkte, Vortragssäle, bewachte Parkplätze, Andenkenkioske. Und zahlreiche Attraktionen: Kerzenpro-

zessionen, zu jeder Zeit die Möglichkeit zum Beichten, Nachtwachen, sogar eine 10 Kilometer lange Bußwallfahrt.

Wer pilgert nach Licheń? Katarzyna Marciniak von der Universität Poznań/Posen, die hier Untersuchungen anstellte, meint, es handle sich hauptsächlich um Frauen und Bauern mit Grundschulbildung. Sie sind angerührt von dem hiesigen Golgotha, begeistern sich an den riesigen Dimensionen der Basilika. Sie kaufen die Büchlein mit Gebeten, die für alles gut sind: für Sorgen mit den Kindern, die Trunksucht des Ehemannes oder für Probleme mit der Gesundheit. Intellektuelle trifft man in Licheń selten. Die Golgotha-Stätte und die Basilika sehen sie als Kitsch an, sie können sich in der Flut religiöser Symbolik nicht konzentrieren.

P. Adam Boniecki, Chefredakteur der Krakauer katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“, ehemaliger General des Mariannen-Ordens, erklärte das Phänomen Licheń in der Tageszeitung „Gazeta Wyborcza“: „Das ist ein Ort der Volksfrömmigkeit, der sich in äußeren Praktiken ausdrückt. Die einfachen, armen Menschen fühlen sich hier sicher und daheim.“ Warum Licheń? „Weil es dort schön ist und man Kraft sammeln kann. Das ist ein Wallfahrtsort, der zu uns passt, der polnisch ist. Allen meinen Bekannten gefällt er“, erklärt mir Marianna Zając aus Kattowitz, eine Schneiderin. Zu diesem Wallfahrtsort kommt sie jedes Jahr, verbringt hier drei bis vier Tage. Manchmal nimmt sie an einer eintägigen Fahrt teil, organisiert von einer Firma, die Töpfe verkauft. Ein solcher Ausflug kostet 10 Złoty, als Gegenleistung muss man sich nur Vorträge über die Vorzüge der angepriesenen Waren anhören. Marianna sieht in dieser Verbindung von Marketing und Glaube nichts Böses: „Sie verkaufen etwas, und ich profitiere geistlich“, sagt sie lachend.

Łagiewniki: Heilstätte der Göttlichen Barmherzigkeit

Die Popularität des unlängst ausgebauten Heiligtums zur Göttlichen Barmherzigkeit an der südlichen Peripherie von Krakau hängt großenteils mit der Gestalt Johannes Pauls II. zusammen. In dieser früheren Hauptstadt Polens verbrachte Karol Wojtyła Kindheit und Jugend. In Łagiewniki mühte er sich unter der deutschen Besatzung als Arbeiter, und als Papst unterstrich er die Bedeutung der Göttlichen Barmherzigkeit in der Theologie. Von Bewohnern Südpolens gern besucht, wurde es seit kurzem auch obligatorisches Ziel im Fahrtenprogramm für Touris-

ten aus Europa, die Krakau besuchen. Bei der Weihe der Basilika sagte Johannes Paul II.: „Es gibt Zeiten und es gibt Stätten, die Gott auswählt, damit die Menschen an ihnen in besonderer Weise Seine Gegenwart und Gnade erfahren. Und vom Sinn ihres Glaubens geführt, kommen die Menschen zu diesen Stätten, denn sie sind sich gewiss, dass sie tatsächlich vor Gott treten, der dort gegenwärtig ist. Ich bin überzeugt, dass dies (Łagiewniki – Anm. d. Redaktion) ein solcher besonderer Ort ist, den Gott sich erwählte, um hier die Gnade Seiner Barmherzigkeit auszugießen.“

Dieses Heiligtum ist das Weltzentrum für die Verehrung der Göttlichen Barmherzigkeit. Diese Verehrung wurde ursprünglich von der hl. Faustyna Kowalska begründet, die im Kloster Łagiewniki lebte, betete und wirkte. Diese Ordensfrau, eine Mystikerin aus den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts, verkündete die Botschaft von der Göttlichen Barmherzigkeit, d. h. sie erinnerte daran, dass Gott in seiner Barmherzigkeit jeden Menschen, selbst die größten Sünder, liebt. Auf der Grundlage ihrer Vision entstand das heute in Tausenden polnischen Kirchen verehrte Bild „Jesus, ich vertraue Dir“. „Ich will mich ganz in Deine Barmherzigkeit verwandeln und Dein lebendes Abbild sein, Herr. Möge diese größte Eigenschaft Gottes, das heißt Seine unergründliche Barmherzigkeit, durch mein Herz und meine Seele auf die Nächsten übergehen“, betete Schwester Faustyna Kowalska. Heute wiederholen Pilger aus der ganzen Welt ihre Worte, sie beten nicht nur um Barmherzigkeit für sich selbst, sondern für die ganze Welt.

Łagiewniki zieht sowohl Pilger als auch Touristen an, die die Wallfahrtsstätte mit der Überzeugung verlassen, dass Gott mehr barmherzig als streng und gerecht sei.

Dutzende Jahre lang besuchten Pilger die bescheidene Klosterkapelle, in der sich Faustynas Reliquien befanden. Seit einigen Jahren kommen sie zu einer prächtigen modernen Kirche, die sich einfügt in die Krakauer Landschaft.

Łagiewniki zieht sowohl bewusste Pilger als auch Touristen an, die Krakau und das berühmte Salzbergwerk in Wieliczka besuchen. Die einen wie die anderen verlassen die Wallfahrtsstätte mit der Überzeugung, dass Gott mehr barmherzig als streng und gerecht sei.

„Ich schaue auf jemanden, der neben mir kniet, und ich denke, dass das kein Fremder ist. Irgend etwas bringt die Menschen hier einander näher, aber ich kann dies nicht genauer beschreiben“, erzählt die Krakauerin Urszula Bobek den Reportern. Seit zwei Jahren wird Łagiewniki

das „zweite Tschenstochau“ genannt. Man sagt, von diesem ersten unter-scheide sich die Krakauer Pilgerstätte durch die größere Zahl ausländischer Touristen (ohne besondere Werbung besuchen Gläubige aus 60 Ländern, jährlich etwa 100.000, die Basilika) sowie durch die Öffnung zu den eher liberalen, proeuropäischen Katholiken hin. Mehr noch: Seit zwei Jahren betrachtet man Łagiewniki als Symbol gerade einer polnischen Kirche, die sich abhebt von der durch Toruń/Thorn symbolisierten Kirche eines Pater Tadeusz Rydzyk, des Chefs von Radio Maryja (dieses hat seinen Sitz in Thorn). Symbol für die „Łagiewniki-Kirche“ ist Kardinal Stanisław Dziwisz, früher Sekretär Papst Johannes Pauls II., jetzt Erzbischof von Krakau – ein entschieden proeuropäischer und Radio Maryja nicht besonders zugeneigter Kirchenführer.

Piekary: Gott zur Ehre, den Kommunisten zum Trotz

Piekary in Schlesien ist eine durch Arbeiter geprägte Pilgerstätte für die fünf Millionen Menschen umfassende vielschichtige oberschlesische Bevölkerung im Südwesten des Landes. Es ist der Ort, an dem man in Polen am stärksten die Hinwendung der Kirche zu sozialen Fragen spürt.

Das größte „Wunder“ der Allerheiligsten Jungfrau Maria, der Mutter der Gerechtigkeit und Sozialen Liebe, ist die Tatsache, dass die Bewohner in dem proletarischen, industrialisierten und verstädterten Schlesien in überwiegender Mehrheit ihre Anhänglichkeit an den Katholizismus bekunden – und das trotz aller Bemühungen der Kommunisten. Piekary wurde schon durch die jeweils im Mai stattfindende Männerwallfahrt zum Symbol dieser Anhänglichkeit. Tausende Bergleute und Hüttenwerker zog es in den Zeiten des kommunistischen Regimes hierher. Es kam vor, dass sich hier 100.000 Menschen zu Füßen des Heiligtums sammelten. Sie hörten, wie Bischof Herbert Bednorz und der Krakauer Kardinal Karol Wojtyła die Achtung vor den bürgerlichen Freiheiten, vor dem Recht der Arbeiter auf Sonntagsruhe verlangten und für den Bau von Kirchen eintraten. „Möge der Lohn für eure schwere Arbeit die Freiheit und der Friede im ganzen polnischen Land sein“, rief Kardinal Wojtyła Ende der sechziger Jahre ihnen zu.

Wilhelm Kowalczyk, ein jetzt in Rente lebender Bergmann aus dieser Gegend, erklärt: „Der Bischof sagte solche Dinge laut, an die wir nicht mal zu denken wagten. Dass wir das Recht haben, unsere Kinder zu

taufen, sie zur Kommunion zu schicken, zu beten. Ich dachte bei mir: Muttergottes, was ist denn aus meinem Land geworden, in was für einem Staat müssen wir leben? Ich machte mir bewusst, dass ich nur in der Kirche frei bin.“ Marian, ein ehemaliger Hüttenwerker aus Zabrze: „Ich wanderte mit einem Freund, einem Ungläubigen, nach Piekary. Ich sagte, ich ginge Gott zur Ehre dorthin, er meinte, er mache das gleiche diesen (kommunistischen) Banditen zum Trotz.“ Aber es gab auch solche, die sowohl Gott zum Ruhme als auch den Behörden zum Trotz mitzogen.

Heute, da Schlesien eine Umstrukturierung des Bergbaus durchmacht und die Schwerindustrie sich durch moderne Technologien wandelt, ziehen zu dieser nördlich von Bytom/Beuthen gelegenen Wallfahrtsstätte nicht nur Kumpel und Hüttenarbeiter. Schüler der technischen Fachschulen, Studenten, Bauleute, Lehrer und Ärzte beten um eine feste Arbeit und darum, nicht aus Polen auswandern zu müssen. Sie hören, wie ihr Kattowitzer Erzbischof Damian Zimoń die Unabhängigkeit der Kirche in Polen von der Politik verteidigt: „Die Kirche ist Verteidiger der Gerechtigkeit und der Armen gerade deshalb, weil sie sich weder mit Politikern noch mit Parteiinteressen identifiziert. Nur wenn sie unabhängig ist, kann sie über unabdingbare Werte belehren, kann sie die Gewissen formen und ein Lebensmodell anbieten, das über das politische Milieu hinausgeht.“ Er spricht über das von der Industrie zerstörte Schlesien, er fordert Hilfe für die Arbeitslosen.

Am Sonntag nach Mariä Himmelfahrt kommen Frauen in die Basilika. Noch vor kurzem hörten sie artig zu, wenn der Priester oder Bischof bei der Predigt dazu aufrief, sie sollten sich ganz der Familie widmen, die patriarchalische Tradition pflegen, die ihre Unterordnung unter die Männer fordert. Heute verlangen diese Frauen immer häufiger Anerkennung ihres Rechts auf eine eigene Meinung. Sie wollen, dass die Kirche ihnen hilft, mit den Problemen der Gegenwart zurecht zu kommen: mit der Notwendigkeit, berufliche Laufbahn und Kindererziehung zu vereinbaren, mit der durch die Emigration bewirkten Trennung, mit der Tragödie der Scheidungen, mit der Abtreibung.

Polens Kirche braucht Versöhnung

Was polnische Katholiken auf Wallfahrten lernen, ob sie in Einklang mit der päpstlichen Botschaft leben werden, das hängt von den Pilgern ebenso ab wie davon, was sie an den Gnadenstätten hören, zu denen sie pil-

gern. Die aber sind unterschiedlich, so wie die Kirche Polens unterschiedlich und geteilt ist: angefangen vom nationalen, geradezu nationalistischen bis hin zum europäischen, vom schlichten, volkstümlichen bis hin zum sozial engagierten Wallfahrtsort. Die polnischen Pilgerstätten fügen sich auch ein in die Trennung zwischen geschlossener und offener Kirche, zwischen oberflächlicher Frömmigkeit und vertiefter Religiosität. Sogar Politiker wählen jene Wallfahrtsorte aus, die ihnen durch Charakter und Botschaft entsprechen. Deshalb wallfahren Politiker der national betonten, eher einem geschlossenen Katholizismus zugeneigten Partei PiS², der Partei der Brüder Kaczyński, nach Jasna Góra, die offen denkenden Liberalen, die ebenfalls Katholiken sind, nach Łagiewniki.

Die polnischen Pilgerstätten fügen sich ein in die Trennung zwischen geschlossener und offener Kirche, zwischen oberflächlicher Frömmigkeit und vertiefter Religiosität.

Eines ist gewiss: die polnische katholische Kirche steht vor der großen Aufgabe der Versöhnung: „Die Kirche in Polen braucht, wie Wasser und Brot, was Inhalt jeder Wallfahrt ist: Buße, Umkehr und Versöhnung“, schrieb der Schriftsteller, Poet und Publizist Wojciech Bonowicz im August 2007 in der Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“: „Wallfahren, vor allem zu Fuß, ist – verbunden mit größten Entbehrungen – eine Gelegenheit, das eigene Innere zu betrachten, die eigenen Beziehungen, Verpflichtungen; es schafft die Möglichkeit zur Begegnung mit anderen im Zeichen der Buße. Die Kirche in Polen braucht diese innere Gewissensarbeit, die das Gesellschaftliche nicht auslässt, aber immer mit der Frage nach der persönlichen Haltung und persönlichen Verantwortung beginnt.“

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

² PiS steht für „Prawo i Sprawiedliwość“, „Recht und Gerechtigkeit“. (Anm. d. Redaktion)

Wallfahrten in der Tschechischen Republik

Die Tschechische Republik ist heute das am meisten entkirchlichte Land Europas, denn nur ein Drittel der Bevölkerung hat noch Beziehungen zu einer Kirche. Dabei bestehen jedoch in den einzelnen Landesteilen große Unterschiede. Während es in Böhmen Regionen gibt, in denen die Christen nur ein Zehntel der Einwohner bilden, finden sich in Mähren noch Kreise mit katholischen Mehrheiten. Diese Entwicklung Tschechiens zu einem atheistischen Land ist nicht nur durch die antikirchliche Religionspolitik seit der Machtübernahmen der Kommunisten im Februar 1948 zu erklären, sondern geht in Böhmen schon bis in die Hussitenzeit und die Reformation zurück. In Böhmen war bis zum Dreißigjährigen Krieg nur noch eine kleine Minderheit von Katholiken geblieben. 90 Prozent der Einwohner, ob Tschechen oder Deutsche, waren Böhmische Brüder, Lutheraner oder Reformierte.

Die Gegenreformation nach dem Sieg der Habsburger in der Schlacht am Weißen Berg führte das Land durch staatlichen Zwang wieder zur katholischen Kirche zurück. Bei den Sudetendeutschen kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Abfallbewegung nach dem Vatikanischen Konzil 1870, als sich in Nordböhmen altkatholische Gemeinden bildeten, aber auch eine aktive „Los-von-Rom“-Bewegung den Protestanten über 100.000 Sudetendeutsche zuführte. Nach dem Ersten Weltkrieg erklärte Staatspräsident Thomas G. Masaryk, mit Wien habe man abgerechnet, mit Rom werde man das noch tun. 1920 gründeten katholische Priester eine Nationalkirche, die sich „Tschechoslowakische Kirche“ nannte, seit 1971 „Tschechoslowakische Hussitische Kirche“. So kam es, dass von den Tschechen nur noch weniger als Zweidrittel katholisch waren, von den über drei Millionen Sudetendeutschen aber über 90 Prozent. Die Vertreibung dieser Sudetendeutschen mit 1.800 Priestern ließ pastorale Ruinenfelder zurück, etwa im Bistum Leitmeritz, das mehrheitlich deutsch war, oder im Egerland, das heute zur erst 1993

Prof. Dr. Rudolf Grulich leitet das Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V. in Nidda.

gegründeten Diözese Pilsen gehört. Diese beiden Diözesen haben deshalb auch den niedrigsten Anteil von Katholiken an der Gesamtbevölkerung. Nur noch im Bistum Brunn, das bis zur Vertreibung der Deutschen lediglich 15 Prozent deutsche Katholiken hatte, gibt es eine katholische Mehrheit in der Gesamtbevölkerung.

Wallfahrten verbinden die Völker

Das Verhältnis zwischen Sudetendeutschen und Tschechen im gemeinsamen Staat der Ersten Republik wird meist als ein Gegeneinander-, bestenfalls als Nebeneinanderleben beider Volksgruppen dargestellt. Tatsächlich gab es sogar im kirchlichen Leben oft nationale Trennung, doch finden wir immer wieder auch gemeinsames Schaffen und Überwinden mancher nationalen Gegensätze. So bestand in der Erzdiözese Prag bis 1939 ein gemeinsames Seminar für deutsche und tschechische Theologen. In den anderen Diözesanseminaren mussten die Seminaristen beide Sprachen beherrschen, in Weidenau (Sudetenschlesien) musste auch Polnisch gelernt werden. Aber auch über die Seminare hinaus bestanden Aktivitäten, die die Völkergrenzen überschritten, vor allem bei den Wallfahrten. Johanna von Herzogenberg spricht gerade im Hinblick auf Böhmen und Mähren von der Tatsache „Wallfahrten verbinden die Völker“.

In der Priesterausbildung spielte der Erwerb tschechischer bzw. deutscher Sprachkenntnisse eine große Rolle.

Als 1931 die Jubiläumsfeierlichkeiten am „Heiligen Berg“ bei Příbram, dem größten Wallfahrtsort Böhmens, stattfanden, war im Rahmen dieser Feiern auch ein Tag für die deutschen Katholiken bestimmt. Der erst 1931 ernannte deutsche Bischof Anton Weber von Leitmeritz feierte den Festgottesdienst in Příbram, der deutsche Weihbischof von Prag Johannes Remiger die Nachmittagsandacht. Die deutsche Feier war auch im offiziellen tschechischen Programm ausgedruckt; der Königgrätzer Bischof Moritz Picha nahm als tschechischer Vertreter am deutschen Wallfahrtstag teil. Außer nach Příbram gab es immer wieder auch zu anderen Wallfahrtsorten im tschechischen Sprachgebiet deutsche Wallfahrten, z. B. nach Chlumtschan bei Dobruška oder Kyjov bei Stadt Tuschau an der Sprachgrenze, in Mähren nach Dub oder auf den „Heiligen Berg“ bei Olmütz und zum „Heiligen Berg“ Hostein. Umgekehrt kamen auch viele Tschechen als Wallfahrer auf den Muttergottesberg bei Grulich oder nach Philippsdorf in Nordböhmen.

Da die Bischöfe die deutschen Neupriester für eine gewisse Zeit in tschechischen Pfarreien anstellten, aber auch umgekehrt tschechische Priester in sudetendeutschen Pfarreien, um Vertretern beider Nationen den Erwerb guter Sprachkenntnisse zu ermöglichen, war die Wallfahrtsseelsorge in beiden Sprachen möglich. Eine Kinderferien austauschaktion, bei der deutsche Kinder in tschechische Familien und tschechische Kinder in deutsche Familien kamen, trug ebenfalls dazu bei. Sie wurde vom Volksbund deutscher Katholiken ebenso gefördert wie vom deutschen Frauenbund.

Bis 1918 Wallfahrtsorte Österreichs

Als 1913 Alfred Hoppe in Wien sein Monumentalwerk „Des Österreichers Wallfahrtsorte“ veröffentlichte und darin die Pilgerstätten der alten Donaumonarchie vorstellte, reihte er die Wallfahrtsorte nach ihrer Bedeutung und der Zahl der Pilger auf. Er ging dabei von der Zahl der jährlich ausgeteilten Kommunionen aus und zwar in einer Zeit, da die Frühkommunion der Kinder und der regelmäßige Kommunionempfang erst allmählich durch Papst Pius X. gefördert wurde. Angesichts der in den böhmischen Ländern noch vorhandenen Tendenzen des Josephinismus, also staatlicher Eingriffe in das religiöse Leben, und des Liberalismus überrascht es, dass er dabei eine Reihe von Wallfahrtsorten Böhmens und Mährens, aber auch Österreichisch-Schlesiens (seit 1918: Sudetenschlesien) unter den größten Wallfahrtsstätten Österreichs anführt wie Philippsdorf, Grulich und Pöbraz in Böhmen und Velehrad, Hostein und den „Heiligen Berg“ bei Olmütz in Mähren.

Obwohl die meisten Wallfahrtsorte ihre heutigen Kirchenbauten und Wallfahrtsanlagen der Epoche der Gegenreformation und des Barocks verdanken, sind die Ursprünge vieler Wallfahrtsorte viel älter. Markant sind die „Heiligen Berge“ wie der „Heilige Berg“ von Pöbraz oder jener bei Olmütz, der Muttergottesberg bei Grulich, der Köhlerberg bei Freudenthal in Schlesien oder der „Heilige Berg“ Hostein im Osten der Haná-Ebene. Charakteristisch sind in den großen Barockanlagen die Ambiten (Umgänge), die in Form eines Kreuzganges, aber auch als Kreis oder Oval mit einer Fülle von Einzelkapellen die Kirche umgeben.

Maria und alle Heiligen

Wie in fast allen Ländern sind die meisten Wallfahrtskirchen Tschechiens der Muttergottes geweiht. Deshalb trägt eine Reihe von vier Büchern, die in Königstein im Marianischen Jahr 1954 erschien, den Titel „Sudetenland – Marianisches Land“. Wir finden aber auch zahlreiche Wallfahrten zu Ehren der böhmischen Heiligen, vor allem zum hl. Wenzel als Patron Böhmens und zu den beiden Landespatronen Mährens Kyrill und Method. Außer in der Provinz mit Prozessionen und buntem Wallfahrtstreiben sind auch Wallfahrten in Großstädten zu nennen wie zur „Schwarzen Madonna“ im Augustinerkloster in Brünn oder zum Prager Jesulein auf der Kleinseite in Prag. Zu letzterem pilgern auch heute vor allem Katholiken aus romanischen Ländern. Beinahe täglich werden Gottesdienste in der Muttersprache der Pilger aus Italien, Frankreich, Spanien und Portugal gefeiert. Kopien der Statue dieses von Theresa von Avila stammenden Jesuskindes sind in aller Welt zu finden und wurden in Belgien und Irland, in Indien und in Italien zum Ursprung eigener Wallfahrtsorte. Zu den großen Verehrern dieses Jesuskindes zählen Kaiserin Maria Theresia, Paul Claudel und Edith Stein.

Mit der Vertreibung der Sudetendeutschen kam es fast zum Erlöschen mancher Wallfahrten, da die Neuansiedler keinen Bezug zur katholischen Kirche oder zur Religion überhaupt hatten. Dort, wo einige Deutsche bleiben konnten oder bleiben mussten, sorgten diese Restdeutschen für die Kirchen. Andere verfielen oder wurden sogar zerstört wie Mariahilf bei Zuckmantel. Als sich in den sechziger Jahren die Grenzen langsam öffneten, waren es die Heimatvertriebenen, die die Wallfahrtskirchen ihrer alten Heimat nicht nur besuchten, sondern im Rahmen der beschränkten Möglichkeiten auch renovierten. Vor allem die Angehörigen der Ackermannsgemeinde haben viel für den Erhalt getan. Nach der Wende und dem Wegfall des Visazwanges kam es dann in großem Maße zur Renovierung zahlreicher Wallfahrtsstätten, ja sogar zum Neuaufbau zerstörter Kirchen. In Zuckmantel war die Mariahilfkirche erst 1973 gesprengt worden, das Gnadenbild konnte aber gerettet werden. Ein als Jugendlicher vertriebener sudetenschlesischer Priester, Pfarrer Adolf Schrenk, sammelte seit 1991 einen Kreis von Freunden, die den Wiederaufbau als Begegnungsstätte von Tschechen, Deutschen und Polen ermöglichten.

Viele Heimatvertriebene engagieren sich beim Wiederaufbau zerstörter Wallfahrtsorte.

Nationale Bedeutung

Leider sind die meisten Wallfahrtsorte Tschechiens heute nur „böhmische Dörfer“, man kennt sie nicht, sie werden in den Reiseführern übergangen. Das Wort gilt immer noch: „Slavica non leguntur“.

Eine Reihe von Wallfahrtsorten hatte jedoch vor allem für die Tschechen nationale Bedeutung, vor allem Velehrad in Mähren. Lange Zeit wurde Velehrad für die Residenzstadt des Großmährischen Reiches ge-

Die Wallfahrten nach Velehrad im 19. Jahrhundert waren Marksteine in der Geschichte des mährischen und westslawischen Katholizismus.

halten, von wo aus die beiden Slawen-Apostel Kyrill und Method das Land missionierten. Seit 1205 stand hier ein Zisterzienserkloster, das im 17. und 18. Jahrhundert barock umgestaltet wurde. Sehenswert ist die mächtige Kirche mit

ihren zwei Türmen und ihrem wertvoll ausgestatteten Inneren. Wand- und Deckenfresken stellen das Leben der Heiligen dar, denen die Kirche geweiht ist, die beiden Brüder aus Saloniki, die das Slawische beherrschten, das heute noch in Makedonien gesprochen wird: Konstantin, der später den Mönchsnamen Kyrill annahm, und Method, der der erste Bischof im Großmährischen Reich wurde. Obwohl Method nach dem Tode seines Bruders in Rom sich gegen die deutschen Bischöfe nicht halten konnte und seine Schüler vertrieben wurden, ist das Gedenken an diese beiden Heiligen in Mähren nie erloschen. Die Wallfahrten zur 1000-Jahr-Feier ihrer Entsendung nach Mähren (863), der 1869 gefeierte 1000. Todestag des hl. Kyrill und der 1000. Todestag Methods 1885 waren Marksteine in der Geschichte des mährischen und westslawischen Katholizismus.

Auch hundert Jahre danach haben die Jubiläen 1963, 1969 und 1985 gezeigt, wie viele Völker diese beiden heiligen Brüder ehrten. Damals fanden Kongresse und Tagungen der gesamten wissenschaftlichen Welt Europas statt. Vergessen war aber, dass einst auch in sudetendeutschen Gesangbüchern Kyrill- und Method-Lieder standen. „Huldvoll wie auf Velehrad Du schauest, als das Heil dem Volk Du anvertrauest, als das erste Opfer war entbrannt: Blicke nieder auf Dein Mährerland“, so sangen auch meine Eltern und Großeltern. Den nach der Vertreibung geborenen Kindern und Enkeln sind die Slawenapostel unbekannte Heilige, daran hat leider auch ihre Erhebung zu Patronen Europas durch den slawischen Papst 1980 wenig geändert. Dabei wollte Johannes Paul II. das Bewusstsein des religiösen Reichtums Europas vertiefen, „der auf

verschiedenen Wegen zum Erbe der einzelnen Völker wurde“. Sein Wunsch war, so schreibt er im Apostolischen Schreiben „*Egregiae virtutis*“ vom 31.12.1980, „dass alles, was die Kirchen, die Völker und die Nationen trennt, verschwinden möge, dass die Vielfalt und Verschiedenheit von Tradition und Kultur vielmehr ein Beweis sein möge für die wechselseitige Ergänzung in dem, was der gemeinsame geistige Reichtum hervor gebracht hat“. In seiner Enzyklika „*Slavorum Apostoli*“ (1985) schreibt er von Ost und West als von den zwei Flügeln einer Lunge, durch die Europa atmet.

Obwohl die Prager Regierung 1985 die große Wallfahrt nach Velehrad verhindern wollte und der von den tschechischen und slowakischen Bischöfen eingeladene Papst keine Einreisegenehmigung erhielt, kamen 250.000 Menschen, darunter sehr viele Slowaken, zu dieser Wallfahrt. Fünf Jahre später konnte auch Johannes Paul II. kommen. Bei seinem ersten Besuch in einem kommunistischen Land nach dem Fall der Mauer besuchte er nicht nur Prag und Bratislava, sondern auch Velehrad. Von hier aus kündigte er die außerordentliche Europäische Bischofssynode für Ende 1991 in Rom an, die dann mit dem Schlussdokument „Zeugen Christi sein, der uns befreit hat“ eine kirchliche Ost-Erweiterung einleitete.

In den achtziger Jahren waren manche Wallfahrtsorte Nordböhmens an der Grenze zur DDR auch Ziel von deutschen Katholiken aus dem zweiten deutschen Staat, vor allem Mariaschein, in das auch Sorben aus der Lausitz pilgerten, und das unmittelbar an der sächsischen Grenze gelegene Philippsdorf. Bis 1918 galt der kleine Ort als „österreichisches Lourdes“. Er war nach Mariazell in der Steiermark einer der größten Wallfahrtsorte der Donaumonarchie. Wie in anderen Pilgerstätten waren auch in Philippsdorf Patres des Redemptoristenordens die Betreuer der Wallfahrt. Auch in diesem „nordböhmischen Lourdes“ erlitten die deutschen Einwohner das Schicksal der Vertreibung. Philippsdorf im nördlichsten Winkel Böhmens war bis 1866 ein unbedeutendes Dorf. Im Häuschen Nr. 63 lag damals die 1835 geborene Magdalena Kade seit zehn Jahren schwer erkrankt. Ein Ekzem zerfraß ihren Körper. Mehrfach hatte sie bereits die Sterbesakramente empfangen, lange Zeit in Bewusstlosigkeit verbracht. Am 13. Januar 1866, morgens um vier Uhr, erlebte sie eine Vision: Die Muttergottes erscheint ihr und spricht: „Mein Kind, von jetzt an heilt's.“ Die Todkranke, noch mit eiternassen Verbänden bedeckt, wurde gesund. Sie starb erst 1905, nachdem sie Alten und Kranken gedient hatte. Der Tag der Erscheinung, der 13. Januar, wurde 1946

gewählt, als sich auf Initiative von P. Paulus Sladek, Hans Schütz und Franz Haibach sudetendeutsche vertriebene Katholiken in München zu einer Gesinnungsgemeinschaft trafen, die sich bald darauf „Ackermann-gemeinde“ nannte.

Noch im Jahre der Erscheinung 1866 wurde in Leitmeritz eine bischöfliche Untersuchungskommission eingesetzt, die positiv über die Erscheinung urteilte. Schon 1870 wurde mit dem Bau der heutigen großen Kirche begonnen, die 1885 zu Ehren Mariens, der „Hilfe der

Philippsdorf entwickelte sich zum „österreichischen Lourdes“.

Christen“, eingeweiht wurde. 1926 wurde sie durch Papst Pius XI. in den Rang einer Basilika erhoben. Was die Zahl weiterer wundersamer Heilungen betraf,

konnte Philippsdorf mit Lourdes verglichen werden. Von weit her kamen die Pilger, selbst im strengsten Winter. Jedes Jahr wurde am Erscheinungstag zur Zeit der Erscheinungsstunde in der Gnadenkapelle auf dem Altar, der über der Erscheinungsstelle erbaut ist, die heilige Messe gefeiert, oft durch den deutschen Bischof von Leitmeritz oder durch einen Abt oder Prälaten. Um zehn Uhr wurde unter größter Beteiligung von Einheimischen und Wallfahrern am Hochaltar der Basilika ein Pontifikalamt zelebriert. Von vier Uhr früh bis zehn Uhr wurde in sechs Beichtstühlen Beichte gehört. Mit der Festfeier war eine Oktav mit täglicher Abendpredigt, Andacht und sakramentalem Segen verbunden. So war es bis zum Zweiten Weltkrieg, der in Philippsdorf mit der Vertreibung der Deutschen endete.

Aber auch nach der Vertreibung wurde das Fest begangen: Schon im Mai 1946 nahm ein vertriebener Philippsdorfer, „Vater Bitterlich“, der nach Burg bei Herborn in Hessen gekommen war, den Gedanken auf, Philippsdorf und das Erscheinungsfest auch außerhalb der Heimat weiterzuführen. Viele von ihnen pilgerten auch in die alte Heimat, wo nach und nach die Wallfahrt nach Philippsdorf wieder auflebte. Nicht nur Tschechen kamen nach Filipov, wie der Ort jetzt heißt, sondern über die nahe Grenze aus Sachsen auch viele DDR-Bürger; immerhin waren von den 3,5 Millionen größtenteils katholischen Sudetendeutschen, die es bis 1945 in der Tschechoslowakei gab, etwa 800.000 in die sowjetische Besatzungszone Deutschlands vertrieben worden und stellten die Hälfte der Katholiken der späteren und heute nicht mehr existierenden DDR. Bereits Mitte der achtziger Jahre konnte in Philippsdorf die Kirche renoviert werden. Die deutsche Wiedervereinigung und der Wegfall der Grenzkontrollen innerhalb der EU haben die Pilgerzahlen nach Phi-

lippsdorf noch höher steigen lassen. Heute gibt es dort auch wieder deutsche Gottesdienste. Die Gnadenkapelle links hinter dem Eingang in die Basilika trägt auch im tschechischen Filipov eine Tafel mit der deutschen Aufschrift: „Mein Kind, von jetzt an heilt's“. 1996 beging die Ackermannngemeinde ihre 50-Jahrfeier mit einem Festakt am 12. Januar in Leitmeritz. Nach Mitternacht fuhren dann Busse nach Philippsdorf zum Gedenkgottesdienst.

Wie andere sudetendeutsche Wallfahrtsorte (z. B. Maria Kulm oder Grulich) hat auch Philippsdorf ein eigenes Lied, das die Geschichte der Heilung von Magdalena Kade schildert:

*Zu Philippsdorf schon manchen Tag
Im Jahr sechsundsechzig lag
Die kranke Magdalena still
Und duldet der Schmerzen viel.
Sie rief: Maria, es ist Zeit!
Hilf, Mutter der Barmherzigkeit!
Da strahlt es in der Stube licht,
Maria zu der Kranken spricht:
„Mein Kind, von jetzt an heilt's,
Mein Kind, von jetzt an heilt's!“
Singt Ave Maria, singt Ave Maria,
Singt Ave Maria, Maria!*

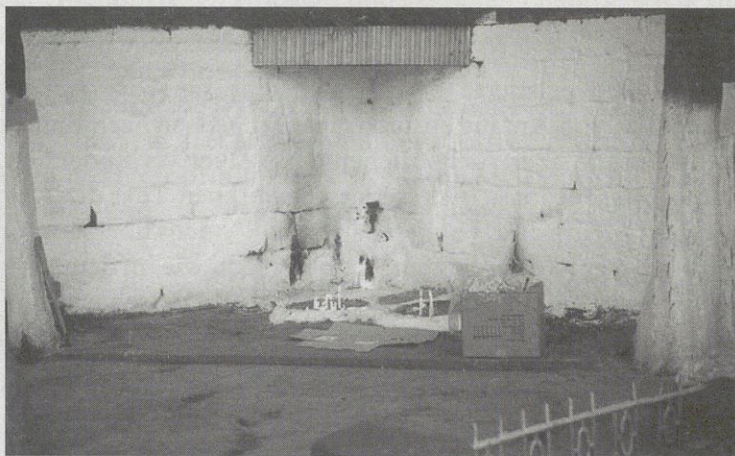
Die letzte Strophe lautet:

*Geht einst auf Wegen rauh und hart
Zu Ende meine Pilgerfahrt,
Und bricht die Todesstunde an,
Am Abend meiner Lebensbahn,
Dann, Mutter, denk der Bitten mein,
Lass mich im Sterben nicht allein!
Und sage mir zum letzten Mal
Beim Scheiden aus dem Erdental:
„Mein Kind, von jetzt an heilt's!“*

Von diesem Lied existierte bereits früh eine sangbare tschechische Übersetzung, da von Anfang an auch viele Tschechen nach Philippsdorf kamen. Interessant, aber auch Zeichen der Völker verbindenden Wallfahrt ist die Tatsache, dass in diesem tschechischen Text die Worte der Muttergottes „Mein Kind, von jetzt an heilt's!“ nicht übersetzt werden. Es ist rührend, wenn in der letzten Strophe genau wie im deutschen Text von der Sterbestunde die Rede ist und der gläubige tschechische Beter und Sänger dann die Worte der Muttergottes in seiner letzten Stunde in deutscher Sprache erwartet: „Mein Kind, von jetzt an heilt's!“

Zajde Badža

Charakteristisch für die serbische Stadt Niš ist, dass sie auch als Roma-Stadt zählt, da sie ca. 30.000 Roma beherbergt. Seit Jahrhunderten wohnen sie in zerstreuten Dörfern und Vororten, am Rande der Stadt in eigenen Vierteln oder im Stadtkern; ethnisch und kulturell verschieden, sowohl Orthodoxe als auch Muslime, reich und arm, mit Schulbildung und Analphabeten, berühmt und anonym, hervorragende Musiker und schlichte Altpapiersammler, Industriearbeiter und Tagelöhner, ruhige Bürger und laute Hooligans. Der Bewohner von Niš trifft sie an jeder Straßenecke, und ob er mit ihnen zu tun hat oder nicht, er kennt sie nicht richtig: woher sie kommen und wann sie sich hier niedergelassen haben, wo und wie sie leben, wie und zu welchem Gott sie beten, warum sie „so“ und nicht „anders“ sind. Im Kultort Zajde Badža haben die Roma ein eigenes Heiligtum, das Thema dieser Ausführungen ist. Die nachstehende Abbildung zeigt den aktuellen, leider ziemlich verwahrlosten Zustand der Anlage.



Dragoljub B. Djordjević ist Professor für Soziologie an der Universität Niš und Autor zahlreicher Studien über die Lage der Roma im ehemaligen Jugoslawien. Dragan Todorović ist Soziologe und arbeitet als Assistent an der Philosophischen Fakultät der Universität Niš.

Dužanka Bojanić paraphrasiert in ihrem Buch über Niš in der Zeit der Türkenherrschaft eine Schrift von Evlija Čelebija aus dem Jahr 1660 über die Zahide-Badža, wahrscheinlich die erste Erwähnung dieser muslimischen Legende:

„Evlija Čelebija schreibt über Zahide-Badža. Dem Namen nach war Zahide-Badža eine fromme, geachtete Person, doch man weiß nicht, wann sie lebte. Ihr Grab zeigt, dass sie wichtig war, denn wäre sie nur Frau oder Tochter eines Derwisch gewesen, wäre sie mit ihm beerdigt worden. Der Brunnen, den sie erbauen ließ, war schlicht, aber wertvoll für die Mitbürger, wegen des Wasserkults im Islam, aber auch wegen des großen Bedarfs an gesundem Trinkwasser.

Von einer osmanischen Legende zu einem islamisch-christlichen Heiligtum.

In den Chroniken aus den letzten Jahren der Türkenherrschaft in Niš wird auch die Türbe¹ von Zahide-Badža erwähnt. Gleichzeitig gab es in Niš eine Überlieferung von der Türbe ‚eines türkischen Mädchens‘, das sich allem Anschein nach auf die Türbe Zahide-Badžas bezog. Dieser Legende nach war sie ein junges und sehr frommes Mädchen, das von einem reichen Türken adoptiert worden war, der nach Mekka aufgebrochen war. Als einen Tag vor dem Zuckerfest ihre Stiefmutter viel Essen und Süßes vorbereitete, bat das Mädchen um eine kupferne Schüssel mit Essen, das ihr Stiefvater am liebsten aß, um es ihm nach Mekka zu bringen. Nach langem Bitten erfüllte ihr die Stiefmutter den Wunsch, und das Mädchen ging nicht durch das Stadttor, sondern über die Stadtmauer und den Graben¹. Hier verschwand sie für immer; man fand im Stadtgraben nur ihre Pantoffeln. Als der Stiefvater von seiner Pilgerreise zurückkehrte, erzählte ihm seine Frau vom Verschwinden des Mädchens. Er zog daraufhin aus seinen Satteltaschen die Schüssel, die sie ihrer Stieftochter gegeben hatte, und erzählte, dass er sie voll Honigkuchen am Tag nach dem Zuckerfest in seinem Zimmer in Mekka gefunden hatte.

Wo die Pantoffeln des Mädchens gefunden worden waren, sahen fromme Türken oft ein Licht, das nicht von Menschenhand entzündet war. Dort baute man ein schönes Grab mit einer Türbe, ein Werk des Stiefvaters und anderer Nißer, die glaubten, dass das Mädchen heilig geworden war. Diese Türbe duldete keine Überdachung. Man erbaute drei Mal eine, und sie fiel drei Mal von allein zusammen, sodass seit den

¹ Türbe (türkisch, ursprünglich aus dem Arabischen) bedeutet „Grab“, „Grabstätte“, auch „Mausoleum“. (Anm. d. Redaktion)

neunziger Jahren des 19. Jahrhundert das Grab unbedeckt steht, von der Sonne beschienen und vom Regen begossen. Dieses Grab des türkischen Mädchens befand sich in der Nähe des ehemaligen Belgrader Tores im Graben.“

Der Forscher und Reiseschriftsteller *Felix Kanitz*, der mehrere Male Niš besuchte, hinterließ 1887 ebenfalls einen Eintrag über das legendäre Mädchen: „In der unmittelbaren Nähe des von Hajdar-čehaja erbauten Brunnens sah ich eine Türbe, die über dem Grab eines Nišer Mädchens – das wegen ihrer wundersamen Reise nach Mekka berühmt wurde – erbaut worden war.“ *Milan D. Milićević*, ein bekannter Historiker und Staatsmann, beschreibt während seines Aufenthalts in Niš kurz nach Ende der türkischen Herrschaft im Jahre 1878 anschaulich und aus türkischen Quellen die muslimische Legende wie folgt: „In der Nähe des Belgrader Tores gibt es zwei türkische Gräber (Türben), die von den Türken als Gräber ihrer Heiligen verehrt werden. Eine liegt im Stadtgraben, die andere vor dem Tor auf einer Anhöhe. Das erste Grab ist von einem türkischen Mädchen, das als eine Heilige verehrt wird, und über das die Türken in Niš dies erzählen: ...“ [Es folgt die Legende.]

Djordje Stamenković, langjähriger Direktor des Historischen Archivs und ein Schreiber von Notizen aus der näheren Vergangenheit der Stadt, weist 1995 auf das Heiligtum der Roma und seine heutige Verwendung hin:

„Jeden Freitag kann man neben der Nišer Festung in der Nähe des Belgrader Tores Hunderte brennender Kerzen sehen. Eine Ecke unter der Mauer der Festung ist beleuchtet. Man sieht das nächtliche Kultfeuer, um das sich zahlreiche Roma und andere Muslime unserer Stadt scharen. Die Sitte ist mehrere Jahrhunderte alt.

Zum Grabe von Zahida (Zajda) Badža kommen regelmäßig Nišer Roma und Muslime, in der letzten Zeit auch ausländische Studenten, vor allem aus arabischen Ländern. Der Kultort der Nišer Roma ist von einem bescheidenen Zaun umzäunt, die Gemäuer der Festung sind weiß gestrichen und bemalt; um das Grab herum befindet sich eine kleine Bank. Am Grabe versammeln sich ältere und jüngere Roma und beschenken ‚den heiligen Ort‘. Sie hinterlassen ein paar Münzen, ein Handtuch oder Hemd. Danach zünden sie regelmäßig in den Abendstunden Kerzen an und beten, dass Zahide (Zajde) Badža ihnen hilft, Gesundheit schenkt, Glück, Liebe und Freude in die Familie und das Leben bringt. Aber Zahide (Zajde) Badža kann auch Flüche annehmen für all diejenigen, die ‚nicht gut‘ waren; daher halten sich die Roma streng an ihre Sitte, nie-

manden zu verfluchen oder ihm Schlechtes zu wünschen. Keine Regierung hat diese Tradition verboten. Nur die Deutschen und Bulgaren hatten während des Zweiten Weltkriegs das Pilgern zur Türbe verboten. Nach der Befreiung versammelten sich die Roma wieder um ihre Türbe ohne Dach. [Es folgt die Legende.] Die Nißer Roma glauben immer noch an diese Legende. Sie bringen ihre Kleinen mit und erzählen ihnen, wie auch heute noch eine Hand ‚vom Himmel‘ kommt und die Kerzen am Grab von Zahide (Zajde) Badža anzündet, damit sie wegen ihrer Güte für immer beleuchtet sei und unvergessen bleibe.“

Der Ethnologe *Iva Trajković* versucht gegen Ende des 20. Jahrhunderts die Zajdebača, die bereits zu einem exklusiven Heiligtum der Roma geworden war, zu erklären:

„Die Zajdebača kann man als ein echtes Heiligtum der Nißer Roma ansehen. Sie pilgern oft hierher und huldigen ihr, sodass wir diesen Kultort, der von den Türken stammt, als ihre Kirche betrachten können. Dieses Heiligtum befindet sich neben der Mauer der Nißer Festung, rechts vom Belgrader Tor. Es ist mit einigen Pfeilern aus Beton und einer Metallkette umrandet; darin befinden sich drei Holzbalken und einige Steine, auf denen jeden Donnerstag Zigeuner Kerzen anzünden, die Steinblöcke der Festung küssen und leise ihre Gebete und Wünsche sprechen. Dem Volksglauben nach war die Zajdebača-Zajda ein Mädchen, eine Serbin, Christin und Dienerin am Hofe eines türkischen Paschas. [Es folgt die Legende.] ... Zu dieser Stelle pilgerten später die Türken, zündeten Kerzen an und beteten zu Allah in der Hoffnung, dass er alle ihre Wünsche erfüllen möge. Zajda hielten sie für eine Heilige, obwohl das mit der islamischen Lehre nicht übereinstimmt.

Nach dem Volksglauben gibt es dieses Heiligtum schon seit langem. Neben den Muslimen aus Niš und der weiteren Umgebung besuchten es auch einige Angehörige des orthodoxen Glaubens. Nach dem Weggang der Türken setzten die Nißer Zigeuner die Verehrung dieses Heiligtums fort. Hierhin kamen Kranke mit der Überzeugung, dass Zajda sie heilen würde, kinderlose Frauen hofften zu gebären, Mütter erbaten bei Zajda guten Erfolg ihrer Kinder in der Schule. Vom Heiligtum verabschiedet man sich rückwärts gehend als Zeichen der Verehrung. Das Geld, das die Gläubigen zurücklassen, soll man nicht nehmen, da dem, der das wagen würde, die Hand oder ein anderer Körperteil vertrocknen oder ihn ein anderer Schicksalsschlag heimsuchen würde.

Die Gläubigen selbst ernannten eine Person, die sich um die Sauberkeit und Ordnung kümmerte und Kerzen verkaufte, wovon sie auch

lebte. Heute verrichtet eine Zigeunerin diese Arbeiten, die ihren Unterhalt von Geschenken und verkauften Kerzen bestreitet.“

Der Publizist *Nenad Jašić*, ein Historiker des Lebens und der Sitten der Nišer Roma, erzählt die Geschichte von Zajda Badža so: „Die alten Nišer Roma glauben an die Zajde Badža (Zahida Badži) als Heilige und Beschützerin. Die Legende von Zajde Badža wurde unter den Roma von Generation zu Generation weiter tradiert. Eine sehr fromme junge Frau arbeitete als Dienerin bei einer reichen türkischen Familie. Da sie keine

Gegenwärtige Situation des Heiligtums.

Muslimin war, war es ihr nicht erlaubt, im Haus zu beten. Deswegen hat sie immer die Toilette gewischt und dort gebetet ...“
[Es folgt die Legende.]

Hier noch das Zeugnis von *Nešo Asić*, der heute die Sorge um das Heiligtum trägt, in einem Interview:

„An dieser Stelle gab es eine Betonplatte. Irgendein, was weiß ich, reicher Mann befahl, sie niederzureißen. Er brachte Arbeiter, aber was geschah? Dem einen verdrehte sich der Arm, dem anderen das Bein und wieder einem anderen der Mund. Und was geschah mit ihm? Er fuhr mit dem Wagen weg, etwa 30 oder 40 Meter weit, baute einen Unfall und kam sofort auf der Stelle ums Leben.“ „Alles klar, und wann war das?“ „Letztes Jahr.“

„Es heißt, hierher kommen jetzt auch Roma, mit muslimischen Familiennamen oder Muslime, es kommen auch Orthodoxe?“ „Es kommen Orthodoxe, und auch kranke Menschen. Jedem, der für etwas eine Kerze anzündet, wird geholfen.“ „Kamen früher mehr, um Kerzen anzuzünden, oder jetzt?“ „Jetzt sind es mehr. Jetzt kommen sie zahlreicher.“

„Seit wann bist du hierfür verantwortlich?“ „Ich ... meine Schwester war es zuerst, aber was das betrifft, bin ich besser eingeweiht in solche Sachen ... Die Schwester war hier, und danach habe ich es von meiner Schwester übernommen, seit beinahe sieben oder acht Monaten.“ „Wann versammeln sich die Menschen, donnerstags?“ „Nur donnerstags. Roma halten ihre Versprechen, verstehen Sie? Sie versprechen, jeden Donnerstag eine Kerze hier anzuzünden. Diejenigen, die es nicht können, machen es zu Hause.“ „Und wann kommen mehr Menschen, mittags, abends, oder ...?“ „Nachmittags kommen die meisten.“ „Und kommen sie auch, wenn irgendein Fest ist, am Fest des heiligen Georg oder des heiligen Wasilij?“ „Ja, sie kommen, wenn es auf einen Donnerstag fällt, dann kommen sie bestimmt. Aber sie kommen unabhängig davon, ob es ein Fest ist. Ich war in der adventistischen Kirche, in der

orthodoxen und danach war ich in der katholischen, und jetzt bin ich ein Zeuge Jehovas und will euch sagen, die Bibel kenne ich, wie ich meine Finger zählen kann.“ „Bringen die Menschen auch ihre jüngeren Kinder hierher?“ „Ja, bringen sie. Es kommen auch Jugendliche. Mädchen zünden Kerzen für die Jungs an, was weiß ich, damit sie sie mögen, und es gibt keinen, dessen Wunsch nicht in Erfüllung geht. Vor kurzem war hier eine Roma-Frau vom Dorf, was weiß ich, sie kam hierher. Ich kenne sie nicht, nur vom Sehen. Und sie klagte über ihren Kopf, aber was geschah? Sie saß dort und ich sagte ihr, steh auf und komm hierher, und ich stellte sie an die Wand da, damit sie zu ihr beten kann. Sofort fühlte sie sich besser, verstehen Sie?“

„Wenn diejenigen, die sich von Zajde Badža helfen lassen wollen, kommen, sprechen sie etwas in Wörtern, oder beten sie nur so?“ „Nein, sie sagen es in Wörtern, und jeder ist verpflichtet, es mir anzuvertrauen, weswegen er eine Kerze anzündet. Ich frage sie, frage sie höflich, weil sie mich an diesem Ort nicht belügen dürfen. Und sie sagen es.“ „Da drüben² machen sie nichts, außer eine Kerze anzuzünden?“ „Sie zünden nur eine Kerze an und machen sonst nichts, nur eine Kerze zünden sie an. Die es versprochen haben, und wenn ihr Wunsch in Erfüllung geht, bringen sie ein Handtuch oder etwas anderes, Socken oder so, und legen es hierher und keiner außer mir darf es nehmen?“

„Und wie heißt du?“ „Asić Nešo.“ „Und welcher Konfession gehörst du an, bist du ein Christ oder ...?“ „Hören Sie, im Grunde bin ich ein Rom, ich gehöre dem Volk der Roma an. Ich ehre alle Kirchen und jetzt bin ich auch mit den Orthodoxen. Sie kommen zu mir nach Hause und belehren mich und ich lerne die Bibel und das alles.“ „Du bist ein Christ, dem Familiennamen nach sieht man es. Und deine Herkunft ist muslimisch?“ „Angeblich ist es so mit der Herkunft, aber das ist nicht richtig, ich bin in Serbien geboren und alle meine Angehörigen leben in Serbien. Ich werde als Serbe angesehen.“ „Und kommst du jeden Tag hierher?“ „Nur donnerstags. Weil wenn ich nicht hier bin, verstehst du, an diesem heiligen Ort, dann kommt sie nach Hause ... und wenn ich nicht da bin, egal, wer sich hier befindet, erscheint sie und sagt, schickt den und den zu dem und dem Ort, um sauber zu machen? Und ich muss kommen.“

„Findest du es schön, dass auch die orthodoxen und muslimischen Roma hierher kommen?“ „Hören Sie, egal welche Nationalität man hat,

² Vgl. dazu die Abbildung oben S. 48.

sie hilft jedem. Denn hierher kommen auch die, die einen Schlaganfall hatten, und viele andere Frauen kommen, und sie hilft jedem.“ „Kommen mehr Frauen als Männer hierher?“ „Das macht keinen Unterschied.“ „Es kommen auch die Roma aus den Dörfern?“ „Ja, die kommen auch. Eine kam hierher – ich weiß jetzt nicht, wie die heißt – aus Aleksinac und fing an zu weinen. Ich fragte, warum weinen Sie? Sie sagte, dass ihr Mann hier im Gefängnis sitzt. Weswegen? Was weiß ich, gefälschte D-Mark hat man bei ihm gefunden, die ihm jemand untergeschoben hat. Aber sie zündete mehrere Male Kerzen an und betete hier, damit man ihren Mann freilässt. Und es verging kaum ein Monat und ihr Mann kam frei.“ „Und meinst du, dass jemand hier für die Sanierung aufkommen müsste, etwa die Stadt...?“ „Ja, das müsste man ... hören Sie, man müsste ein wenig ... Wenn das hier eine Kirche wäre, würde man hier nicht einen solchen Gestank zulassen. Ach, vergiss es, es sind ja nur Muslime, heißt es dann, und so ... Sie ist eine echte Türkin, aber ich will es dir sagen, es ist nicht gut, dass man hieraus eine Toilette macht. Ich habe versucht, mehrere Male zu putzen, aber es hilft nichts.“

Schlussfolgerungen

1. Der Kultort Zajde Badža basiert auf der ursprünglich osmanischen Legende über ein frommes Mädchen, eine Türkin, die wahrscheinlich im 16. Jahrhundert in Niš lebte.

Die muslimischen Roma wurden zum alleinigen Erben der Legende von Zajde Badža und ihres Kultortes.

Von den muslimischen Wurzeln der Legende wird in den Quellen überzeugend berichtet. Zajde Badža war bis zum Ende des 19. Jahrhun-

dert ein Kultort, der ausschließlich von Türken benutzt worden war – keine Quelle erwähnt Roma.

2. Orthodoxe Roma sind in Niš und Umgebung schon seit dem Mittelalter ansässig. Mit den Türken veränderte sich die Struktur der Roma-Bevölkerung. Die muslimischen Roma kamen entweder mit den türkischen Eroberern oder traten aus Überlebensgründen vom Christentum zum Islam über. Mit dem Weggang der Türken wurden die Spuren der islamischen Kultur und des islamischen Glaubens schnell und rigoros getilgt; es fehlte eine Stütze für die religiöse Praxis der verbliebenen muslimischen Bevölkerung.
3. Die muslimischen Roma wurden zum alleinigen Erben der Legende

von Zajde Badža und ihres Kultortes, nachdem sie die Muslime als Stütze der islamischen Religion verloren und sich plötzlich in einem mehrheitlich orthodoxen Umfeld befanden. So begann die Aneignung und schöpferische Überarbeitung der Legende seitens der Roma und die Anpassung des Kultortes. Ein langer Prozess der Umwandlung, begleitet vom unausweichlichen Verlust der Bindung an den Islam (es blieben fast nur Spuren in den Namen und zwei verbreitete Gebräuche, muslimische Beerdigungen und seltener die Beschneidung) und von einer Rückkehr zum Glauben der Urväter, zur Orthodoxie, gipfelt in der Gründung eines islamisch-christlichen Heiligtums. Heute wird Zajde Badža von allen Roma ungeachtet ihrer Glaubensüberzeugung verehrt. Die Veröffentlichungen über das Heiligtum von Nenad Jašić und Iva Trajković sind jedoch mangelhaft (Trajković geht sogar so weit, dass er eine offensichtliche Fälschung begeht und Zajde Badža zur Serbin erklärt).

4. Allem Anschein nach bekräftigt Zajde Badža die Annahme, die in der Literatur sehr verbreitet ist, wonach die Roma Offenbarungsreligionen zuerst in einer Notlage annehmen und sich des ursprünglichen Glaubens erinnern, was oft in eine merkwürdigen Vermischung von Glaubensinhalten einmündet.
5. Diese Vermischung kultureller Aspekte ist keineswegs als Fehlentwicklung, sondern vielmehr als Bereicherung vor dem Hintergrund der jahrhundertelangen Lebenserfahrung der Roma in multiethnischen und multireligiösen Gesellschaften zu verstehen. Vielleicht kann sie anderen Volksgruppen ein Beispiel sein. Wie bei ähnlichen religiösen Vorstellungen der Roma führt diese Entwicklung nicht zum Verlust der eigenen kulturellen Spezifika oder der nationalen Identität. Vielmehr handelt es sich um *interkulturelle Integration* – nicht um Assimilation und keineswegs um bewusste Abspaltung.

Deutsch von Berislav Župarić.

Pilgern in der ostkirchlichen Orthodoxie unter besonderer Berücksichtigung des Pilgerzieles Hilandar/Athos

„Sie (scil. die Pilger) ... wurden unter Glockengeläute von den Mönchen am Thore empfangen, um sofort in die Kirche geführt zu werden, wo die Reliquien zur Schau und Verehrung ausgestellt wurden. Hier küßten die Pilger der Reihe nach die heiligen Bilder, indem sie sich vor und nach dem Kusse drei- oder viermal bekreuzigten, und wurden dann in dem Archotaliki (sic) mit Wein, Brod, Oliven, Käse, Sardellen und Knoblauch bewirthet. Dabei war man fröhlich und guter Dinge: aus den Fenstern wurde geschossen, und man ließ geistliche oder auch weltliche Lieder erschallen. Nach beendigtem Mahle ging es an's Namensschreiben – tora na graphomen ta onomata – was von den Pilgern, oder zum wenigsten von den Mönchen, als die Hauptsache betrachtet wird. Der Pilger läßt seinen oder einen fremden Namen in eine Liste eintragen, mit dem Verlangen, daß zu seinem eigenen Seelenheile oder dem seiner Freunde und Verwandten eine Wachskerze in der Kirche angesteckt oder gebetet oder Messe gelesen oder eine Vigilie gehalten werde. Dafür hat er alsdann eine gewisse Summe zu entrichten, die zugleich die Stelle einer Vergütung für die Bewirthung vertritt ...“¹

Mit diesen Worten beschrieb Eduard Zachariä in einem bereits 1840 in Heidelberg publizierten Reisebericht das Wallfahren zu dem Athos-Kloster Megiste Lavra. Noch heute pilgern orthodoxe Christen in vergleichbarer Weise – nur auf Schüsse aus Fenstern wird mittlerweile verzichtet. Wallfahren und Pilgern in den orthodoxen Ostkirchen soll im

¹ Eduard Zachariä: Organisiertes Wallfahrten. In: Rudolf Billetta: Europa Erlesen: Athos. Klagenfurt 2000, S. 157 f. – An dieser Stelle sei Ekkehard Kraft für eine kritische Lektüre des Manuskripts und wertvolle Hinweise gedankt.

Dr. Andreas Müller ist Privatdozent für Kirchengeschichte in Bethel. Schwerpunkte seiner Forschungsarbeit sind Spiritualität und Theologie ostkirchlich orthodoxer Kirchen.

Folgenden allerdings noch etwas genauer dargestellt werden. Die Unterscheidung von westlicher und östlicher Pilgerpraxis ist dabei eine eher graduelle. Sie ist auch stark abhängig von der jeweils lokal geprägten Mentalität des Pilgers oder der Pilgerin. Daher sind die im Folgenden benannten Merkmale orthodoxen Pilgerns keineswegs nur in den orthodoxen Ostkirchen anzutreffen.

Versuchen wir dennoch Charakteristika orthodoxen Pilgerwesens zu benennen, so mag bereits ein Blick auf die Fragen hilfreich sein, die westliche und östliche Reisende bei dem Besuch eines Klosters stellen:

- Der westliche Reisende, selbst wenn er stark religiös orientiert ist, erkundigt sich nach den bedeutenden Kunstwerken im Kloster, liest einen Führer über dessen Geschichte und fragt die Mönche, wie viele Brüder oder Schwestern zur Klostergemeinschaft gehören. Von besonderem Interesse ist meist auch, wie sich das jeweilige Kloster finanziert.
- Die Fragen östlicher Pilger sind in der Regel anderer Art. Sie interessieren sich für die Reliquien im Kloster und seine bedeutenden Ikonen. Sie fragen nach geistlichen Vätern und Müttern und bitten diese schließlich um Rat.

Während der westliche Pilger also einen stärker rationalen Zugang bei seinen religiösen Reisen hat, überwiegt beim ostkirchlich-orthodoxen ein eher ganzheitlicher. Der orthodoxe Pilger sucht – zumindest im Idealfall – nach Orten, in denen die unerschaffenen Energien Gottes besonders wirkkraftig sind. Gehen wir die einzelnen Pilgerziele systematisch durch, um uns ein Bild über die vielfältigen Aspekte orthodoxen Pilgerns zu verschaffen.

Pilgerziele für orthodoxe Christen sind natürlich nicht nur die Klöster, und seien sie auch so bedeutend wie jene auf dem Berg Athos. Wichtige Pilgerziele auch für orthodoxe Pilger stellen insbesondere die biblischen Orte im Heiligen Land dar. Die wichtigsten Wallfahrtorte dort sind häufig Höhlen (Geburtsgrötte, Grab Christi), die seit Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert mit bedeutenden Kirchenanlagen verbunden sind. Noch in der Zeit des Kaisers Justinian im 6. Jahrhundert erfuhren bereits verehrte biblische Orte durch beeindruckende Kirchen- und Klostergründungen ihre Wertschätzung, so z. B. das Dornbuschkloster am Sinai. Manche Wallfahrtszentren an biblischen Orten entstanden so-

Während der westliche Pilger einen stärker rationalen Zugang bei seinen religiösen Reisen hat, überwiegt beim ostkirchlich-orthodoxen ein eher ganzheitlicher.

gar noch später. So wurde z. B. das Kloster am Ort der Offenbarung des Johannes auf Patmos erst 1088 gegründet.

Neben biblischen Stätten stellen bis heute die so genannten Martyrien (Gedächtnisbauten über dem Grab) und Reliquien von Märtyrern und Heiligen wichtige Pilgerziele dar. Darunter fällt u. a. die Wallfahrt zu den Reliquien des Stadtpatrons Demetrios von Thessaloniki. Hier entstand im 5. Jahrhundert eine beeindruckende Basilika, die nach dem Stadtbrand von 1917 in ihrer einstigen Gestalt rekonstruiert worden ist. Selbst in der ägyptischen Wüste entwickelten sich Pilgerzentren an Märtyrergräbern, auch wenn die Martyriumstradition vor Ort historisch ungesichert war: Dies gilt z. B. für das bedeutende Grab des Hl. Menas südwestlich von Alexandrien. Dieses erfuhr unter dem koptischen Papst Kyrillos VI. seit 1959 eine gewaltige Renaissance. Bedeutende Wallfahrten entstanden auch zu Heiligen aus der Neuzeit. Neomärtyrer, die sich zur Stärkung z. B. der griechischen Identität gegenüber den Osmanen gut instrumentalisieren ließen, fanden im orthodoxen Umfeld große Anerkennung. Hier wäre u. a. Ioannes der Russe (ca. 1690-1730) zu nennen. Der unverwusste Leichnam des einstigen Kriegsgefangenen der Osmanen wird seit seiner Translation 1924 aus Kleinasien in Prokopion auf Euböa wegen seiner Heilkräfte verehrt. Auf Lesbos werden seit 1962 die Reliquien der Neomärtyrer Raphael, Nikolaos und Eirene aufgesucht. Deren Grabstätte ist der Äbtissin des gleichnamigen Klosters durch einen Traum in einer Zeit offenbart worden, in der Spannungen zwischen Griechenland und der Türkei die griechische Gesellschaft stark prägten.² Sicher ist die Popularität des Wallfahrtortes auf Lesbos nicht nur auf die zahlreichen Wunder zurückzuführen, die an den Reliquien geschehen sein sollen und von der Äbtissin minutiös in zahlreichen Büchern veröffentlicht wurden. Auch die politischen Konflikte zwischen Griechenland und der Türkei in den sechziger und siebziger Jahren dürften das Interesse an den Neomärtyrern massiv gesteigert haben.

Nicht nur zu Reliquien verstorbener Heiliger, sondern auch zu berühmten lebenden Charismatikern führt die Wallfahrt in monastischen Zentren. Zu diesen zählen die autonome Mönchsrepublik Athos (Gründung der Megiste Lavra 963), ferner u. a. die Pečerskaja Lavra

² 1955 gab es eine Verfolgungswelle gegen Griechen in Istanbul; 1964 wurde in der Folge des Zypern-Konfliktes das griechisch-türkische Abkommen über Freundschaft, Neutralität, Aussöhnung und Vermittlung vom Oktober 1930 aufgekündigt, was eine Vertreibungswelle von Griechen aus türkischem Staatsgebiet auslöste.

(Höhlenkloster) in Kiew (um 1000) und wegen ihrer Starzen berühmte Klöster wie die russische Optina Pustyn (14./15. Jahrhundert) und Sihastria (18. Jahrhundert) in der rumänischen Moldau.

Auch berühmte Ikonen sind beliebte Wallfahrtsziele orthodoxer Christen. Dafür nur einige wenige Beispiele: Kurz nach dem griechischen Aufstand 1821 kam es zur Entwicklung der das moderne Griechenland am stärksten prägenden Wallfahrt: Im Jahr 1823 fand die Nonne Pelagia Negroponti auf Tinos eine der zahlreichen angeblich vom Evangelisten Lukas gemalten Ikonen. Die dort erbaute Wallfahrtskirche trug durch ihre Spendengelder als selbstständige juristische Person zum Aufbau des griechischen Staates bei. Ähnlich berühmte Wallfahrten zu wundertätigen Marienikonen finden sich u. a. zum russischen Smolensk (seit dem 11./12. Jahrhundert) und Kasan (Legende von 1579).

Eng verknüpft ist Pilgertum und Wallfahrt häufig auch mit nationalen Aspekten. So hat das Kykko-Kloster auf Zypern (Ende 11. Jahrhundert) mit der oberhalb des Klosters befindlichen Grabstätte des Erzbischofs Makarios III. starke Bedeutung als nationale Gedenkstätte erhalten. Pilger zu diesem Kloster suchen nicht nur dessen wundertätige Ikone auf, sie werden zugleich mit der bewegten Vergangenheit der zypriotischen Republik konfrontiert. Nationale Geschichte und göttlicher Beistand werden dabei auf in manchen Fällen atemberaubende Weise verquickt. Das gilt z. B. für das Kloster Putna (1466/81) in der rumänischen Moldau. Hier findet sich das Grab des 1992 kanonisierten Fürsten Stefan des Großen. Dieser spielt für die Entwicklung der Religion im rumänischen Fürstentum Moldau eine wichtige Rolle. Der Traum von einem Großrumänien, zu dem auch die Gebiete der Republik Moldawien gehören, ist eng mit ihm verbunden; auch wohl deshalb ist das Kloster ein beliebtes Pilgerziel.³ Weitere Wallfahrtsorte von nationaler Bedeutung sind u. a. die Klöster Zoodochou Peges (Balikli; seit dem 6. Jahrhundert) in Istanbul, die serbischen Klöster Studenica (Ende 12. Jahrhundert) und das Patriarchenkloster bei Peć (11./14. Jahrhundert) sowie die Troice-Sergieva Lavra (gegründet 1338), die auch als „Palladium Russlands“ bezeichnet worden ist.

Auf dem Athos finden sich fast alle Aspekte orthodoxen Pilgerns konzentriert. Dies soll anhand des vorübergehend bulgarisch geprägten, seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts wieder fest in serbischer Hand

³ Vgl. zuletzt Edda Binder-Iijima (u. a.): Stefan der Große – Fürst der Moldau. Symbolfunktion und Bedeutungswandel eines mittelalterlichen Herrschers. Leipzig 2005.

befindlichen Klosters Hilandar deutlich gemacht werden. Hilandar stellt das wichtigste spezifische Pilgerziel zumindest für männliche serbische orthodoxe Christen dar. Es ist daher sogar mit einem Herz außerhalb des Körpers, d. h. außerhalb Serbiens, verglichen worden.⁴ Das Kloster bietet dem Pilger in erster Linie bedeutende Ikonen und Reliquien. Darüber hinaus stellt es gerade für die Serben eine nationale Wallfahrtstätte dar.

Unter den Reliquien des Klosters gibt es zahlreiche, die mit dem Alten und Neuen Testament in enger Verbindung stehen. Gezeigt werden hier u. a. die Schädeldecke des Propheten Jesaja, Splitter vom Kreuz Christi, ein Teil der Dornenkrone und des Rohres, mit dem dem Gekreuzigten Essig gereicht worden war. Selbst ein Leinentuch Christi wird

Zahlreiche Legenden ranken sich um die Marienikone im Hilandar-Kloster.

(wie in Turin!) in Hilandar gezeigt. Derartige (vermeintliche) Reliquien dienen hier wie andernorts Pilgern dazu, eng mit der biblischen Heilsgeschichte in Verbindung zu kommen, ohne nach Palästina reisen zu müssen.

Einen der bedeutendsten Anziehungspunkte im Hilandar-Kloster stellt eine berühmte „wundertätige Ikone“ dar. Mehrere Athosklöster und -kirchen sind im Besitz solcher Ikonen, so z. B. das Kloster Iviron mit der Portaitissa, das Protaton mit der Axion estin und das Kloster Docheiariou mit der Gorgoepikoos. Kunstgeschichtlich sind die meisten dieser Ikonen nicht von großer Bedeutung. Bemerkenswert sind vor allem die Legenden⁵, die sich um sie ranken, und die Wunder, die angeblich von ihnen ausgegangen waren. Die Ikone in Hilandar stellt eine Marienikone dar, bei der die Gottesmutter über drei Hände verfügt – daher der Name Tricherosa. Die dritte Hand wird folgendermaßen erklärt: Die Ikone stammt angeblich aus dem Haus eines der wichtigsten ostkirchlichen Theologen, nämlich des Johannes von Damaskus. Johannes arbeitete beim Kalifen, der ihn gewaltsam von seinem christlichen

⁴ Vgl. Andreas Block: Das Kloster Hilandar. In: Billetta, Europa (wie Anm. 1), S. 193; breitere Einführung bei Sreten Petković: Hilandar. Belgrad 1989.

⁵ Zu den im Folgenden referierten Legenden des Klosters vgl. Ulrich Kadelbach: Zwischen Himmel und Brombeerstrauch. Legenden vom Berg Athos. Stuttgart 1983; Franz Spunda: Legenden und Fresken vom Berg Athos, Stuttgart 1962. Eine historisch-kritische Darstellung hat jüngst vorgelegt Ilse Rochow: Die Legende von der abgehauenen Hand des Johannes Damaskenos. Ursprung – Varianten – Verbreitung. (Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 8). Frankfurt (Main) u. a. 2007.

Glauben abbringen wollte. Dazu ließ er ihm sogar die rechte Hand abhacken. Nach einer Variante der Legende soll der bilderfeindliche Kaiser Leon III. durch eine Verleumdungsaktion diese Maßnahme veranlasst haben. Als der große Gelehrte voll Verzweiflung vor das Bild der Gottesmutter floh und diese darum bat, die abgeschlagene Hand wieder anwachsen zu lassen, wurde ihm eine derartige Heilung während eines kurzen Schlafes gewährt. Daraufhin brachte Johannes aus Dank als Votivgabe eine silberne Kopie seiner Hand auf der Ikone an. Er nahm sie mit in das Kloster des Hl. Sabas bei Bethlehem, wo er Mönch wurde. Von dort nahm – so die Legende – der serbische Prinz Sava die Ikone mit auf den Athos. Gut hundert Jahre später soll sie der serbische Fürst Stefan Dušan nach Serbien gebracht haben, wo sie in das Kloster Studenica kam. Als dort ein das Kloster zerstörendes Feuer ausbrach, rettete sich die Ikone der Legende nach selbst. Nach einer anderen Variante wurde sie von den Mönchen vor den türkischen Raubzügen gerettet. In beiden Fällen brachte sie ein Maultier in ununterbrochenem Trab auf den Athos, wo sie von Mönchen des Klosters Hilandar gefunden wurde. Wundertätig ist die Ikone u. a. deswegen, weil sie bei Bränden im Kloster keinen Schaden erlitt. Den Erzählungen der Mönche nach bewachten die Ikone in Zeiten der Not Engel in prächtiger Rüstung. Sie soll auch die Rolle des Abtes in Zeiten einer Autoritätskrise eingenommen haben und steht noch heute an der Stelle des Abtthrones. Die Mönche des Klosters treten unter ihrer Äbtissinenschaft in das Kloster ein. Noch im 20. Jahrhundert wurden diverse Wunder erzählt. So soll eine Kopie der Ikone den japanisch-russischen Krieg im Jahr 1905 mehrmals zugunsten der Russen beeinflusst haben. Es ist erstaunlich, dass trotz des (hier allerdings verschwiegenen) Sieges, den die Japaner letztlich aus dem Krieg davontrugen, auf den hilfreichen Einsatz der Ikone in der orthodoxen Pilgerliteratur hingewiesen wird.

Die heute im Kloster ausgestellte Ikone stammt wohl aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Bis 1993 hat die Ikone das Kloster nicht mehr verlassen. In diesem Jahr wurde sie anlässlich der Dimitria, der Feierlichkeiten zu Ehren des Stadtpatrons, nach Thessaloniki gebracht und dort von unzähligen Menschen verehrt. Auch eine nationale Bedeutung für die Serben soll die Ikone gehabt haben. So schrieb Abt Moses vom Hilandar-Kloster in einer Broschüre: „Insbesondere stellt sie eine geistliche Hilfe und einen Beistand für die orthodoxen serbischen Väter und Brüder dar, die aufgrund der jüngsten beschwerlichen Umstände in ihrem Vaterland viel Unglück zu durchleiden haben, da sie oftmals

selbst durch ihr Blut ihre Treue zum orthodoxen Glauben bezahlt haben.“⁶

Das Kloster ist mit der Person des Gründers eng verbunden. Fürst Stefan Nemanja (ca. 1113-1199) wurde im Alter selbst Mönch in dem Kloster und nahm den Mönchsnamen Simeon an. Er und sein Sohn Sava (ca. 1174-1235)⁷, der erste Erzbischof der autokephalen Kirche Serbiens, stellen wichtige Heilige der serbischen Kirche dar, die eng mit dem Kloster verbunden sind und später zu serbischen Nationalheiligen wurden. In ihre Zeit wird auch die Geburtsstunde des geistlichen Lebens der Serben datiert. Das Kloster gilt wohl auch deswegen als die wichtigste Pilgerstätte der Serben, ähnlich wie für die Griechen die Heiligen Stätten in Palästina.⁸

Im Blick auf den „myronspendenden“⁹ Simeon entstanden wiederum Legenden. Seine Reliquien sind nach den Lateinereinfällen im byzantinischen Reich um 1208 nach Studenica gebracht worden. Von seinem ursprünglichen Grab sollen dennoch Wunderwirkungen ausgehen. In seinem Sarg wurzelt nämlich ein Weinstock, der außen an der Kirche gezeigt wird. Von dessen Trauben sollen Frauen zu essen bekommen, deren Kinderwunsch bisher nicht erfüllt worden ist. Viele Söhne, die anschließend zur Welt gekommen sind, sollen als Mönche in das Kloster Hilandar eingetreten sein. Es existiert der Brauch, dass Pilger aus dem Kloster Trauben dieses Weinstocks eben wegen seiner vermeintlich wunderwirkenden Kraft mitnehmen. Derartige Traditionen lassen sich nur aus einem nicht aufgeklärten, ganzheitlichen Weltbild begreifen.

Wie jedes Athos-Kloster wird auch Hilandar von den Pilgern wegen seiner „Geistlichen Väter“ aufgesucht. Das Amt des Beichtvaters wird in Hilandar angeblich jedes Jahr neu bestimmt. Daneben gibt es in dem Kloster aber auch „Geistliche Väter“, die durch die Jahrhunderte hindurch dessen Attraktivität für serbische Pilger ausgemacht haben. Deutschsprachige Reisende haben über Jahrzehnte Vater Mitrofan (1923-1999) aufgesucht.¹⁰ Für die orthodoxen, insbesondere die serbi-

⁶ Vgl. *Diegesis peri tes thaumatourgou eikonos tes uperagias theotokou tes eponomazomenes „Tricherosas“*. Agion Oros. (o. J., wohl 1993), S. 4 f. (Übersetzung: A. Müller).

⁷ Vgl. zu diesem mit Literaturangaben Klaus-Peter Todt: Art. Sava. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon VIII* (1994), Sp. 1442-1446.

⁸ Vgl. *Diegesis* (wie. Anm. 6), S. 12.

⁹ Bei der Öffnung seines Grabes um 1208 soll Salböl von seinen Reliquien und sogar aus seinem leeren Grab ausgegangen sein; vgl. *Diegesis* (wie Anm. 6), S. 10 f.

¹⁰ Vgl. Block, Chilandar (wie Anm. 4), S. 194. Mitrofan ist auch bekannt durch ein deutsch

schen Priester spielt Vater Methodios eine wichtige Rolle. Er begleitet zahlreiche jüngere Christen und Mönche. Ein weiterer bekannter geistlicher Vater ist P. Kyrillos. Er wird auch von vielen „Laienchristen“ aus Serbien aufgesucht.

Nicht nur fromme Pilger haben den Weg nach Hilandar aufgesucht. In der Presse geisterte immer wieder die Nachricht herum, dass während der Kriege im früheren Jugoslawien kompromittierte Serben im Kloster Unterschlupf gefunden hätten. Auch wenn solchen Gerüchte nur eingeschränkt Glauben zu schenken ist, so ist doch nicht zu bestreiten, dass das Kloster Hi-

Kloster Hilandar bildet einen wichtigen Ort zur Förderung orthodoxer wie serbischer Identität.

landar einen wichtigen Ort zur Förderung orthodoxer wie serbischer Identität bildet. Auch deswegen ist es wiederholt von der serbischen Regierung, namentlich von Ministerpräsident Vojislav Koštunica, finanziell gefördert worden, insbesondere nach einem großen Brand des Klosters im Jahr 2004. Bei einem seiner zahlreichen Besuche in Hilandar verglich Koštunica im September 2006 das Kloster mit dem Kosovo. Außer im Kosovo schlage das Herz des serbischen Volkes auch auf dem Athos. Hilandar sei Wiege der serbischen Kultur. Weiter stellte er fest, dass „das, was unser ist, nicht Besitz von anderen werden könne“. Das Kosovo wie Hilandar gehörten deswegen untrennbar zu Serbien. Dementsprechend müsste der Besitz auch gepflegt werden.¹¹ Pilgerziele wie Hilandar können demnach noch heute Unterstützung von den Regierungen orthodox geprägter Staaten erhalten. Dies dürfte vor allem darin begründet liegen, dass sie der Förderung sowohl nationaler als auch religiöser Identität in den orthodoxen Ostkirchen dienen.

veröffentlichtes Buch: Ohnmächtig lebt der Glaube. Ein Athosmönch erlebt Rußland. Graz. 2. Aufl. 1989.

¹¹ Vgl. den Artikel von Stavrou Tzima. In: „Kathimerini“, 19.09.2006.

Verbindlichkeit und Aufgeschlossenheit

Erfahrungen Jugendlicher aus Mittel- und Osteuropa bei den Jugendtreffen in Taizé

Anna ist dreiundzwanzig und kommt aus der Slowakei. Sie sitzt unter dem Glockenturm unweit der Kirche der Versöhnung in Taizé, das Tablett mit dem Abendessen auf den Knien. Dass es hauptsächlich Kartoffelbrei gibt, stört sie nicht. „Im Sommer 2002 war ich zum ersten Mal in Taizé. Ich kam ohne große Erwartungen. Ich war einfach neugierig, weil ich vorher an einem der Europäischen Jugendtreffen teilgenommen hatte. Die Überraschung war groß. Ich komme hierher, weil ich erzählen und zuhören will. Das gibt mir Mut, zu Hause weiterzumachen.“ In welche Richtung? „Wir müssen sehen, wie wir in der Slowakei das religiöse Brauchtum mit einem tiefen Bewusstsein des christlichen Glaubens verbinden. Darauf suchen wir mit einigen Jugendlichen Antworten. Offenheit ist das Wichtigste, was ich hier gelernt habe. Ich will es daheim in meiner Kirche am Ort umsetzen, in kleinen Schritten, und dabei habe ich keine Angst, denn auch ein Schritt, der daneben geht, war wenigstens ein Schritt.“

Die Sehnsucht, Neues zu wagen, ohne aufzugeben, was sich in der Vergangenheit bewährt hat, ist die schwer lösbare Aufgabe, vor der sich nicht nur Anna in ihrem Land gestellt sieht. In Taizé verstehen viele, wovon sie spricht; sie ist nicht allein. Gerade dort wird Woche für Woche greifbar, dass diese Frage eine ganze Generation verbindet, die nicht auf der Stelle treten will. Junge Franzosen, Deutsche, Schweden brauchen freilich immer noch eine Weile, bis sie sich in die Umbruchsituation ihrer Nachbarn weiter östlich einfühlen können. Viele führten vorher noch nie ein tieferes Gespräch mit Gleichaltrigen aus Mittel- und Osteuropa.

Heute fällt es längst nicht mehr auf, dass nicht nur über den Sommer Jugendliche aus allen europäischen Ländern um die seit dem Mauerfall mehrfach erweiterte Kirche der Versöhnung herum zusammenkommen. Ihre Kleidung, ihr Musikgeschmack, ihre Vertrautheit mit den neuesten technischen Errungenschaften unterscheiden sie nicht voneinander.

Diesen Text haben Jugendliche und Brüder in Taizé gemeinsam erstellt.

Man kann heute wohl in keinem europäischen Land von „der“ Jugend sprechen, und nach Taizé zieht es ohnehin von jeher ganz unterschiedliche Jugendliche aus einer Nation. Neben den Konfessionen stehen die gesellschaftlichen Schichten und so manches Gefälle in den Mentalitäten. Auch die Lage und Vorstellungen der Jugendlichen aus den mittel- und osteuropäischen Ländern, die nach Taizé kommen, lassen sich also nicht einfach in großen Linien beschreiben. Sie decken sich überdies zu einem guten Teil mit denen aus westeuropäischen Ländern – und aus den anderen Erdteilen. So kommt hier einfach eine Reihe im Lauf des Sommers 2007 angesprochener Jugendlicher zu Wort, mit ihren Erwartungen und mit ihren Erfahrungen an einem Ort wie Taizé, die zugleich etwas von ihrem Lebensgefühl, ihren Lebensbedingungen zu Hause verraten.

Einen Freiraum für die eigene Entwicklung finden

In Taizé ist von einem „Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde“ die Rede, und es wird darauf Wert gelegt, dass dieser Weg zunächst in das eigene Innere führt, dorthin wo, wie Frère Roger einmal sagte, „kein Mensch dem anderen gleicht“. Szymon aus der Nähe von Stettin in Polen meint, dass er in seinem Land genug Hinweise für ein gutes Leben als Christ bekommt, „vielleicht nicht gerade Anweisungen, aber es wird doch vieles angesprochen und deutlich auf den Punkt gebracht.“ Nach Taizé ist er gekommen, weil er noch tiefer zu den inneren Quellen gehen möchte. „Das fällt mir bei den Gottesdiensten zu Hause, zu denen nach wie vor die Kirchen gefüllt sind, oft schwer. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass doch viele aus Gewohnheit dorthin gehen. Wir können aber nicht nur aus der Vergangenheit leben, in der wir uns behaupten mussten, wir müssen in die Zukunft gehen, alle zusammen, aber auch jeder Einzelne auf seine Art.“ Er sieht bei den Jugendtreffen in Taizé einen Freiraum, sich selbst weiter zu entwickeln. „Man kann sich als Christ vieles sagen lassen, aber man kann nicht nur sozusagen von außen bestimmt leben, es ist nötig, im Glauben auf eigene Beine zu kommen, um dann wieder etwas zum Ganzen beitragen zu können.“

Dem pflichtet Ania aus dem polnischen Thorn bei: „Nach Taizé kommen heißt für mich, den Ruf Gottes zu erwidern, mich auf eine intensive Suche nach Heimat und Geborgenheit zu begeben.“ Geht das nicht zu Hause viel besser? „Im Alltag ist es wirklich schwer, sich Zeit für Gott zu nehmen. Die Menschen bei uns sind sehr beschäftigt. Viele arbeiten un-

entwegt, nehmen zum Beispiel zwei Arbeitsstellen an, weil ein Gehalt nicht ausreicht, die Familie zu ernähren. Ein Wunder, dass sie noch Zeit finden, an der Sonntagsmesse teilzunehmen – erstaunlicherweise auch diejenigen, die selbst sonntags arbeiten müssen. Es gibt kaum Polen, die nur ab und zu in die Kirche gehen – entweder immer oder gar nicht. Meiner Meinung nach üben sie ihre Religion oft aus Pflichtbewusstsein aus. Vielleicht haben sie Gedanken über Gott im Kopf, sie lassen sie aber nicht heraus. Nach Taizé fahren heißt, diese Gedanken befreien, sie mit anderen teilen. Auch mit Menschen, die aus ganz anderen Verhältnissen kommen.“

Das Schlüsselwort für diesen Freiraum ist für viele die „Stille“, die in Taizé einen besonderen Platz einnimmt, das minutenlange Schweigen in jedem der drei täglichen gemeinsamen Gebete, aber auch die Momente, in denen der Redefluss in den kleinen Gesprächsgruppen mitunter versiegt. Eine Erfahrung, die Jugendliche auch im längst nicht mehr gemächlichen Mittel- und Osteuropa viel seltener machen. Jelena aus Belisce/Valpovo in Kroatien meint: „Das alltägliche Leben lässt uns schnell vergessen, wer wir eigentlich sind, was wir brauchen und fühlen. Auch nur einen kleinen Moment der Stille zu finden, scheint oft kompliziert. Aber in Taizé bleibt Zeit für das persönliche Gebet, das einem ermöglicht, Probleme aus einer anderen Perspektive zu betrachten, ihnen die Spitze zu nehmen.“

Und Ginta aus Lettland fügt hinzu, dass sie den Realismus schätzt, mit dem die Gespräche geführt werden. In Taizé, meint sie, ist das möglich, weil niemand den anderen Glaubenssicherheit vorspielen muss, um dazuzugehören. Auch die Brüder kämen in den Bibeleinführungen und in den kurzen Gebetstexten in der Kirche auf Zweifel zu sprechen. Bis in die gemeinsamen Gebete hinein würde sorgfältig vermieden, dass sich die einen vor den anderen zur Schau stellen. Der von Taizé ausgehende „Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde“ sei ein gemeinsames Unterwegssein auf den Spuren Christi, keine groß angelegte Demonstration.

Ein Schlüssel ist für viele die „Stille“, die in Taizé einen besonderen Platz einnimmt.

Gleichaltrigen aus vielen Völkern begegnen

Bei der weltweiten Gemeinschaft auf diesem Pilgerweg spielen die Jugendlichen aus den mittel- und osteuropäischen Ländern eine besondere

Rolle. Sie wollen in ihrem eigenen Leben umsetzen, was den Ländern, in denen sie aufgewachsen sind, im wahrsten Sinn des Wortes in der Umbruchszeit Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre widerfahren ist: aufgeschlossen werden. Mit der Sehnsucht nach weiten Horizonten reisen sie dementsprechend viel, oft bis die Kreditkarte leer ist, und auch nach Taizé. Szymon hatte bereits vorher Erfahrungen gesammelt: „Bei uns in Polen gibt es Ordensleute, die sich bemühen, Jugendliche aus verschiedenen Völkern zusammenzuführen. Ich war vor kurzem bei einem Lager in den Bergen, zusammen mit Jugendlichen aus der Ukraine. Das sind wichtige Kontakte und das hat mich auch auf den Geschmack gebracht, für eine Zeit nach Taizé zu gehen und dort einzutauchen in die weltweite Gemeinschaft, die dort die Jugendlichen jede Woche provisorisch bilden. Das ist in dieser Intensität und Regelmäßigkeit meines Wissens sonst nirgendwo der Fall.“

Freilich gibt es auch Hürden, zeigt sich doch den kleinen Gruppen, dass die Gesprächskultur oder auch -unkultur quer durch Europa verschieden ausgeprägt ist. „Ich bemerke“, sagt Szymon, „dass die jungen Italiener und Spanier die Welt mit viel unbefangeneren Augen sehen als viele von uns. Wir tun uns oft, nicht immer, in den Gesprächsgruppen viel schwerer.“ Dem nach außen hin selbstbewussten Auftreten der einen stehe aber nicht unbedingt ein Mangel an Selbstwertgefühl der anderen gegenüber, betont er: „Aus Polen bringe ich nach Taizé meine eigene Erfahrung und Kultur mit. Auf der einen Seite kann ich mit anderen meinen Glauben teilen, weil ich dadurch, dass ich in Polen aufgewachsen bin, eine viel größere Chance hatte, gläubiger Christ zu werden und zu bleiben. In meinem Land gehört der Glaube zu unserer Tradition.“ Aber es gelte, über den Tellerrand zu schauen: „Auf der anderen Seite ist es für mich eine sehr wertvolle Erfahrung, Leuten zu begegnen, die in säkularisierteren Ländern wie Frankreich oder der Schweiz leben. Die müssen sich viel stärker fragen, warum sie an Gott glauben und in der Kirche sind. Ich habe einen Freund in der Schweiz, der Theologie studiert. Er kennt Leute, die später Jugendliche auf die Firmung vorbereiten sollen, und sagte mir, dass diese zukünftigen Lehrkräfte manchmal nicht einmal wüssten, wie viele Evangelien es in der Bibel gibt. Ich bewundere ihn sehr dafür, dass er in einem solchen Land bewusst als Christ lebt.“ Solche Erfahrungen könnten auch weiter östlich fruchtbar werden, gerade dort, wo die kirchlichen Traditionen verblassen, meint er: „Die Leute bei uns sollten allmählich den Glauben auch als etwas einfach Frohmachendes, das weit reichende Konsequenzen im Leben hat, als etwas Tiefes begrei-

fen.“ Dabei gelte in Ost und West gleichermaßen: „Wenn Gott am rechten Platz steht, dem obersten natürlich, findet alles andere auch seinen Platz. Diese Überzeugung sollten wir nicht verbergen.“

Ewa, ebenfalls aus Thorn, erlebt im Zusammensein mit Jugendlichen aus Westeuropa Ähnliches, nämlich, dass sie „eher daran gewöhnt sind, in einer säkularen Umgebung zurechtzukommen. Auf Polen könnte eine solche Erfahrung auch zukommen. Umso mehr macht es mir Hoffnung, dass eine Gemeinschaft wie die von Taizé im laizistischen Frankreich so

Die Jugendlichen wollen die Verhältnisse in ihrer Heimat aktiv mitprägen und mitgestalten.

viele Menschen anzieht, die nach Gott suchen, die sichtbar macht, dass es überhaupt keine Grenzen für die menschliche Sehnsucht nach Gott gibt.“ Und gerade das könne die Christen ermutigen, ohne

Ängste aufeinander zuzugehen: „Ich glaube fest daran, dass die Christenheit nicht nur eine unter vielen historischen Erscheinungen ist, sondern ihre Wurzeln in einer Offenbarung hat, und von diesem Standpunkt aus werden Unterschiede ein viel kleineres Hindernis.“

„Wenn wir über unsere persönlichen Erfahrungen und Gefühle sprechen, entdecke ich immer wieder, dass es für Gott keine Kulturen oder Länder gibt“, fügt sich für Ginta aus der lettischen Hauptstadt Riga alles zusammen: „Gott setzt in das Herz eines jeden Menschen dasselbe Verlangen nach ihm. Sicherlich hat jeder andere Geschichten in seiner Kindheit gehört, gibt es Unterschiede in Hautfarbe, Kleidungsstil, aber wenn wir mit der Sprache des Herzens kommunizieren, sind sie kein Hindernis mehr.“

Zuhause Hoffnung für die Zukunft wecken

Die Jugendlichen aus Mittel- und Osteuropa kehren aus Taizé häufiger in noch ungesicherte Verhältnisse zurück als die Jugendlichen aus den westlichen Ländern. Ania, die oben zu Wort kam, wählte vor fünf Jahren das damals aussichtsreiche Betriebswirtschaftslehre-Studium, und befürchtet nun kurz vor ihrem Abschluss, keinen Arbeitsplatz zu bekommen. Die Jugendlichen fragen aber nicht nur nach den wirtschaftlichen und materiellen Chancen, die ihnen ihr Land bietet, sondern wollen die Verhältnisse aktiv mitprägen und mitgestalten.

„Ich denke, dass jeder, der nach Taizé reist, sehr viele Fragen mitbringt“, nimmt Justinas aus Litauen an. „Aus Litauen reisen sehr viele

junge Leute hierher, und ich glaube, sie tragen alle die tiefe Hoffnung in sich, dass sie mit ihrem Glauben die Gesellschaft verändern können. Ein solches Leben ist aber ein langer Weg, und in Taizé kann ich die Energie finden, auf diesem Weg geduldig und menschenfreundlich zu bleiben. Ich pilgere auch wie ein Botschafter meines Landes, von dem viele wenig Ahnung haben, nach Taizé.“

Jelena aus Belisce/Valpovo in Kroatien setzt ihre Erfahrungen zu Hause im Beruf um: „Ich arbeite an einer Grundschule als Englischlehrerin und stelle dabei immer wieder fest, wie wichtig es ist, Kindern zu zeigen, tolerant zu sein, ihnen über fremde Traditionen und Kulturen zu berichten. Schon ganz früh erwacht in ihnen ein Verständnis dafür, mit anderen zu sprechen, anderen zuzuhören. Taizé stärkt mein Vertrauen in diese Kinder darin, dass sie später mit ihrer Familie und in ihrer Arbeit einen guten Weg gehen werden.“ Die Notwendigkeit, sich untereinander besser zu verständigen, sieht sie sowohl auf der Ebene ihres Landes als auch auf der Europas: „Kroatien ist ein religiös sehr vielseitiges Land, das auch in seiner politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung sehr schnell voranschreitet. Wenn ich hier in Taizé auf andere junge Erwachsene treffe, stelle ich zweierlei fest: Einerseits gibt es noch eine Menge zu tun, um Ungerechtigkeiten in Politik, Gesellschaft etc. auszugleichen. Ich denke an die vielen arbeitslosen Menschen in meinem Land und an die vielen alten Menschen, um die sich keiner mehr kümmert. Andererseits scheint unter all den Unterschieden doch immer wieder das Gemeinsame, Verbindende mit den anderen Ländern durch, sodass ich Europa auf einem guten Weg sehe, zu einer Familie zusammenzuwachsen. Während der Vorbereitung auf den Beitritt in die Europäische Union ist mir sehr deutlich geworden, dass Kroatien nicht alle Probleme für sich allein lösen kann.“ Und selbstbewusst fügt sie hinzu: „Vorwärts kommen, die Gesellschaft verändern kann bei uns jeder, wenn er sich auf den Austausch mit uns Jugendlichen einlässt.“

Den Jugendlichen ist dabei bewusst, dass die Christen mit gutem Beispiel vorangehen müssen, wenn ihnen daran liegt, dass sich in den Gesellschaften etwas bewegt. Sie müssten sich besser untereinander verstehen, meint Ania: „Wir Polen wissen nur ganz wenig über den Protestantismus. In Taizé treffe ich selbstverständlich auf Jugendliche evangelischen Glaubens und auch auf Orthodoxe. Was ich dabei erfahre, möchte ich natürlich an meine Landsleute weitervermitteln. Wir brauchen eine Kraftquelle. Wie sollen wir uns sonst als Land den Herausforderungen

stellen? Aber woher die Kraft nehmen, auch unter diesen Bedingungen dem Weg des Neuen Testaments zu folgen?“

Diese Fragen versteht László, ein junger Orthodoxer aus Rumänien, auf Anhieb: „Mein Land wandelt sich intensiv auf dem Weg zur Marktwirtschaft in einer globalen Welt. Insgesamt gehe ich davon aus, dass sich die Situation in meinem Land verbessern wird, unter anderem mit dem Beitritt in die Europäische Union. Aber ich habe leider den Eindruck, dass dabei vielfach die Ausrichtung auf den materiellen Reichtum Oberhand gewinnt. Ich hoffe nach wie vor sehnlich, dass Rumänien diese Phase überwindet und sich auf andere Prämissen stützt, zum Beispiel auf den Glauben.“ Da würde auf die Kirchen eine riesige Aufgabe warten. „Nur scheint meine orthodoxe Kirche weitgehend in einer eher unbeweglichen Phase zu stecken. Und so ist das Interesse der Jugendlichen an der Kirche und am Glauben allgemein zu schwach, was zu einem komplexen Werteverlust geführt hat. Ziemlich weit verbreitet im praktischen Leben ist dagegen der Aberglaube.“

„Ich denke“, führt er weiter aus, „die Kirche ist bei uns oft zu sehr mit den Behörden und anderen gesellschaftlichen Instanzen verknüpft. So scheint es einige Politiker zu geben, die nur wegen der Wählerstimmen in die Kirche gehen. Ich denke nicht, dass wir um eine strikte Trennung zwischen Staat und Kirche herumkommen.“ Das heißt nicht, dass sich die Kirche aus den Fragen der Gesellschaft zurückzieht: „Wo soll um Verständnis für die ethnischen Minderheiten wie Roma, Sinti und auch die Ungarn geworben werden, wenn nicht in den Kirchengemeinden? Außerdem muss glaubwürdig gegen die Korruption gekämpft werden, sollen nicht noch mehr Menschen aus Rumänien abwandern. Diese Wege können Politiker ebnen, in die man Vertrauen haben kann, zum Beispiel weil sie aufgrund des Glaubens aufrichtig sein wollen.“

Auch für Magda aus Polen steht und fällt alles mit dem Vertrauen: „Ich hoffe, dass sich die Situation in der Politik klärt. Viele Bürger wollen nicht zur Wahl gehen, da sie kein Vertrauen in eine echte Veränderung haben, sie wollen deshalb auch keine Verantwortung übernehmen. Meiner Meinung nach kann man aber nicht wissen, was die Zukunft bringt. Vielleicht sind wir oft ratlos, aber wir dürfen nicht davon ausgehen, dass sich nichts verbessern kann. Dass Polen nicht zur Europäischen Union gehört, kann ich mir gar nicht mehr vorstellen.“

Silvia aus Rumänien sieht noch eine andere Aufgabe für die junge Generation. „Ich habe in Taizé eine junge Polin getroffen, die mit ihrem ganzen Herzen versucht, die negative Haltung ihrer Mutter gegenüber

Deutschen und Russen zu verändern.“ Und sie denkt noch einen Schritt weiter: „Ich glaube an ein Europa ohne Grenzen, zu dem auch Menschen aus Afrika und Asien offene Türen finden. Vor allem sollten die Menschen lernen, sich für die Muslime zu öffnen und mit ihnen ein Miteinander zu pflegen.“

Europa als gemeinsamer Weg, auf dem die Beziehungen zueinander wachsen – Jelena aus Kroatien muss da an die von Taizé aus für jeden Jahreswechsel vorbereiteten Europäischen Jugendtreffen denken. Sie sieht diese Treffen nicht nur als Chance für die, die sich von überall her auf den Weg machen, sondern vielmehr auch für die Menschen, die jemanden bei sich zu Hause beherbergen können. „Was für ein Gefühl, einen völlig Fremden bei sich aufzunehmen, ihm Bett und Verpflegung anbieten zu können. Ein Europäisches Jugendtreffen ist ein eindruckliches Zeichen gelebten Glaubens.“ Das Treffen, das 2007/2008 in Genf stattfand, war bereits das dreißigste.

Eindruckliche Zeichen gelebten Glaubens sind die Europäischen Jugendtreffen.

Tiefe mit Weite verbinden

Am Ende dieser Zuhör-Runde kann man sich fragen: Könnte es nicht sein, dass gerade die Jugendlichen aus den mittel- und osteuropäischen Ländern mit der Frage nach Taizé kommen, ob es möglich ist, Verlässlichkeit mit Offenheit zu verbinden? In den früheren Notgemeinschaften der dortigen Christen, die sich unter ihnen ungut gesinnten Bedingungen behaupten und oft abschotten mussten, konnte man sich durchweg aufeinander verlassen. In der Umbruchphase erlangten die Kirchen dann meist eine Schlüsselrolle für den Neuanfang, symbolisierten den Aufbruch aus jahrzehntelangen gesellschaftlichen Zwängen, und es erwies sich schnell, dass auch Christen ganz unterschiedliche Wege offen stehen, aus ihrem Glauben heraus für andere da zu sein. Heute zeigt sich, dass die Offenheit pluralistischer Gesellschaften auch raffiniert missbraucht werden kann, und es fragt sich, welches die geeignete Weise ist, in der sich die Kirchen dieser Herausforderung stellen, ohne die errungene Offenheit zu diskreditieren.

Die Erfahrung der vorhergehenden Generation, dass lange propagierte Werte-Gerüste plötzlich nicht mehr gelten, dass ein öffentliches ge-

sellschaftliches Klima umschlägt, wenn auch mancher Trott unter umgekehrten Vorzeichen einfach weitergeht, dass Solidarität oft nur Fassade war, sollte die Jugendlichen eigentlich dazu verleiten, sich auf das Vertraute, das Private zurückzuziehen. Würden sie dieser Versuchung nachgeben, wäre es, was Mittel- und Osteuropa anbelangt, ziemlich ruhig und still in Taizé. Das Gegenteil ist der Fall, wie man auch an der ausgeglichenen Beteiligung von Jugendlichen aus ganz Deutschland ablesen kann. Auf dem burgundischen Hügel herrscht somit eine ganz eigene Form von Öffentlichkeit, die alle gemeinsam prägen. Vielleicht verschaffen sich die Jugendlichen aus Mittel- und Osteuropa in ihr eher durch ihre leise, beharrliche Art Gehör und Anerkennung. Dazu ist eine Woche gerade lang genug. Und sie bringen immer noch am meisten von dem Rohstoff mit, der zur Vertiefung der Jugendtreffen in Taizé bitter nötig ist: Zuhören können.

So scheint es, als würden es gerade die Jugendlichen aus Osteuropa schätzen und brauchen, dass Taizé für sie ein Zwischenraum ist zwischen verfestigten Glaubensstrukturen einerseits, die aus der Zeit der Bewährung überliefert wurden, nun aber neu ihre Tragfähigkeit unter Beweis stellen müssen, und der Beliebigkeit und Selbstbedienungsmentalität andererseits, zu denen freie Gesellschaften in Ost wie West chronisch neigen. In Taizé machen sie die Erfahrung, dass sich Tiefe und Weite im Leben wie im Glauben nicht ausschließen müssen. Damit verbundene Spannungen sind auch dort nicht fremd. Aber die Brüder hüten sich, um einer vermeintlichen Sicherheit willen die Jugendlichen in bestimmte Richtungen zu lenken; sie hören eher zu, lassen auch manches Unfertige erst einmal stehen. Und doch verschweigen sie bei den Bibeleinführungen, durch die gemeinsamen Gebete und in den unzähligen Gesprächen keineswegs, für welchen Weg sie sich selbst entschieden haben.

So ist Taizé ein Ort, an dem Jugendliche einander an dem sehnlichen Wunsch erkennen, dass mehr und mehr Menschen die Liebe Gottes erfahren und sich davon getragen fühlen, und dass dies so weit ausstrahlt, dass es die Menschen in den Ländern und Erdteilen verbinden kann. Nicht ohne die Erfahrung und Erwartung, dass die Kirche eines jeden Landes dafür den Boden bereitet und zum Anziehungspunkt für alle wird, die das Beste für ihr Land und ihren Erdteil suchen.

Serben in Kroatien

Politische Reifungsprozesse

Am 25. November 2007 wurde in Kroatien ein neues Parlament gewählt. Allgemein erwartet wurde, dass diese dritten Parlamentswahlen nach der Ära Tudjman die demokratische Normalität des Landes gleichsam besiegeln würden. Denn unabhängig vom Ausgang – also davon, ob die Wähler die alte Regierung Sanader bestätigen oder sich mehrheitlich für die Sozialdemokraten (SDP) unter ihrem neuen Chef Zoran Milanović entscheiden – stünde weder die demokratische Zukunft noch die europäische Orientierung zur Debatte. Es gab zwar bei der Wahl und deren Ergebnissen nichts, wodurch das in Zweifel gezogen werden könnte, aber ganz plötzlich sorgte der kroatische Präsident Stjepan Mesić für eine unangenehme Überraschung. Er weigerte sich, dem Wahlsieger das Mandat zur Regierungsbildung zu geben, und beharrte auf einer eigenwilligen Interpretation des entsprechenden Verfassungsartikels, wonach dieses derjenigen Partei erteilt werden soll, die mit ihren Koalitionspartnern die erforderliche Mehrheit von 77 Sitzen im Parlament im Voraus vorweist. So bekam ein erwartungsmäßig unspektakulär vonstatten gehender Regierungsbildungsprozess einen „Rattenschwanz“ von künstlichen Verzögerungen, die weitere Unübersichtlichkeiten und plötzliche Instabilität generierten.

Die Ausgangslage für die Regierungsbildung war jedoch in vieler Hinsicht die gleiche wie nach den letzten Wahlen im Dezember 2003. Wie damals brachte der Wahlsieg auch diesmal der Mitte-Rechts-Partei HDZ eine Mehrheit der Sitze im Parlament (66 Mandate), mit der sie aber nicht allein regieren kann. Für den Wahlsieger bedeutet dies die Aufgabe, mit Koalitionspartnern eine Regierung zu bilden, eine Aufgabe, die der bisherige Ministerpräsident Ivo Sanader bereits vor vier Jahren unter ungünstigeren Bedingungen erfolgreich gelöst hatte. Das Novum bei dieser Wahl war, dass die SDP kräftig zulegen konnte und die kleineren Parteien unterschiedlicher Couleur substanzielle Verluste hin-

Die Autorin ist promovierte Philosophin, lebt und arbeitet in Frankfurt (Main).

nehmen mussten. Die populistisch-nationalistische Partei des Rechts (HSP) konnte gerade ein Mandat ergattern (früher 5). Die Bauernpartei (HSS) hat im Bündnis mit den Liberalen (HSLs) 8 Mandate errungen; als Einzelpartei verlor sie damit gegenüber der letzten Legislaturperiode (10) 4 Sitze. Da sich die SDP von 30 auf 56 Parlamentssitze verbesserte, wird die politische Landschaft in Kroatien zum ersten Mal von zwei annähernd gleich starken Parteien dominiert, die 80 Prozent des Parlaments besetzen. Die Dialektik der knappen Zahlen bringt es dann mit sich, dass der Wert einzelner Mandate der Kleinstparteien enorm steigt. Die so genannte „grün-gelbe Koalition“ (HSS und HSLs) ist so fast zum Zünglein an der Waage geworden, verschafft aber der HDZ noch immer nicht die erforderliche Parlamentsmehrheit (77 Sitze). Auch die Mitte-Links-Volkspartei (HNS) allein verhilft der SDP mit ihren 7 Mandaten nur zur unzureichenden Summe von 63 Sitzen. Jede Koalition ist somit nicht nur auf Kleinstparteien angewiesen, sondern auch auf die Stimmen der Minderheitenvertreter.

Wie auch immer die Koalitionsgespräche ausgehen mögen, es ist klar, dass letztendlich die Stimme der Minderheiten, die über eine Sonderklausel ihre Vertreter im Parlament wählen, im kroatischen parlamentarischen System eine eminente politische Position bekommt.¹ Das hat Ivo Sanader begriffen, als er 2003 seine erste Regierung zusammenstellte, an der er Vertreter der Minderheiten beteiligte. Mit den Abgeordneten der Selbstständigen Demokratischen Serbischen Partei (SDSS) vereinbarte er in einem umfassenden Abkommen eine Zusammenarbeit, die insbesondere der Rückkehr der serbischen Flüchtlinge in ihre kroatische Heimat förderlich sein sollte.

Daher ist es noch immer sinnvoll, einen Blick auf die zurückliegenden Jahre der Regierung Sanader unter dem besonderen Gesichtspunkt der Minderheitenfrage zu werfen. Zum größten Erfolg dieser Regierung wird allgemein die Aufnahme der Beitrittsgespräche mit der EU im Oktober 2005 gezählt. Viel weniger beachtet bleibt eine andere Leistung der Regierung Sanader, die dennoch von nachhaltiger Bedeutung ist: Sanader ist es gelungen, die Normalisierung der Beziehungen zu den Serben

¹ Aktuelle Ergänzung: Nach langwierigen Gesprächen konnte Ministerpräsident Sanader wieder eine Koalitionsregierung bilden, die am 12.01.2008 vom Parlament bestätigt wurde. In ihr sind auch die ethnischen Minderheiten vertreten, u. a. als stellvertretender Ministerpräsident der Serbe Slobodan Uzelac. Vgl. dazu den Beitrag von Enver Robelli: Koalitionsregierung in Kroatien vereidigt. In: „Süddeutsche Zeitung“, 14.01.2008. (Anm. d. Redaktion)

Kroatiens auf eine ruhige, ja, menschenwürdige Weise in dauerhafte Bahnen zu lenken. Der entscheidende Faktor für die Integration ist die Teilhabe an politischen Entscheidungen bzw. an der Regierungsarbeit, denn dann bleibt die Integration nicht beschränkt auf Folklore und Symbolik der kulturellen Differenzen. Der serbische Politiker und Abgeordnete Milorad Pupovac unterstreicht daher die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit mit der Regierungspartei, denn nur so könne man für die Minderheiten auch etwas erreichen. Pupovac, seit Jahren einer der bekanntesten serbischen Politiker in der kroatischen Politszene und Mitglied des Parlaments, ist jetzt Mitbegründer und stellvertretender Vorsitzender der SDSS, unter anderem Mitglied verschiedener Delegationen des kroatischen Parlaments, die mit der EU zusammenarbeiten, und somit ein Entscheidungsträger der kroatischen Politik in einem ihrer wichtigsten Segmente.

Ein serbisches Gymnasium in Zagreb

2005 ließ die Nachricht aufhorchen, die Errichtung eines serbisch-orthodoxen Gymnasiums in Zagreb stünde bevor. Die Anregung dazu verdankte sich dem Metropoliten Jovan; das Gymnasium erhielt den Namen „Kantakuzina Katarina Branković“ nach einer serbischen Adligen aus dem Spätmittelalter, die einen Grafen von Cilli (Celje/Slowenien) geheiratet hatte. Dieses Projekt fing mit nur einer kleinen Klasse (16 Jungen und Mädchen aus Zagreb, Knin, Osijek und Vukovar) bescheiden an; inzwischen kann man auf der schönen Homepage² nachlesen, dass die Schule, die eine in das öffentliche Bildungswesen eingegliederte private Einrichtung ist, gute Fortschritte macht. Bewusst wird an die Bildungstradition der orthodoxen Kirche angeknüpft, die vor 200 Jahren zur Erhaltung der kulturellen Identität und konfessionellen Besonderheit in der Diaspora, d. h. im damals zu Österreich-Ungarn gehörenden Kroatien, ansetzte. Dass diese Tradition jahrzehntelang vernachlässigt worden ist, hing nach Ansicht von Saša Milošević, dem Programmdirektor des Serbischen Demokratischen Forums in Zagreb, damit zusammen, dass sich die kroatischen Serben zu jugoslawischen Zeiten weitgehend „integriert fühlten“ – dass zu diesen jugoslawischen Zeiten jede Traditionspflege ohne Einbettung in die sozialistische Ideologie unterbunden war, erwähnte er nicht. Der Politologe Čedomir Višnjić, stellvertreten-

² Vgl. <http://www.srpskagimnazija-zg.org> (letzter Zugriff: 29.01.2008).

der Kultusminister in der Regierung Sanader, betonte in einem kurzen Gespräch: Die kleine Schule sei der einzige Ort im postjugoslawischen Raum, an dem sowohl kroatische als auch serbische Literatur zugleich und gleichberechtigt gelehrt werden.

Ansonsten hört man im Tonfall des Vizeministers und Vorsitzenden der serbischen Kultugesellschaft mit dem Namen „Aufklärung“ (Prosvjeta) etwas Skepsis gegenüber dieser Einrichtung durch. Eine konfessionelle Eliteschule scheint die weltlichen serbischen Kulturschaffenden nicht sonderlich anzusprechen. Ganz unverständlich ist das nicht, wenn man die Rolle der Serbischen Orthodoxen Kirche (SOK) in den Kriegen und die konservativen und ernationalistischen Auswüchse derselben in Serbien noch heute bedenkt. Die Skepsis meiner beiden Gesprächspartner könnte mit der Befürchtung verknüpft sein, dass die bildungsstrategische Unterrichtskonzeption des Gymnasiums mit ihrem Schwerpunkt auf der Pflege der serbisch-orthodoxen Kulturgeschichte in eine anachronistische Sackgasse führen könnte. Aber die Chancen stehen auch nicht ganz schlecht, dass sich die serbisch-orthodoxen Geistlichen in Zagreb Freiräume gegenüber fortschrittsfeindlichen Zielsetzungen der Kirchenoberen aus Belgrad aneignen³, bedingt schon durch die andere gesellschaftliche und kulturelle Umgebung, in der sie und die Schüler leben.

Zwischen Behauptung und Eskapismus

Sowohl Višnjić als auch Saša Milošević zeigen sich im Gespräch ambivalent in der Einschätzung der jetzigen Lage der Serben in Kroatien und sprechen von Fortschritten, mehr Handlungs- und Meinungsfreiheit, von verbessertem Austausch mit Kulturinstitutionen aus Serbien einerseits und einigen Einschränkungen andererseits. Dazu zählt Višnjić die kroatische Sprachenpolitik, die er als rigide empfindet.

Aus der Geschichte der europäischen Minderheiten ist das Phänomen eines starken Behauptungswillens in der andersartigen Mehrheitsumgebung wohl bekannt, der oft zu einer Art Konzentration exzellenter Geister in Kultur, Künsten und Wissenschaften führt. So gab es auch in der kroatischen Geschichte eine Reihe ausgezeichneter serbischstämmiger Größen. Wichtige Dichter und Schriftsteller in der kroatischen Literaturgeschichte waren serbischer Abstammung. Als ein Klassiker der

³ Vgl. <http://www.spc.yu> (letzter Zugriff: 29.01.2008).

kroatischen Moderne gilt beispielsweise Vladan Desnica, dessen Name hierzulande nur in slawistischen Seminaren einen gewissen Bekanntheitsgrad haben dürfte. Nach dem Physiker und Erfinder Nikola Tesla, den manche als „den größten Erfinder aller Zeiten“ bezeichnen, wird heute die Einheit der magnetischen Kraftflussdichte benannt; der serbischstämmige Entdecker aus dem kleinen Kroatien, ohne den es weder Wechselstrom noch Radio noch etliche andere Errungenschaften in Funktechnik und Fernsteuerungen gebe, der darüber hinaus die Grundlagen für die Computertechnik, den Satellitenfunk und die Raumfahrt schuf, kam leider nicht in Genuss des ihm gebührenden Weltruhmes. 2006 jährte sich der 150. Geburtstag des 1943 in New York gestorbenen vielseitigen Erfinders, der in Kroatien als Tesla-Jahr mit zahlreichen internationalen Veranstaltungen gefeiert wurde. Teslas bemerkenswerter Spruch, er sei stolz auf sein Heimatland Kroatien und ebenso auf seine serbische Herkunft, wurde in der Politik oft arg strapaziert, aber in ihm spricht ein Geist, der mit einem Teil der Realität der kroatisch-serbischen Beziehungen durchaus korrespondiert.

In der Krisen- und Kriegszeit des Jugoslawienzerfalls kam es freilich zu großen Zerwürfnissen zwischen einigen herausragenden serbischstämmigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und der Mehrheitsbevölkerung. Gewiss, zu kommunistischen Zeiten gab es mannigfache Begünstigungen der Serben, die auch in viel höherem Ausmaß der Partei angehörten. In der Hysterie jener Zeit, die sich allerdings beider Seiten bemächtigte, zeichnete sich der gemäßregelte öffentliche Diskurs auch dadurch aus, dass bekannte Persönlichkeiten pauschal zum „Feindeslager“ gerechnet wurden. Der Schauspieler Rade Šerbedžija zum Beispiel war ein Star des Zagreber Theaterlebens in den siebziger Jahren; er, der in den achtziger Jahren auf den Bühnen quer durch Jugoslawien und eben auch in Belgrad große Erfolge feierte, setzte sich öffentlich vehement gegen die Desintegration der jugoslawischen Föderation ein, ohne bemerkt zu haben, dass diese damals die Schlussphase bereits erreicht hatte. Damit begann eine Geschichte der gegenseitigen Kränkung, die bis heute nicht ganz zu Ende ist, obwohl Šerbedžija, der seit längerem in London und Kalifornien lebt und in manchen Filmen weltbekannter Regisseure mitwirkte, inzwischen wieder in Zagreb, Istrien und sonst wo in Kroatien einkehrt und gefeiert wird. Im Falle von Šerbedžija ist jedenfalls sonnenklar, dass ihn sein herausragendes schauspielerisches Talent zum umschwärmten Mimen in kroatischer Sprache machte und eben keine „serbischen Privilegien“.

Dass vieles in jüngster Vergangenheit schief gelaufen war, hatte unter anderem mit jener brüchig gewordenen Doppelidentität der Serben zu tun, die Tesla mit dem erwähnten Spruch auf den Punkt brachte. Diese Brüchigkeit hatte eine lange Latenz, weil die serbische Minderheit in Kroatien seit langem wie durch einen Riss geteilt ist. Die Gründe dafür sind wahrscheinlich in der komplizierten Sozialgeschichte Kroatiens zu suchen, die unterschiedliche Mentalitäten prägte. Mag es zu simpel erscheinen, von städtischen und ländlichen Bevölkerungsteilen zu sprechen, der Unterschied zwischen dem Verhalten der serbischen Eliten in den Städten und jenem der serbischen Bevölkerung in der Provinz, die den von Milošević angestachelten Aufstand weitgehend unterstützte, war dennoch auffallend. Diese Teilung spiegelt sich auch in der Relation der Serben, die Kroatien verließen, und jener, die im Lande geblieben sind, wider. Dieser Zusammenhang ist allgemein beobachtet, doch bislang kaum ernsthaft untersucht worden. Das Stadt-Land-Gefälle blieb in Kroatien allgemein noch beträchtlich. Es lässt sich vermuten, dass die Mehrheitsbevölkerung in der Provinz und auf dem Land noch sehr traditionell lebte und sich zu kommunistischen Zeiten vorwiegend aus dem politischen Leben und öffentlichen Institutionen zurückzog. Staatliche und parteigebundene Strukturen und Positionen waren daher oft durch Personen serbischer Herkunft besetzt. Dort, wo die serbische Bevölkerung die Mehrheit stellte, wie etwa in Knin und Umgebung, gab es riesige staatliche Investitionen, Entwicklungsprojekte und Fabriken, die wirtschaftlich zumeist unsinnig waren. So entstanden Strukturbedingungen auf dem Lande, die die serbische Bevölkerung fester an das System und staatliche Institutionen banden – sowohl in den Repressionsapparaten und der Verwaltung als auch in Wirtschaftsunternehmen.

Nationalität ohne Sprengstoff

Was die serbischen Eliten in den Städten anbelangt, so verließen sie – anders als Armee- und Polizeiangehörige – kaum das Land. Bekannte oder weniger bekannte Architekten, Historiker, Journalisten, Philosophen, Politologen, Psychologen, Soziologen, Mediziner und Naturwissenschaftler sind in ihrer Heimat geblieben, wie etwa der erwähnte Politiker Milorad Pupovac, der ganz selbstverständlich als Linguistikprofessor an der Zagreber Universität weiter tätig blieb.

Unweigerlich brachte die staatliche Verselbständigung Kroatiens für viele Fragen an die Tagesordnung, die der gemeinsame jugoslawische

Staat früher überdeckte. Das Dilemma zwischen Assimilation und Absonderung als nationale Minderheit tat sich auf. Erwähnt werden muss aber auch, dass beispielsweise der angesehene Rechtsanwalt Čedo Prodanović, der zu den Verteidigern jener Generäle der kroatischen Armee gehört, die von der Anklagebehörde des Kriegsverbrechertribunals in Den Haag der Menschenrechtsverbrechen während der Rückeroberung der besetzten Territorien in Kroatien („Krajina“) bezichtigt wurden, ein Serbe ist. Zuvor hatte Prodanović als Vertreter der Angehörigen der im Ustaša-Lager Jasenovac 1944 umgebrachten Serben und Juden in herausragender Weise beim Verfahren gegen Dinko Šakić gewirkt. Dinko Šakić, letzter Lagerkommandeur, wurde im Sommer 1998 von Argentinien an die kroatischen Justizbehörden ausgeliefert, da gegen ihn wegen der damaligen Kriegsverbrechen in Zagreb Anklage erhoben wurde. Prodanovićs Interventionen führten zu wichtigen Präzisierungen der Anklageschrift; Šakić wurde in einem mustergültigen Strafverfahren im Herbst 1999 zur Höchststrafe verurteilt. Dieser Gerichtsprozess wurde im Westen ebenso ignoriert wie die Aufsehen erregende Urteilsbegründung des Richters Dražen Tripalo. Solche und ähnliche Persönlichkeitsprofile, die in keine westliche Minderheitendoktrin passen, sind in Zagreb geradezu selbstverständlich. Man beachte, wie Milorad Pupovac die Verurteilung des serbischen Statthalters im okkupierten Teil Kroatiens, Mile Martić, durch das Haager Kriegsverbrechertribunal zu 37 Jahren Gefängnisstrafe kommentierte: Der Schuldspruch entspreche den Erwartungen, das Urteil werde das Vertrauen in den Rechtsstaat festigen; Martić sei ein Symbol der Verfolgungspolitik, des Mordens und Zerstörens gewesen, daher sei es im Interesse der kroatischen Serben, dass alle, die zusammen mit ihm daran beteiligt waren, angemessen bestraft werden.

In diesen Stichworten steckt eine tiefere Bedeutung als vielleicht auf Anhieb erkennbar. Denn hier wird zwar das „Interesse der kroatischen Serben“ erwähnt, aber gerade durch das Stichwort „Rechtsstaat“ der Zusammenhang zwischen der Rechtsbeugung und dem gerechten Bestrafen von der ethnischen Komponente, d. h. einer nationalen „Sonderwahrheit“ entkoppelt.

Vor allem auf dem Boden des Rechtsstaats kann die Dimension der gemeinsamen Werte in einem Gemeinwesen gedeihen, die von der nationalen Valenz frei gehalten werden können, wodurch eine Grundlage für die störungsfreie Begegnung der unterschiedlich ausgeprägten kollektiven Identitäten entsteht. Die Strafverfolgung der Verantwortlichen für

die Kriegsverbrechen an den Serben in Kroatien selbst trägt entscheidend dazu bei. Das trifft in besonderem Maße auf jene Gerichtsprozesse zu, bei denen die Justiz dem Druck der Öffentlichkeit (diverser Medien und Interessens- und Veteranenverbände) eindeutig und klar standhielt. Vorbildlich in diesem Sinne war das Verfahren vor dem Bezirksgericht in Rijeka gegen die hohen Militärs der Kroatischen Armee Tihomir Orešković und Mirko Norac und drei andere Mitangeklagte wegen Kriegsverbrechen an serbischen Zivilisten 1991 bei Gospić, das mit dem Schuldspruch gegen drei Angeklagte endete. Die Kehrseite der problematischen Fälle, bei denen die kroatische Justiz versagt – besonders augenfällig im Verfahren gegen die Kommandeure und das Personal im Militärgefängnis „Lora“ bei Split, die auf bestialische Weise inhaftierte serbische Zivilisten folterten (zwischen 1991-1992, teilweise mit tödlichem Ausgang) –, hatte wiederum eine hohe Sensibilisierung der kritischen Öffentlichkeit zur Folge, die einen Gegendruck gegen die nationalistisch-populistischen „Vaterlandsverehrer“ wider das geschriebene Recht erzeugte, sodass die Täter letztlich gerecht bestraft wurden. Um die Folgen einer Ineffizienz der kroatischen Justiz (besonders bei Gerichten in der Provinz bzw. in ehemaligen Kriegsgebieten) zu verhindern, hat der oberste kroatische Staatsanwalt Mladen Bajić im September 2006 angeordnet, dass alle ungeklärten Morde in den Jahren 1991-1992 als Kriegsverbrechen zu verhandeln sind, damit die weitere Verfolgung keiner Verjährung unterliegen kann. Diese Entscheidung trägt der Rechtssicherheit bei und bildet damit die Grundlage einer geordneten Gesellschaft. Wenn es Rechtssicherheit für alle gibt, sind auch Sonderrechte für Minderheiten mehr als leere Worthülsen.

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Identitäten in Europa

Geht man vom reinen Wortbegriff aus, bedeutet „Identität“ soviel wie „Übereinstimmung“ oder „vollkommene Gleichheit“. Schon der Plural im Titel „Identitäten in Europa“ weist aber darauf hin, dass es in vorliegendem Heft um mehr gehen muss: Ausgehend von soziologischen Überlegungen über individuelle und kollektive Identität zeigen die Beiträge dieses Heftes unterschiedliche Ausformungen des Selbst- und Fremdbildes in Europa auf. Eine wichtige Rolle im zusammenwachsenden und für den „Normalbürger“ immer unübersichtlicher werdenden Europa spielt dabei die Frage einer „europäischen Identität“. Gibt es sie überhaupt? Falls ja, welche Kriterien machen sie aus?

Schon die unterschiedlichen Zugänge der Autoren belegen, wie schillernd die Thematik „Identitäten in Europa“ ist – besonders gut erkennbar etwa an den Überlegungen der beiden Abgeordneten des Europäischen Parlaments, Viktória Mohácsi und Elmar Brok. Das aktuelle Heft von OST-WEST. Europäische Perspektiven richtet bewusst den Blick in die Westhälfte Europas, nach Belgien und in das Baskenland, dann aber auch in die Osthälfte, nach Russland, um an drei Beispielen spezifische Ausformungen der Identitätsfindung vorzustellen.

In allen Fällen spielt die religiöse Komponente historisch und aktuell eine wesentliche Rolle. Dies gilt in einem weiteren Sinne auch für das deutsch-polnische Verhältnis, das wohl eines der schwierigsten Beziehungsgeflechte innerhalb Europas bildet. Die Ergebnisse einer kleinen Umfrage sind sicher nicht repräsentativ, vermitteln aber doch so etwas wie ein Stimmungsbild. Auch der außerhalb des Schwerpunktthemas stehende Beitrag zur Maximilian-Kolbe-Stiftung berührt das Verhältnis der beiden Nachbarn in Mitteleuropa. Aus aktuellem Anlass eingefügt ist eine Stellungnahme über die Haltung der Serbischen Orthodoxen Kirche zum Kosovokonflikt.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Inga Beinke</i>	
Identität – Konstruktion und soziale Tatsache	83
<i>Jörg Lüer</i>	
Unter der Oberfläche. Erfahrungen und Überlegungen aus der europäischen Zusammenarbeit	93
<i>Elmar Brok</i>	
Europäische Werte – die Grundlage für die Zukunft Europas	99
<i>Viktória Mohácsi</i>	
Gedanken zur europäischen Identität	103
<i>Jan Kerkhofs</i>	
Gibt es „Belgier“?	106
<i>Antje Bräcker</i>	
„Wir sind die Basken des Baskenlandes“ – baskische Identität(en) heute	111
<i>Jutta Scherrer</i>	
Kirche und Identität im postsowjetischen Russland	119
 Umfrage	
Katholiken in Deutschland, Katholiken in Polen – gegenseitige Erfahrungen und Erwartungen	127
 Hintergrundbericht	
<i>Friedrich Kronenberg</i>	
Maximilian-Kolbe-Stiftung für Wege der Versöhnung aus der Kraft der Erinnerung	150
 Aktuelle Stellungnahme	
<i>Irena Pavlović</i>	
Die Serbische Orthodoxe Kirche und die Unabhängigkeitserklärung des Kosovo	159

Identität – Konstruktion und soziale Tatsache

Seit Anfang Februar 2008 gelten in den Niederlanden und in der Türkei neue Regelungen für das Tragen von Kleidungsstücken. So findet sich in einer überregionalen Tageszeitung vom 11.02.2008 die Meldung, fortan bestehe ein Verbot von Burkas an niederländischen Schulen für Beamte und Schülerinnen; außerdem sei in der Türkei nach einer Verfassungsänderung das Kopftuchverbot für Studentinnen an staatlichen Universitäten aufgehoben.¹ Dass diese neuen Regelungen etwas berühren, was außerhalb ihres Gegenstandes liegt – das (Nicht-)Tragen eines Kleidungsstücks –, wird deutlich, wenn man sich die Argumente und Gegenargumente vergegenwärtigt, die bei diesen Neuerungen ins Feld geführt werden. So begründet Ministerpräsident Balkenende die Einführung des Burka-Verbots an niederländischen Schulen damit, dass der „islamische Schleier“ ein „unheimliches Gefühl“ bei der Bevölkerung auslöse. Nesrin Baytok, Oppositionsabgeordnete im türkischen Parlament, wirft der Regierung vor, mit der Aufhebung des Kopftuchverbots die Türkei in „ein zweites Afghanistan“ verwandeln zu wollen.

Offensichtlich wollen Balkenende und Baytok mit ihren Äußerungen etwas, was sie nicht näher benennen, von dem „Unheimlichen“, dem „Anderen“ abgrenzen. Dieses „Etwas“ steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen, die in einem Dreischritt vorgehen. Am Anfang steht ein einführender Überblick über den Identitätsbegriff. Zweitens geht es um die Bedeutung von Identität für moderne Gesellschaften, drittens vermittelt der Text einen kurzen Einblick in gegenwärtige Identitätsproblematiken in Europa.

¹ Zu dieser und den folgenden Nachrichten vgl. „Süddeutsche Zeitung“, 11.02.2008, S. 7 f.

Inga Beinke M. A., Halle (Saale), ist z. Zt. beim Internationalen Graduiertenkolleg „Formenwandel der Bürgergesellschaft. Japan und Deutschland im Vergleich“ tätig. Ihre Arbeitsschwerpunkte: Evangelikale Christen in Deutschland, europäische Migrationspolitik, empirische Leseforschung.

Der Identitätsbegriff

Je nach Zusammenhang und Benutzer erzeugt das Begriffsfeld „Identität“ unterschiedliche Assoziationen und Abwehrreaktionen.² Neben der mathematischen Verwendung, also „ $A = A$ “, dem Verständnis von Identität als der vollkommenen Gleichheit, finden sich in Belletristik und Feuilletons der Zeitungen sowie Beiträgen unterschiedlicher Forschungstraditionen (Psychologie, Anthropologie, Politikwissenschaft,

In der Forschung werden verschiedene Formen von Identität entworfen, die sich zunächst auf die Unterscheidung zwischen individueller und kollektiver Identität beziehen.

Soziologie, Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft usw.) spezifische Vorstellungen von Identität. Die Wurzeln des Identitätsbegriffs liegen zum einen in der Soziologie der Chicago-Schule, zum anderen in Freuds Psychoanalyse.³ Die Ursprünge der Identitätsdis-

kussion liegen somit weit zurück, was bisher zu einer Vielzahl von Definitionsversuchen geführt hat. Gemeinsam ist der Mehrheit der Definitionen, dass sie Inklusion und Exklusion als die beiden grundlegenden Triebkräfte bei der Herstellung von Identität verstehen. In der Forschung werden verschiedene Formen von Identität entworfen, die sich zunächst auf die Unterscheidung zwischen individueller und kollektiver Identität beziehen. Da kollektive Identität immer vom jeweiligen Individuum ausgeht, werden im Folgenden Anmerkungen über „individuelle Identität“ vorangestellt.

Individuelle Identität

Identität bezieht sich zunächst auf Personen. Die sozialpsychologische Forschungsliteratur unterscheidet auf der Ebene des Individuums zwischen personaler und sozialer Identität, zwei Dimensionen, die das Selbstkonzept, mithin die von einem Menschen entwickelte Sicht auf sich selbst, ausmachen. Die „idiosynkratischen Aspekte einer Person“⁴

² Vgl. auch den Vorschlag, den Begriff „Identität“ in der wissenschaftlichen Debatte ganz zu streichen; dazu Reinhard Kreckel: Soziale Integration und nationale Identität. In: Berliner Journal für Soziologie 4 (1994), S. 13-20; Lutz Niethammer: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Hamburg 2000.

³ Vgl. Erik Erikson: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt (Main) 1996.

⁴ Dazu Amélie Mummendey: Verhalten zwischen sozialen Gruppen. Die Theorie der sozialen Identität, in: Theorien der Sozialpsychologie, hrsg. v. Dieter Frey und Martin Irle, Bd. 2: Gruppen- und Lerntheorien, Bern 1985, S. 185-216, hier S. 199.

bilden die *personale Identität*. Demgegenüber ergibt sich die *soziale Identität* aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und dem (emotionalen) Wert, der dieser beigemessen wird.

Für die soziale Identität gibt es einen *doppelten Definitionsspielraum*:

- Jeder Mensch wählt während seines Lebens verschiedene Mitgliedschaften in Kollektiven aus (Vereine, Clubs, informelle Gruppen usw.), in denen soziale Rollen übernommen oder gemieden werden. Die Wahl der Zugehörigkeit ist jedoch keinesfalls beliebig, denn die Möglichkeiten einer Beteiligung sind in den meisten Fällen begrenzt. Dennoch gibt es einen gewissen Spielraum.
- Ein weiterer Spielraum besteht in der Intensität, mit der die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv in das Selbstkonzept eingebunden wird. Die religiöse Bindung beispielsweise bedeutet für jede(n) Angehörige(n) des Katholizismus, des Protestantismus, des Islam usw. etwas spezifisch anderes, die Mitgliedschaft in einem Kegelerverein hat für jede(n) eine andere Bedeutung.

Zusammengefasst: Jedes Individuum besitzt verschiedene vermischte Identitäten, quasi einen „Marmorkuchen“, der sich aus unterschiedlich starken Bezügen zu verschiedenen Gruppen zusammensetzt. Diese soziale Identität bildet zusammen mit der personalen Identität das Selbstkonzept einer Person.

Kollektive Identität – Was sie ausmacht und wie sie entsteht

Der Begriff der Identität wird nicht nur auf Personen, sondern auch auf Gruppen angewendet. Kollektive Identität besteht aus Eigenschaften, die einem Kollektiv zugerechnet werden. Mit anderen Worten: Die tatsächlichen Gruppeneigenschaften machen die kollektive Identität nicht aus, vielmehr sind es die *geglaubten* Eigenschaften. Die Vorstellungen darüber, wie verbreitet der Konsens sein muss, d. h. wie viele Menschen spezifische Annahmen über eine Gruppe teilen müssen, damit von einer kollektiven Identität gesprochen werden kann, ist zweitrangig, wenn auch nicht unwichtig. Der Kristallisationspunkt von kollektiver Identität liegt jedoch woanders, und zwar dort, wo kollektive Identität in das Selbstkonzept der einzelnen Person eingebaut und so im Denken und Handeln wirksam wird. Das bedeutet anders gewendet: Erst wenn eine kollektive Identität für das Individuum als relevant erachtet wird, ist die/der Einzelne bereit, sich für eine Gruppenidentität zu engagieren und richtet ihr/sein Handeln und Denken danach aus. Um es an einem Beispiel zu illustrieren: Erst wenn sich jemand

als Europäerin oder Europäer fühlt, ist sie/er bereit, sich für Europa einzusetzen.

Doch wie kommt es zu der Herausbildung einer kollektiven Identität? Die Herausbildung einer Gruppenidentität hängt von drei sozialen Voraussetzungen ab: einer institutionellen Ordnung, einer Gemeinschaft und der Kommunikation.⁵ Identität entsteht zunächst nicht losgelöst von Raum und Zeit. Zur Herausbildung einer Identität bedarf es einer *institutionellen Ordnung*. Ein solcher „Rahmen“ entsteht durch

Die Funktion von Identität besteht zunächst im Unterscheiden.

die Identifikation mit einem Staat, einem Staatenverbund, einem Territorium oder auch einer gesellschaftlichen Bewegung.

Dies führt zu der zweiten wichtigen Voraussetzung: Kollektive Identität ist an eine *historische Gemeinschaft* gebunden. Diese kann sich durch Nationalität auszeichnen oder über politische Wertorientierungen und Traditionen definiert werden.

Die dritte soziale Voraussetzung lautet: Wenngleich kollektive Identität nicht, wie bereits erwähnt, auf tatsächlichen Eigenschaften einer Gruppe, einer Nation oder einer Gemeinschaft beruht, bilden objektive Gemeinsamkeiten (Abstammung, Sprache, Kultur usw.) doch das „Rohmaterial“. Welche Teile des Materials bei der Identitätsbildung eine Rolle spielen, hängt von den kommunikativen Prozessen ab, denn kollektive Identität entsteht und lebt davon, dass über die Gruppenmitgliedschaft nachgedacht wird, Konflikte gelöst werden und Konsens hergestellt wird – dies geschieht durch Kommunikation. Kommunikation ist damit gleichzeitig der Hauptgrund dafür, dass es keine feststehende Identität geben kann. Vielmehr wird und muss immer wieder neu ausgehandelt werden, was die Identität ausmacht.

Wozu bedarf es einer Identität?

Die Funktion von Identität besteht zunächst im Unterscheiden. Die Unterscheidung von In- und Outgroup, von „Wir“ und „Sie“, dient nach soziologischer Lesart der Kontinuität eines Kollektivs und bedingt ihren „inneren“ Frieden. Doch obwohl der Anlass zur Identitätsbildung der Konflikt ist, in dem das „Wir“ dem „Anderen“ begegnet und aus dieser Grenze Identität gebildet wird, bedeutet es nicht, dass Identitätsbildung

⁵ Gerard Delanty: Die Transformation nationaler Identität und die kulturelle Ambivalenz europäischer Identität. Demokratische Identifikation in einem postnationalen Europa. In: Kultur, Identität, Europa, hrsg. v. Reinhold Viehoff und Rien T. Segers, Frankfurt (Main) 1999, S. 267-288, hier S. 269 f.

vor allem und auf jeden Fall über eine negative Abgrenzung verläuft. Das Verhältnis zwischen der In- und der Outgroup muss jedoch nicht zwangsläufig negativ sein. Letztlich sind ausschlaggebende Aspekte von Identität das *Anerkennen* und das *Anerkanntwerden*.

Fassen wir kurz die hier eingeführten Begriffe zusammen: Die Begegnung des „Anderen“ ist ausschlaggebendes Moment für die Herausbildung einer Identität. Das Selbstkonzept bezeichnet die Sicht eines Menschen auf sich selbst. Diese besteht aus zwei Teilen, der personalen und der sozialen Identität. Letztere entsteht aus der Zugehörigkeit zu Kollektiven. Die kollektive Identität besteht aus Eigenschaften, die einem Kollektiv zugerechnet werden. Dabei spielt es keine Rolle, ob es faktische Eigenschaften sind oder „nur“ vorgestellte. Kollektive Identität ist von sozialen Voraussetzungen (institutionelle Ordnung, Gemeinschaft, Kommunikation) abhängig und konstituiert sich über gemeinsame Erfahrungen.

Moderne Gesellschaften und Identität

Moderne Gesellschaften sind ohne eine kollektive Identität nicht existenzfähig. Denn ein politisches Gemeinwesen wird von seinen Bürgerinnen und Bürgern nur dann akzeptiert und auch legitimiert, wenn sie sich mit ihm identifizieren können. Faktische Akzeptanz ist somit ein wesentlicher Faktor für die Stabilität von politischen Ordnungen. In der Forschung wird diese Akzeptanz gemeinhin unterschieden in spezifische und diffuse Unterstützung.⁶

Eine *spezifische Unterstützung* beruht darauf, dass ein politisches System Ergebnisse produziert, in denen Bürgerinnen und Bürger ihre eigenen Interessen widerspiegelt sehen. Wenn etwa die Schaffung von Arbeitsplätzen von großem öffentlichen Interesse ist, dann findet ein System, das diesem Interesse entspricht, große spezifische Unterstützung.

Im Gegensatz dazu findet *diffuse Unterstützung* unabhängig von den momentanen Leistungen eines Systems statt bzw. nicht statt. Mit anderen Worten: Eine diffuse Unterstützung kann erhalten bleiben, selbst wenn die gegenwärtige Arbeitsleistung der Politik nicht mit den Erwar-

⁶ Vgl. David Easton: A Systems Analysis of Political Life. New York 1965.

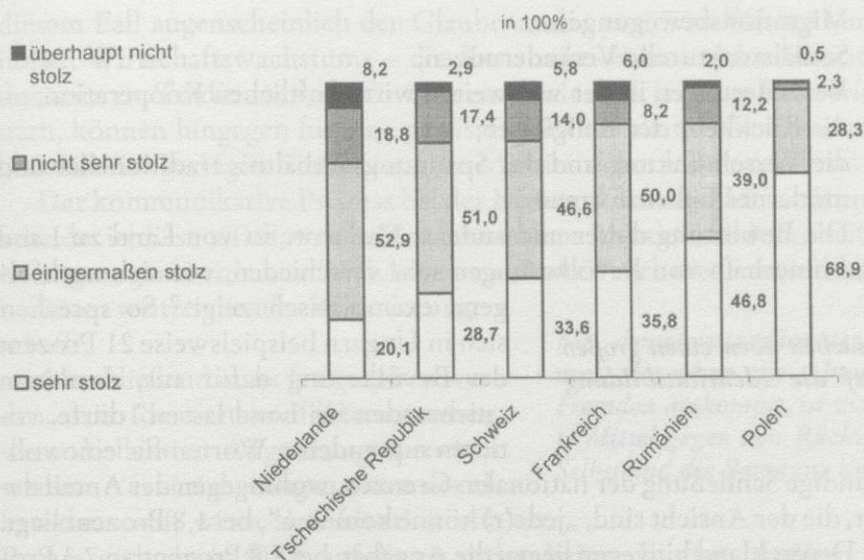
tungen der Bürgerinnen und Bürger konform geht oder die spezifische Unterstützung nicht erreicht wird. Grundsätzliches Vertrauen in die Institutionen und deren Handeln kann jedoch nur aufgebaut werden, indem eine kollektive Identität herausgebildet wird.

Weiter oben wurden die drei sozialen Voraussetzungen von Identität vorgestellt: eine institutionelle Ordnung, eine Gemeinschaft und Kommunikation. Nachfolgend sollen nun drei weitere Merkmale herausgearbeitet werden, die der Konstruktion von Identität dienen und den inhaltlichen Aspekt betonen: gemeinsame Historie, Erfahrung der Gegenwart und Zukunftserwartungen.

- Identität braucht einen festen und vorstellbaren Bezugsrahmen. Historische Strukturen, Prozesse, Erfahrungen und prägende Ereignisse bilden oft die Grundlage für gemeinsame Wahrnehmungen, Wertentscheidungen und Handlungspotenziale. So sind beispielsweise von Generation zu Generation weitergegebene Geschichten über das Wesen des Kollektivs, politische Grenzen und Ordnungen in der Vergangenheit, religiöse Fundamente, Migrationsbewegungen oder Kriege Momente, die die Identität der Gegenwart unter Umständen stark bestimmen.
- Erfahrung der Gegenwart: Identität erwächst aus den sozialen, politischen und wertorientierten Bestimmungen in der Gegenwart. Die Qualität der Normen und Verfahren sowie die Leistung eines politischen Systems tragen grundsätzlich zur Bejahung oder Verneinung von Normen, Strukturen und Prozessen des Systems bei und bilden so einen wichtigen Bestandteil von Identität.
- Zukunftserwartungen: Bürger antizipieren künftiges Handeln. Ziele werden so zu Entscheidungshilfen in der Gegenwart und bestimmen die Identität.

Identitätskonflikte

Die vorherrschende politisch wirksame Identitätsform ist nach wie vor die *nationale Identität*. Nationale Identität stellt nicht das unveränderliche Wesen einer Nation dar, sondern das Selbstbild einer Gemeinschaft. Die „vorgestellte Gemeinschaft“ ist eine gesellschaftliche Konstruktion von Zusammengehörigkeit. Der Nationalstolz ist jedoch in verschiedenen Ländern unterschiedlich stark ausgeprägt, wie folgende Abbildung zeigt:



Quelle: World Values Survey (<http://www.worldvaluessurvey.org>)

Konsens besteht in der empirischen Forschung dahingehend, dass Orientierungen gegenüber potenziellen Objekten des Stolzes – sowohl das politische System als auch politikferne Bereiche der Geschichte und Gegenwart – Nationalstolz hervorrufen können.⁷ Diese sind nicht statisch, sondern unterliegen einem fortwährenden kommunikativen Prozess, der nationale Identität verändert.⁸ Zum relevanten „Rohmaterial“ werden in europäischen Ländern u. a. die Gemeinsamkeit der Sprache, eine staatliche Ordnung, kulturelle Traditionen, Landschaftsmerkmale und sozialstaatliche Leistungen gezählt. Da die nationale Identität zwar nach wie vor ein wirksames Konzept darstellt, jedoch zunehmend in Konkurrenz zu anderen Identitäten gerät, sind die Objekte des Stolzes herausgefordert und mit ihnen nationale Identitätskonstruktionen insgesamt.

Nachfolgend werden einige Momente angeführt, aus denen sich in europäischen Ländern derzeit Identitätskonflikte ergeben:

⁷ Falsch wäre es jedoch, einen ausgeprägten Nationalstolz per se mit Nationalismus gleich zu setzen, zumal sich die Objekte des Stolzes unterscheiden.

⁸ So sprechen sich heute beispielsweise nur noch 3 Prozent der französischen (!) Bevölkerung dafür aus, dass es sich lohnt, für die Nation das Leben zu verlieren. Vgl. World Values Survey (<http://www.worldvaluessurvey.org>).

- Migrationsbewegungen,
- Sozialstrukturelle Veränderungen,
- Veränderungen in der weltweiten wirtschaftlichen Kooperation,
- die Rückkehr der Religionen,
- die Verschränkung und das Spannungsverhältnis traditioneller und moderner Lebensformen.

Die Bewertung dieser und anderer Momente ist von Land zu Land und innerhalb von Bevölkerungen sehr verschieden, wie sich nachfol-

Soziale Tatsachen üben einen großen Einfluss auf die Identitätsbildung aus.

gend exemplarisch zeigt.⁹ So sprechen sich in Ungarn beispielsweise 21 Prozent der Bevölkerung dafür aus, dass man „niemanden ins Land lassen“ dürfe, votieren mit anderen Worten für eine voll-

ständige Schließung der nationalen Grenzen, wohingegen der Anteil derer, die der Ansicht sind, „jede(r) könne kommen“, bei 1,8 Prozent liegt. In Deutschland hingegen liegen die Angaben bei 7,8 Prozent zu 7,3 Prozent und unterscheiden sich damit sowohl in der stark befürwortenden Gruppe als auch in der die Migration ablehnenden Gruppe deutlich. Betrachtet man die Einstellungen von Bürgerinnen und Bürgern in europäischen Ländern insgesamt, so zeigt sich, dass einerseits Angst vor dem „Anderen“ Teil der meisten nationalen Identitäten ist, sich die Intensität jedoch in Abhängigkeit von Erfahrungen in der Vergangenheit unterscheidet, andererseits die gefühlte Bedrohung sich unabhängig von der tatsächlichen „Bedrohungslage“ gestaltet. So nimmt die gegenwärtige Migrationserfahrung in jedem Land einen anderen Stellenwert bei der Identitätskonstruktion ein und führt auf der Basis von Identität zu einer spezifischen Ausgestaltung der Migrationspolitik im Rahmen der EU-weiten Regelungen.

Dass soziale Tatsachen – oder eher: vorgestellte Tatsachen – einen großen Einfluss auf die Identitätsbildung ausüben, verdeutlichen auch Befragungen zu *Orientierungsobjekten*. Auf die Frage, ob ihnen ein hohes Wirtschaftswachstum oder die Tradition wichtiger sei, antworten 63,9 Prozent der tschechischen und 57 Prozent der deutschen Bevölkerung: ein hohes Wirtschaftswachstum. Dahingegen stellen 37,1 Prozent der Tschechen und 42,5 Prozent der Deutschen fest, dass ihnen Tradition wichtiger sei. Ganz offensichtlich können Zukunftserwartungen – in

⁹ Vgl. zu den folgenden Angaben World Values Survey (<http://www.worldvaluessurvey.org>).

diesem Fall augenscheinlich der Glaube an die positiven Effekte eines hohen Wirtschaftswachstums – die Konstruktion nationaler Identität dominieren. Traditionen, die die Gemeinschaft u. U. an ihren Kern erinnern, können hingegen für eine gewisse Zeit oder dauerhaft einen vergleichsweise geringen Einfluss auf die Identitätskonstruktion haben.

Der kommunikative Prozess bei der Konstruktion von Identität entscheidet in diesem Fall, welche Traditionen zur Identitätsbildung weiter herangezogen werden und welche neuen „Anker“ sich die Gemeinschaft in Zeiten weitreichender Veränderungen schafft.

Abschließend muss festgehalten werden, dass Identitätskonflikte entstehen, wenn kollektive Ängste angesprochen werden. Verunsicherungen treten vor allem dann auf, wenn sich Identität von Prozessen bedroht fühlt, auf die sie meint, keinen Einfluss ausüben zu können, wie es z. B. bei Migrationsbewegungen der Fall ist.¹⁰ Ein demokratieadäquater Patriotismus, der ohne die Abwertung des Fremden auskommt, und die Suche nach konkreten Handlungsalternativen scheint das beste Mittel gegen den Rückzug auf das Selbst und die Betonung der Grenzen zu sein.

Ein demokratieadäquater Patriotismus, der ohne die Abwertung des Fremden auskommt, ist wohl das beste Mittel gegen den Rückzug auf das Selbst und die Betonung der Grenzen.

Fazit

Die Einführung des Burka-Verbots an niederländischen Schulen, um dem „islamischen Schleier“ und dem „unheimlichen Gefühl“ Herr zu werden, die Äußerung der Angst um das eigene Land, es könne sich (auch bedingt) durch die Aufhebung des Kopftuchverbots an staatlichen Hochschulen in ein anderes Land – und nicht in irgendein Land, sondern in den Augen der Kritikerin in das gefürchtete Land – verwandeln, drücken den Willen zur Bewahrung der eigenen Identität aus. In beiden Fällen wird die Abgrenzung der In- von der Outgroup symbolisch vollzogen und es kommt der Verdacht auf, dass Identität hier als etwas Statisches gesehen wird, von dem man meint, dass es durch die Grenz-

¹⁰ Vgl. dazu Orietta Angelucci von Bogdandy: Zur Ökologie einer europäischen Identität. Soziale Repräsentationen von Europa und dem Europäer-Sein in Deutschland und Italien. Baden-Baden 2003.

ziehung zum „Unheimlichen“ bzw. zum „Anderen“ erhalten werden könnte.

Die vorliegenden Ausführungen haben deutlich gemacht, dass Differenzieren wichtig ist, um Identität zu erlangen, Abgrenzung jedoch nur ein sekundäres Merkmal von Identität darstellt. Für Identitätsbildungsprozesse ist sie keine notwendige und unvermeidliche Voraussetzung. Mehrfachidentitäten bestimmen die soziale Wirklichkeit und sind ohne die Abwertung des Fremden möglich. Anerkennung kann den zentralen Mechanismus von Identität darstellen. Zudem ist deutlich geworden, dass sich die Objekte des Nationalstolzes wandeln und somit die nationale Identität auf Dauer nicht zu erhalten bzw. zu konservieren ist. Identität ist ein fließendes Gefüge, das sich über kommunikative Prozesse immer wieder neu kreiert.

Diese Grundlagen von Identität sind für die Analyse von kollektiven Identitäten, ihrer Vielfalt und ihrem Zusammenspiel von Bedeutung. Versteht man europäische Identität als eine Identität von vielen, dann kann das Ziel von Identitätsbildung auf EU-Ebene nur heißen: Anerkennung der Unterschiedlichkeit des Anderen.

Literaturhinweise

Walter Reese-Schäfer (Hrsg.): Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung. Opladen 1999.

Anton Sterbling: Aktuelle Identitätsprobleme in Südosteuropa. In: Südosteuropa Mitteilungen 45 (2005), H. 2, S. 6-15.

Henri Tajfel: The social dimension: European developments in social psychology. Cambridge 1984.

Alexander Thomas: Grundriß der Sozialpsychologie. Göttingen 1992.

Horst Walkenhorst: Europäischer Integrationsprozeß und europäische Identität. Die Bedeutung eines sozialpsychologischen Konzepts. Baden-Baden 1999.

Unter der Oberfläche

Erfahrungen und Überlegungen aus der europäischen Zusammenarbeit

2005 war die Deutsche Kommission Justitia et Pax gebeten worden, die Präsidentschaft der Europäischen Konferenz Justitia et Pax bis September 2008 zu übernehmen. Die Deutsche Kommission ist dieser Bitte gerne nachgekommen, da die Erfahrung der letzten Jahre gezeigt hatte, dass das europäische Moment von zunehmender Bedeutung war und daher eine bewusste Stärkung der Europäischen Konferenz in unserem Interesse lag. Im Rahmen dieser Präsidentschaft wurde mit der Unterstützung von Renovabis eine Neuordnung der europäischen Arbeit von Justitia et Pax in Angriff genommen, die darauf zielte, die gemeinsamen Handlungspotenziale der 31 Kommissionen besser auszuschöpfen und gemeinsame Beiträge zum europäischen Projekt zu leisten. Pars pro toto lassen sich aus diesem europäischen Zusammenhang einige grundlegende Erfahrungen formulieren.

Die Bereitschaft der Kommissionen, den Prozess zur Stärkung der europäischen Zusammenarbeit zu tragen, war und ist beachtlich. Es gibt wenige politische Ideen, die derart mit Hoffnungen, Projektionen und Sinnerwartung aufgeladen sind, wie die Europaidee. An großer Rede wird nicht gespart. In der Tat ist die Europaidee eine der produktivsten und inspirierendsten politischen Leitideen. Die Erfahrung, dass die Europaidee und ihre konkreten Ausflüsse die europäischen Institutionen wesentlich zu einer menschengerechteren Gestaltung und nicht zuletzt zum wirtschaftlichen Erfolg Europas beigetragen haben, unterstreicht die tiefe Vernunft der Idee. Dies gilt in besonderer Weise für die Funktion der Europaidee bei der Schaffung eines stabilen Friedens in Europa. Zugleich wächst das Bewusstsein, dass den Herausfor-

Wenige politische Ideen sind derart mit Hoffnungen und Sinnerwartungen aufgeladen wie die Europaidee.

Jörg Lüer ist Generalsekretär der Europäischen Konferenz Justitia et Pax.

derungen der Globalisierung in einem europäischen Rahmen begegnet werden kann.

Dem großen Horizont steht jedoch die kleine Münze der alltäglichen Problembewältigung gegenüber, an der sich die Wirkmächtigkeit der Europaidee zu erweisen hat. In den Ebenen des Alltags sehen wir uns häufig Störungen und Ungeschmeidigkeiten gegenüber, die in bisweilen erheblicher Spannung zur europäischen Idee stehen. Eine der zentralen Herausforderungen bestand und besteht nach wie vor in der klugen und umsichtigen Räumung historisch durch Gewalterfahrungen verminten Geländes. Dies ist nicht selten eine Voraussetzung für die Lösung anderer politischer Probleme. Kirchliche Akteure begegnen diesen Fragen nicht zuletzt im Rahmen ihrer Versöhnungsarbeit. Dabei sind die Prägungen und offenen Gerechtigkeitsfragen, die die Geschichte in unserer Gegenwart hinterlassen hat, verständlich und soweit wie möglich handhabbar zu machen. Dies ist unabdingbar, wollen wir mit dem bleibend Fragilen, das sich hinter unserem relativ friedvollen europäischen Alltag verbirgt, angemessen umgehen lernen. Das europäische Feld soll bestellbar bleiben und fruchtbarer werden, die Gefährdungen, die dem Politischen immer innewohnen, sollen eingehegt und der Raum sowohl in seinen Innen- als auch Außenbeziehungen gestaltet werden. Nicht direkt ein bescheidenes Programm. So nimmt es nicht Wunder, wenn die Erwartungen an das Projekt und die konkrete Realität bisweilen in einer prekären Spannung stehen. Zum einen gehört es zu den fundamentalen Erfahrungen, dass der europäische Alltag von all den menschlichen und allzumenschlichen Versuchungen des Politischen geprägt ist. Zum anderen sind die Erwartungen an das Projekt vielfältig. Was wir uns unter der europäischen Idee vorstellen, was die einzelnen Gesellschaften jenseits von Frieden, Sicherheit und Wohlstand mit dieser Idee verbinden, ist durchaus heterogen; nicht unbedingt widersprüchlich, aber durchaus vielfältig. Europäische Kooperation ist neben handfesten Interessensunterschieden im Alltag von dieser Vielfalt in einer Weise geprägt, dass eine aufmerksame Auseinandersetzung mit ihr geboten ist. Allein die beliebte normative Rede von den „European Values“ hilft an dieser Stelle leider nur begrenzt weiter. Sie leistet vielmehr häufig einer Verdrängung der Vielfalt und der mit ihr verbundenen Spannungen Vorschub, ohne dass diese sinnvoll integriert würden. Der bewusste oder unbewusste Versuch, die Vielfalt der Zugänge zum europäischen Projekt unter Verweis auf geteilte Werte still zu stellen, läuft am Ende auf ein Ausweichen vor der kulturellen Herausforderung, vor der wir stehen, hinaus und behin-

dert das Projekt. Damit sei nicht die wesentliche Bedeutung der Werte für die europäische Idee in Abrede gestellt. Nur ist mit allgemeinen Prinzipien allein eben kein Europa zu machen. Der Kompass ersetzt nicht den Weg.

Es ist eine Erfahrung in der europäischen Zusammenarbeit, dass „Europa“, die europäische Idee neben den oben angesprochenen Dimensionen, eine Projektionsfläche für viele positive Selbstbilder und -entwürfe in den verschiedenen Nationalgesellschaften, aber durchaus auch bei kirchlichen Akteuren ist. „Europa“ wird dabei in der Regel mit der Erwartung verbunden, dass es die eigenen gesellschaftlichen Dämonen überwinden helfe bzw. diese in „Europa“ zum Verschwinden gebracht werden könnten. Bemerkenswerterweise wird „Europa“ zumeist als ein geschlossenes Gegenüber, als homogene Vorstellung imaginiert. Die vielfältigen Spannungen, die unseren Alltag bestimmen, werden im Idealbild aufgehoben. Die Enttäuschung ist vorprogrammiert. Denn das solcherart imaginierte „Europa“ antwortet keineswegs immer im gewünschten Sinne. Aus dieser Irritation erwachsen politische Herausforderungen, auf die Antwort zu geben ist.

Die Bedeutung der Europaidee für die Ukraine

Am ukrainischen Fall lässt sich diese Beziehungsstruktur verdeutlichen. Es gibt in der Ukraine eine traditions- und einflussreiche politische Europaidee. Dabei kommt der Abgrenzung von Russland eine zentrale Rolle zu. „Europa“ wird in vielerlei Hinsicht zum Gegenbild von Russland stilisiert. Entsprechend wird die Erwartung an „Europa“ gerichtet, die eigenständige Identität der Ukraine anzuerkennen und praktisch gegen Russland zu stärken. Die Gegner der „europäischen“ Option in der Ukraine verbinden kongenial mit „Europa“ oftmals die Infragestellung der traditionellen Verbundenheiten mit Russland. Diese Auseinandersetzung ist im Kern eine innerukrainische Debatte über Identität und damit verbunden über die Perspektiven der ukrainischen Entwicklung. Sie ist eine Auseinandersetzung mit Selbstbildern, aber nur sehr eingeschränkt eine Befassung mit gesamteuropäischer Wirklichkeit. Die Heftigkeit dieser Projektionen ist beachtlich und beeinflusst die Wahrnehmung des Verhaltens der europäischen Nachbarn erheblich. Dies liegt sicherlich nicht unwesentlich in einer identitätsmäßigen Verunsicherung bzw. in der spezifischen Phase der ukrainischen Nationsbildung begründet. Diese Verunsicherung wird durch das differenzierte Verhalten der europäischen Länder bestärkt, denn am Ende tritt nicht „Euro-

pa“ auf, sondern ein vielstimmiger, bisweilen disharmonischer Chor. Das imaginierte Gegenüber erweist sich dabei gelegentlich als sperrig, besonders wenn mehr Verständnis für russische Interessen aufgebracht wird, als von den ukrainischen „Europäern“ gewünscht. Nicht selten wird mit einem mehr oder minder offenen Verratsvorwurf auf diese Erfahrung reagiert. Enttäuschte Liebe und Verrat werden empfunden, wo eigentlich nur Selbstliebe und ein gewisses Maß an Illusion enttäuscht wurden. Das grundlegende Missverständnis besteht darin zu glauben, mit der „Rückkehr nach Europa“ wären die grundlegenden Fragen gelöst. Vielmehr geht es um das verbindliche Eintreten in ein Spannungsfeld, was erhebliche Anforderungen an alle Beteiligten stellt.

Nun läge der Irrtum nahe zu glauben, dass diese Art Missverständnis nur ein Phänomen mittel- und osteuropäischer Gesellschaften wäre. Sicherlich sind durch den besonderen Druck der Transformationsprozesse auch die Reaktionen in diesen Gesellschaften auf die europäische Idee von anderer Intensität, insbesondere vor dem Hintergrund der Notwendigkeit der jungen Demokratien, sich selbst zu definieren. Nichts destominder spielt das projektive Moment, in dem historisch begründeten Sehnsüchten und Ängsten eine erhebliche Bedeutung zukommt, auch bei alteingesessenen Mitgliedern der EU eine Rolle. Die Europavorstellungen in Frankreich, Deutschland, England oder Portugal sind bei allen Überschneidungen durchaus unterschiedlich. Dabei kann man die Vorstellungen der Anderen bisweilen als störend erleben, vorausgesetzt, man stellt sich der Tatsache, dass wir nicht selten dasselbe sagen und dennoch etwas Verschiedenes meinen. Die Unterschiede sind meist nicht besonders groß, genügen aber, um Störpotenzial zu entfalten. Insbesondere in den oftmals identitätsmäßig aufgeladenen Fragen der Außen-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik kommt dies nicht selten zum Tragen. Die Unterschiede in der bewussten und unbewussten Anwesenheit der Geschichte in den östlichen und westlichen Ländern Europas erfordern die Entwicklung einer gemeinsamen Sprachfähigkeit. Diese wird aber nicht unter Umgehung der Geschichte und der in ihr gründenden Erfahrungen, Mentalitäten und Mythen zu gewinnen sein.

Was heißt vor diesem Hintergrund „europäisch“? Europäisches Bewusstsein ist vor allem dadurch ausgezeichnet, dass man die Notwendigkeit des Gegenübers für das Verständnis des Eigenen erkennt. Keine der europäischen Gesellschaften – oder wenn man diesen Begriff bevorzugt: „Nationen“ – kann sich sinnvollerweise aus sich selbst heraus deuten und verstehen. Dort, wo es versucht wurde und wird, kommt es zu

einer geistigen und kulturellen Enge, die man nicht selten durch eine anmaßende Aufladung der eigenen nationalen historischen Mission auszugleichen versucht, in der Regel ohne Erfolg. Die Anerkennung des Aufeinanderbezogenseins ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg zum Eigenen. Dies wird evident, wenn man die „großen nationalen Erzählungen“ der europäischen Nationen vergleicht. Das Konfliktpotenzial mancher dieser „Erzählungen“ lässt sich nur in gemeinsamer Bearbeitung, im gemeinsamen Weiterschreiben und in einer gewissen Konvergenz der Erzählungen einhegen. Die Verwobenheit der eigenen Partikularität in eine umfassende Geschichte der Prägungen und Kontexte gilt es zu erkennen. Auf diesem Wege kann die Partikularität zu sich selber kommen und zugleich wieder einen konstruktiven Beitrag zum andauernden europäischen Gespräch formulieren. Dieses zielt nicht auf Gleichschaltung und Homogenisierung von Kultur, sondern auf Schaffung eines Kontexts, der durch Setzung, Widerspruch, Ergänzung und Kommentar gekennzeichnet ist und in einem umfassenden Sinne erfolgreiche Entwicklung fördert. Europäisches Denken beinhaltet die Frage nach dem Eigenen im Gemeinsamen sowie dem Gemeinsamen im Eigenen. Beide Fragen sind sinnvoll nur im Gespräch mit den Anderen zu beantworten.

Diese dialogische Haltung trägt zu einer gemeinschaftlichen, wenngleich bisweilen durchaus ungleichzeitigen Bewegung der gegenseitigen Veränderung bei. Die gefühlte Notwendigkeit zur Veränderung bzw. die gewünschten Veränderungen werden dabei nicht selten auf die Idee Europa projiziert und damit sinnhaft aufgeladen. Die andere Seite derselben Medaille ist, dass der aus der dialogischen Verwobenheit entstehende Druck die jeweiligen Identitäten permanent herausfordert. Bisweilen führt dies dazu, dass dieser Druck als überfordernd und bedrohlich erlebt wird, was letztlich euroskeptische Abwehrreaktionen hervorruft, wie wir sie in den letzten Jahren zur Genüge, bisweilen zum Überdruß, beobachten konnten.

Im Alltag der europäischen Zusammenarbeit treten die angesprochenen Fragen selten in Reinform auf. Es ist eher so, dass sie bei der praktischen Bewältigung der täglichen Herausforderungen durchscheinen. Der Grad zwischen dem heiter gelassenen Umgehen mit der Andersartigkeit der Partner und dem genervten Rückzug auf stereotype Zuschreibungen ist schmal. Dies trifft auch auf kirchliche Zusammenhänge

Europäisches Denken beinhaltet die Frage nach dem Eigenen im Gemeinsamen sowie dem Gemeinsamen im Eigenen.

zu. Es gilt, die Balance zu wahren, die Unterschiede nicht zu ernst zu nehmen, um nicht am Ende nur noch um diese zu kreisen, anstatt die gemeinsame Arbeit zu machen, und die Verschiedenheit ernst genug zu nehmen, um wirklich eine gemeinsame Arbeit zu entwickeln. So charmant die kulturellen Handschriften einzelner Akteure eine Zeitlang sein können, so kontraproduktiv werden sie, wenn sie zur dominierenden Form werden.

Schwierig wird es, wenn der je eigene Anteil am europäischen Projekt nicht mehr greifbar wird. Dies führt oft zu einer problematischen Anspruchshaltung „Europa solle dies, Europa müsse jenes ...“ Dabei wird Europa als Gegenüber und nicht als Teil des Eigenen betrachtet. Die Versuchung, Europa vor allem unter dem Blick der Durchsetzung der eigenen Interessen zu sehen, gewinnt dann an Raum. Gelingt es dabei nicht, die eigenen Interessen in ausreichendem Maß durchzusetzen, wird die europäische Idee unter Hinweis, dass es sich zwar um eine schöne aber doch wirklichkeitsferne Vorstellung handle, schnell relativiert. Die Versuchung, sich hinter der scheinbaren Ferne Europas zu verstecken, ist real. Sie dient im Wesentlichen dazu, den schwierigen Konflikten, die durch einen konstruktiven und verbindlichen Eintritt ins europäische Spannungsfeld notwendig werden, auszuweichen. Diese Passivität, gefolgt von mangelndem Verantwortungsbewusstsein für den eigenen europäischen Kontext, trägt durchaus zur Ermüdung und zur Erosion der europäischen Idee bei. Kaum jemand wird die europäische Idee heute ernsthaft offen in Frage stellen. Dennoch soll man sich keinen Täuschungen bezüglich ihrer Stabilität hingeben. Die Überzeugungskraft der Idee steht und fällt mit der Erfahrung, dass sich Verhältnisse zum Besseren wandeln oder man zumindest gravierende Probleme im europäischen Zusammenhang besser bewältigt als ohne. Wie weit man auf diesem Weg kommt, hängt nicht unwesentlich davon ab, ob die Erwartungen an den Prozess und die Bereitschaft, sich darin einzubringen, in einem balancierten Verhältnis stehen. Man möchte daher gelegentlich mit angewandtem Kennedy ausrufen: „Frage nicht zuerst danach, was Europa für dich tun kann, sondern vielmehr, was du für Europa tun kannst.“ Der Mut zur Veränderung wird dabei ebenso erforderlich sein wie die Tugend, am Bewährten festzuhalten.

Europäische Werte – die Grundlage für die Zukunft Europas

„Die Völker Europas sind entschlossen, auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen, indem sie sich zu einer immer engeren Union verbinden. In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.“

So beginnt die Präambel der Charta der Grundrechte. Die darin verbrieften Rechte lassen sich auf die Präambel und den darin ausgedrückten unerschütterlichen Grundsatz der Humanität, der seinen Ursprung im christlichen Menschenbild findet, zurückführen. Nach der Ratifizierung des am 13. Dezember 2007 in Lissabon von allen Staats- und Regierungschefs der EU unterschriebenen Reformvertrags werden die Rechte, die die Charta der Grundrechte enthält, verbindlicher Bestandteil des europäischen Rechts. Für viele Gründer der Europäischen Gemeinschaften war die christliche Prägung der europäischen Einigung eine unbezweifelbare Tatsache. Auf dieser Grundlage engagierten sie sich für die europäische Einigung mit dem Ziel, dem Kontinent Frieden zu bringen, die Teilung Europas zu überwinden und das Wohlergehen der Menschen zu fördern. Fundament dieser Ziele waren und sind gemeinsame europäische Wertvorstellungen, deren Kern der Respekt der Menschenwürde ist.

Der spanische Philosoph Ortega y Gasset sagte Anfang des letzten Jahrhunderts, vier Fünftel unserer geistigen Habe seien europäisches Gemeingut, und vergleicht man die verschiedenen europäischen Länder, muss man erkennen, dass unsere wesentlichen Werte und Interessen identisch sind. Die Mitglieder der Union verbindet das aus dem Christentum erwachsene Menschenbild. Sie bildet damit eine Wertegemeinschaft. Das geistige und kulturelle Erbe Europas ist eine Kombination

Elmar Brok ist Mitglied des Europäischen Parlaments (Fraktion der Europäischen Volkspartei (Christdemokraten) und europäischer Demokraten).

aus griechischer Philosophie, römischem Recht, Christentum, Humanismus und Aufklärung. Die Europäische Union verbindet der Respekt der Freiheit und der Eigenverantwortung, der Würde des Menschen, der Solidarität, der Gerechtigkeit, der Rechtsstaatlichkeit und der Demokratie. Diese Werte müssen durch unsere demokratischen Institutionen geschützt werden.

Die Gemeinsamkeit, die das in Vielfalt vereinte Europa ausmacht, muss das Fundament der Union bleiben, denn die Identifizierung mit der

Ohne die Überzeugung, dass uns Europäer mehr eint als uns unterscheidet, hätte die EU auf lange Sicht keine Zukunft.

gemeinsamen europäischen Politik und mit der europäischen Idee kann nur gelingen, wenn die Bürgerinnen und Bürger der EU die Verbindung spüren. Dabei ist die Identifizierung mit den Zielen eine Sache des Kopfes, die Identifizierung mit

den Werten und der Idee hinter der Europäischen Union dagegen eine Sache des Herzens. Es sind zwei Seiten derselben Medaille, gewachsen auf unserer gemeinsamen Kultur und gemeinsamen Geschichte. Ohne die Überzeugung, dass uns Europäer mehr eint als uns unterscheidet, hätte die Europäische Union auf lange Sicht keine Zukunft.

Für die weitere Integration der *immer engeren Union* ist es nötig, auf einen festeren soziokulturellen Zusammenhalt aller EU-Mitglieder hinzuarbeiten. Nur so kann politische, wirtschaftliche und soziale Solidarität innerhalb Europa funktionieren.

Die Ziele der Reform der Europäischen Union sind eindeutig: Die Europäische Union sollte nicht nur im institutionellen Sinne handlungsfähig sein, um neuen Herausforderungen begegnen zu können. Es sollte auch klar sein, auf welchen Werten die Union aufbaut, wofür sie steht und welche Ziele sie verfolgt. Dieser Anspruch galt für die Union in ihrer Gesamtheit, aber auch – in besonderem Maße – für die einzelnen Bürger. Den in der Charta der Grundrechte verbrieften Werten kommt diesbezüglich ein entscheidender Stellenwert zu. Die Europäische Union zeigt damit erneut, dass sie längst keine wirtschaftliche Zweckgemeinschaft mehr ist, sondern ein Raum, der ein gemeinsames Leben ohne Grenzen in Frieden, Freiheit und Wohlstand ermöglicht.

Um das Projekt der EU nicht zu gefährden, ist es nun vor allem erforderlich, dass sich die Union konsolidiert und konzentriert. Nach der letzten EU-Erweiterungsrunde, die mit der Aufnahme Kroatiens ihren Abschluss finden wird, müssen wir Europäer uns darüber klar werden, in welche Richtung sich die EU entwickeln soll. Die EU-Erweiterung

darf weder Automatismus werden, noch darf sie der einzige Mechanismus sein, um über die Grenzen der EU hinaus Frieden und Wohlstand zu gewährleisten. Der EU-Vertrag besagt eindeutig, dass nur europäische Staaten Mitglieder der Union sein können. Damit kann wiederum nicht nur die geographische Lage gemeint sein. Vielmehr spielt auch in dieses Erfordernis die Identifizierung mit unseren gemeinsamen Werten hinein. Der innere Zusammenhalt der Union muss gestärkt werden. Eine Überdehnung würde den inneren Zusammenhalt gefährden. Nach der Aufnahme Bulgariens und Rumäniens, die nach heutigen Erkenntnissen Anfang 2007 nicht für den Beitritt bereit waren – noch immer gibt es große Defizite bei der Bekämpfung von Korruption und im Justizwesen – muss die Union aus ihren Fehlern beim Aufnahmeverfahren lernen.

In der internationalen Wahrnehmung wird ein auch im Geiste geeintes Europa seine Verantwortung besser wahrnehmen können. Zu oft gelingt es, dass kurzfristige nationale Interessen ausgenutzt werden, um langfristig sinnvolle europäische Politiken zu untergraben. Eine von den EU-Bürgerinnen und -Bürgern getragene gemeinsame Politik würde dies schwieriger machen. Die EU ist unsere Antwort auf viele der aktuellen Herausforderungen wie Klimawandel, Energiesicherheit, Kampf gegen Terrorismus und organisiertes Verbrechen oder Immigration. Wir Europäer müssen aber noch lernen, das enorme politische Potenzial der Union entsprechend unseren Möglichkeiten zu nutzen.

Die Präambel der Charta der Grundrechte verweist auf das „geistig-religiöse und sittliche Erbe“ des Kontinents, um ihre Prinzipien zu begründen. Nun hatte ich als christlich-demokratischer Vertreter bei den Beratungen zur Charta während des Verfassungskonvents gerne einen unmittelbaren Gottesbezug in der Charta festlegen wollen. Meine Vorstöße hatten zwar eine Mehrheit, fanden aber wegen anderer Traditionen oder Denkweisen in einigen Mitgliedsstaaten und politischen Kräften keinen Konsens. Auch wenn Gott nicht ausdrücklich erwähnt wird, steht jedoch eines fest: Die Charta baut ganz wesentlich auf dem christlichen Menschenbild auf, das von der Würde des verantwortungsbewussten Individuums geprägt ist und in Europa durch die Lehre der Bibel im Verlauf der Jahrtausende verbreitet wurde.

Insbesondere stellt der Reformvertrag auch einen wesentlichen Schritt für die Anerkennung der Bedeutung der Kirchen in der EU dar.

Die Charta baut ganz wesentlich auf dem christlichen Menschenbild auf, das von der Würde des verantwortungsbewussten Individuums geprägt ist.

So heißt es in Artikel 17: „(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht ... (3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.“

Obwohl es nicht schriftlich festgelegt wird, sind die geistigen Wurzeln der Rechte, die die Charta in sich trägt, in den Grundwerten und Prinzipien des Christentums zu finden. Die Charta legt den Grundstein für ein wertorientiertes und sozial gerechtes Europa, indem sie den Bürgern – ohne der EU neue Kompetenzen zu verleihen – umfassende Rechte im Bezug auf die europäische Gesetzgebung und deren Implementierung verleiht; sie schützt die Religions- und Meinungsfreiheit; sie schützt den Status der Kirche, der Ehe und der Familie; sie schützt vor Irrwegen der modernen Wissenschaft. Dabei regelt die EU nicht das Familien- oder Eherecht – dies muss in der Zuständigkeit der Mitgliedsstaaten bleiben – sie garantiert vielmehr, dass durch europäische Gesetze diese wichtigen Bereiche nicht verletzt werden dürfen.

Mit dem Reformvertrag von Lissabon bekommt die Charta die volle Rechtsverbindlichkeit. Die Europäische Union verfügt damit endlich über einen der modernsten und umfassendsten Grundrechtskataloge, der wesentlich auf unserer christlichen Herkunft aufgebaut wurde – dazu gehört auch die Begrenzung moderner Wissenschaft, wenn sie der Würde des Menschen entgegensteht (z. B. Klonen).

Die Mitglieder der EU teilen das aus dem Christentum erwachsene Menschenbild, das Freiheit, Frieden, Toleranz und die Menschenrechte als Grundprinzipien der menschlichen Gesellschaft wahrnimmt. Der Respekt vor der Menschenwürde sowie die katholische Soziallehre, derzufolge das verantwortungsbewusste Individuum nach dem Gemeinwohl streben soll, sind zudem die Grundlagen zur Förderung moderner politischer Konzepte, die den Kern der Demokratie bilden: der Schutz der Rechtsstaatlichkeit, die Solidarität und die Subsidiarität.

Gedanken über die europäische Identität

Die Debatte über die europäische Identität läuft bereits seit vielen Jahren. Zahlreiche Konzepte wurden für und gegen diese „Idee“ entwickelt, wobei historische, kulturelle, wirtschaftliche, geographische und juristische Aspekte eine Rolle spielten, auf die ich aber hier nicht eingehen möchte. Stattdessen habe ich mich entschlossen, für die Leser von „OST-WEST. Europäische Perspektiven“ einige persönliche Erfahrungen zu Papier zu bringen.

Das Wort „europäisch“ illustriert für mich die gemeinsamen europäischen Werte, die wir teilen, an die wir glauben, denen wir verbunden sind und die uns untereinander verbinden. Als ein Mensch, der in Ostmitteleuropa geboren wurde, muss ich zugeben, dass wir auch vor dem Beitritt zur Europäischen Union (2004) daran geglaubt haben, aber natürlich ist der 1. Mai 2004 ein symbolisches Datum und ein historischer Wendepunkt für uns. „Identität“ ist etwas, das uns von anderen unterscheidet. Aber niemand sollte wegen ihrer oder seiner unterschiedlichen Nationalität oder wegen ethnischer Herkunft, Hautfarbe, Rasse, Religion oder politischer Ansichten diskriminiert werden. Diese unterschiedlichen Kategorien müssen meiner Ansicht nach als eigene Werte der in sich sehr unterschiedlichen europäischen Gesellschaft hinzugefügt werden.

Ich wurde in einem kleinen Dorf – Bedő – nahe der rumänischen Grenze geboren, wo Roma, Ungarn und Rumänen friedlich nebeneinander lebten. Ich besuchte die Höhere Schule in Berettyóújfalu 25 Kilometer von meinem Dorf entfernt, wo ich niemals offen wegen meiner ethnischen Herkunft diskriminiert wurde; allerdings merkte ich bereits nach wenigen Monaten, dass ich die einzige Schülerin mit Roma-Herkunft war. Diese indirekte Diskriminierung der Roma schockierte mich ziemlich, denn ich wollte einfach nicht akzeptieren, dass mein Volk gerade in einer Höheren Schule unterrepräsentiert war. Aus diesem Grund bin ich

Viktória Mohácsi ist Mitglied des Europäischen Parlaments (Fraktion der Allianz der Liberalen und Demokraten für Europa).

wohl in die Politik gegangen und konzentriere mich auf Erziehungs- und Bildungsprobleme der Roma in der EU.

Es ist ein offenes Geheimnis, dass das Recht auf Erziehung nicht allen Menschen gleichermaßen offen steht. Einige von uns genießen dieses Recht mehr, andere weniger, einige besser, andere schlechter. Ebensovienig ist es ein Geheimnis, dass einige unter uns wenig oder – vielleicht weil sie unterschiedlicher Hautfarbe sind oder anders sprechen oder auch anders beten – überhaupt nichts davon haben.

Ich bin davon überzeugt, dass *Gleichberechtigung* – als ein wahrhaft europäischer Wert – mit gleichen Entwicklungschancen für alle beginnt,

Gleichberechtigung beginnt mit gleichen Entwicklungschancen für alle Kinder.

und am Beginn stehen die Bildung und Erziehung. Viele Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten, unter denen die Gesellschaften in Europa leiden, werden von den Ungleichheiten im Blick auf die Er-

ziehung der Kinder verursacht, besonders hinsichtlich ihrer Rasse, Herkunft und Religion. Hauptursache dafür ist wiederum die mangelnde Achtung der *Menschenrechte*.

Zwei der schlimmsten Erscheinungsformen dieses Scheiterns sind das Fortdauern getrennter Erziehung und die gesetzeswidrige Behandlung von Roma-Kindern in Erziehungseinrichtungen für geistig behinderte Kinder. Diese Phänomene – ich muss dies noch einmal betonen – betreffen besonders die Volksgruppe, der ich angehöre, nämlich die Roma. In den Ländern, in denen dies praktiziert wird, zeigen sich erschreckende Folgen: hohe Arbeitslosigkeit und soziale Ausgrenzung der Roma. Alle diese Formen der Trennung der Romakinder von den übrigen Kindern sind nicht nur gefährlich, weil sie Menschen nach ihrer Hautfarbe ausgrenzen, sondern vielmehr noch, weil die Qualität der für die Roma vorgesehenen Einrichtungen vom Lehrkörper über die Lerninhalte bis hin zu den Klassenräumen erheblich geringer ist als die der normalen Schulen.

Wie eine Ironie muss es da erscheinen, wenn wir in der Europäischen Union oft die Alarmglocken läuten wegen der alternden Gesellschaft und der niedrigen Geburtenraten, die die Zukunft der EU gefährden! Um dies zu bekämpfen und darüber hinaus bis zum Jahre 2010 die Entwicklung hin zu einer Wissensgesellschaft zu erreichen, haben wir im Vertrag von Lissabon ehrgeizige Ziele festgelegt. Gleichzeitig übersehen wir mit Leichtigkeit, dass die Kinder von ungefähr 10 Millionen Roma in der EU diejenigen unter den Kindern anderer Minderheitengruppen

sind, denen das Erziehungssystem und damit auch der Arbeitsmarkt weitgehend verschlossen bleiben. Natürlich will ich nicht verschweigen, dass man sich des Problems ganz allmählich bewusst wird und ein Wandel zu erkennen ist. Auch im Sinne der in Lissabon formulierten Ziele ist anzustreben, dass alle Kinder die gleichen Chancen haben, um auf dem künftigen Arbeitsmarkt zu bestehen und damit auch das Wohlfahrtsystem der immer älter werdenden Gesellschaft aufrecht zu erhalten.

Darüber hinaus leben die Roma in ganz Europa unter extrem schlechten Wohnbedingungen, oft sogar in regelrechten Slums, Ghettos oder verfallenen Wohngegenden. Da sie weitgehend vom Gesundheitssystem abgeschnitten sind, liegt – das ist besonders prekär – ihre Lebenserwartung im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung um 12 bis 15 Jahre niedriger.

Gemeinsame Sprache und Tradition verbindet die Roma in der EU.

Ich erhalte zahlreiche Einladungen zu Konferenzen, die von Roma-Zivilorganisationen in der ganzen Europäischen Union und außerhalb ihrer Grenzen durchgeführt werden, und habe dabei erkannt, wie stark das Vertrauen der Roma in die Institutionen der Europäischen Union ist. Sie erwarten sich eher eine deutliche Verbesserung ihrer Lebensumstände durch die Maßnahmen der Europäischen Union als durch nationale Maßnahmen, die bisher für sie getroffen wurden. Solche internationalen Konferenzen belegen übrigens auch, dass die Sprache der Roma immer noch von Schweden bis zur Türkei gesprochen wird. Sie verbindet uns und stärkt uns als Nation. Wenn man an der Sprache festhält, lebt auch die Tradition weiter, und das ist sehr wichtig für eine vielfältige Europäische Union.

Wir, Europäer, Roma und Nicht-Roma, müssen uns gemeinsam bemühen, um alle Formen der Diskriminierung, unter denen die Roma auf den Feldern der Erziehung, des Gesundheitswesens, des Wohnens und der Arbeit zu leiden haben, auszurotten. Die Resolution des Europäischen Parlaments zur europäischen Roma-Strategie vom 31. Januar 2008 ist ein guter Startpunkt, um diese Ziele zu erreichen. Das ist unsere Verpflichtung für Europa, für die Roma und für ihre positivere europäische Identität.

Gibt es „Belgier“?

Belgien ist ein junger Staat, dessen Geburt ins Jahr 1830 zurück datiert und als ein Grenzgebiet zwischen dem romanischen Süden (Frankreich) und dem germanischen Norden (Niederlande und Deutschland) liegt. Der erste König wurde auf Vorschlag Großbritanniens eingesetzt, gehörte aber einer deutschen Familie an, die erste Königin stammte aus Frankreich. In diesem Sinne war Belgien schon ein wenig „europäisch“, bevor es überhaupt die Europäische Union gab. Im 20. Jahrhundert ist Brüssel dann auch die offizielle Hauptstadt Europas geworden.

Politische und wirtschaftliche Strukturen

Seit der Geburt Belgiens hat sich das Land sehr gewandelt. Am Anfang lag der wirtschaftliche Schwerpunkt im Süden, in Wallonien, wo sich die Industrie in Form von Kohlezechen konzentrierte. Flandern war über-

Obwohl Belgien als Staat jung ist, hat das Land als Kulturgebiet eine lange Geschichte.

wiegend agrarisch strukturiert. Heute liegt das wirtschaftliche Zentrum jedoch im Norden, wo auch die Mehrheit der Bevölkerung wohnt. Im 19. Jahrhundert war Französisch die offizielle Sprache des

Landes, es gab keine einzige flämische Universität; das hat sich dann nach dem Ersten Weltkrieg gründlich verändert. Der Unterschied zwischen „Nord“ und „Süd“ ist übrigens auch durch die politischen Parteien geprägt worden: Im Norden überwiegt die Christliche Volkspartei, im Süden dominieren die Sozialisten.

Obwohl Belgien als Staat jung ist, hat das Land als Kulturgebiet eine lange Geschichte. Seit dem Mittelalter sind die Städte wichtige europäische Zentren von Wirtschaft und Kultur; erwähnt seien nur Gent, Brügge, Brüssel, Antwerpen und Lüttich. Durch seine Städte ist Belgien

Prof. em. Dr. Jan Kerkhofs SJ ist Mitglied der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven (Löwen).

ein dezentralisiertes Land geblieben, was auch die politische Struktur beeinflusst hat. So bildet Belgien gegenwärtig einen Staat mit verschiedenen Regionen: Flandern, Wallonien, das kleine deutschsprachige Gebiet im Osten, die Brüsseler Region. Jede dieser Regionen hat eine eigene Regierung und ein Parlament mit zwei Kammern. Regelmäßig auftretende Spannungen zwischen diesen unterschiedlichen Ebenen werden durch typisch belgische Kompromisse – vorläufig – gelöst.

Der König gilt als Symbol der belgischen Einheit und wird in den verschiedenen Landesteilen als solcher auch akzeptiert, obwohl – mehr in Flandern als in Wallonien – politische Gruppen die Teilung des Staates in zwei autonome Länder befürworten. Das bedeutet nicht, dass die Stimmung in Belgien morgen explodieren würde. Die große Mehrheit der Bevölkerung wünscht den Fortbestand Belgiens als Staat, jedoch unter der Voraussetzung regelmäßiger Anpassungen, die der sich ständig wandelnden Lage Rechnung tragen. Dabei darf man nicht vergessen, dass dieses kleine Land international sehr offen ist, z. B. durch die Wirtschaft, durch die Häfen von Antwerpen und Zeebrugge und durch die Anwesenheit vieler internationaler Unternehmen. Die Autobahnen ermöglichen es, das ganze Land in weniger als zwei Stunden zu durchfahren. In den Schulen besuchen immer mehr Schüler den Englischunterricht, was zur Folge haben könnte, dass flämische und wallonische Schüler in Zukunft eher englisch miteinander reden werden als französisch. Es ist übrigens symptomatisch, dass an der größten belgischen Universität (in Löwen) Englisch die zweite Sprache geworden ist.¹

Zur Lage der katholischen Kirche

Belgien war in der Vergangenheit als sehr „katholisch“ bekannt, doch auch hier ist die Säkularisierung immer stärker durchgedrungen. Organisationen und Bewegungen bleiben im Norden jedoch deutlich „christlicher“ als im Süden. Das gilt für die Arbeiterbewegung, für die Schulen, für die Krankenhäuser und auch für soziokulturelle Organisationen. Dennoch befindet sich das spezifisch „Christliche“ im ganzen Land

¹ Vgl. zur weiteren Orientierung auch die Beiträge von Dirk Roctus: *Belgien vor dem Kollaps?*, und Evelyn Mertens: *Die Deutschsprachige Gemeinschaft im östlichen Belgien*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 8/2008. 18. Februar 2008 (Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“), S. 6-12 und 3-5.

zweifelsohne in einer Krise. So ist seit mehr als dreißig Jahren ein fortschreitender Verlust des regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesuches zu verzeichnen: 1967 praktizierten ihn 43 Prozent wöchentlich, 1976 noch 30 Prozent, 1993 nur noch 15 Prozent (in Flandern 33 Prozent, in Wallonien 13 Prozent, in Brüssel 8 Prozent). Seither werden keine entsprechenden Ziffern mehr veröffentlicht.

Meinungsumfragen belegen, dass auch die Zustimmung zu wichtigen Glaubensinhalten rückläufig ist: Nur eine Minderheit glaubt noch, dass

Auch das traditionell katholische Belgien ist stark von der Säkularisierung betroffen.

Gott eine „Person“ ist und nicht nur eine „Kraft“ oder dass es nach dem Tode noch ein Leben gibt. Ebenso rückläufig sind traditionelle Zeichen einer gewissen Bindung zur Kirche. Am höchsten bleibt

noch der Prozentsatz derjenigen, die eine *kirchliche Beerdigung* haben möchten (1993: 87 Prozent in Flandern, 75 Prozent in Wallonien und 58 Prozent in Brüssel; für Belgien gesamt 80 Prozent). Bei den *Taufen* sieht man den Einfluss der Entkirchlichung noch deutlicher: 1993 waren 73 Prozent zu verzeichnen gegenüber 93 Prozent 1967. Am niedrigsten sind die Ziffern für die *kirchliche Eheschließung*: 1993 waren es 57 Prozent gegenüber 86 Prozent 1967. Generell sind die Daten für Wallonien ungünstiger als für Flandern.

Der Gesamttrend ist deutlich erkennbar und wird noch augenfälliger, wenn man die *Alterspyramide* mit in Betracht zieht. Die junge Generation hat eine wesentlich geringere Kirchenbindung als die ältere. Auch im *ethischen Bereich* wird die Bevölkerung immer „toleranter“. Wenn man Aussagen von 1981 mit 1999 vergleicht, dann stimmten 1981 78 Prozent der Aussage zu, Selbstmord dürfte niemals erlaubt sein – 1999 nur noch 61 Prozent. Bezüglich des Verbots der Abtreibung lauten die Zahlen 52 Prozent zu 40 Prozent; ähnliche Ergebnisse finden sich zu den Themen Homosexualität, Euthanasie und Ehescheidung. Die ethische Indifferenz wächst also ununterbrochen. Zwar halten sich praktizierende Katholiken deutlich strenger an die kirchlichen Normen als die Durchschnittsbevölkerung, da aber der Anteil der praktizierenden Katholiken ständig zurückgeht, nimmt auch der Einfluss der Amtskirche immer mehr ab. Eine Umfrage von 1990 drückt deutlich die Meinung der Bevölkerung aus, dass kirchliche Stellungnahmen legitim sind, wenn es um Fragen bezüglich der Dritten Welt, der Abrüstung und der Rassendiskriminierung geht – nur eine Minderheit meint jedoch, die Kirche solle sich zu Abtreibung oder Euthanasie äußern.

Ein negatives Zeichen für die Zukunft ist sicher auch die Rückläufigkeit der Berufungen zum Priestertum bzw. zum Ordensleben. Natürlich ist Belgien hier keine Ausnahme; ähnliche Tendenzen zeichnen sich auch in den Nachbarländern ab. Obwohl Belgien vor einem halben Jahrhundert zusammen mit den Niederlanden und Irland viele Missionare in die ganze Welt geschickt hat, sind die Missionsberufungen inzwischen fast völlig verschwunden.

Sicher wird man nicht vom Ende des gesamten Christentums in Belgien sprechen können, es wird sich aber stark verändern. Inzwischen haben die Bistümer und auch verschiedene Orden neue Formen der Laienmitarbeit entwickelt. Immer mehr Laien studieren Theologie an der Universität oder in Kursen, die von den Diözesen angeboten werden. Damit verfügt die Kirche über eine nicht geringe Zahl gut ausgebildeter Mitarbeiter, die imstande sind, eine Brücke zwischen Kirche und Welt zu schlagen. Offen bleibt allerdings eine wichtige Frage: Sollte man verheirateten Männern und auch Frauen die Priesterweihe erteilen? Auffallend ist die Nüchternheit, mit der die Belgier sich innerhalb dieses pastoralen Fragekreises engagieren. Sie suchen in der konkreten Lage erreichbare Lösungen und akzeptieren, dass man hierfür Zeit braucht – andererseits drängt aber auch die Zeit.

Von großer Bedeutung über Belgien hinaus sind einige in Brüssel ansässige katholische Initiativen und Verbände. Besonders erwähnt werden sollten die ComECE (Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft) und das OCIPE (Informationsbüro der Jesuiten), daneben ESPACES, das Zentrum der Dominikaner in Brüssel. Alle drei beschäftigen sich intensiv mit europäischen Fragen und arbeiten eng zusammen.

Perspektiven einer offenen Gesellschaft

Seit mehreren Jahrzehnten wird Belgien auch mit der Anwesenheit einer langsam wachsenden muslimischen Bevölkerungsgruppe konfrontiert. Mit etwa 350.000 Mitgliedern ist diese Gemeinschaft kleiner als in den Niederlanden (fast eine Million) oder in Frankreich (5,5 Millionen). Die muslimische Bevölkerung konzentriert sich besonders in Antwerpen und Brüssel. Die Christen bemühen sich um ein friedliches Miteinander, allerdings verfolgt die extremistische flämische Partei „Vlaams Belang“ eine diskriminierende Politik. Vorläufig verläuft die Koexistenz zwi-

schen den autochthonen Belgiern und den Zuwanderern jedoch eher ruhig. Es gibt Gesprächsgruppen, in denen Muslime und Christen sich friedlich austauschen können. Besonders „Pax Christi“, dessen internationale Zentrale sich in Brüssel befindet, fördert den Dialog mit den Muslimen.

Niemand weiß genau, wie sich die Lage der Kirche in Belgien – und auch Belgien insgesamt – in der Zukunft entwickeln wird. Größere oder offene Spannungen zwischen Christen und Nichtchristen bestehen

Typisch ist in Belgien folgendes Verhalten: Man möchte das Anderssein der Anderen respektieren.

glücklicherweise nicht, was sicher auch auf die vorsichtige Haltung des Episkopats zurückzuführen ist (Kardinal Gottfried Danneels ist aufgrund seiner moderaten Haltung auch in nichtchristlichen

Kreisen hoch angesehen). Nichtchristliche Gruppen sind der Kirche gegenüber selten aggressiv. Diese oft als diplomatisch gekennzeichnete beiderseitige Haltung ist typisch für die Verhältnisse in Belgien überhaupt: Man möchte das Anderssein der Anderen respektieren.

Natürlich gibt es auch „heiße Eisen“, bei denen Spannungen offenbar werden, etwa in den Diskussionen über Abtreibung oder Euthanasie. Stellungnahmen dazu werden meistens von den Professoren der Universität Löwen oder von den interdiözesan organisierten Pastoralräten erbeten, deren Mitspracherecht in ganz Belgien verbrieft ist. Die weitere Heranbildung engagierter Laien wird auch für die künftige Entwicklung der belgischen Gesellschaft von ausschlaggebender Bedeutung sein und dazu beitragen, dass Belgien als Ganzes innerhalb der Europäischen Union eine Zukunft hat.

„Wir sind die Basken des Baskenlandes“ – baskische Identität(en) heute

Einleitung

„Gu euskaldunak gara Euskal Herrikoak“ (wir sind die Basken des Baskenlandes), so lautet eine Zeile aus einem bekannten baskischen Volkslied. Aber wer sind „die Basken“? Im Folgenden geht es um baskische Identitäten, ihr geschichtliches Werden und die Rolle, die Kirche und Religion für ihre Konstruktion spielen. In diesem Kontext wird auch der baskische Nationalismus als Schöpfer einer politischen baskischen Identität zu thematisieren sein.¹

Das umgangssprachlich als Baskenland (baskisch: Euskal Herria oder Euskadi) bezeichnete Gebiet verteilt sich auf zwei Staaten. Die drei nördlichen Territorien Labourd, Bas Navarre und La Soule bilden das französische Département Pyrénées-Occidentales. Die südlichen Territorien Bizkaya, Guipúzcoa und Alava sind seit 1979 in der Comunidad Autónoma Vasca (CAV, „Baskische Autonome Gemeinschaft“) zusammengefasst. Navarra, in der deutschen Bezeichnung „Baskenland“ inbegriffen, ist seit 1982 eine eigene Comunidad Autónoma (de Navarra).

Wer in der umrissenen Region sagt, er sei Baske, kann damit sehr unterschiedliche Informationen vermitteln. Er kann – zurückhaltend oder auch widerwillig – zugeben, dass er im Baskenland geboren wurde, jedoch keinerlei Bindung an dieses Territorium verspürt und sich ausschließlich als Spanier oder Franzose fühlt. Er kann damit aber auch das Bewusstsein einer gewissen kulturellen und sprachlichen Eigenständigkeit gegenüber den spanischen, französischen oder okzitanischen

¹ Einen guten Überblick zur Gesamthematik vermittelt Michael Kasper: Baskische Geschichte. 2. Aufl. Darmstadt 2008.

Dr. Antje Bräcker hat 1998/1999 an der Universidad del País Vasco in San Sebastián studiert und ist z. Zt. Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Trier.

Kulturen formulieren. Ein solches folkloristisches baskisches Selbstverständnis, das das Pittoreske und Märchenhafte der Region beschwört, wird gerne für die Tourismusindustrie aufgegriffen.

Über das Selbstverständnis kultureller Eigenständigkeit hinaus schuf der baskische Nationalismus eine politische baskische Identität durch die Forderung nach einem unabhängigen baskischen Nationalstaat. Der baskische Nationalismus wird gegenwärtig im Wesentlichen von zwei Strömungen vertreten: dem 1895 gegründeten Partido Nacionalista Vasco (PNV, baskisch-nationalistische Partei), der in Parteiprogramm und Wählerschaft einer christdemokratischen Partei entspricht, und Wahlverbänden, die unter wechselnden Namen diverse Gruppierungen des linksnationalistischen Spektrums vereinen. Diese so genannte „izquierda abertzale“ wurde in der Vergangenheit von der oft als politischer Arm der ETA apostrophierten und mittlerweile verbotenen Herri Batasuna (HB, „Volkseinheit“, gegründet 1978) vertreten. Im Gegensatz zu Deutschland sind nationalistische Parteien keine marginalisierten Randerscheinungen der baskischen Gesellschaft. Der PNV stellt seit 1980 ununterbrochen den Präsidenten der baskischen Regierung. Die Wahlerfolge von HB sind stark vom aktuellen politischen Tagesgeschehen im Baskenland abhängig. Werte zwischen 15-20 Prozent für HB waren bei Wahlen zum baskischen Parlament in der Vergangenheit nicht ungewöhnlich.

Die religiöse Dimension des baskischen Nationalismus

Für den traditionellen baskischen Nationalismus ist die Zugehörigkeit zum (katholischen) Christentum ein wesentliches Element baskischer Identität. Das gesamte Weltdeutungssystem des baskischen Nationalismus, wie es in den Werken seines Gründers Sabino Arana Goiri (1865-1903) aufscheint, kann sogar als spezifisch baskische Variante der christlichen Heilsgeschichte gelesen werden: Am Anfang stand als Paradies ein historisch nicht festlegbares „Goldenes Zeitalter“ der Basken, gekennzeichnet durch agrarische Strukturen (Bauernhof und Großfamilie), Egalitarismus und absolute Reinheit der Sitten. Zerstört wurde dieses Idyll durch den „Sündenfall“ der Industrialisierung und ihre Folgen: Geldwirtschaft, Stadtflucht und Zerfall der alten Familienstrukturen, besonders aber Massenimmigration ins Baskenland, die dessen Kultur laut Arana Goiri durch Überfremdung gefährdete. Die schlimmste Be-

gleiterscheinung der Industrialisierung war für Arana Goiri jedoch der Verlust der Religion durch das Eindringen liberaler und sozialistischer Gedanken aus dem spanischen „Ausland“. Dem setzte er in seiner Ideologie als Heilsangebot einen strikten Katholizismus entgegen, dem auch alle politische Aktion untergeordnet werden müsse: „Todo para Euskadi, y Euskadi para Dios“ („Alles für das Baskenland und das Baskenland für Gott“). Die Überwindung allen Übels und damit die Erlösung bestand für ihn in der Rückkehr zu einem reinen Baskentum. Verbunden damit war die Forderung eines ethnisch homogenen Nationalstaates auf dem Gebiet der sieben baskischen Territorien in Frankreich und Spanien, in dem, ist erst einmal die vollständige nationale Befreiung gelungen, auch der Katholizismus triumphieren würde.

Wie jedoch konnte über den Katholizismus die Eigenständigkeit baskischer Identität gegenüber den sie umgebenden spanischen und französischen Identitäten bewiesen werden? Ausgerechnet mit dem Feindbild des baskischen Nationalismus, den Spaniern, verbindet sich ja bis heute geradezu klischeehaft die Eigenschaft „katholisch“. Die Lösung lag darin, die Basken als die „besseren“ Katholiken darzustellen, als Vertreter einer besonders reinen Form des Katholizismus. Es war daher ein „Glücksfall“ für den baskischen Nationalismus, dass gleich zwei Heilige im Baskenland geboren wurden, deren Bedeutung für die Geschichte der katholischen Kirche kaum zu unterschätzen ist: Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens, und Franz Xaver, Asienmissionar und Apostel Indiens. Die beiden Jesuitenheiligen wurden rasch zu Symbolfiguren des „gegenreformatorischen“ Katholizismus, eines Katholizismus also,

*Baskischer Katholizismus als Waffe
im Kampf gegen die „Irrlehren“ des
20. Jahrhunderts*

der sich in zweifacher Weise sowohl von den eigenen Missbräuchen als auch von reformatorischer „Unterwanderung“ gereinigt hatte. Sie wurden von den baskischen Nationalisten des beginnenden 20. Jahrhunderts im Kampf gegen einen neuerlichen „Irrglauben“ instrumentalisiert – gegen Sozialismus und Liberalismus.

Die Geburtsorte der beiden Heiligen spielen im religiösen Leben des Baskenlandes bis heute eine wichtige Rolle. Das „Santuario de San Ignacio de Loyola“ in Azpeitia (Guipúzcoa) beherbergt neben einer Jesuitenkommunität ein umfangreiches historisches Archiv und einen Radiosender. Außerdem ist ihm ein Exerzitienhaus angegliedert, mehrere Häuser weiterer geistlicher Gemeinschaften befinden sich in der Umgebung. Das Fest des Gründers des Jesuitenordens und Schutzpatrons von

Guipúzcoa wird an seinem Geburtsort an drei Tagen begangen, der eigentliche Festtag des Heiligen am 31. Juli ist in Guipúzcoa ein offizieller Feiertag. Am 1. August findet eine von den Bischöfen von San Sebastián und Bilbao zelebrierte Messe in Anwesenheit der Abgeordneten des baskischen Parlaments und des Präsidenten der baskischen Regierung statt. Die Besucher der Messen an beiden Tagen füllen die nicht eben kleine Basilika von Loyola bis auf den letzten Platz. Auch die abwechselnd in spanischer und baskischer Sprache abgehaltenen Novenen vor dem Heiligenfest sind gut besucht und es mag nicht erstaunen, dass in den dort gehaltenen Ansprachen immer wieder auch Bezug genommen wird auf die gesellschaftliche und politische Situation des Baskenlandes. Geistliches Zentrum ist auch der Geburtsort Franz Xavers in Javier (Navarra). Die Burg, heute teils Museum, teils Kulturzentrum, ist Ziel einer mehrtägigen Wallfahrt, der sogenannten Javierada, zu Ehren des Heiligen.

Das religiöse Spektrum des heutigen Baskenlandes wird zwar nach wie vor vom Katholizismus dominiert. Die Entstehung des linken Nationalismus aus marxistisch-leninistischen Theorien der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts bringt es jedoch mit sich, dass in diesen Kreisen neben bekennenden und praktizierenden Katholiken und solchen, die sich zu einem christlichen Sozialismus bekennen, auch viele Menschen anzutreffen sind, die der Religion gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehen. Auch scheint es seit dem 19. Jahrhundert Ansätze zu geben, eine zum Christentum alternative, genuin baskische Religiosität zu (re)konstruieren. Im Mittelpunkt steht der in esoterischen Kreisen allgemein beliebte Mythos einer von (weisen) Frauen regierten, friedliebenden Gesellschaft, die im Einklang mit der Natur lebte und eine Muttergottheit anbetete, deren uralte Kultur und Wissen aber von einer patriarchalischen und christlichen Gesellschaft zerstört wurde. Er wird mit Elementen aus der baskischen Mythologie angereichert. Insbesondere die Feststellung, dass in der vorchristlichen baskischen Religion die oberste göttliche Gestalt eine Göttin namens Mari war, öffnet Spekulationen über eine ursprünglich matriarchalische Gesellschaftsform des Baskenlandes in grauer Vorzeit Tür und Tor. Die erbitterte Verfolgung von Hexen in Labourd scheint Anhängern solcher Theorien die Unterdrückung einer vorchristlichen matriarchalischen Kultur im Baskenland nahezulegen. Diese reale Hexenverfolgung wird aber auch als „Beweis“ für die immer wieder erfahrene Unterdrückung aller Basken durch die (hier französische) Mehrheitskultur gelesen und, daraus

abgeleitet, die Notwendigkeit eines eigenen baskischen Staates postuliert.

Die katholische Kirche und das Bemühen um eine eigenständige baskische Identität

Die katholische Kirche hat auf das Ringen um eine baskische Identität im Laufe der Zeit auf den verschiedenen Ebenen ihrer Hierarchie in vielfältiger Weise reagiert. Von einer grundsätzlich freundlichen oder aber feindlichen Haltung den Basken gegenüber, wie insbesondere in politischen Diskursen gerne behauptet wird, kann daher nicht gesprochen werden. So hat der Jesuit Manuel Larramendi bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum ersten Mal namens der Basken Anspruch auf einen unabhängigen Staat erhoben. Der baskische Nationalismus fand in seinen Anfängen Unterstützung vor allem durch den Pfarrklerus, der soziologisch dem kleinbürgerlichen Wählerpotential des PNV am nächsten stand und wie dieser die Nachteile der Industrialisierung direkt erfahren hatte. Die katholische Kirche erwies sich in Zeiten der Unterdrückung als ein Förderer baskischer Kultur und Sprache, unter anderem durch den Unterhalt baskischer Schulen, sogenannter Ikastolas. Die oftmals am eigenen Leibe erfahrene Unterdrückung trieb viele Priester des Baskenlandes in die Opposition zum Franco-Regime, sodass sie zu Vorkämpfern der Menschenrechte und kollektiven Rechte ethnischer Gruppen wurden. Insbesondere der junge baskische Klerus entwickelte in jenen Jahren im Kampf für die Menschenrechte im Kontakt mit marxistischen Ideologien eine baskische Version der Befreiungstheologie.

Ambivalente Haltung der Amtskirche gegenüber dem baskischen Nationalismus

Die Bischöfe der baskischen Diözesen standen dem baskischen Nationalismus jedoch kritisch gegenüber. Da den spanischen Königen traditionell das Recht der Bischofsernennung zustand, waren die Bischöfe baskischer Diözesen im 19. und 20. Jahrhundert der herrschenden Bourbonendynastie treu ergeben und Verfechter des spanischen Zentralismus. Es erstaunt daher nicht, dass es zwischen ihnen und den zentrifugalen Kräften des baskischen Nationalismus häufiger zu Differenzen kam. Erst das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Dokumente die Rechte ethnischer Minderheiten betonten, ebnete neue Wege. So wurde es möglich,

dass der Bischof von Bilbao, Antonio Añoveros, in einer Homilie die christliche Erlösung mit der ethnischen Befreiung gleichsetzen und es der Kirche zur Aufgabe machen konnte, die Befreiung der unterdrückten Völker zu fordern – wie etwa die des baskischen Volkes. Mit seiner Predigt beschwor der Bischof die schwerste Krise zwischen der Kirche und dem Franco-Regime herauf, das den Bischof als politischen Unruhestifter unter Hausarrest stellte.

Thema kirchlicher Verlautbarungen zum baskischen Konflikt in jüngerer Zeit ist zumeist der Kampf um die baskische Identität mit terroristischen Mitteln. Im Gefolge populärer Verschwörungstheorien, die von heimlichen Verbindungen einzelner kirchlicher Gruppen oder Personen zum baskischen Terrorismus wissen wollen, wird gelegentlich der Vorwurf erhoben, „die“ Kirche im Baskenland distanzieren sich nicht nachdrücklich genug vom Terrorismus. Im Januar 2003 erregte die Nachricht Aufsehen, dass sich 200 Priester aus dem Baskenland geweigert hatten, eine Erklärung der Spanischen Bischofskonferenz gegen den Terrorismus der ETA zu unterzeichnen, weil sie diese als einseitig ablehnten. Etwas vorschnell wurde aus dieser Ablehnung auf Sympathien für die ETA geschlossen. Tatsächlich dürfte der genuin christliche Gedanke der Aussöhnung von Tätern und Opfern im Vordergrund gestanden haben sowie das Bemühen, die Täter nicht auszugrenzen, sondern zu ernsthafter Reue über ihre Taten zu bewegen.

Autonomie oder Separatismus? – Die Forderung nach einem unabhängigen baskischen Staat

Als Sabino Arana Goiri, der Gründer des baskischen Nationalismus, 1903 starb, hinterließ er eine unbeantwortete Frage, die den Nährboden für eine Reihe von Konflikten und Spaltungen innerhalb der nationalistischen Bewegung bildete: Aus bis heute unbekannten Gründen hatte er nämlich von seiner ursprünglichen Forderung eines unabhängigen baskischen Nationalstaates Abstand genommen und schien lediglich die Autonomie der baskischen Territorien anzustreben. Die Frage „Autonomie oder Separation?“ harrt noch immer der Lösung. Während der PNV heute weitgehend die Autonomielösung favorisiert, streben insbesondere Anhänger des Linksnationalismus mit allen Mitteln nach einem unabhängigen Baskenland und werfen dem PNV vor, mit Zugeständnissen an den spanischen Staat die baskische Sache verraten zu haben.

Die Betrachtung nationalistischer Bewegungen im Allgemeinen lehrt, dass die Forderung nach einem unabhängigen Nationalstaat meist historisch begründet wird. Die nationalistische Geschichtsschreibung befragt dabei die Vergangenheit ihres Volkes nicht auf ihren „objektiven“ Wahrheitsgehalt hin, sondern auf ihren Symbolwert. In diesem Sinne schien die Existenz einer von 660-768 unabhängigen Grafschaft Vasconia im Bereich des heutigen baskischen Siedlungsgebietes die Bestrebungen nach einem ethnisch homogenen Nationalstaat historisch zu legitimieren. Dasselbe gilt auch für die „fueros“, ein Begriff, der neben sonst nur dem spanischen König vorbehaltenen Sonderrechten auch das politische System einer regionalen Selbstverwaltung umfasst. Ähnlich wie das germanische Thing bildete das politische System der fueros im Baskenland den Kern politischer Mythenbildung um eine ursprünglich freiere und gerechtere Gesellschaft, in der auch der vielzitierte „kleine Mann“ noch aktiv und direkt in die Politik eingreifen konnte.

Die baskische Autonomie hingegen ist eine historische Tatsache. 1936 gewährte die spanische Republik den baskischen Territorien auf ihrem Staatsgebiet ein Autonomiestatut im Austausch gegen militärische Unterstützung gegen die Aufständischen unter General Francisco Franco. Allerdings wurde es nach dem Sieg Francos bereits im Juni 1937 wieder abgeschafft und erst 1979 erneuert, als durch Volksentscheid ein neues Autonomiestatut für Bizkaya, Alava und Guipúzcoa beschlossen wurde. In den so genannten „Conciertos económicos“ sind vor allem steuerliche Sonderrechte, ein in Vitoria ansässiges Parlament für die CAV, eine eigene baskische Polizei (neben der spanischen Guardia Civil) sowie die offizielle Förderung der baskischen Sprache und Kultur enthalten.

Wie hoch der Anteil der Bevölkerung einzuschätzen ist, der die Forderung nach einem unabhängigen baskischen Staat gegenwärtig noch mitträgt, ist umstritten. Die Ablehnung dieses Anspruchs geschieht meist unverblümt – vielleicht, weil sich ihre Vertreter mit der Begründung, eine solche „Kleinstaaterei“ sei angesichts eines zusammenwachsenden Europas nicht mehr zeitgemäß, in der herrschenden politischen Meinung geborgen wissen. Andere sehen gerade in der EU den geeigneten Rahmen, ethnischen Minderheiten wie den Basken eigene Staatsgründungen zu ermöglichen.

Wie hoch der Anteil der Bevölkerung einzuschätzen ist, der die Forderung nach einem unabhängigen baskischen Staat gegenwärtig noch mitträgt, ist umstritten.

Baske ist, wer Baskisch spricht? – Die baskische Sprache

Die baskische Bezeichnung des Baskenlandes, Euskal Herria, lässt sich als „Land der Baskischsprechenden“ wiedergeben, und in der Tat ist es ihre Sprache Euskera, die „die Basken“ am auffälligsten von ihrer Umgebung unterscheidet. Das Baskische ist die einzige überlebende nicht-indoeuropäische Sprache und damit die älteste Sprache Westeuropas. Das erklärt, warum der baskische Nationalismus das Euskera als eines der wichtigsten Elemente baskischer Identität förderte, allerdings mit mäßigem Erfolg. Die Zersplitterung des Euskera in eine Vielzahl von Dialekten verhinderte lange Zeit die Entstehung einer Schrift- und Standardsprache. Das Ende der Francozeit geschaffene vereinheitlichte Baskisch (Euskera Batua) ist noch immer sehr komplex und schwer erlernbar. Die durch die baskische Sprache vorgegebene Definition des Basken als Baskischsprecher (euskaldun) mag daher reizvoll sein, trifft jedoch nicht die Realität.

Statt einer Zusammenfassung

Die Basken sind ein faszinierendes Volk. Ihre Ursprünge verlieren sich in grauer Vorzeit; seit 150.000 Jahren ist das Baskenland nachweislich besiedelt. Voltaire bezeichnete sie als „Volk, das am Fuß der Pyrenäen tanzt“. Wilhelm von Humboldt schrieb ein Buch über sie, auch Johann Gottfried Herder widmete ihnen in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ ein Kapitel. Eigentlich war es immer die baskische Kultur, die die genannten Schriftsteller und unzählige andere angezogen hat. Sie ist es auch, die manch einen Bewohner des Baskenlandes sich als Basken bezeichnen lässt, der sich zugleich energisch von politischen Forderungen nach einem autonomen oder unabhängigen Baskenland distanziert. Auch der baskische Nationalismus war einst angetreten, um diese durchaus einzigartige Kultur zu bewahren. Sollte das nicht Anlass zu der Hoffnung sein, die baskische Kultur werde letztlich auch den „baskischen Konflikt“ überwinden?

Kirche und Identität im postsowjetischen Russland

Die Russische Orthodoxe Kirche stellt heute einen der wichtigsten Faktoren, wenn nicht den Kern des nationalen und kulturellen Identitätsfindungsprozesses Russlands dar. Eines der zahlreichen Beispiele hierfür war die auch von westlichen Medien verbreitete Beisetzung Boris Jelzins im April 2007. Auf Wunsch seiner Familie wurde der Leichnam des ehemaligen ersten Sekretärs des Parteikomitees von Swerdlowsk (heute Jekaterinburg), des Parteikomitees von Moskau und des ersten postkommunistischen Präsidenten der Russischen Föderation in der Christus-Erlöser-Kirche aufgebahrt, wo ihm die letzte Ehre gemäß dem Ritual der Kirche erwiesen wurde. Mit den Worten des Metropoliten Kirill von Smolensk und Kaliningrad ehrte die Kirche in ihm denjenigen, der ihre Rolle im Leben des Landes wiederhergestellt hatte. Nicht zuletzt Jelzin ist der Wiederaufbau der 1931 von Stalin gesprengten Christus-Erlöser-Kirche im Herzen Moskaus zu verdanken.

Über 70 Jahre hatte die atheistische Staats- und Parteipolitik der Sowjetunion gewährt. Wie konnte es dazu kommen, dass die Orthodoxie innerhalb nur weniger Jahre zu einem der wichtigsten Elemente der postkommunistischen Vergangenheitspolitik und Erinnerungskultur, gleichsam zum Zement der zu rekonstruierenden nationalen Identität wurde? Gewiss waren auch im kommunistischen Russland die Glaubens- und Wertvorstellungen der orthodoxen Kirche nicht gänzlich untergegangen. Historische Kirchen und Klöster wie die prächtigen Ikonensammlungen in den Museen erinnerten an die Traditionen des „heiligen“ Russland. Im „Großen Vaterländischen Krieg“ hatte Stalin an die Unterstützung der Kirche appelliert und ihr dafür unerwartete Konzessionen gemacht. Chruschtschow stellte die orthodoxe Hierarchie durch ihre Mitwirkung in der Ökumene in den Dienst der sowjetischen Friedenspolitik. In Familien wurden orthodoxe Feste und Bräuche tradiert,

Jutta Scherrer ist Professorin für russische Kultur- und Sozialgeschichte an der Ecole des hautes études en sciences sociales in Paris.

Kinder heimlich getauft. Intelligenzkreise pflegten das Erbe der religiösen Denker wie Berdjajew, Florenskij, Bulgakow und Schestow, die um die Jahrhundertwende und zum Teil auch in der Emigration eine auf Individuum wie soziale Gemeinschaft bezogene „Laientheologie“ konzipierten.

Die Rückkehr der orthodoxen Kirche in die Öffentlichkeit begann 1988, als Staat und Kirche gemeinsam mit großem Aufwand die Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands als symbolträchtiges patriotisches Ereignis begingen. Vorausgegangen war eine von Michail Gorbatschow am 29. April 1988 im Kreml initiierte Begegnung mit Patriarch Pimen und fünf Metropoliten, die den Willen der politischen Macht zum Dialog mit der Kirche bekundete. Während die kirchliche Hierarchie versprach, „für den erfolgreichen Ablauf der Perestrojka zu beten“, sicherte ihr Gorbatschow das dringend notwendige Gesetz über die Gewissensfreiheit zu. In der Tat wurde die Kirche von jetzt an nicht mehr verfolgt und die staatliche Aufsicht über die orthodoxe Kirche sowie andere religiöse Organisationen von der ideologischen an die juristische Instanz verwiesen.

Anlässlich der Millenniumsfeiern hatten die höchsten Vertreter des (noch immer kommunistischen) Staates und der Kirchenhierarchie wie aus einem Munde argumentiert, dass die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion die Fundamente des russischen Staates und der nationalen Geschichte gelegt hätte. Dabei ging es Gorbatschow offenbar darum, mit dem durch das Millennium geweckten Gefühl des Stolzes auf die nationale Geschichte die Gläubigen für seine eigenen Zwecke zu gewinnen: Die 50

Schon 1998 zeichnete sich die Rückkehr der orthodoxen Kirche in die Gesellschaft ab.

Millionen orthodoxer Christen, die die Sowjetunion nach offiziellen Angaben auf einmal zählte, stellten ein beachtliches Potenzial im Kampf um die Wiederherstellung der sozialen, moralischen und geistigen Werte der sowjetischen Gesellschaft dar, die sich Gorbatschow zum Ziel gesetzt hatte.

Die nachfolgenden Jahre markieren die zunehmende Präsenz der orthodoxen Kirche in der russischen Öffentlichkeit. 1988 durften erstmals wieder die Kirchenglocken läuten, was seit der Oktoberrevolution verboten war. Die von Gorbatschow initiierte Rückgabe von Kirchen und Klöstern an das Patriarchat nahm einen viel größeren Umfang an, als ursprünglich für die Millenniumsfeier vorgesehen war. Allein zwischen 1985 und 1990 wurden 4.000 orthodoxe Kirchen geöffnet. Einige Tage

vor der Millenniumsfeier durfte bereits die Kiewer Petscherskaja Lawra wieder kirchlich genutzt werden. 1990 wurden weitere Klöster dem Gebrauch übergeben. Taufen und kirchliche Hochzeiten wurden gang und gäbe. 1990 fand in Moskau erstmals wieder eine vom Patriarchen angeführte Kirchenprozession durch die Moskauer Straßen statt. Die kirchlichen Feste Ostern und Weihnachten wurden zu arbeitsfreien Feiertagen erklärt, nationale Heilige wie Sergej von Radonesh und Serafim von Sarow in die „kollektive“ Erinnerung zurückgeholt. Die Festgottesdienste wurden landesweit im Fernsehen übertragen. Vertreter der orthodoxen Hierarchie, aber auch des einfachen Klerus nahmen immer sichtbarer am öffentlichen Leben teil, bis zu ihrer Wahl in den Volksdeputiertenkongress und Auftritten in den Medien. Noch vor der Auflösung der Sowjetunion durfte die orthodoxe Kirche eigene Schulen und Lehranstalten eröffnen.

Unter der Präsidentschaft Jelzins wurde der Rückgabeprozess kirchlichen Eigentums noch verstärkt. Die Rückkehr zu einem vom Staat gestützten orthodoxen Christentum und die wachsende Massenrezeption einer symbolischen orthodoxen Identität als Teil des „nation building“-Prozesses wurde nach der offiziellen Absage an die kommunistische Ideologie, d. h. nach der Auflösung der Sowjetunion, umso augenfälliger, als die ideologische und moralische Krise der postkommunistischen Gesellschaft offen zutage trat: Die orthodoxe Kirche schien jetzt die einzige Instanz zu sein, die eine moralische und geistige Autorität darstellte und deren Wertvorstellungen in einer Tradition von russischer Gläubigkeit und russischem Volksgeist begründet waren, die den Wiederaufbau der nationalen Einheit zu garantieren vermochten. Der als Demütigung empfundene Zerfall der Sowjetunion verlangte zudem nach einer neuen Sinnggebung, die zunehmend in den Traditionen des vorrevolutionären Russlands gesucht wird. Schon 1992 konstatierte der Soziologe Sergej Filatow, dass die Kirche für viele Russen der natürliche ideologische Boden sei, der der Nation künstlich entzogen worden sei. Einige Jahre später schrieb die „Iswestija“: „Der Großteil der Bevölkerung ehrt die Kirche gerade deshalb, weil sie 70 Jahre lang verfolgt wurde. Nicht nur Gläubige, sondern auch diejenigen, die zweifeln oder nicht glauben, möchten in der Kirche eine Art Symbol der Reinheit erblicken“.¹

Jelzin appellierte in zahlreichen Diskursen an die „geistige und mora-

¹ „Iswestija“, 12.10.1995, S. 1.

lische Wiedergeburt Russlands“ und die „Konsolidierung des inneren Friedens im Staat“, die nicht ohne die Kirche möglich seien – Formeln, die später von Putin aufgenommen wurden und bis heute in Gebrauch sind. Die Kirche verkörpert die Tradition eines starken Staates und soll das fehlende Band zwischen Staat und Gesellschaft knüpfen, ja die in sich zersplitterte Gesellschaft vereinen. Dieses Argument wird von Nationalisten, Liberalen, Westlern und sogar von Kommunisten geteilt.

Der von Jelzin 1996 lancierte Wettbewerb für „die beste nationale Idee“ brachte zahlreiche Antworten, in denen die orthodoxe Tradition als erstes Element der russischen Identität genannt wurde. Der äußerst kostspielige Wiederaufbau der im 19. Jahrhundert zum Gedächtnis an Russlands Sieg über die napoleonische Armee errichteten Christus-Erlöser-Kirche soll als „Symbol der Macht und der Größe Russlands“ die Kontinuität mit dem orthodoxen und imperialen Russland verkörpern. Ihre feierliche Einweihung im Jahre 2000 lässt die orthodoxe Kirche als zentrales Element des patriotischen Konsensus erscheinen, sie verkörpert das Vaterland (*rodina*).

Die Erwartungen, dass nach der Auflösung der Sowjetunion eine westlich orientierte demokratische und marktwirtschaftliche „lichte Zukunft“ schnell und schmerzlos eintreten würde, waren schnell enttäuscht und von Apathie gefolgt. Zahlreiche Befragungen zeigten, dass bis Mitte 1991 mindestens 66 Prozent der Bevölkerung den Standpunkt vertraten, Russland müsse den Westen zum Vorbild nehmen und ihn in jeder Hinsicht nachahmen. Doch schon 1992 glaubte die gleiche überwiegende Mehrheit, dass Russland seinen eigenen Weg gehen müsse, dass es eine grundsätzlich andere Zivilisation darstelle und der Westen kein Musterbeispiel sei. Genau in diesem Zusammenhang bot die orthodoxe Kirche eine Zuflucht, insofern sie für Russlands „Eigenständigkeit“ (*samobytnost*) steht und Russlands „eigene Werte“ von dem „Anderen“, d. h. dem Westen abgrenzt. Als Reaktion auf den wilden Kapitalismus der ersten postkommunistischen Jahre, der mit einem unbeschreiblichen Materialismus einherging und mit hoher Kriminalität verbunden war, verkörpert die russische Orthodoxie eine Spiritualität (*duchownost*), die in dem sowohl von den politischen Eliten als auch von der Kirche selbst genutzten Konzept der „russischen Idee“ (*rosskaja ideja*) Ausdruck findet.

Im Laufe der neunziger Jahre wurde die orthodoxe Kirche zu einer Institution, der größtes Vertrauen und Respekt entgegengebracht wird. Mit ihrem wachsenden Ansehen erhöhte sich die Anzahl der Gemeinden

zwischen 1990 und 2000 von 3.451 auf 9.200, die Zahl der Diözesen von 38 auf 71. In derselben Zeit festigte sich die Rolle der Orthodoxie als Kulturkern und Symbol der nationalen Identität, sodass sich bis zum Jahre 2000 in Meinungsumfragen an die 82 Prozent der Befragten als orthodoxe Christen ausgeben.² Die Kirche stellt somit für die post-sowjetische Identitätskonstruktion eine Quelle moralischer Werte, ein Element nationaler Kohäsion, einen Faktor der kulturellen Spezifität, ja selbst ein Instrument der geopolitischen Rekonstruktion dar, insofern ihre jurisdiktionelle Vorstellung vom „kanonischen Territorium“ das vormals zur Sowjetunion gehörende Territorium mit seinen orthodoxen Gläubigen miteinbezieht.

Die Kirche nimmt für die postsowjetische Identitätskonstruktion eine wesentliche Rolle ein.

Dem Gesetz nach sind Kirche und Staat voneinander getrennt, doch faktisch ist ihr Verhältnis ambivalent. Das kommt insbesondere in zahlreichen Aussagen Putins zum Ausdruck. Während er immer wieder auf die in der Verfassung festgelegte Trennung von Kirche und Staat verweist, betont er ebenso oft die Rolle, die die orthodoxe Kirche nicht nur für die russische Kultur und Identität, sondern auch für die Lösung von Russlands sozialen und moralischen Problemen spielt. So erklärte er in einer Fernsehansprache zum orthodoxen Weihnachten am 7. Januar 2004: „Dem Gesetz nach ist in unserem Land die Kirche vom Staat getrennt, doch in der Seele und Geschichte unseres Volkes gehören beide zusammen. Das war immer so und wird immer so sein.“³

Die Kirche spielt ihre geistige Führungsrolle meisterlich aus, nicht zuletzt dadurch, dass sie an ihre Rolle im zaristischen Russland als Staatskirche zumindest indirekt erinnert. So rief der Patriarch anlässlich des hundertsten Jahrestages der Heiligsprechung Serafim von Sarows, den er 2003 gemeinsam mit Putin in Sarow beging, allen Anwesenden ins Gedächtnis, dass hier an der Stelle Putins vor hundert Jahren Zar Nikolaj II. gestanden hätte. Boris Gryzlow, der Sprecher der Staatsduma, erklärte zum 75. Geburtstag des Patriarchen im Juni 2004, dass „die gewaltsam errichtete Mauer zwischen Kirche und Staat, Kirche und Wissenschaft, Kirche und Armee zusammenstürzte“ und „wir neue Kontakte

² 2004 sind es laut Umfragen 60 Prozent; vgl. Kathy Rousselet: L'Eglise orthodoxe russe et le territoire. In: Revue d'études comparatives Est-Ouest 35 (2004), H. 4, S. 149-171.

³ Zitiert von Greg Simons: The Russian Orthodox Church and its Role in Cultural Production. Stockholm 2005, S. 7.

⁴ RIA Nowosti, 11.06. 2004. Zitiert von Simons (wie Anm. 3), S. 24.

zwischen Kirche und Staat errichtet haben.“⁴ In der Tat hat das Moskauer Patriarchat zahlreiche Verträge über die Zusammenarbeit mit Ministerien in Bildungseinrichtungen, Armee, Polizei, Gefängnissen, Krankenhäusern und anderen Einrichtungen abgeschlossen, damit die Kirche hier aktiv wirken kann. Der akute Finanzbedarf der Kirche, der vornehmlich mit der Restaurierung und dem Bau ihrer Gebäude zusammenhängt, kann nur durch den Staat gedeckt werden, obwohl das dem Gesetz zuwiderläuft. In den Regionen werden die Mittel oft aus dem örtlichen Haushalt bereitgestellt; desgleichen werden sie von Unternehmen unter direktem Druck der Behörden (wie in Moskau, Tula oder Orel) vergeben.

Die Interaktion von Staat und Kirche zeigt sich darin, dass der Kreml der Kirche eine gewisse politische Autorität oder Macht zugesteht (die sich auch auf die Behandlung anderer Religionen sowie der Sekten erstreckt), während die Kirche der politischen Führung ihre religiöse Sanktion verleiht (was 2004 bis zur Unterstützung Putins bei der Wahl zum Präsidenten Russlands ging). Für ihre geistige Führung Russlands nutzt die Kirche die Geschichte auf ihre Weise, indem sie an die „großen Errungenschaften“ von Russlands Vergangenheit erinnert, um diese für seine Zukunft zu mobilisieren. Beschworen wird immer wieder die byzantinische „Symphonie“ der weltlichen und geistlichen Macht sowie die Idee von „Moskau, dem Dritten Rom“. Seit einer Reihe von Jahren wird die Auffassung vom „kanonischen Territorium“ angeführt (Alexej II. spricht sogar vom „kanonischen Territorium Eurasiens“), die den nationalen Anspruch der orthodoxen Kirche untermauert und den „Proselitismus“ unterbindet. In der auf dem Landeskonzil im Jahre 2000 verabschiedeten Sozialdoktrin der orthodoxen Kirche – der ersten ihrer Art überhaupt⁵ – wird zwar auf die unterschiedlichen Zielsetzungen von Kirche und Staat hingewiesen, doch zugleich an den „Patriotismus des orthodoxen Christen“ appelliert, der sich „in der Verteidigung des Vaterlands gegen den Feind, in der Arbeit zum Wohle der Heimat, im Einsatz für das öffentliche Leben einschließlich der Teilnahme an den Angelegenheiten der Staatsverwaltung äußert.“

Bezeichnenderweise war die Kirche auch bei der Findung des neuen „Tags der nationalen Einheit“ maßgeblich beteiligt, mit dem Putin 2005

⁵ Deutsche Übersetzung: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Hrsg. v. Josef Thesing und Rudolf Uertz. Sankt Augustin 2001.

den bislang arbeitsfreien 7. November (den ehemaligen Gedenktag an die Oktoberrevolution) ablöste: der Sieg über die katholischen Polen am 4. November 1612, die den Kreml besetzt hielten, durch eine russische Volkswehr, womit die Zeit der Wirren (*smuta*) beendet wurde, an den seit 1649 als Fest der wunder tätigen Ikone der Gottesmutter von Kasan im Kirchenkalender erinnert worden war. Das Ende der „Wirren“ und die Wiedergeburt eines starken russischen Zentralstaats mit dem Herrschaftsbeginn der Romanows entsprach den auf Kontinuität und Einheit der russischen Geschichte ausgerichteten Wertvorstellungen Putins. Die Analogie zur Gegenwart war offensichtlich, auch wenn sich das historische Datum in keinem Geschichtsbuch fand.

Dem Individualismus, Liberalismus und Säkularismus des Westens wird die russische Identität entgegengestellt.

In den Identitätsdiskurs der Kirche schreibt sich auch das zivilisatorische Paradigma (*civilizacionnyj podchod k istorii*) ein, das auf die vermeintliche Bedrohung durch die Globalisierung mit der Singularität der orthodoxen russischen Kultur antwortet. Bereits 1992 war eine neue akademische Disziplin Kulturologie (*kul'turologija*) dazu geschaffen worden, Sinn- und Wertvorstellungen aus den Traditionen der russischen Geschichte und Kultur wieder lebendig zu machen und diese als Pflichtfach Schülern und Studenten zu übermitteln. Die Kulturologie hatte auch die Religion als formatives Element der Kultur rehabilitiert und im Falle Russlands die „orthodoxe Ethik“ und mit ihr verbunden die Vorstellung von einem „orthodoxen Raum“ der russischen Kultur oder Zivilisation propagiert (beide Termini werden synonym gebraucht).

Die russische Identität wird von der Kirche dem Individualismus, Liberalismus und Säkularismus des Westens gegenübergestellt. Unter dem Schlagwort „russische Idee“ gilt die *sobornost'* – der russische Gemeingeist (wörtlich „Konziliarität“) – als erster Wert der orthodoxen Eigenständigkeit Russlands. Die Abgrenzung vom Westen veranlasste die Kirche auf dem Russischen Volkskongress 2006 dazu, sich von dem westlichen Konzept der Menschenrechte abzugrenzen als „Lüge und Beleidigung religiöser und nationaler Werte“, wie es der für die Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchats verantwortliche Metropolit Kirill formulierte. „Orthodoxe Gläubige können nicht schweigen, wenn ihnen fremde Normen aufgezwungen werden, die den Grundlagen des orthodoxen Glaubens widersprechen.“ Das Moskauer Patriarchat plane die Eröffnung eines eigenen kirchlichen Menschenrechtszentrums, das

nicht nur zur Zusammenarbeit mit dem Staat, sondern mit „allen gutwilligen Organisationen“ bereit sei.

Den Hintergrund hierfür bildete offensichtlich der langjährige Konflikt zwischen der orthodoxen Kirche und russischen Bürgerrechtsbewegungen wie „Memorial“, die nicht nur der Einführung von Religionsunterricht in staatlichen Schulen oder der Einstellung von Militärseelsorgern in den Streitkräften kritisch gegenüberstehen, sondern auch mit Themen wie der rechtlichen Gleichstellung Homosexueller, der Abtreibung oder der Euthanasie bei den Kirchenvertretern auf unüberwindbare Differenzen zwischen der christlichen Moral und individualistischen Menschenrechten stoßen. „Es gibt Werte, die nicht weniger wertvoll sind als die Menschenrechte“, hieß es in der auf dem Kongress verabschiedeten Erklärung. „Das sind Werte wie Glauben, Moral, Heiligtümer und Vaterland. Wenn diese Werte und die Durchsetzung der Menschenrechte miteinander in einen Widerspruch geraten, müssen Gesellschaft, Staat und Gesetze beides harmonisch miteinander verbinden.“⁶

Zweifellos hat heute in Russland das Bekenntnis zur orthodoxen Kirche und ganz allgemein die Identitätsfindung in der Orthodoxie den Bruch mit der kommunistischen Vergangenheit am nachhaltigsten markiert. Dass die Kirche nie versucht hat, ihr Verhältnis zu ihrer Vergangenheit unter der Sowjetmacht klarzustellen und ihre Zusammenarbeit mit dem KGB öffentlich zu bereuen, steht auf einem anderen Blatt geschrieben. Für diejenigen, die davon überzeugt sind, dass Russland seinen eigenen Weg gehen muss, dass es eine grundsätzlich andere Zivilisation darstellt und der Westen für Russland kein Musterbeispiel ist – heute längst nicht nur für patriotisch-nationalistische Kreise kennzeichnend –, stellt die orthodoxe Kirche die einzige Grundfeste des religiös-nationalen Bewusstseins dar. Sie ist bisher die einzige Instanz, die auf die Schlüsselfrage nationaler Identität „wer sind wir?“ eine Antwort bereit hält.

⁶ Vgl. dazu Evangelischer Pressedienst (epd), 18.04.2006.

Katholiken in Deutschland, Katholiken in Polen – gegenseitige Erfahrungen und Erwartungen

Für die Identität des Menschen spielt die religiöse Einstellung eine wesentliche Rolle. In kaum einem anderen Land Europas wie Polen ist dies bis heute besonders augenfällig: „Pole“ bedeutet historisch und bis in die Gegenwart hinein soviel wie „katholisch sein“. Aber ist das von außen – etwa von Deutschland aus – betrachtet nur ein Klischee oder doch mehr? Wie sieht es demgegenüber mit den Katholiken in Deutschland aus? Die Redaktion hat einige Personen, die sich im deutsch-polnischen Verhältnis engagieren, gebeten, ihre jeweilige Einschätzung des „Anderen“ in ganz persönlicher Form niederzuschreiben. Es gab mehrere Absagen aus unterschiedlichen Gründen, dennoch bieten die eingetroffenen Beiträge ein Kaleidoskop unterschiedlicher Zugänge zur Leitfrage.

Die Beiträge werden hier in alphabetischer Abfolge abgedruckt; die Autoren hatten auch die Möglichkeit, eigene Überschriften zu wählen. Die polnischen Beiträge wurden von Wolfgang Grycz übersetzt.

Die Umfrage erhebt nicht den Anspruch, die Thematik erschöpfend zu behandeln. Sie lädt dazu ein, über das eigene Bild vom „Anderen“ nachzudenken.

Dieter Bingen

Drei Jahre danach. Polens Kirche ohne Kompass

Prof. Dr. Dieter Bingen ist der Leiter der Deutschen Polen-Instituts in Darmstadt.

Es fällt mir auch drei Jahre nach dem Tod von Papst Johannes Paul II. schwer, an Polens Katholiken, an Katholizismus in Polen, an katholische Kirche in Polen ohne direkte Assoziation mit der Person des Oberhauptes der Weltkirche zu denken, die über mehr als ein Vierteljahrhundert auch über Polen „regierte“. „JP II“ hat das Bild des polnischen Katholizismus in aller Welt während seines langen Pontifikats dominiert. Aber hat der Erzbischof aus Krakau, Karol Wojtyła, die Katholiken in Polen während seiner Amtszeit wirklich „regiert“, sie nachhaltig geprägt? Den Glauben der Gläubigen? Die Theologie in den Akademien und Seminaren? Haben die polnischen Bischöfe ihn, seine Enzykliken, seine Theologie, seine „Zivilisation der Liebe“ verstanden? Eine ganze Generation von Polen ist bis 2005 aufgewachsen, die eine katholische Kirche in ihrem Land ohne die Identifi-

kationsfigur, ja das Idol im ganz säkularen Sinn, gar nicht kannte. Und doch kann die Frage quälend sein: Was bleibt? Was wünschte ich mir, auf dass es gehört und gelebt werde in Polen – von Katholiken und von Nicht-Katholiken – als wirklich angenommene Botschaft dieses Papstes?

Als Johannes Paul II. am 2. Juni 1979 auf dem Siegesplatz (heute: Piłsudski-Platz) in Warschau die schon legendären Worte sprach: „Herr, erneuere die Erde – diese Erde!“, konnte er nicht wissen – aber vielleicht ahnte er es –, dass er damit ein Aufbruchzeichen gab, das von seinen Landsleuten auf eine besondere Weise buchstäblich „aufgefangen“ und verstanden wurde. Ein Jahr später entstand eine Freiheitsbewegung unter dem Banner der „Solidarność“, die im darauffolgenden Jahrzehnt einen entscheidenden Beitrag zum Zusammenbruch des kommunistischen Systems in ganz Europa leistete. Diese Bilanz seines Wirkens und des gesellschaftlichen Engagements von Millionen Polen, die sich in überwältigender Mehrheit als gute Katholiken verstanden, ist so unzweifelhaft epochal, dass sie schon in ihrer Regierungszeit von direkt betroffenen Spät-Kommunisten wie Wojciech Jaruzelski oder Michail Gorbatschow gewürdigt wurde.

Aber wie ist es um den Katholizismus in Polen, den Glauben, die Gläubigen, die Amtskirche heute bestellt? Ist Papst Johannes Paul II., ein wahrhaftig Großer, so wie wahrscheinlich jeder „Große“ an einem Punkt grandios gescheitert? Nicht nur, dass die von ihm erträumte, aber auch wirklich erwartete Erneuerung des Glaubens in Polen mit einer nachhaltigen Auswirkung zuerst auf den Osten Europas und dann übergreifend auf den weitgehend säkularisierten Westen und traditionell katholischen Süden Europas (die Neu-Evangelisierung Europas) nicht recht sichtbar ist. Auch im Heimatland des letzten Papstes steht „Kirche“ nicht glänzend, nicht erneuert da.

Ja, bemerkenswert ist die nur minimal zurückgehende Kirchenbindung der jungen Generation, obwohl auch sie mit zunehmender Urbanisierung und steigendem Bildungsgrad weiter abnimmt. Ja, es gibt junge Geistliche, die aus dem traditionalistischen Habitus und verkrusteten Strukturen auszubrechen versuchen und Gemeinden evangelisieren und an die Kirche binden. Aber zugleich macht die Kirche in der jüngsten Zeit auch durch schmerzhaftes Verlorene von herausragenden Theologen, wie zuletzt noch des Fundamentaltheologen Tomasz Węcławski, von sich reden, die sich von ihrer Kirche immer weiter entfremdeten.

Vor allem aber wünschte ich mir, die polnischen Bischöfe hätten „ihren“ Papst verstanden. Die Bilanz ist hier eher niederschmetternd angesichts von Spaltungen, Mittelmäßigkeit und eklatantem Versagen vor eigenen Ansprüchen. Wie sonst hätte es geschehen können, dass der nominierte neue Erzbischof von Warschau, Stanisław Wielgus, erst durch eine Intervention von

Papst Benedikt XVI. unmittelbar vor dem schon eingeleiteten Ingress in der Warschauer Kathedrale zu einem Amtsverzicht veranlasst werden konnte und ein noch größerer Skandal abgewendet wurde, den die Bischofskonferenz und der Primas nicht zu verhindern imstande war: an die Spitze des Warschauer Erzbistums einen ehrgeizigen Priester und Theologen zu setzen, der seine Zusammenarbeit mit dem polnischen Geheimdienst nach einem vorangegangenen Meineid vor dem päpstlichen Nuntius erst auf stetig steigenden Druck von außen eingestand. Zudem hat sich die katholische Kirche in der zweijährigen Regierungszeit der nationalkonservativen Regierung nicht die politische Instrumentalisierung verboten, die die Brüder Kaczyński mit einer Selbstverständlichkeit betrieben, die der Kirche nur schaden konnte – eine Kirche, die nicht unter dem Pontifikat „ihres“ Papstes und noch viel weniger danach in der Lage war und ist, einen katholischen Pater zu „entmachten“, der – anstatt die „Zivilisation der Liebe“ *im* Tempel zu predigen – mit seinem Medienimperium Zwietracht sät und seinem Geschäftssinn freien Lauf lässt bis zur beinahe erfolgreichen Erschleichung von EU-Fördermitteln und damit eher die Geldwechsler im und *vor* dem Tempel symbolisiert.

Mein Wunsch wäre, dass die Enzykliken, die Homilien, das Leben von Karol Wojtyła in Polens katholischer Kirche nochmals gründlich studiert würden, dass es mehr Kirchenführer gäbe wie den Erzbischof von Gnesen, Henryk Muszyński, den Erzbischof von Oppeln, Alfons Nossol, oder den Erzbischof von Lublin, Józef Życiński. Ohne das Charisma, mit dem sie glaubhaft eine „gute Botschaft“ jenseits von Politik verkünden, wird es für die katholische Kirche in Polen schwierig werden, die Krise zu überwinden, in der sie derzeit zweifellos steckt. Die jungen Menschen in Polen, die, auch wenn sie städtisch sozialisiert und gebildet sind, mehr als irgendwo sonst in Europa noch für „Kirche“ ansprechbar sind, bedürfen der Vorbilder. Papst Johannes Paul II. hat es am 2. April 2005 ein letztes Mal unter Beweis gestellt.

Hans Hecker

Katholischsein – eine Lebensweise der Polen?

Prof. Dr. Hans Hecker ist Professor für Osteuropäische Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

Wäre es so einfach, wie es die Redewendung vom „Polak = Katolik“ auf den ersten Blick nahe zu legen scheint, dann könnte ich nur etwas über den Kontrast zu den nichtpolnischen Nichtkatholiken schreiben. Aber es ist schwieriger.

Den ersten Eindruck davon, was es heißen kann, polnischkatholisch zu sein, bekam ich in den fünfziger Jahren durch die persönliche Bekanntschaft mit einem jungen polnischen Offizier, der in den Westen geflohen war. Er glaubte unverrückbar an die katholische Kirche, an den lieben Gott und, um es einmal so auszudrücken, an unerklärliche Vorgänge, an Erscheinungen und Botschaften aus dem Jenseits. Über Letzteres haben wir öfter lachend mit ihm diskutiert, und wenn sich sein Heimweh darin äußerte, ging es uns ans Herz, aber über seine unverhohlene, uns unfassbare Abneigung gegen Juden haben wir immer wieder mit ihm gestritten.

Weitere Erlebnisse waren auch geeignet, auf den auswärtigen Beobachter zunächst erstaunlich, dann auch befremdlich zu wirken. Bei meinem ersten Besuch in Polen, zur Zeit des Kriegsrechts, sah ich junge Polen, in ihrem Äußeren alles andere als konservativ, die in der Kirche auf dem Boden knieten und völlig versunken beteten, und eine Menge Menschen in der Danziger Brigittenkirche, die zu patriotisch-frommen Liedern die Schwurhand hoben – in einer Ecke wurden Devotionalien verkauft, von denen ich eine Piłsudski-Plakette und den Druck eines Gemäldes erstand, das die Gottesmutter an der Spitze himmlischer Heerscharen im Einsatz bei der Schlacht um Warschau (August 1920, „Wunder an der Weichsel“) zeigt, wie sie im Verein mit den Polen die angsterfüllten Rotarmisten verjagt.

Am frischen Grab des ermordeten Priesters Jerzy Popiełuszko nahm ich diese besondere Verbindung des Gefühls wahr, immer wieder Opfer sein zu müssen, mit dem sich oft – in einer uns ungewohnten Weise – heroisch, ja durchaus auch pathetisch äußernden trotzigsten Behauptungswillen und Ehrgefühl. Neben dem Stolz eines polnischen Arbeiters in Nowa Huta, gegen den Willen der Regierung den Bau einer Kirche durchgesetzt zu haben, erlebte ich Pfarrer, die sich die Hand küssen ließen, nicht zuletzt auch einen erstaunlich glanzvoll auftretenden Prälaten mit seiner ergebenen Entourage. Der berühmte, Vergebung erbittende und Vergebung gewährende Brief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder 1965 hat mich tief beeindruckt. In allen diesen Fällen ging es offensichtlich mehr um unterschiedliche Möglichkeiten, aus einer sehr weitreichenden historischen Erfahrung heraus ein schwieriges, oftmals gefährdetes Leben zu bewältigen, als darum, im strengen Sinne „fromm“ zu sein. „Radio Maryja“ hingegen kann ich weder unter dem Aspekt „Frömmigkeit“ noch unter dem Aspekt „Hilfe im Leben“ einordnen, damit kann ich gar nichts anfangen – wie mit ähnlichen Formen eines demonstrativen Konfessionalismus, die es auch hierzulande gibt.

Unter den Polen, mit denen ich in Deutschland zusammentraf, war das „Katholische“ meistens nicht ohne weiteres zu erkennen; erst im längeren, intensiven Gespräch konnte man auf diesen festen Kern stoßen. Ich hatte

längere Zeit einen jungen polnischen Stipendiaten zu Gast; er erzählte einmal von der kritischen Bemerkung seiner Schwiegermutter, die ihm vorwarf, er fahre stets polnisch und katholisch aus Polen fort und komme jedes Mal deutsch und protestantisch wieder zurück.

Wie wären diese sicherlich subjektiven, sehr unterschiedlichen, gewiss auch unzulänglichen Impressionen zu einem Gesamteindruck zu verdichten? Immer wieder auf die tiefsitzende Grundstruktur zu stoßen, die „katholisch“ und „polnisch“ unlösbar miteinander verbindet, ist zwar nicht sonderlich originell, aber nach wie vor aktuell. Mir scheint es unmöglich, diese Form des polnischkatholisch Lebens zum Beispiel auf die deutschen Verhältnisse zu übertragen. Der deutsche Papst Benedikt XVI. würde niemals mit seinen deutschen Landsleuten so intim und verbindlich sprechen können wie Johannes Paul II. mit seinen polnischen Landsleuten. Das verhindert schon allein die konfessionelle Spaltung und zunehmende religiöse Differenzierung in Deutschland, die neben den großen christlichen Konfessionen, die sich miteinander abmühen, eine wachsenden muslimische Gemeinde und eine sehr große Anzahl Menschen ohne religiöse Orientierung und Bindung aufweist.

Wie ich den polnischen Katholizismus kennen gelernt habe, dient er dieser Nation als Lebensform, als Orientierung für die „Eckpunkte“ einer gemeinsamen Ordnung und als stabilisierendes Element in ihrer speziellen, weitreichenden historischen Erinnerung und Erfahrung. Daher ist er auch nicht übertragbar. Und deswegen äußere ich auch keine Erwartungen und Wünsche an ihn, nur die Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft in einem Europa der Toleranz. Darin gibt es in Polen ein großes historisches Erbe.

Józefa Hennelowa

Das Werk der Versöhnung bewahren

Józefa Hennelowa ist ständige Autorin der in Krakau erscheinenden katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“.

Eine Antwort ist weder leicht noch einfach. Sie führt vor allem zu der Frage: welches Recht habe ich, Mitbrüder im Glauben zu bewerten, und auf welcher Grundlage könnte mein Urteil über sie überhaupt als gerechtfertigt gelten? Sogleich mache ich mir ja bewusst, wie gering mein Wissen in dieser Dimension ist und – mehr noch – wie weit jedes Wissen über den Nächsten, selbst das umfassendste, von dieser Wahrheit über den Einzelnen, über die Menschen entfernt ist, die allein vor Gott zählt: von der Wahrheit ihrer Gewissen.

Ich lasse es also bei einzelnen Erfahrungen aus meiner ja doch recht langen Freundschaft mit vielen Katholiken aus dem Nachbarland bewenden. Bei jenen Erfahrungen, die sich mir am stärksten im Gedächtnis festgemacht haben und mir am meisten über sie aussagten.

Seit vielen Jahren, seitdem meine jüngere Tochter eine Familie in Köln gründete, pflegte ich, wenn ich sie besuchte, in ihre Pfarrkirche – Sankt Bruno – zu gehen. Seit dem ersten Aufenthalt dort fiel mir das Verhalten der Gläubigen auf: Wie gemeinschaftlich es doch war in vielen Anzeichen. Eines davon betrifft die Art und Weise, wie man in den Bänken Platz nimmt, sodass auch die Nachkommenden ohne Schwierigkeiten unterkommen. Ähnlich ist es dann beim Verlassen der Bänke zum Empfang der Eucharistie: Einer nach dem anderen geht hinaus, sodass kein Gedränge entsteht, dass niemand wartet, dass niemandes Konzentration gestört wird (der polnische Individualismus handelt völlig anders – ständig kommt es zum Gedränge, und die einen drücken sich an den anderen nach vorn). Dass man so an die Mitbrüder denkt, drückt sich auch in einer so schlichten Geste aus wie das Zureichen des Gesangbuches, wie die Begrüßung, wie das Bemühen, niemanden beim Friedensgruß zu übergehen.

Zahlreiche Erlebnisse aus unterschiedlichen Jahren bestätigten mir in vielen Dimensionen, welch große Bedeutung für die deutschen Katholiken das Denken an die Nächsten hat. Die erste Begegnung mit den Gründern des Maximilian-Kolbe-Werks war eines der größten Geschenke, die ich erhalten habe. Dabei zählte auch der Erwartungsdruck, dass wir Polen hier den deutschen Katholiken in einer so selbstverständlichen Angelegenheit helfen, wie es der Zugang zu den polnischen Opfern der Lager darstellt. Und später, als in Polen ab Dezember 1981 der Kriegszustand herrschte, da wurde ihre Hilfe – wirksam, unablässig, unermüdlich, stets bereit für eine weitere Initiative – auch zu meiner persönlichen Erfahrung. Und schließlich die Entstehung des Werkes „Kirche in Not“, über das wir uns nach Erlangung der Freiheit auch für die Kirche in den postsowjetischen Ländern einbringen konnten. Und da ist nicht zuletzt das Werk Renovabis, die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa. In dieser Dimension hören die deutschen Katholiken nicht auf, für uns jene zu sein, die mit gutem Beispiel vorangehen und uns beschämen. Uns, die wir so stolz sind auf die Universalität unseres Katholizismus und seine emotionalen Zeichen.

Und was ich erwarte? Was ich mir wünsche? Das werde ich nur in aller Kürze sagen, denn die Angelegenheit ist so wichtig, dass man darüber entweder einen großen Artikel (nicht nur einen) schreiben muss oder es nur mit ein paar Worten anreißen kann. Ich erwarte für das neue Kapitel der nachbarschaftlichen Beziehungen – das schwierig und voll von immer neuen, be-

unruhigenden Akzenten hinsichtlich der Vergangenheit wurde –, dass gerade die deutschen Katholiken, die es so tief verstehen, das Gebot der Nächstenliebe aus dem Gebot der Gottesliebe abzuleiten, aus dieser Deutung ein Gegengewicht gegen die Strömung bilden, deren Symbol im öffentlichen Leben Erika Steinbach ist. Dass sie es verstehen, diese Strömung zu befrieden und von dem zu heilen, was in ihr unwahrhaft und ungerecht ist. Dass gerade das Auge des Glaubens helfen wird, wahrhaft Rat zu finden, wenn es um die Bewältigung der Vergangenheit geht. Und dass nicht – wie jetzt manchmal von uns befürchtet – das große Werk der Versöhnung zunichte gemacht wird, das im „Bensberger Kreis“ und im Brief der polnischen Bischöfe von 1965 seinen Anfang nahm.

Hans Maier

Der Papst fehlt – aber es geht weiter

Prof. Dr. Hans Maier, langjähriger Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und Kultusminister von Bayern a. D., ist Professor für Philosophie an der Ludwigs-Maximilians-Universität München.

Nahezu 90 Prozent der Polen sind katholisch getauft. So kommt man als Deutscher bei Gesprächen mit polnischen Freunden, jüngeren wie älteren, ganz unvermeidlich auch auf kirchliche Dinge zu sprechen. Lange Zeit war das leicht; es ergab sich ein Gleichklang in vielen Fragen (z. B. bei der positiven Beurteilung des Zweiten Vatikanischen Konzils). In jüngster Zeit ist es schwieriger geworden. Aber trotz aller augenblicklichen Spannungen sehe ich optimistisch in die Zukunft. Es muss nicht so sein, wie ein polnischer Beobachter letztes Jahr meinte, als die Misshelligkeiten und Missverständnisse zwischen Deutschland und Polen ihren Höhepunkt erreichten, dass die Deutschen die Polen nicht mehr verstünden und die Polen den Deutschen nicht mehr trauten.

Aber früher war es leichter, zugegeben. Wie viele Gespräche habe ich seit den siebziger Jahren, noch in der kommunistischen Zeit, mit polnischen Oppositionellen geführt, von dem unvergessenen Stanisław Stomma bis zu dem unermüdlichen Władysław Bartoszewski, dem Dichter Andrzej Szczypiorski, den ich auf einem Europatreffen katholischer Laien kennenlernte, und Jerzy Turowicz, dem Chefredakteur von „Tygodnik Powszechny“, der einzigen katholischen Wochenzeitung hinter dem Eisernen Vorhang – später mit polnischen Studenten, die in München studierten und jahrelang bei uns wohnten. Gewiss, es gab auch Streit: über die Oder-Neiße-Grenze,

über die Vertreibung, über die deutsch-polnischen Schulbuchrichtlinien (so wollten die kommunistischen Fachvertreter in der binationalen Richtlinienkommission verbieten, dass der Hitler-Stalin-Pakt als Ursache der vierten Teilung Polens erwähnt wurde!). Aber über drei Dinge waren wir stets einig: über den Glücksfall des Briefs der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder zu Ende des Konzils (1965), einen Brief, der das Gespräch zwischen Polen und Deutschen nach einer langen Eiszeit neu eröffnet hatte, über das religiöse und politische Charisma Johannes Pauls II., des ersten Polen auf dem Papstthron – und darüber, dass polnische und deutsche Katholiken bei der Versöhnung der beiden Völker vorangehen müssten; wer sonst, wenn nicht sie?

Inzwischen wissen die Deutschen mehr von Polen als in der unmittelbaren Nachkriegszeit – noch nicht genug, aber doch mehr als früher. Vor allem die siebziger und achtziger Jahren ließen ein dauerhaftes Interesse an unserem östlichen Nachbarn erstehen. Mit angehaltenem Atem verfolgten wir damals den Kampf der polnischen Arbeiter um Freiheit und soziale Gerechtigkeit, den wagemutigen Versuch der Gründung einer freien Gewerkschaft im monolithischen Ostblock, die Solidarität der polnischen Intellektuellen mit der Arbeiterbewegung, die Besuche des Papstes in seiner Heimat. Etwas war in Bewegung geraten, so schien es, man konnte es nicht zurückdrehen oder unterdrücken. Und die Polen hatten den Anstoß dazu gegeben.

Es ging hoffnungsvoll weiter mit den polnisch-deutschen Beziehungen. Ich erinnere mich an die gelöste Stimmung bei der 30. Wiederkehr des Briefs der polnischen Bischöfe, die wir in Warschau gemeinsam feierten – Bischöfe und Laien aus beiden Ländern. Doch dann kam der Rückschlag: Mit „Radio Maryja“ und Pater Tadeusz Rydzyk verbreitete sich in Polen eine Medienströmung, die bald zur Großmacht wurde. Eine nationalistische, europakritische Richtung gewann an Boden – auch in der Kirche. Der Papst als ausgleichende Autorität starb (er fehlt im heutigen Polen sehr!). Die polnische Kirche sprach plötzlich in mehreren Zungen. Die Bischofskonferenz war gespalten. Plötzlich galt die Osterweiterung der Europäischen Union in manchen kirchlichen Kreisen als Kapitulation vor dem säkularisierten Westeuropa, als tödliche Gefahr für den Glauben. Antidemokratische und antisemitische Äußerungen machten die Runde und verstörten die westlichen Nachbarn. Die Bemühungen um die Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit (Stichwort „Jedwabne“) wurden – auch von Bischöfen! – als Böswilligkeit und Nestbeschmutzung denunziert. Und die gezielt antideutschen Töne der Regierung Kaczyński stießen unter den polnischen Katholiken mehr auf betretenes Schweigen als auf offenen Widerspruch (so habe ich es wenigstens empfunden).

Ist das alles nun zu Ende? Entspannt sich das deutsch-polnische

Verhältnis wieder? Premier Donald Tusk (und sein Mitstreiter Władysław Bartoszewski) haben jedenfalls guten Willen bekundet und die aggressive Rhetorik der Kaczyński-Zwillinge zu den Akten gelegt. Ich wünsche mir, dass auch von den polnischen Katholiken – Geistlichen wie Laien – ähnliche Signale kommen. Deutsche und Polen können (und werden!) auch in Zukunft über vieles streiten. Aber sie sollten es tun mit dem Willen zur Versöhnung, im Bewusstsein einer im Lauf der Jahrzehnte gewachsenen Gemeinsamkeit. Versöhnung aber bedeutet, dass beide Seiten sich nicht verhärten, dass beide – im Sinn der Vaterunserbitte – fähig sind, dem anderen zu vergeben. Wie es die polnischen Bischöfe 1965 unübertrefflich und für die Zukunft verbindlich formuliert haben: „Wir gewähren Vergebung – und bitten um Vergebung.“

Zbigniew Nosowski

Ex occidente lux?

Zbigniew Nosowski ist Chefredakteur der in Warschau erscheinenden Monatszeitschrift „WIEŻ“, Kopräsident des Polnischen Rates der Christen und Juden und Konsultor des Päpstlichen Rates für die Laien.

Ich kann nicht behaupten, die deutschen Katholiken gut zu kennen. Mein Wissen darüber ist die Frucht unterschiedlicher Erfahrungen und Kontakte. Nie jedoch hatte ich Gelegenheit, in Deutschland länger als für ein paar Tage zu sein. Dies erlaubt es folglich nicht, irgendwelche gehaltvollen Behauptungen aufzustellen.

Natürlich kenne ich zahlreiche deutsche Katholiken. Ich scheue jedoch jegliche Verallgemeinerung, denn nur wenige von ihnen kenne ich näher und erschöpfender. Viele deutsche kirchliche Institutionen sind mir nur aus der Beschreibung bekannt, nicht aus eigenem Augenschein. Ich nahm nie am Leben einer Kirchengemeinde in Deutschland teil. Also möchte ich nicht darüber schreiben, wie ich die deutschen Katholiken sehe. Ich weiß sehr wohl, dass meine Sicht der Nachbarn von jenseits der Oder eine Mischung aus Stereotypen und Wahrheit ist, aber das ist keine gesunde Mischung, und ich sollte sie besser nicht öffentlich machen!

Ich nenne ein konkretes Beispiel. Wie ich mich erinnere, wurde mir beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin im Jahre 2003 mit großer Überraschung bewusst, dass die Begegnungen mit spiritueller oder sogar mystischer Thematik bei den Teilnehmern des Kirchentages größtes Interesses fanden. Geistige Fragen gingen keineswegs in Diskussionen über Theologie,

über Kirchensteuer und soziale Aktivität unter. Ganz im Gegenteil – es kamen damals ganz einfach mehr Personen, um solche Redner wie Anselm Grün oder Jörg Zink zu hören, als (was ich erwartet hatte) zu den Vorträgen von Eugen Drewermann oder Hans Küng. Damals zerstob mein stereotypes Denken, dass das Christentum in Deutschland hauptsächlich durch feste Strukturen und starke Theologie gekennzeichnet ist, während es um die Spiritualität schlechter bestellt sei.

Was aber die Wünsche und Erwartungen eines polnischen Katholiken an die Adresse der deutschen Katholiken angeht, so meine ich, dass es ein grundlegendes Problem gibt: Wir brauchen vor allem mehr wechselseitiges Verständnis.

Man muss den Partner im Dialog so verstehen, wie er sich selber begreift. Ich weiß sehr wohl, dass das Verständnisdefizit auf polnischer Seite sehr groß ist (immer noch hält sich bei uns die Neigung, die Kirche in Deutschland vor allem als scheinbar unerschöpfliche Quelle finanzieller Hilfe zu sehen, während es an tieferschürfenden Gesprächen und Begegnungen fehlt). Da diese Umfrage jedoch die umgekehrten Erwartungen betrifft – nämlich die der Polen an die Deutschen –, sei es mir erlaubt, auf das manchmal von den Polen stark empfundene Gefühl kultureller Überlegenheit seitens der deutschen Glaubensgenossen zu verweisen. Ich habe den Eindruck, dass das, woran ich denke, teilweise den Beziehungen zwischen „Ossis“ und „Wessis“ nahekommt.

Es wäre nämlich gut, wenn es zwischen uns mehr deutsche Offenheit für etwas Gutes gäbe, was von jenseits der östlichen Grenze kommen kann. Es ist ja nicht nur die Sprachbarriere, die bewirkt, dass der deutsche Katholik – der gern im eigenen Lande an verschiedenen Diskussionen und Konferenzen teilnimmt – nicht einmal daran denkt, dass man jenseits der Oder etwas Interessantes und Inspirierendes organisieren könnte. Und wenngleich es zu polnischen Städten manchmal näher ist als zum anderen Ende Deutschlands, fällt es schwer, sich zu einer Reise nach Osten zu entscheiden.

Als ich in einer Gruppe von Deutschen die Überzeugung verbreiten wollte, dass wir in Polen auf einem bestimmten Gebiet eine Lösung finden konnten, die ich für die beste in Europa halte, bekam ich ein vielsagendes Lächeln zu sehen. Das war nicht nur Misstrauen, das war die Unfähigkeit (der Unwille?), den Gedanken an sich heran zu lassen, dass es tatsächlich so sein könnte. Also meinte man bequemerweise, dass ich polnische Propaganda betreibe.

Ich schreibe offen darüber, denn wir Polen haben ein ähnliches Problem damit zu glauben, von jenseits unserer Ostgrenze könnte etwas Gutes kommen. Wir sind so westorientiert und in unserem Denken so auf westliche Muster ausgerichtet, dass es vielen gar nicht in den Sinn kommt, die Ukrai-

ner oder Weißrussen könnten nicht nur Objekt unserer aus der Position einer reicheren und entwickelteren Gesellschaft geleisteten Hilfe sein, sondern auch gleichberechtigtes Subjekt in den wechselseitigen Beziehungen, ein Land, das eigene interessante Erfahrungen und Überlegungen anzubieten hätte.

Kurz gesagt, ich träume von einem – um die Kirchensprache zu gebrauchen – authentischen Austausch der Gaben. Was kann die deutsche Tradition katholischer Vereine und Verbände den polnischen Katholiken geben? Was kann die polnische Erfahrung mit religiösen Bewegungen den deutschen Katholiken bieten? Und wenn wir uns einmal vorstellen, die Spontaneität polnischer Jugendseelsorge mit der Funktionstüchtigkeit deutscher katholischer Organisationen zu verbinden? Die Fragen ließen sich fortsetzen. Wenn wir imstande wären, gemeinsam darauf Antworten zu finden, wäre das Leben sicher interessanter ...

Wojciech Pięciak

Der deutsche Katholizismus: die Epoche Lehmann

Wojciech Pięciak ist seit 1991 Redakteur der katholischen Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“. Er ist außerdem Autor von Büchern über deutsche Politik und Zeitgeschichte sowie über das deutsch-polnische Verhältnis.

„Die Autorität des Amtes wird eine Autorität der Freiheit sein“ – mit diesem Zitat von Karl Rahner begann die Zeitschrift „Herder Korrespondenz“ (Februar 2008) ihren Leitartikel über Kardinal Karl Lehmann und seine Amtszeit. Sehr zu Recht, denn die Freiheit zieht sich wie ein roter Faden durch alle großen Themen, Debatten und Konflikte im deutschen Katholizismus der zurückliegenden 20 Jahre der Lehmann-Ära – sowohl was sein „Innenleben“ als auch seine Präsenz und seine Wirkung in der Gesellschaft angeht.

Karl Lehmann bleibt zwar Bischof von Mainz, aber zusammen mit seinem Ausscheiden aus der Funktion des Vorsitzenden der Bischofskonferenz endet im deutschen Katholizismus eine bestimmte Epoche. Er war nicht nur das „Gesicht“ der Kirche in schwierigen Jahren, sondern „verklammerte“ wirksam unterschiedliche Milieus und Anschauungen. Als er 2001 Kardinal wurde, schrieb die polnische Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ (eine Zeitung, für die der deutsche Katholizismus stets ein wichtiger Bezugspunkt war): „Wenngleich er es nicht vermied, andere Anschauungen zu verkünden als z. B. Kardinal Ratzinger, verharnte er doch

immer an der vom Lehramt festgelegten Grenze. Man kann sagen, dass Lehmann die Kirche zwischen zwei Fallen lenkt: zwischen einer Akzentuierung der zu sehr rückwärts gerichteten Tradition und den Gefahren unvernünftiger Reformen. Er versöhnt hitzige Liberale und erklärte Traditionalisten.“

Was für schwierige Jahre das waren, davon zeugt die Situation, zu der es gerade 2001 kam: Die Information, dass Lehmann den Kardinalshut erhält (der Vorsitzende der Bischofskonferenz wartete auf ihn schon so lange, dass jedes Jahr nicht nur in Deutschland Spekulationen aufkamen), wurde einige Tage nach Veröffentlichung der Liste der damaligen neuernannten Kardinäle veröffentlicht. So etwas hatte es früher nie gegeben.

Lehmann wurde als Sohn eines Dorflehrers geboren und man sagt von ihm, dass er bäurischen gesunden Menschenverstand, Humorgefühl und Hartnäckigkeit – er ging keinen öffentlichen Konflikten und Debatten, z. B. im Fernsehen, aus dem Wege – mit wissenschaftlicher Verwurzelung verbinde. Eine Schlüsselerfahrung war für ihn das Zweite Vatikanische Konzil, das er aus der Nähe beobachtete. Der Philosoph und Theologe hatte, bevor er Bischof und 1987 Vorsitzender der Bischofskonferenz wurde, als Professor Dogmatik und Ökumenische Theologie gelehrt. Er war gut darauf vorbereitet, seine Rolle in einer Zeit wahrzunehmen, als gerade das Konzil und seine Folgen zentraler Punkt der Debatten im deutschen Katholizismus waren.

„Mut beim Treffen von Entscheidungen, die nicht allen gefallen werden, die nicht a priori bestätigt werden können und für die man häufig gegen Höhergestellte auftreten muss“ – das hatte Karl Rahner dem neuen Bischof gewünscht. Prophetische Worte: In diesen 20 Jahren durchlebte die Kirche in Deutschland, wahrgenommen als theologisch-pastorales „Versuchsgelände“, eine Reihe von Streitigkeiten, und Lehmann erwarb sich den Ruf eines Vermittlers (was von den anderen Bischöfen geschätzt wurde, wenn sie ihn für die jeweils nächste Amtszeit mit einer bedeutenden Mehrheit der Stimmen wählten). Und es fehlte nicht an Spannungen, auch nicht auf der Linie Deutschland-Vatikan. Zum Beispiel gaben 1993 drei Bischöfe (Lehmann, Walter Kasper und Oskar Saier) einen Hirtenbrief zu Fragen Geschiedener heraus. Sie forderten ein differenzierteres seelsorgerisches Herangehen, dafür wurden sie vom Vatikan kritisiert. Lehmann wiederum kritisierte das Dokument der Glaubenskongregation „Dominus Jesus“, das evangelischen Gemeinschaften den Namen Kirche absprach. Aber die größte Herausforderung war für Lehmann bekanntlich der Streit zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Vatikan um die katholischen Beratungsstellen, die Teil des staatlichen Beratungssystems für schwangere Frauen waren. Wenn man die Angelegenheit auf das Wesentliche zurück-

führt, dann handelte es sich um ein ethisches Problem: Bedeutet die Ausgabe der Bescheinigungen (Bedingung für die Präsenz im System) eine, wenn auch ungewollte, so doch tatsächliche Beteiligung an der Abtreibung oder aber auch eine Chance, das zu retten, was zu retten war (so dachten Lehmann und die meisten deutschen Bischöfe).

Wenn von der Kirche die Rede ist, lieben die Medien Etikettierungen. Karl Lehmann entzieht sich dem Versuch, ihn in Schubladen „liberaler“ und „konservativer“ Bischöfe zu stecken. Erst kürzlich überraschte er (zumindest diejenigen, die seine früheren Äußerungen nicht verfolgt hatten) mit einer Reihe entschiedener Feststellungen zum Thema Islam; dabei forderte er die gleichen Rechte und Freiheiten für die Christen in islamischen Ländern, wie sie Moslems in Europa genießen. „Ich möchte eine Messe in Saudiarabien feiern“, äußerte er in einem Interview für das Berliner Magazin „Cicero“.

In nächster Zeit scheiden mehrere ins Pensionsalter kommende Bischöfe aus ihren Ämtern, und der Weggang Kardinal Lehmanns aus der Funktion des Vorsitzenden der Bischofskonferenz schreibt sich ein in den Generationswandel der Kirche in Deutschland. Ein Generationswandel vollzieht sich heute auch in der Kirche Polens.

Bei allen Unterschieden zwischen dem deutschen und dem polnischen Katholizismus (die mehrfach beschrieben und diskutiert wurden) ist die Freiheit eine zentrale Herausforderung der Gegenwart nicht nur für die deutsche, sondern auch für die polnische Kirche und ihr Lehramt.

Deshalb ist es nicht ganz abwegig, einander zuzuschauen und auch einmal voneinander zu lernen. Zum Beispiel, wie man innerkirchliche Konflikte angeht – siehe in Polen zum Beispiel die Fälle der Erzbischöfe Juliusz Paetz (Stichwort „sexuelle Belästigung“) und Stanisław Wielgus (Stichwort „Stasi-Zusammenarbeit“); in beiden Fällen blieb der Eindruck fehlender Klarheit und Konsequenz. Affären, auch diejenigen, die auf der ersten Seite der Zeitungen landen, und die Frage, wie man sie lösen soll, um die Glaubwürdigkeit des Amtes zu bewahren, machen aber das Leben der Kirche nicht aus.

Für uns Polen und für die polnische „Kirche im Umbruch“ – aber übrigens auch für andere Ortskirchen – mag die deutsche Kirche der letzten 20 Jahre in vielen Aspekten wie ein „Truppenübungsplatz“ erscheinen. Die Funktion der Laien; die Rolle der Theologie; die Grenzen der Ökumene; der Umgang mit Geld; die Präsenz in der Mediengesellschaft; die Säkularisierung (die auch in Polen, insbesondere unter jungen Menschen, festzustellen ist); das Engagement im sozialen Bereich (auch über die Grenzen des eigenen Landes hinaus) usw. usf. Und letztendlich und vor allem die Grundfrage der Pastoral: wie die Institution Kirche auf die Orientierungssuche des

heutigen, die Freiheit so hoch schätzenden Menschen antworten soll – all das sind Fragen, bei denen man durchaus voneinander lernen kann.

Adam Przybecki

Deutsche Katholiken aus der Sicht eines polnischen Priesters

Prof. Dr. Adam Przybecki ist Leiter der Abteilung für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań / Posen und Chefredakteur der Zeitschrift „Teologia Praktyczna“ (Praktische Theologie).

Ich bin mir bewusst, dass bei der Antwort auf die Frage, wie ein Pole die deutschen Katholiken sieht, die Häufigkeit, der Charakter sowie die Qualität der Begegnungen mit Gliedern der Ortskirche in Deutschland eine wesentliche Rolle spielen. Wenn es an diesen Kontakten fehlt, wird es immer wieder möglich sein, dass die gespenstischen Stereotype geweckt werden, die von den Erfahrungen einer tausendjährigen, historisch schwierigen Nachbarschaft geformt wurden! Man muss nur an die zwei letzten Jahre denken, als in Polen eine Partei regierte, deren führende Persönlichkeiten nicht verhehlten, niemals, nicht einmal nach dem Fall der Mauer, das Bedürfnis zu spüren, das unmittelbar hinter der polnischen Westgrenze liegende Land zu besuchen.

Meine persönliche Sicht der deutschen Katholiken formte sich in der Perspektive von über 40 Jahren, angefangen 1966, als ich als Abiturient, kurz vor Beginn des Theologiestudiums, nicht nur mir selber begreiflich machen, sondern auch gegenüber anderen den Sinn und alle Konsequenzen jenes „Wir vergeben und bitten um Vergebung“ begründen musste, das die polnischen Bischöfe im Brief vom 18. November 1965 an die deutschen Oberhirten geäußert hatten. Einige Jahre später, 1971, als Diakon nach dem fünften Studienjahr Theologie, hatte ich Gelegenheit – im Rahmen eines Austausches zwischen den Geistlichen Seminaren in Poznań/Posen und Erfurt – zwei Wochen lang Katholiken auf dem Gebiet der damaligen DDR zu begegnen. Später kamen dazu immer wieder Treffen im Zusammenhang mit seelsorglichen Aufgaben in diesem Gebiet, schließlich 1976 die erste Konfrontation der erworbenen Erfahrungen mit der Situation von Katholiken in Westdeutschland, eine Konfrontation, die seit jener Zeit bis heute in verschiedenen Formen und in Bezug auf unterschiedliche Milieus andauert.

Sehr bewegend waren für mich in der Vergangenheit die Begegnungen

mit Katholiken im Gebiet der ehemaligen DDR, wo die katholische Kirche sich in einer Diaspora-Situation befindet. Die Liturgie der heiligen Messe, gefeiert mit zehn bis zwanzig Personen umfassenden Gruppen von Gläubigen, die in sehr konzentrierter, durchdachter und zugleich inbrünstiger Weise daran teilnahmen, hat mich zutiefst ergriffen. Die Konfrontation der wechselseitigen Erfahrungen machte sowohl die Unterschiedlichkeit als auch die Schwächen des polnischen Katholizismus bewusst, gleichzeitig erlaubte sie es, den besonderen Weg zu verstehen, den die Kirche in Polen gewählt hatte. Bereichernd waren auch Begegnungen mit Seelsorgern, die sich durch ihr Engagement großen Respekt erworben hatten, obwohl sie ihren Dienst unter einer sehr kleinen Zahl von Gläubigen ausüben mussten, ohne in ihrer Arbeit die Perspektive sichtbarer Erfolge zu haben.

Der polnische Katholik kann nicht umhin, vor allem aus der Perspektive örtlicher Erfahrungen den bedeutsamen Anteil gläubiger Laien am Leben der Kirche, insbesondere der Pfarreien, wahrzunehmen. Das wird u. a. in der Art der Vorbereitung der Liturgie deutlich, aber auch in der imponierenden Aktivität auf caritativem und sozialem Felde. In den Pfarreien wirken die unterschiedlichsten Gruppen: Sie unterstützen alte Personen, sozial schwächere Familien, ferner die Mission und die Länder Osteuropas; die Gemeindechöre pflegen lebhaften Austausch mit anderen Pfarreien usw. Manchmal jedoch ist die Aktivität auf diesem Gebiet so weit ausgebaut, dass sie die grundlegende Tätigkeit evangelisierenden Charakters ausspart oder in den Schatten treten lässt; dann wird aus der Pfarrei ausschließlich ein Zentrum sozialer Hilfe.

In den letzten Jahrzehnten bewegt einen Polen jedoch am stärksten die Tatsache des stark fortschreitenden Prozesses eines religiösen Indifferentismus bei den deutschen Katholiken. Das provoziert zweifellos die Frage nach den Ursachen, die es verständlich machen könnten, warum Deutschland immer mehr zu einem Missionsland wird, gleichzeitig zwingt es zu einer kritischen Sicht der aktuellen Situation bei den polnischen Katholiken, die jetzt schon ein volleres Bewusstsein aller Konsequenzen haben, die sich aus dem Prozess der Einigung Europas ergeben.

Ein solches Bild von den deutschen Katholiken führt in der Gemeinschaft der gläubigen Polen dazu, dass gewisse Erwartungen formuliert werden. Dabei geht es nicht ausschließlich um das Engagement für den Prozess der Überwindung der heutigen Trennungslinien, die mit der Frage der Stereotype bei der Sicht der Polen und der Deutschen zusammenhängen, sondern um etwas mehr: um den Versuch, das Bewusstsein für die Aufgaben zu wecken, die heute beide Ortskirchen – in Deutschland und in Polen – im Rahmen der Weltkirche zu erfüllen haben. Wie ein Doktorand mir deutlich machte, sind ein sichtbares Zeichen dieser neuen Aufgaben die sich unter-

scheidenden und zugleich ergänzenden Pontifikate beider Päpste – Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. Jedes von ihnen bildet in gewissem Sinne die Spezifik ihres Herkunftslandes ab. In ähnlicher Weise schaffen die in der Situation beider Ortskirchen sichtbaren Unterschiede gleichzeitig die Möglichkeit für eine wechselseitige Ergänzung und Bereicherung, z. B. für die Erfahrung der Vitalität des Glaubens einerseits und für die reiche theologische Reflexion andererseits.

Burkard Steppacher

Kirchenbild im Wandel. Glaube und Gesellschaft in Veränderung

Dr. Burkard Steppacher, Politikwissenschaftler, ist Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung, Lehrbeauftragter an der Universität zu Köln und Vorstandsmitglied der Deutsch-Polnischen Gesellschaft Bundesverband e. V.

Meine erste „Erfahrung“ Polens datiert zurück auf die späten siebziger Jahre. Mit einer Jugendgruppe der „Jungen Aktion“ unternahmen wir in den Sommerferien eine Bustour quer durch Polen. Wir sahen Gnesen, Warschau und Krakau und wurden mit dem Grauen von Auschwitz konfrontiert. Damals herrschte noch der Kommunismus in Polen, und mir als Jugendlichen, der nahe der französischen Grenze aufgewachsen war, erschien diese Reise wie eine Fahrt in ein Land aus der Vergangenheit: Eine Mischung alten bäuerlichen Lebens und kommunistisch-industrieller Moderne, ein atheistisch beherrschtes Land, wo jedoch hinter jeder Ecke Glaube und Kirche hervorlugten.

Obwohl selbst durchaus katholisch sozialisiert, war ich doch von den Kontrasten der polnischen katholischen Frömmigkeit verblüfft: Tschenstochau (Częstochowa) und seine ausgeprägte Marienfrömmigkeit haben sich auch dem langjährigen Ministranten nicht auf Anrieb erschlossen. Umgekehrt war ich vom handfesten Glaubenszeugnis der Arbeiter von Nowa Huta, die mitten in die „religionsfreie“ Kunststadt am Rande Krakaus eine große, ansprechende Betonkirche gebaut hatten, positiv beeindruckt. Und die Gespräche mit polnischen oppositionellen Intellektuellen wie Stanisław Stomma ließen die Gruppe (west-)deutscher Jugendlicher spüren, dass der Geist nicht links wehen musste, um überzeugend und glaubwürdig zu sein.

Kurze Zeit danach wurde der Krakauer Kardinal Karol Wojtyła zum Papst gewählt, was nicht nur die Katholiken weltweit in Aufbruchsstimmung setzte, sondern insbesondere auch den Katholiken in Polen Mut

machte, sich für politische und gesellschaftliche Veränderungen in ihrem Land einzusetzen. Nicht die sowjetische Perestroika hat den Sozialismus „umgestaltet“; ich bin fest davon überzeugt, dass mit und durch den polnischen Papst der Geist Gottes die entscheidenden Veränderungen in Polen und den übrigen Ostblockstaaten bewirkt hat.

Durch die Mitgliedschaft und Vorstandstätigkeit in der Deutsch-Polnischen Gesellschaft kam ich in erneuten, vertieften Kontakt zu Polen und zu kompetenten Polenkennern wie Dieter Bingen, Manfred Seidler, Theo Lemmer, Angelika Stutterheim oder Basil Kerski. Mit ihnen habe ich diskutieren können, wie in Polen Land und Leute „ticken“ – und welche besondere Rolle dabei die katholische Kirche für Polen spielt.

Die Gründe für das gesellschaftlich starke Gewicht der katholischen Kirche liegen zum einen in der Erfahrung der Teilung des Landes, als deren Folge Polen nach 1795 für 123 Jahre als Staat von der Landkarte Europas verschwunden war. In diesen Jahren waren Religion und Kirche identitätswahrend und -stiftend für die polnische Nation, ähnlich wie in den Jahren der vierten Teilung Polens nach 1939, in Krieg und Besatzung und in der anschließenden jahrzehntelangen kommunistischen Herrschaft. Katholizität und polnische Identität gingen in diesen Zeiten eine enge Symbiose ein, was die bemerkenswerte gesellschaftliche Position der katholischen Kirche in Polen historisch erklären hilft.

Aber diese starke Stellung der katholischen Kirche – sowohl bei den Gläubigen wie in der Gesellschaft – befindet sich mittlerweile in deutlichem Wandel: Polen steht, vergleichbar der Entwicklung im übrigen Europa, in einem enormen Pluralisierungs- und Säkularisierungsprozess, Glaube ist (wieder) eine vor allem private Angelegenheit, die Rolle der Amtskirche hat sich in der Öffentlichkeit relativiert, Priester und Bischöfe werden nicht mehr durch Position, sondern nur durch persönliche Autorität und Integrität als „Volkstribune“ akzeptiert. Hier ist, vergleicht man es mit den Jahren vor der Transformation, der deutlichste Wandel spürbar. Das Gegenbeispiel „Radio Maryja“ ist hier eher ein reaktionäres, sektiererisches Auslaufmodell, das auch von der Amtskirche abgelehnt wird.

Polen ist heute, was manche übersehen, eben nicht so sehr das klischeebesetzte Land naiver (Marien-)Frömmigkeit, sondern mehr und mehr eine Nation mit einer Gesellschaft, die zwar im kollektiven Bewusstsein zweifellos stark katholisch geprägt ist, aber mittlerweile gleichwohl alle Tendenzen des modernen „Auswahlchristentums“ aufweist, sei es in der praktischen Religiosität (Gottesdienstbesuch, Spiritualität, Sakramente usw.), sei es in Fragen der Morallehre (von der Arbeits- und Familien- bis zur Sexualethik).

Insofern stehen sich Deutschland und Polen auch hier weitaus näher, als man üblicherweise annimmt. Wir sollten den Kontakt zueinander pflegen

und ausbauen, um aus den jeweiligen Erfahrungen zu lernen. Gemeinsam können wir Schwierigkeiten besser meistern.

Wojciech Wieczorek

Mehr Fragen als Antworten

Wojciech Wieczorek war 1981-1989 Chefredakteur von „WIEŻ“, von Juli 1989 bis Oktober 1990 Botschafter der Republik Polen in der DDR und bis November 1991 Leiter der Außenstelle der Botschaft der Republik Polen in Berlin. Seither ist er stellvertretender Vorsitzender des Redaktionsbeirates von „WIEŻ“.

Charakteristiken werden besonders deutlich vor dem Hintergrund des Vergleichs. Als wir vor vielen Jahren bei einer der ersten Begegnungen mit deutschen (genauer: damals mit westdeutschen) Katholiken im „Klub der Katholischen Intelligenz“ (KIK) in Warschau wechselseitig zu charakterisieren versuchten, wie der Aufbau und die katholischen Ortskirchen überhaupt in unseren Ländern ausschauten, da lief das irgendwie darauf hinaus: Die polnische Seite lieferte einen theologisch-soziologischen Exkurs, bei der Darlegung von deutscher Seite überwogen Informationen über die Höhe der für die Armen der Dritten Welt durch deutsche katholische caritative Organisationen aufgebracht Summen. Unterschiedlich war also die Herangehensweise an das Thema. Klar war auch, dass die deutsche Ortskirche reicher ist.

Im Laufe der Jahre lernte ich sehr viele deutsche Katholiken kennen, hauptsächlich aus den Gruppierungen „Bensberger Kreis“, „Pax Christi“ und auch aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken; also aus elitären Milieus und im Falle des Zentralkomitees aus geradezu für die katholische Laienschaft repräsentativen Gruppierungen. Die zwei erstgenannten hatten den Ruf, Anhänger eines vom Zweiten Vatikanischen Konzil inspirierten und weitgehenden Aggiornamentos zu sein, sie waren – um es so auszudrücken – „links“; die dritte präsentierte als „Dach“-Struktur der deutschen Laien naturgemäß differenziertere Haltungen. Doch es kam nicht vor, dass ich auf einen Gesprächspartner mit ausdrücklich konservativen Anschauungen traf, wenngleich man wohl schwerlich davon ausgehen kann, dass es in den Laieneliten der Kirche in Deutschland solche Auffassungen nicht gibt. Andererseits begegnete ich der Meinung, dass sogar diese „Konservativen“ in der Kirche in Deutschland „fortschrittlicher“ seien als polnische Verfechter der vom Konzil angestoßenen Veränderungen. Das ist sicher eine scherzhafte Übertreibung, aber wie steht es wirklich damit?

Dann ist da noch die Frage der „Kirche von unten“. Ich gehe von zwei Tatsachen aus: (1.) dass dies eine Bewegung ist, die über die Grenzen kirchlicher Organisation und Disziplin hinausgeht, (2.) dass dies keine elitäre Bewegung ist, selbst wenn sie sicher gewisse Bezüge zu verwandten elitären Gruppierungen hat. Ich habe keine Ahnung, was sich damit heute tut. Das führt jedoch in eine andere Richtung.

Die katholischen Laien in Deutschland bestehen sicher nicht nur aus Eliten und aufbegehrenden Absplitterungen der weltlichen „Plebs“. Wie sind die Laien wirklich in ihrer Masse? Mit einem Wort: Kann man in Deutschland, so wie in Polen, etwas in der Art einer „Volksreligiosität“ ausmachen? Natürlich müsste sie anders aussehen als unsere. Wie ist sie also beschaffen? Sollen ihr Maßstab die verödenen Kirchen sein, die von einer fortschreitenden Säkularisierung zeugen (nebenbei bemerkt: Obwohl ich oftmals in der „alten“ BRD war, ist mir diese „Verödung“ nicht allzu sehr ins Auge gefallen, etwas anderes war im Gebiet der ehemaligen DDR festzustellen), oder ist das auch eine Religiosität, die in den durchschnittlichen katholischen Familien vererbt wird? Wie funktionieren die Pfarrgemeinden, denn sie beschäftigen sich ja wohl nicht nur damit, Spenden für verschiedene fromme oder caritative Zwecke zu sammeln?

Dabei darf man nicht vergessen, dass Deutschland die Heimat Martin Luthers ist und dass in Religionskriegen hier ein Meer von Blut vergossen wurde. Es bleibt auch bis heute das Land der zwei großen Bekenntnisse. Heute jedoch sind die einstigen Emotionen und Animositäten verebbt, die Gläubigen der unterschiedlichen Konfessionen durchmischten sich im Ergebnis unterschiedlicher Wanderungsbewegungen, dazu gehört auch der breite Strom der aus dem Osten nach dem Zweiten Weltkrieg Vertriebenen. Man lebt in Eintracht miteinander. Lange Zeit schien es mir, dass diese Zweikonfessionalität die Menschen zu bewussten Glaubensentscheidungen inspiriert. Heute neige ich zur Überzeugung, dass sie im wesentlichen vererbt ist, sei es durch die Generationenfolge in der Familie, in manchen Bundesländern vielleicht noch auf dem Wege einer lokalen Tradition, dass dies aber nicht von einer besonderen Reflexion oder religiösen Hingabe begleitet ist. Ich hörte von keinem Fall einer religiösen Konversion – vom Protestantismus zum Katholizismus oder umgekehrt. Viel dagegen hört man von dem Bemühen, sich der Zahlung der Kirchensteuer zu entziehen, das heißt von einer faktischen Entkonfessionalisierung. Wie es heißt, ist dabei die protestantische Seite führend, aber es betrifft auch die katholische.

Soll dies das Markenzeichen des deutschen Katholizismus, ja des deutschen Christentums sein? Dauert die Entkonfessionalisierung weiterhin an? Auch unter dem Pontifikat Benedikts XVI.?

Fragen vom Typ einer an polnische Katholiken gerichteten Enquête, was

sie über deutsche Katholiken denken, was sie sich von ihnen wünschen und was sie erwarten, provozieren notwendigerweise, dass man auf politisches Terrain gerät – insbesondere vor dem Hintergrund der unlängst eingetretenen unglückseligen Abkühlung der polnisch-deutschen Beziehungen. Die Redakteure der Zeitschrift „OST-WEST. Europäische Perspektiven“ mögen mir verzeihen, aber daraus wird nichts. Ich will mich nicht auf Politik einlassen. Nicht, weil ich in dieser Materie nicht fest begründete Anschauungen hätte, sondern deshalb, weil dies einen Text von mindestens doppelt so großem Umfang erfordern würde, als es die von der Redaktion gesetzten Grenzen erlauben. Es wird deshalb keine Rede sein von Erika Steinbach, auch nicht von der „Preußischen Treuhand“. Es bleiben nur Wünsche und Erwartungen, dass die deutschen Katholiken, ähnlich wie alle aus der katholischen Weltfamilie, mit ihrem Glauben ins Reine kommen – ins Reine mit ihrem Gewissen und mit ihrem Herzen.

Karin Ziaja

Wie sehe ich als Deutsche die Katholiken Polens? Welche Wünsche und Erwartungen habe ich an sie?

Karin Ziaja (geb. in Oberschlesien und aufgewachsen innerhalb der deutschen Minderheit) hat ihre Schulzeit und ihr Studium in Deutschland absolviert. 2000-2006 war sie Geschäftsführerin der Aktion West-Ost im BDKJ und ist seit 2007 Referentin für Friedensdienste bei „Pax Christi“ im Bistum Aachen.

Man sagt, die Polen seien tiefgläubig bzw. Polen sei (nach Irland) das „zweitfrömmste“ Land Europas. Andererseits sagt man, die Polen seien „die Italiener des Nordens“ (so Steffen Möller, in Polen sehr erfolgreicher deutscher Kabarettist) und weithin bekannt für ihren Konsum eines weltbekannten alkoholischen Getränks. Wie passt beides zueinander?

Polen ist das Land in Europa mit der höchsten Deckungsrate der Religionszugehörigkeit mit der Bevölkerung. 95 Prozent der Polen bekennen sich zum Katholizismus, 70 Prozent praktizieren. Katholische Feiertage bestimmen den Lebensrhythmus. Ostern und Weihnachten sind die höchsten Feiertage, an Allerheiligen sind die Friedhöfe stark besucht, Patrozinien sind gesellschaftliche Ereignisse.

Der Glaube gibt vielen Menschen in Polen Halt. Kirchen mit bis zu sieben Sonntagsmessen hintereinander sind auch heute keine Seltenheit. Fast immer trifft man in polnischen Innenstädten Gläubige in Kirchen an, auch wenn sie nur beim Einkauf für ein kurzes Gebet die Kirche besuchen. Kir-

chen sind fast nie geschlossen. „Kirche“ ist zudem ein feierlicher Ort, ein Ort der Wertschätzung. Sonntags besucht man die Kirche immer gut gekleidet. Man trifft sich. Kirche ist Ort der sozialen Interaktion (und Kontrolle) und der sozialen Mitte.

In Polen ist der Katholizismus soweit verinnerlichter und unverkrampfter Teil des Lebens, dass er einfach zur Identität dieses Landes gehört. Katholisch zu sein ist weder ein besonderes Merkmal, noch ein Makel noch ein Attribut, das in Frage gestellt wird. Während in Deutschland der Glaube individualisiert ist, ist er in Polen Teil des sozialen Systems. Die katholische Kirche in Polen finanziert sich nicht wie in Deutschland aus regelmäßigen (Kirchen-)Steuergeldern, sondern allein aus privaten Geldern, dem Klingelbeutel. Messen, Hochzeiten, Taufen usw. werden bezahlt, für Reparaturen werden direkte Spenden gesammelt; aktive, direkte Hilfe (z. B. durch örtliche Handwerker) ermöglicht Renovierungen. Die Gemeinde trägt ihre Kirche somit selbst, eine direkte Kontrolle der Arbeit der Pfarrer vor Ort ist gegeben. Polnische Priester sind somit häufig Manager und Seelsorger in einem. Es kommt auf ihr Geschick an, ob das Gemeindeleben prosperiert. Dabei sind polnische Priester häufig stark verankert im Gemeindeleben und genießen ein hohes gesellschaftliches Ansehen. Bei den „Kolędy“, dem häuslichen Singen der polnischen Weihnachtslieder, besuchen und segnen Pfarrer und Kapläne jährlich nahezu alle Familien ihrer Gemeinde.

Polen haben, wohl auch aus den Erfahrungen ihrer jüngsten Geschichte heraus, eine Abneigung gegen die Bildung von Gremien, Verbänden, Tagesordnungen, gegen Überstrukturiertheit – da kommen wohl ihnen die „Italiener“ wieder durch oder ganz einfach die lebensbejahenden Katholiken. Den Mittelpunkt des Lebens stellt immer noch die Familie dar. Wichtiger als die Zugehörigkeit zu Organisationen sind Familienzusammenhalt, direkte Nachbarschaftshilfe und spontanes Engagement. Deutscher „Organisationskatholizismus“ ist somit vielen Polen fremd.

Der Glaube ist in Polen soweit verankert, dass Schüler ihre Lehrer in Polen (noch?) nicht fragen, was „Plus-Zeichen“ auf den Kirchengebäuden bedeuten (so geäußert von Schülern im Ruhrgebiet). Kirchenveräußerungen und Umwidmungen von Gotteshäusern stehen in Polen noch nicht auf der Tagesordnung. Traurig bis entsetzt berichten polnische Medien über diese Ereignisse in Deutschland.

Während Frömmigkeit in Deutschland eher eine negative Konnotation hat, bedeutend gläubig zu sein in Polen immer noch Normalität und Orientierung. Was als falsch oder richtig in der Gesellschaft zu sehen ist, wird immer noch in der Kirche bestimmt. Die Autorität polnischer Kirchenführer wird in Polen überaus weniger in Frage gestellt als in Deutschland.

Selbstverständlich sind auch in Polen seit dem Ende des Kommunismus

die Kirchenbesucherzahlen drastisch eingebrochen (bereits bis Mitte der neunziger Jahre um mehr als ein Drittel). Doch auch wenn zahlreiche junge Menschen nicht mehr (regelmäßig) in die Kirche gehen, fühlen sich viele dennoch der Institution Kirche verbunden. Sie akzeptieren diese als Wertestanz. Gewählten politischen Vertretern jedoch misstraut man. Man misstraut der Regierung, auch oder sogar insbesondere unter jungen Menschen. Viele junge Polen interessieren sich nicht für die Politik in Warschau. Sie trauen der Politik keine Lösung der Probleme zu. Dieses Misstrauen sitzt tief und ist ihnen häufig von ihren Eltern aus kommunistischer Zeit übertragen worden. Die geringe Wahlbeteiligung (40,5 Prozent im Jahre 2005; 53 Prozent im Jahr 2007) spricht für sich.

Die Autorität der Kirche wird dagegen deutlich weniger angezweifelt. Vielleicht liegt es daran, dass die Kirche weiterhin volksnah ist, näher als manche der Volksparteien, die sich im jungen Polen entwickeln, zerfallen und neu formieren. Seit der Wende von 1989 hat kein polnisches Parlament eine Wahlperiode überstanden; immer wieder ist es zu vorgezogenen Neuwahlen gekommen. Zeitgleich war Johannes Paul II. der bedeutendste weltpolitische Vertreter Polens. Die maßgebliche Rolle der katholischen Kirche bei den Umwälzungen in den achtziger Jahren ist allen Polen bewusst.

Katholizismus, genauer: die Wertzugehörigkeit zur katholischen Kirche, ist somit ein Teil der polnischen Volksidentität. Und die Herausbildung eben dieser Identität ist derzeit einer der wichtigsten gesellschaftlichen Prozesse der jungen Demokratie. Die Entstehung nationalkatholischer Parteien wie der „Liga polskich Rodzin“ (Liga katholischer Familien) unter Roman Giertych oder Blüten wie das konservative „Radio Maryja“ sind zwar Extreme dieses nationenbezogenen Denkens, werden jedoch von zahlreichen jungen Polen stark kritisiert, wie die Demonstrationen polnischer Studierender gegen die Politik von Giertych in Krakau 2006 zeigten.

Was also können wir von unserem polnischen Nachbarn lernen? Ich würde sagen: einen unverkrampften Zugang zum Glauben und eine Offenheit im Umgang damit. Ein Schuss polnisch-fröhlicher Frömmigkeit, gewürzt mit einer Prise deutschem kritischen Zugang, könnte einen neuen offenen Zugang zur Kirche befördern.

Dabei beginnen wir nicht von vorne. Zehntausende junge polnische Katholiken haben als stärkste Nation beim Weltjugendtag in Köln 2005 gezeigt, wie intensiv Glaube gelebt werden kann. Unzählige polnische Priester unterstützen heute deutsche Gemeinden, da auf deutscher Seite der Nachwuchs fehlt. Bereits seit Jahrzehnten helfen deutsche Katholiken den Polen beim (Wieder-)Aufbau von Kirchen. Der Brief der polnischen Bischöfe an die deutschen von 1965 war ein Meilenstein deutsch-polnischer Versöhnung.

Heute können wir von unserem polnischen Nachbarn lernen, Glaubensbejahung zu enttabuisieren und somit den Zugang zum Glauben auch in Deutschland wieder verstärkt in den Mittelpunkt der Gesellschaft zu rücken. In einer Zeit, die von der Suche nach Werten und Identitäten geprägt ist, ist dies eine Chance im sich vereinigenden Europa, in dem nicht nur die „Alt-Europäer“ auf sich selbst blicken sollten, sondern auch von den unbekannten „Neu-Europäern“ Ostmitteleuropas Bemerkenswertes lernen können.

Maximilian-Kolbe-Stiftung für Wege der Versöhnung aus der Kraft der Erinnerung

Am 11. September 2007 hat das Maximilian-Kolbe-Werk in der Mitgliederversammlung in Fulda die Errichtung der Maximilian-Kolbe-Stiftung für Wege der Versöhnung aus der Kraft der Erinnerung beschlossen. Direkt oder indirekt waren an diesem Beschluss alle katholischen Institutionen und Organisationen in Deutschland beteiligt, die sich in einer europäischen Dimension an der Versöhnungsarbeit im Ost-West-Verhältnis beteiligen, insbesondere an dem Bemühen um Versöhnung zwischen Deutschen und Polen. Dies gilt insbesondere für das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, den Deutschen Caritasverband, die Solidaritätsaktion Renovabis, die deutsche Sektion von Pax Christi und die Deutsche Kommission Justitia et Pax. Die Polnische und die Deutsche Bischofskonferenz haben der Errichtung als kirchliche Stiftung des bürgerlichen Rechts ausdrücklich zugestimmt. Der Verband der Diözesen Deutschlands hat den Grundstock des Stiftungsvermögens von 1,1 Millionen Euro zur Verfügung gestellt. Vorsitzender des Stiftungsvorstands ist Ministerpräsident Dieter Althaus aus Thüringen. Vorsitzender des Stiftungsrats ist der Vorsitzende der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Ludwig Schick aus Bamberg, Stellvertretender Vorsitzender ist Bischof Dr. Wiktor Skworc aus Tarnów/Polen. Den Gremien gehören auch mehrere polnische Mitglieder an. Eine europäische Ausweitung der Trägerschaft wird für die Zukunft angestrebt.

Die Maximilian-Kolbe-Stiftung ist eine Initiative, in der sich deutsche Katholiken gemeinsam mit polnischen Katholiken auf den Weg der Versöhnung begeben. Sie lädt die katholischen Christen aus allen europäischen Ländern zur Beteiligung an dieser Stiftung sowie die Christen anderer Konfessionen und alle Menschen guten Willens in Europa zur

Dr. Friedrich Kronenberg ist Präsident des Maximilian-Kolbe-Werkes. Er war viele Jahre Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK).

Zusammenarbeit mit dieser Stiftung ein. Die Stiftung will zum Aufbau eines vereinten Europa beitragen, das seine Verantwortung in der Welt wahrnimmt.

Ausrichtung und Ziele

Die Maximilian-Kolbe-Stiftung will in Kooperation mit anderen Trägern der Versöhnungsarbeit Projekte und Programme beispielhaften Charakters in Europa durchführen und fördern. Dadurch sollen über nationale Begrenzungen hinweg Weggemeinschaften entstehen. Diese Gemeinschaften stellen die persönliche Begegnung in den Mittelpunkt ihrer Bemühungen und zeichnen sich durch eine Solidarität aus, in der alle Beteiligten Gebende und Nehmende, Schenkende und Beschenkte sind.

Folgende Projektbeispiele geben eine erste Vorstellung von der Richtung, in die sich die Stiftung orientieren soll: Gemeinsame Pflege sowjetischer Kriegsgräber in Deutschland durch Jugendliche aus Deutschland, Russland, Weißrussland und der Ukraine; Internationale Begegnung zum europäischen Problem der Vertreibung mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Polen, Deutschland, Tschechien und der Ukraine; europäische Sommerbegegnung in Sarajewo, Lernen aus Konflikten im ehemaligen Jugoslawien, Beiträge zum Aufbau eines gemeinsamen Europa; Friedensschule im Kaukasus (Rostow am Don, Sotschi, Naltschik); Förderung spezifischer Weiterbildung für Menschen in der Kranken- und Altenpflege; Erinnerungslernen in der dritten und vierten Generation („Enkelprojekte“); Exposure und Dialog in Roma- und Sinti-Familien in Deutschland, Polen und Tschechien; Besinnungs- und Reflexionstage im Zentrum für Dialog und Gebet in Auschwitz/Oświęcim.

Darüber hinaus wird im Stiftungsvorstand eine Projektidee diskutiert, die auf besondere Weise verschiedene Elemente der Stiftungsidee verbindet: die Orientierung an Maximilian Kolbe, das Anknüpfen an der Versöhnungsarbeit des Maximilian-Kolbe-Werks, die Begegnung von Menschen aus unterschiedlichen europäischen Ländern und ihre gemeinsame Erinnerung an die Geschichte von Unrecht und Gewalt in Europa, insbesondere der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft, die Bildung kleiner Weggemeinschaften, die Vermittlung praktischer Erfahrungen. Die Projektidee nimmt die unserem historischen Gedächtnis tief eingetragene Erinnerung an die ungezählten Eisenbahnzüge, die Men-

schen in das Vernichtungslager Auschwitz/Oświęcim transportiert haben, zum Anlass, einen europäischen Friedenszug mit Jugendlichen aus unterschiedlichen Ländern von dort über Warschau nach Berlin zu leiten. Die Umkehr der Fahrtrichtung der Eisenbahnzüge zwischen Auschwitz/Oświęcim und Berlin trifft den Kern jeglicher Versöhnungsbemühung: die Bereitschaft zur Umkehr, ohne die der Wille zur Versöhnung folgenlos bleibt. Die Erinnerung an die „Sonderzüge in den Tod“ – so heißt eine Wanderausstellung, die gegenwärtig in deutschen Bahnhöfen zu sehen ist – würde einen Friedenszug junger Menschen in Fahrt bringen, dessen Ziel das Leben ist, das Leben in einem freien und geeinten Europa. Die Logistik des Todes würde erwidert durch die Logistik des Lebens. Natürlich würde ein solcher europäischer Friedenszug ein detailliertes Programm der Begegnung, aber auch der Erinnerung an die schuldbehaftete Vergangenheit und an die Grundlagen eines menschenwürdigen Zusammenlebens beinhalten.

Ungeachtet der neuen Aufgabe der Stiftung wird das Maximilian-Kolbe-Werk seine bisherigen Aufgaben weiterführen. Das Werk, das seit seiner Gründung 1973 Überlebende nationalsozialistischer Konzentrationslager und Ghettos in solidarischer Verbundenheit auf ihrem weiteren Lebensweg begleitet hat, das sich in vielfältiger Weise den Herausforderungen des Helfens, des Begegnens und des Erinnerns gestellt hat, wird diese Aufgabe vollenden. Dies gilt für alle Tätigkeitsbereiche, die das Maximilian-Kolbe-Werk im Laufe seiner Geschichte entwickelt hat: Hilfen für Überlebende der Konzentrationslager und der Ghettos, Besuche und Begegnungen in Deutschland und Polen, Entwicklung von Netzwerken Ehrenamtlicher in Deutschland und in Polen und Verknüpfung ihrer Arbeit mit den Spendern, Zeitzeugenprogramme, insbesondere in Schulen, Dokumentation von Zeitzeugenberichten. Durch die Errichtung der neuen Stiftung führt es seine Versöhnungsarbeit auch fort, wenn die Überlebenden selbst nicht mehr unter uns sein werden. Es wird auch zukünftig die Nachwirkungen von Unrecht und Gewalt in der Gegenwart sowie Unversöhntes in Europa zur Sprache bringen.

Die Maximilian-Kolbe-Stiftung weiß sich auf ihrem Weg dem heiligen Maximilian Kolbe, dem Märtyrer der Versöhnung, verpflichtet, der sein Leben für einen Mithäftling im Konzentrationslager Auschwitz hingegen hat. Er hat damit ein Zeichen dafür gesetzt, dass Hass und Gewalt nicht das letzte Wort haben. Aus dieser Erinnerung schöpfen Werk und Stiftung Kraft für ihre Versöhnungsarbeit. Die Maximilian-Kolbe-Stiftung leistet durch ihre Versöhnungs- und Friedensarbeit einen Bei-

trag zur Erinnerungskultur in Europa, indem sie die Wahrnehmung der kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft mit der Erinnerung an die Herkunft aus einer mit Unrecht, Gewalt und Schuld belasteten Vergangenheit sowie mit der Erinnerung an die Grundlagen und Grundwerte menschlichen Miteinanders verbindet. Nur wenn die Erinnerungsarbeit beides in den Blick nimmt, die eigene Geschichte und die grundlegenden Werte, für die Maximilian Kolbe steht, erwächst aus der Erinnerung die Kraft, Wege der Versöhnung zu gehen.

Maximilian Kolbe, der Märtyrer der Versöhnung, ist für die Maximilian-Kolbe-Stiftung die entscheidende spirituelle Orientierung. Um das in seiner ganzen Dimension zu verstehen, muss man einen Blick auf unsere Schuldgeschichte in Europa werfen.

Versöhnung heißt Erinnerung

Der deutsche Schriftsteller jüdischer Herkunft, Heinrich Heine, hat im 19. Jahrhundert die Taufe als Eintrittskarte nach Europa bezeichnet. In der Tat hat Heinrich Heine sich auch selbst taufen lassen, in Heiligenstadt, in einem evangelischen Pfarrhaus. Heute ist die Eintrittskarte nach Europa eine andere. Zahlte Heine noch als Eintrittspreis den Verzicht auf das Erbe jüdischer Andersartigkeit, so ist der Eintritt nach Europa heute mit der Übernahme des Erbes einer Geschichte verbunden, die durch Versagen, Schuld und schrecklichstes Unrecht gekennzeichnet ist: die Vernichtung der Juden Europas in den Konzentrations- und Vernichtungslagern Nazi-Deutschlands, der Holocaust, Mord und Völkermord, die Missachtung menschlichen Lebens und menschlicher Würde, die systematische Verletzung von Menschenrechten in allen totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts, also im Nationalsozialismus, im Faschismus und im Kommunismus, der keineswegs auf den Antifaschismus reduziert werden darf, wie das vor 1989 im Westen gelegentlich geschah.

Nur wer den Holocaust anerkennt, wer von Völkermord spricht, wo er verübt wurde, wer die unterschiedlichsten Verbrechen gegen die Menschlichkeit als solche bezeichnet, nur wer so handelt, übernimmt das Erbe der Geschichte, einer Geschichte, auf die sich die Zukunft immer gründen muss, auch wenn es sich um eine ganz schreckliche Geschichte handelt. Es gibt zwar keine Kollektivschuld, wir kennen aber eine Verantwortung, die aus Schuld im Zusammenhang mit der eigenen Her-

kunft resultiert. Wenn man sich der Schuld in der Vergangenheit nicht stellt, dann wirkt diese Schuld auch in unsere Gegenwart und in unsere Zukunft hinein. Wir dürfen diese Schuld nicht verdrängen und wir können die Schuld auch nicht einfach bewältigen oder aufarbeiten. Die Schuld wird nur durch Versöhnung getilgt.

Natürlich gab es auch Widerstand gegen nationalsozialistische und kommunistische Machthaber, es gab ein inneres Widerstehen gegen den totalitären Anspruch ihrer Ideologien. Und dieser Widerstand und dieses Widerstehen müssen in der heutigen Erinnerung ihren festen Platz haben, weil sie der Erinnerung zusätzliche Kraft für Wege der Versöhnung verleihen. Trotzdem: es dominiert das Unheil in unserer Vergangenheit. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist vor allem eine Geschichte von Schuld und Versagen, von schrecklichem Unrecht, eine Geschichte von unmenschlichen Tätern und von Opfern, deren Menschenwürde mit Füßen getreten wurde. Allerdings ist sie auch eine Geschichte der Übernahme von Verantwortung, die aus diesem Erbe erwächst, eine Geschichte zunehmenden Bemühens, gemeinsame Wege der Versöhnung aus der Kraft der Erinnerung zu gehen, Weggemeinschaften der Versöhnung zu bilden, die sich der mit vielfältiger Schuld behafteten Herkunft erinnern, die sich aber auch der sittlichen Grundlagen menschlichen Miteinanders vergewissern. Nicht ohne Grund trägt ein Bericht über die ersten Lagerbesuche ehemaliger polnischer Häftlinge nach dem Ende der Herrschaft der SED, die die KZ-Gedenkstätten propagandistisch missbraucht hatte, den viel sagenden Titel: „Das Geheimnis der Versöhnung heißt Erinnerung.“

Die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist auch eine Geschichte zunehmender Aussöhnung zwischen Menschen und Völkern. Aber es gibt noch sehr viel Unversöhntes in Europa, und unsere Aufgabe besteht darin, dieses Unversöhnte in Europa so zur Sprache zu bringen, dass ein neues friedliches Miteinander praktisch erfahrbar und konkret erlebbar wird. Dies ist die Aufgabe der neu errichteten Maximilian-Kolbe-Stiftung, sie setzt die Tradition des Maximilian-Kolbe-Werks fort. In dieser Stiftung nimmt die Zukunftsvision des Maximilian-Kolbe-Werks Gestalt an, wenn der bisherige und heutige Auftrag an den Überlebenden der Konzentrationslager und der Ghettos erfüllt sein wird. Diese Zukunftsvision orientiert sich an Maximilian Kolbe, der in Auschwitz zum Märtyrer der Versöhnung wurde, an einem großen Heiligen Polens, einem großen Heiligen Europas, an einem großen Heiligen unserer Welt.

Lassen wir Eugeniusz Niedojadlo zu Wort kommen; er ist als Pfad-

finder kurz nach dem Abitur in Tarnów verhaftet und nach Auschwitz gebracht worden, er ist am 2. April 2007 im Alter von 86 Jahren in Krakau gestorben, er war vermutlich der letzte noch lebende Mithäftling von Maximilian Kolbe und er hat sich als einer der ersten KZ-Überlebenden im Maximilian-Kolbe-Werk engagiert. Er schreibt: „Pater Kolbe hat uns Mithäftlingen immer wieder gesagt: ‚Selbst hier in Auschwitz dürft ihr eure Feinde nicht hassen. Hass zerstört den, der hasst. Mehr noch: Ihr sollt eure Feinde lieben.‘ Durch Pater Kolbe lernte ich, Auschwitz mit anderen Augen zu sehen. In einem Todes- und Vernichtungslager, in dem viele nur sich selbst retten wollten, sah ich plötzlich gute Menschen, die sich für andere einsetzten, frei von jedem Egoismus.“ Und er schließt mit den Worten: „Wenn Hass sich in Liebe verwandelt, entsteht Frieden.“

Nur wenn wir Christen die Versöhnung fortsetzen, für die Maximilian Kolbe im Vernichtungslager Auschwitz bis zu seinem Tode eingetreten ist, gehen wir Wege der Versöhnung. Gott sei Dank wird in Europa vielerorts eine ausgeprägte Erinnerungskultur gepflegt, in der die Erinnerung der schuldbeladenen Vergangenheit verbunden wird mit der Erinnerung an die sittlichen Grundlagen menschlichen Miteinanders. Aus einer solchen Erinnerungsarbeit entstehen Weggemeinschaften der Versöhnung, aus denen die Kraft erwächst, die Zukunft eines menschenwürdigen, gerechten, freien und solidarischen Zusammenlebens in einem friedlichen Europa mit zu gestalten.

Botschaft für Ost und West

Aber natürlich hat für uns Christen das Wort Versöhnung eine religiöse Dimension. Versöhnung im christlichen Sinne heißt immer Versöhnung mit Gott, allerdings Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus. Dies schließt die Versöhnung mit den Mitmenschen ein. Denn der Auftrag des Evangeliums lautet, dass wir an Christi Statt Zeugen und Gesandte der Versöhnung sind (vgl. 2 Kor 5,19-20). Maximilian Kolbe personifiziert diesen Auftrag des Evangeliums. Er war an Christi Statt Zeuge und Gesandter der Versöhnung. An Christi Statt – diese Feststellung des Apostels Paulus, dieser Gedanke der Stellvertretung ist für die Kirche insgesamt konstitutiv: die Kirche ist in Stellvertretung Christi für alle Menschen da, für die geschundenen Opfer und für die schuldbeladenen Täter und für alle, die sich zwischen diesen beiden Gruppen als Mitläufer der

Täter oder als teilnahmslose oder passive Zeitgenossen der Opfer bewegen. Und für alle diese und mit allen diesen wirkt die Kirche für eine Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus, der zugleich Bruder aller Menschen ist. Wer im Sinne der Stellvertretung Versöhnungsarbeit leistet, der erfüllt den Sendungsauftrag der Kirche.

Wenn Menschen in dieser spirituellen Orientierung ihren Dienst der Versöhnung tun, grenzen sie sich keineswegs von denen ab, die ihre Schritte der Versöhnung ohne eine solche Orientierung gehen. Vielmehr gehen sie mit ihnen gemeinsam Wege der Versöhnung, ja sie bilden mit ihnen eine gemeinsame Weggemeinschaft der Versöhnung. Indem sie mit ihnen gemeinsam gehen, folgen sie dem Vorbild Maximilian Kolbe, der einen solchen gemeinsamen Weg vorangegangen ist; indem sie mit anderen gemeinsam eine Weggemeinschaft der Versöhnung bilden, erfüllen sie den Sendungsauftrag der Kirche.

Maximilian Kolbe ist aber nicht nur ein Zeuge der Versöhnung, den wir zu Recht als Vorbild für unsere Versöhnungsarbeit betrachten, er war auch ein virtuoser Medienfachmann seiner Zeit. Das haben wir zwar immer gewusst, wir sollten es aber zukünftig stärker bedenken: Wenn man sich um Versöhnung nicht nur zwischen Personen bemüht, sondern zwischen Völkern, dann muss die Versöhnung ein öffentlicher Vorgang sein; das, was wir als Versöhnungsarbeit leisten, muss öffentlich bekannt werden. Wenn Maximilian Kolbe heute leben würde, würde er als Medienfachmann dafür eintreten, dass die Versöhnung zwischen Völkern öffentlich mehr sichtbar wird. Er würde uns ermuntern, hierzu beizutragen. Die Medien heute sind in ihrer Vielzahl nicht gegen uns, sondern grundsätzlich offen für das, was wir Christen tun. Bedenken wir das Jesuswort: „Wer nicht gegen euch ist, der ist für euch“ (Lk 9,50). Dies beinhaltet eine Chance, die mehr genutzt werden sollte.

Durch die Überwindung des Eisernen Vorhangs in Europa haben wir heute ganz andere Chancen öffentlichen Wirkens, als sie zuvor gegeben waren. Die Gründung des Werks war zu einer Zeit erfolgt, in der seine Tätigkeit in Polen weithin nur unter Ausschluss der Öffentlichkeit und gegen den Widerstand des kommunistischen Regimes entwickelt werden konnte. Das änderte sich im Laufe der Zeit, zunächst nach Abschluss des Warschauer Vertrags, vor allem aber nach Überwindung des Eisernen Vorhangs. Versöhnungshandeln in Gesellschaft und Staat und zwischen Völkern ist auf Öffentlichkeit zwingend angewiesen. Heute ist das möglich. Aus politischen Widerständen ist politische Anerkennung geworden. Nichts zeigt das mehr als das Verhalten von Aleksander Kwaś-

niewski, der zum Zeitpunkt der Gründung des Maximilian-Kolbe-Werks junger Funktionär der uns bekämpfenden kommunistischen Partei Polens wurde und der 30 Jahre später als frei gewählter Staatspräsident der Republik Polen aus Anlass des 30. Jahrestags der Tätigkeit des Maximilian-Kolbe-Werks einen Brief höchster Anerkennung geschrieben hat. Darin heißt es u. a.: „Ich möchte Ihnen und Ihren Mitarbeitern, die sich für ehemalige KZ-Häftlinge und Ghetto-Überlebende engagieren und ihnen Hilfe zukommen lassen, meine aufrichtige Anerkennung und Dank für Ihre langjährige Mühe und das beharrliche Streben bekunden, menschliches Leid und Unrecht, das vom Nazi-Regime begangen worden war, wiedergutzumachen. Ich weiß die Tatsache sehr wohl zu schätzen, dass die polnisch-deutsche Versöhnung zu einer wichtigen, in die Zukunft gerichteten Botschaft und zu einem Leitmotiv Ihrer Tätigkeit im Rahmen des Maximilian-Kolbe-Werks geworden ist. Das Gedenken der tragischen Kapitel der Geschichte unserer beider Völker gebietet es, dass wir uns aktiv an der Gestaltung der gemeinsamen Zukunft beteiligen, die eine gut nachbarliche, auf gegenseitiges Verständnis und Vertrauen gestützte Zusammenarbeit gewährleistet. Ich danke dafür, dass Sie Sensibilität und Verantwortung wecken, ohne die wahre Versöhnung und Annäherung unerreichbar sind. Es ist großartig und ehrt uns Polen, dass Sie sich den Franziskanermönch Pater Maximilian Kolbe zum Patron Ihrer Tätigkeit erkoren haben, der durch seine märtyrerhafte Gesinnung Zeugnis von seiner großen Nächstenliebe ablegte und so zum Märtyrer der Versöhnung wurde. Ich empfinde wahre Genugtuung, dass seine Gesinnung weiterhin dazu inspiriert, Gutes zu tun, und freue mich, dass es auch heute Menschen gibt, die ihm nachzueifern.“ Gibt es einen besseren Beweis für gelungene Bemühungen um Versöhnung? Ein Gegner des Versöhnungswerks wird zu seinem Befürworter! Wir haben heute alle Chancen, uns für Versöhnung zwischen den Völkern und innerhalb der Völker öffentlich zu engagieren.

Das gilt nicht nur für Versöhnungsaufgaben im Kontext von Unrecht und Gewalt des Nationalsozialismus, auch im Zusammenhang mit der totalitären Gewaltherrschaft des Kommunismus ist öffentliches Engagement für das Aufspüren von Wegen der Versöhnung dringend geboten, ist öffentliches Engagement für die Bildung von Weggemeinschaften, die von den Opfern bis zu den Tätern reichen, unverzichtbar. Ein solches Engagement kann aber nur gelingen, wenn alle Akteure auch den Mut zur Selbstkritik aufbringen.

Wo es persönliche Verstrickungen in das Unrechtssystem gegeben

hat, muss man sich diesen Tatsachen selbstkritisch stellen. Der Nachkriegsantisemitismus europäischer Länder im sowjetischen Herrschaftsbereich darf kein Tabu sein. Die Tatsache des Schießbefehls an der deutsch-deutschen Grenze und das daraus folgende Handeln dürfen nicht geleugnet werden. Das Lügegebäude sozialistischer Ideologie darf nicht einfach verdrängt werden und die Betroffenen, die sich mutig damit auseinandersetzen, dürfen nicht allein bleiben. Wir „ahnten nicht, auf welchem Leichenberg der Sozialismus bereits stand, als er uns als humanistischste aller Gesellschaftsordnungen eingebleut wurde ...“.¹ Im Westen sollte man sich mehr mit der Leidensgeschichte der Menschen unter sowjetischer Schreckensherrschaft auseinandersetzen. „Für viele Menschen im östlichen Europa gibt es nicht nur den Horror der deutschen Besatzung, sondern auch die Schrecken der Roten Armee und des NKWD. Für viele Völker im östlichen Europa sind nicht nur Stutthof, Dachau oder Flossenbürg geläufige Namen, sondern auch Orte, von denen man im Westen meist noch nie gehört hat: Igarka, Kolyma, Karaganda, Norilsk. Auf Symbole und Zeichen, die im Westen – in weiten Kreisen jedenfalls – eher exotisch, als Bestandteil einer politischen Folklore anmuten, reagieren andere, deren Leben im Namen dieser Zeichen und Symbole ruiniert worden ist, verständlicherweise ganz anders. Und was den einen das Verbot des Hakenkreuzes im öffentlichen Raum ist, ist den anderen das Verbot von Hammer und Sichel.“²

Wege der Versöhnung aus der Kraft der Erinnerung werden einerseits immer persönliche Wege individueller Zeitgenossen, die sich unterwegs zu Weggemeinschaften zusammenfinden, sein. Gleichzeitig müssen sie aber auch öffentliche Wege sein, wenn sie dem Anspruch gerecht werden wollen, zur Versöhnung in der Gesellschaft und zur Versöhnung zwischen den Völkern einen Beitrag zu leisten. Für die Kirchen und für die Christen sind diese öffentlichen Wege der Versöhnung selbstverständlich. Ihre Sendung ist keine Privatsache, sondern öffentlicher Auftrag.

¹ Freya Klier: Der lange Schatten der DDR. In: Mut, Oktober 2007.

² Karl Schlögel: Europa neu vermessen: Die Rückkehr des Ostens in den europäischen Horizont. In: Leviathan, Nr. 3, 2007.

Die Serbische Orthodoxe Kirche und die Unabhängigkeitserklärung des Kosovo

Der heilige Synod der Serbischen Orthodoxen Kirche (SOK) hat am 17. Februar 2008 die Unabhängigkeitserklärung des Kosovo als Gewaltakt gegen die Gerechtigkeit verurteilt. Ein international anerkanntes Recht Serbiens auf die Provinz sei damit verletzt, ein für die serbische kulturelle, geschichtliche und spirituelle Identität bedeutendes Land gehe für Serbien verloren. Der verständliche Schmerz über diesen Verlust hat die serbische Kirchenführung aber auch zu fragwürdigen Vergleichen geführt und alte Stereotypen und Feindbilder implizit geweckt.

Auf der Sitzung vom 19. Februar 2008 verurteilten die versammelten Bischöfe die Länder, die die Unabhängigkeit des Kosovo anerkannt haben. Unter Bezugnahme auf das Wort aus dem Hebräerbrief „Wen der Herr liebt, den züchtigt er“ (Hebr 12,6) deuten die Bischöfe die so entstandene politische Situation als Strafe Gottes für die Serben und zugleich als ein Zeichen der Liebe Gottes zu diesem Volk. Die Zuversicht auf „Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Kosovo“ bekräftigen sie mit dem Hinweis auf die Unterstützung durch Russland, China und andere Länder. Dieses Vokabular erinnert an die neunziger Jahre, als das Land isoliert war und verschiedene Freunde stilisiert wurden. Die Behandlung der Serben in den heutigen politischen Prozessen wurde wie schon früher mit fragwürdigen christologischen Vergleichen beschrieben, indem die Bischöfe davon sprechen, dass das serbische Volk „Bespiegung, Geißelungen und Kreuz“ zu erdulden habe.

Am 21. Februar 2008 wurde in der Kirche des Hl. Sava in Belgrad erneut für das serbische Volk auf dem Kosovo gebetet. In seiner Ansprache betonte der Metropolit von Montenegro Amfilohije (Radović), dass das Kosovo für die Serben keine geographische Bedeutung habe, sondern sinnstiftend sei. Sehr emotional betonte er, Kosovo sei „unser Augapfel, unser Herz, unser Jerusalem“, sodass die Serben weder in diesem

Irena Pavlović, serbisch-orthodoxe Christin, ist Doktorandin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Erlangen.

noch im himmlischen Leben darauf verzichten können. Jetzt sollen die Serben aufrecht vor Gott stehen und, wenn es nötig sei, für die Freiheit Kosovos sterben. Es bleibt dem Bischof vorbehalten, den Widerspruch aufzuklären, wenn er anschließend die Gläubigen aufrief, würdig und gewaltlos nach Hause zu gehen.

Dieser Missbrauch der orthodoxen Religion zu nationalen Zwecken bestätigt alle Vorurteile, wonach die Kirche seit den frühen achtziger Jahren ein Teil des Problems in den jüngsten Jugoslawienkriegen war. Ein antimodernes, nationales Denkmuster mag eine Folge der jahrzehntelangen Isolation der Kirche in der kommunistischen Zeit sein, doch scheint eine Umorientierung oder ein Generationswechsel nötig. In einem offenen Dialog sollte über die Verantwortung der Serben diskutiert werden. Auch manche kirchliche Würdenträger sollten sich fragen, inwieweit sie zum ethnischen Hass und zum intoleranten gesellschaftlichen Klima beigetragen haben. Erst durch die mentale Vorbereitung, an der auch ein Teil der kirchlichen Führer teilgenommen hat, sind die Verbrechen der jüngsten Vergangenheit auf dem Balkan möglich geworden. Diese Verstrickung hat letztlich auch zum Verlust des Kosovo beigetragen.

Die Identitätskrise der Serben ist ohne europäische Solidarität nicht zu überwinden. Nur im „europäischen Haus“ kann sich die Identität der Serben richtig entfalten. Hilfreich für die europäische Integration ist die ethnische Vielfalt des Landes und die historische Erfahrung jahrhundertelangen friedlichen Zusammenlebens. Das serbische kulturelle Erbe im Kosovo wird hoffentlich auch unabhängig vom Namen des Staates wie bisher existieren. Und wenn die westlichen Schutzmächte die serbischen Klöster im Kosovo besser schützen als bisher, werden sie nach wie vor die spirituelle Identität der Gläubigen stärken. Die jetzige Identitätskrise kann nur in Gemeinschaft mit dem restlichen Europa als Chance genutzt werden.

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Judentum in Mittel- und Osteuropa

Editorial

Die deutsche und die jüdische Geschichte sind durch die Schoah auf unheilvolle Weise intensiv miteinander verbunden. Für das Ostjudentum bedeutete der Zweite Weltkrieg das fast vollständige Ende seiner Existenz. Eine Jahrhunderte alte Tradition wurde bis auf wenige Reste ausgerottet. Die religionsfeindlichen und oft antisemitischen kommunistischen Regime haben dafür gesorgt, dass sich diese Reste nicht wieder zu lebendigen Gemeinschaften entwickeln konnten.

Deutsche Juden hatten das Judentum in Mittel- und Osteuropa stark geprägt. Das Ostjudentum hatte eine intensive Beziehung zum deutschen Raum; seine wichtigste Sprache, das Jiddische, gehört nicht zufällig zur germanischen Sprachgruppe. Über die Katastrophe, die der Nationalsozialismus über die Juden in Mittel- und Osteuropa gebracht hat, sind die vielen Jahrhunderte des Zusammenlebens mit ihren vielfältigen Erfahrungen und Beeinflussungen fast völlig in Vergessenheit geraten.

Das östliche Judentum ist mit vielen Mythen verbunden, von denen das „Schtetl“, oft romantisch verklärt, wohl der bedeutendste ist. Im Musical „Anatevka“, in den von Martin Buber überlieferten Erzählungen der Chassidim sowie in der heute so beliebten Klezmer-Musik etwa wird der Mythos vom Leben der Juden in Mittel- und Osteuropa aufrecht erhalten. Doch ist die Tradition dieses jüdischen Lebens abgerissen. Es ist bezeichnend, dass die heutige Wiederbelebung des Judentums in den mittel- und osteuropäischen Staaten ohne die Hilfe vor allem aus den USA und aus Israel nicht möglich wäre.

Mit diesem Heft wollen wir historische Entwicklungen nachzeichnen und nach der heutigen Lage der Juden in Mittel- und Osteuropa fragen. Wir befassen uns mit dem Mythos und mit der Wirklichkeit, mit den Blütezeiten der Entwicklung und mit den Katastrophen: All das war für uns Anlass genug, dieses Thema aufzugreifen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Monica Rüthers

- Ostjüdische Vielfalt in einer multikulturellen
Umgebung. Versuch einer Annäherung 163

Uri R. Kaufmann

- Osteuropäische und deutsche Juden. Ein Blick auf
die Geschichte 175

Lena Gorelik

- Zwischen Integration und Isolation: Russische Juden
in Deutschland 180

Bella Szwarcman-Czarnota

- Als Jüdin in Polen – die Landschaft nach der Schoah 187

Manfred Zabel

- Streiflichter aus dem jüdischen Alltag in Weißrussland 196

Alexander Dukhovny

- Herausforderungen. Alltag eines Rabbiners in der Ukraine .. 204

Gerd Stricker

- Bleiben oder Gehen? Juden in Russland 209

Markus Winkler

- Czernowitzer Judentum: ein Mythos am Rande Europas? ... 216

Interviews

- Ein bewegtes Leben – Gespräch mit Jakob Finci,
dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde Sarajewo 223
- Antisemitismus in Polen – Gespräch mit Piotr Paziński,
Chefredakteur von „Midrasz“, Warschau 230

Reportage

Stephan Ozsváth

- Davidstern in Budapest. Jüdisches Leben in der
ungarischen Hauptstadt heute 233

- Bücher** 239

Ostjüdische Vielfalt in einer multikulturellen Umgebung

Versuch einer Annäherung

Im jüdischen Verständnis spannt sich die eigene Geschichte zwischen zwei grundverschiedenen Zugängen: In heilsgeschichtlicher Perspektive bewegen sich die Juden zwischen der Zerstörung des Tempels um das Jahr 70 unserer Zeitrechnung, nach der sie vertrieben wurden, und der erwarteten Ankunft des Messias, der das jüdische Volk wieder ins gelobte Land führen wird. Die Diaspora gilt als Phase dazwischen, als Zeit der Erwartung und Vorbereitung. Mit der jüdischen Aufklärung entstand um 1800 auch ein weltliches Geschichtsverständnis, das die jüdische Geschichte als Teil der allgemeinen Geschichte begriff und den Grund für eine moderne jüdische Nationalgeschichte legte. Die Aufklärungsbewegung entstand in Deutschland und fand im frühen 19. Jahrhundert auch Anhänger in Osteuropa.

Als die deutschen Juden die „Ostjuden“ „wiederentdeckten“, sahen sie nur die armen und traditionell religiös lebenden Schichten: nach 1880 die russisch-jüdischen Emigranten im Berliner Scheunenviertel und im Ersten Weltkrieg die jüdische Bevölkerung an östlichen Kriegsschauplätzen. Die „Ostjuden“ im „Kaftan“ erschienen den um Assimilation bemühten „Westjuden“ einerseits als Bedrohung für den eigenen, emanzipierten Status, andererseits aber als verlockend unbeschadet in ihrer jüdischen Identität. Während Forschung und Publizistik je nach Perspektive die „Rückständigkeit“, „Traditionsverbundenheit“ oder „mystische Frömmigkeit“ der osteuropäischen Juden betonten, gab es in Osteuropa schon längst eine wachsende Schicht von Kaufleuten, Unternehmern und Intellektuellen, die weit herum kamen, Fremdsprachen beherrschten und sich als jüdische Europäer verstanden, was sie auch in Kleidung und Lebensstil ausdrückten.

Monica Rüthers ist Osteuropahistorikerin an der Universität Basel. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind jüdische, sowjetische und postsowjetische Geschichte, Metropolenforschung und visuelle Kultur.

Die ersten Juden wanderten zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert aus dem Rheinland in den ostmitteleuropäischen Raum ein, meist als Folge von Verfolgungen und Vertreibungen. Polen-Litauen war im 14. und 15. Jahrhundert ein aufsteigendes Weltreich, wo es allerdings nur Adel und Bauern gab, ein Handel und Wirtschaft treibendes Element fehlte. Polnische Könige luden die Juden ein, sich als Händler im Königreich niederzulassen, und statteten sie mit den entsprechenden Privilegien aus. Neben den Juden kamen auch Deutsche, Italiener, Schotten und Armenier, die sich aber rasch assimilierten – im Gegensatz zu den Juden, die im Alltag weiterhin ihren mittelhochdeutsch-jüdischen Dialekt sprachen und ihre Traditionen pflegten.

Die jüdischen Gemeinden hatten autonomen Status. Die Gemeinde, die Kehilla, wurde von einem Rat angesehener Männer geleitet, dem Kahal. Dieser stellte den Rabbiner ein, sorgte für den Betrieb des Ritualbades und vertrat die Gemeinde nach außen. In den Gemeinden gab es in der Regel eine Begräbnisbruderschaft sowie Vereine für Wohltätigkeit, Kranken- und Armenpflege. Jede Gemeinde unterhielt ein Lehrhaus und finanzierte das religiöse Studium einiger talentierter junger Männer.

Die günstigen Rahmenbedingungen führten im 16. Jahrhundert zu einer Blüte jüdischer Wissenschaft und Kultur unter der Krone Polen. Wirtschaftlich hatten die Juden eine Mittlerfunktion zwischen Stadt und Land, Adel und Bauern. Sie handelten mit Rohstoffen wie Honig, Wachs, Leinen, Fellen und Holz oder arbeiteten als Verwalter der Adelsgüter. Als Händler und Hausierer sicherten sie den Austausch von Gütern zwischen Stadt und Dorf. Die Zwischenposition war aller-

Im 16. Jahrhundert führten die günstigen Rahmenbedingungen zu einer Blüte jüdischer Wissenschaft und Kultur unter der Krone Polen.

dings nicht ungefährlich, vor allem in Konfliktsituationen. Zur Katastrophe kam es im 17. Jahrhundert in der von Polen beherrschten Ukraine, als sich die Kosaken unter dem Hetman Bogdan Chmelnickij erhoben. Sie trafen auf den

polnischen Gütern nicht die polnischen Adligen an, gegen die sich ihr Zorn richtete, sondern nur deren Gutsverwalter und Statthalter, die Juden. Die Schätzungen belaufen sich auf 200.000 Todesopfer. Diese Ereignisse waren ein Schock, der sich langfristig auf die Mentalität und die geistig-religiöse Entwicklung der jüdischen Gemeinden Osteuropas auswirken sollte.

Von Dauer war eine mystisch-religiöse Bewegung, die in dieser Zeit ihren Anfang nahm, bis heute stark geblieben ist und das Klischeebild des „Ostjuden“ prägt: der Chassidismus. Begründet wurde der Chassidismus von Israel Baal Schem Tov, dem „Meister des guten Namens“, einem Wunderheiler und Prediger, der 1700-1760 in Podolien, einer in der heutigen Westukraine gelegenen Provinz, lebte. Er verbreitete die mystischen Geheimlehren der Kabbala und eine emotionale Beziehung zu Gott, bei der Inbrunst, Frömmigkeit und Ekstase im Zentrum standen. Hier formulierte sich ein Gegensatz zur rationalen Aspekte betonenden talmudischen Tradition der strengen Gesetzesauslegung, die ihr Zentrum im litauischen Wilna hatte. In Wilna lehrte im 18. Jahrhundert der berühmte Talmudist Elijah Ben Salomon Salman von Wilna (1720-1797). Sozialer Status war im Judentum immer mit religiöser Gelehrsamkeit verbunden gewesen, doch der Chassidismus sprach nun mit dem Postulat der echten Frömmigkeit der reinen Gelehrsamkeit den Machtanspruch ab. Es kam zu heftigen Konflikten in den Gemeinden, sogar zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen den beiden religiösen Strömungen, bis hin zu gegenseitigen Denunziationen bei der nichtjüdischen Obrigkeit.

Die rechtliche Stellung der Juden in Russland, Kongresspolen und dem Habsburgerreich nach den Teilungen Polens

Nach einer Periode der Schwäche des Königreichs Polen-Litauen teilten Preußen, Österreich und Russland dessen Gebiete im späten 18. Jahrhundert unter sich auf, wobei der Löwenanteil der litauischen, weißrussischen und ukrainischen Provinzen an Russland fiel. Damit lebte erstmals eine große Zahl jüdischer Untertanen unter russischer Herrschaft. Katharina die Große traf alle Maßnahmen zur Integration der Juden in die von ihr angestrebte Ständegesellschaft im Sinne eines aufgeklärten Absolutismus. Sie wurden 1783 und 1785 dem neu konstituierten Stand des „Bürgertums“ zugeordnet und konnten an der städtischen Selbstverwaltung mitwirken. Für die Juden brachte der Integrationsversuch allerdings eher Nachteile; der Verlust des dauerhaften Wohnrechtes auf dem Land überwog die Vorteile der rechtlichen Gleichstellung. Die Zwangsumsiedlung raubte vielen die Existenzgrundlage. Sie durften sich nicht außerhalb ihrer bisherigen, durch die Teilungen erworbenen Siedlungsgebiete im russischen Reich niederlas-

sen. Zweck dieser Maßnahme war der Schutz der Moskauer Kaufleute vor der jüdischen Konkurrenz.

Ziel der zaristischen Regierung war die Assimilation der jüdischen Bevölkerung durch Verbote und Anreize. Die Statuten von 1804 und 1835, die den Status der Juden regeln sollten, förderten den Besuch öffentlicher Schulen, erlaubten den Juden jegliches Handwerk und Handel, verboten aber die Schankpacht. Der Ansiedlungsrayon blieb bestehen, die Gleichberechtigung wurde an die Bedingung der Assimilation geknüpft: Jüdische Akademiker, Großkaufleute und ausgebildete Handwerker erhielten 1859 ein reichsweites Siedlungsrecht, worauf jüdische Gemeinden in Moskau und St. Petersburg entstanden. Die ständische Integration scheiterte aber. Die große Mehrheit der Juden schickte ihre Kinder weiterhin in die religiösen Schulen. Der Kahal bestand im Grunde auch nach seiner Abschaffung 1844 weiter. Seine Funktionen übernahmen die weiterhin bestehenden Begräbnisbruderschaften. Diese wurden 1882 ebenfalls verboten, existierten aber heimlich fort.

Beim Wiener Kongress 1815 wurde das so genannte „Kongresspolen“ als halbautonomes Königreich Polen der russischen Regierung zur Verwaltung unterstellt. Die polnisch-russische Judenpolitik wollte die Juden aus ihrer wirtschaftlich-sozialen Sonderstellung und kulturellen Abgeschiedenheit herausholen und zu „nützlichen“ Bürgern erziehen. Der Kahal, Symbol jüdischer Autonomie, wurde 1822 abgeschafft. Informell übernahmen auch hier die Begräbnisbruderschaften wichtige Funktionen der Gemeindeverwaltung. Die rechtliche Gleichstellung der Juden erfolgte im Jahre 1862. Polen hatte damit unter russischer Herrschaft eine weit fortschrittlichere Judengesetzgebung als Russland selbst. Der Hauptgrund dafür lag in der Befürchtung, die Juden könnten sich mit den Polen gegen die russische Obrigkeit verbünden. Im Gegensatz zu Galizien und der Bukowina, aber auch im Gegensatz zu Litauen und Weißrussland, war Kongresspolen ethnisch nicht gemischt, sondern verstand sich immer als nationale Einheit, wenn auch seit den Teilungen unter russischer Fremdherrschaft.

Die Region Galizien befand sich seit 1772 unter österreichischer Oberhoheit. 1772 bildeten die Juden 9,6 Prozent der Gesamtbevölkerung, die in Westgalizien mehrheitlich aus Polen und in Ostgalizien aus Ruthenen (Ukrainern) bestand. Allerdings sank der jüdische Anteil durch Abwanderung nach Wien oder weiter nach Westen. Das Toleranzpatent Josephs II. von 1782 hob Kopfsteuer und Ghettos für Juden auf und gestand ihnen Gewerbefreiheit zu, war aber an Bedingungen

geknüpft. Bis 1848 verfolgte die österreichische Judenpolitik drei Hauptziele: Verminderung der Anzahl jüdischer Untertanen durch Taufe, Germanisierung und Assimilation, „Produktivierung“ der Juden durch Verbot „unproduktiver“ Berufszweige wie Pacht und Handel sowie weitere Maßnahmen, die der Angleichung an andere Bevölkerungsgruppen dienen sollten.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts verarmten breite jüdische Schichten in Polen, Russland und Galizien infolge der schwierigen rechtlichen Stellung, Vertreibung aus den Dörfern und der Industrialisierung, die den Verdrängungswettbewerb in den Städten verstärkte. Nur wenige konnten von der fortschreitenden Industrialisierung profitieren und als Unternehmer oder Fabrikanten, Bankiers, im Eisenbahn- und Telegrafenaufbau, als Besitzer von Brauereien, Ziegeleien oder Zuckerfabriken zu Reichtum gelangen.

Aus einer Vielzahl von Gründen verarmten im 19. Jahrhunderte breite jüdische Bevölkerungsschichten.

Mythos Shtetl: Topographie im 18. und 19. Jahrhundert

Das Shtetl ist der geradezu mystifizierte Erinnerungsort des osteuropäischen Judentums. Jedes Shtetl war anders, hatte seine eigenen Spezialitäten, Kuriositäten, Typen, Klatschtanten und Tyrannen. In der Vielzahl ihrer Stereotypen sind sie sich als diffuse „versunkene Welt“ doch wieder untereinander ähnlich. Trotz dieses Vorbehaltes kann man sich viele polnische Kleinstädte im 19. Jahrhundert, eigentlich bis 1939 folgendermaßen vorstellen:

Im Zentrum befand sich der Marktplatz, ein manchmal abschüssiger, ungepflasterter Platz, auf dem ein- oder mehrmals wöchentlich Markt gehalten wurde. Wo sonst Ziegen und Gänse weideten und Kinder spielten, hielten dann Bauern und Händler ihre Waren feil. Um den Marktplatz herum standen ein- bis zweigeschossige Bauten aus Stein, Häuser wohlhabender Bürger, die Kirche und das Rathaus. Die übrigen Häuser und oft auch Kirchen und Synagogen waren aus Holz. Im Shtetl brannte es häufig, denn Feuerwehren gab es erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Manchmal waren die Gehwege mit Holzplanken belegt, aber in den meisten Orten gab es keinen solchen Luxus, und die ungepflasterten Plätze, Straßen und Wege wurden bei Regen zu Schlammgruben.

Die Bewohner des Shtetls waren überwiegend jüdisch. Sie waren

Händler, Bäcker, Lehrer, Wasserträger, Schuster, Schneider. An der Peripherie des Städtchens lebten je nach Gegend polnische, ukrainische oder litauische Familien mit halbbäuerlichem Lebensunterhalt. Wenn Markt war, kamen die Bauern mit ihren Produkten. Die jüdischen „Dorfgeher“, die unterwegs gewesen waren, um städtische Handwerks-erzeugnisse auf den Dörfern zu verkaufen, kamen mit den bäuerlichen Produkten zurück und brachten sie auf den Markt. An jüdischen Feiertagen kamen die „Jischuvniks“ ins Shtetl, die Juden, die auf den Dörfern verstreut als Schankpächter, Mühlenpächter oder Pächter von Fischweihern und Obstgärten lebten. Sie konnten sich wegen der Entfernung den Synagogenbesuch nur ab und zu leisten, ihre Kinder wuchsen wie Bauernkinder auf, ohne eine jüdische Schule zu besuchen. Die Shtetlbewohner blickten auf sie herab, „Jischuvnik“ war ein Schimpfwort.

Pfeiler jüdischen Lebens

Wie sah das kulturelle Überdauern des Judentums in der Diaspora im Alltag aus? Die Pfeiler jüdischen Lebens waren Religion, Familie und die soziale Organisation. Religion und Alltag waren im jüdischen Leben eng verwoben. Die jüdischen Feste fanden in der Familie statt, die Frau bereitete die besonderen Speisen, der Mann leitete die Zeremonie. Die Feste bezogen sich als zyklische, ritualisierte Erinnerung auf das Dasein zwischen Tempelzerstörung und Ankunft des Messias. Die Heilige Schrift war die Säule, an der sich das jüdische Leben entlang rankte. Neben der Heiligkeit der Schrift, des Wortes Gottes, das streng und exakt in Abschriften überliefert wurde, standen immer die Kommentare und Auslegungen dieser Schrift. Die Schriftgelehrten genossen in der jüdischen Gemeinde höchstes Ansehen. Die Autorität der einzelnen Gelehrten brachte eine hohe Flexibilität mit sich, weil die Rechtsprechung und Auslegung der Gebote nicht wie in der katholischen Kirche zentral fixiert wurde, sondern von angesehenen Rabbinern den lokalen oder zeitbedingten Gegebenheiten angepasst werden konnte.

Das Talmudstudium war Mittel zum sozialen Aufstieg, eine Karriere als Talmudgelehrter das Ziel jedes männlichen Lebens. Jeder kleine Junge lernte, die Heilige Schrift zu lesen. Ziel der Eltern war, nicht zuletzt des sozialen Prestiges wegen, ein möglichst intensives Studium der Söhne. Handwerkliche Berufe waren weniger angesehen als solche, bei denen man „Köpfchen“ brauchte, z. B. der Handel. Ganz unten auf der

sozialen Skala der Berufe standen Schuster und Schneider – solche Berufe in der Familie schadeten dem Prestige und schränkten die Auswahl möglicher Ehepartner ein. Die Eheschließung wirkte sich auf den Status der beiden beteiligten Familien aus. Ein guter Lerner war auf dem Heiratsmarkt begehrt. Hier traf sich die Heiratspolitik mit dem kulturellen Fortbestand. Die Ehen wurden von den Eltern mit Hilfe der Institution des Heiratsvermittlers arrangiert. Ein wohlhabender Vater suchte für seine Tochter einen gelehrten Mann, dessen weiteres Studium er dann finanzierte. Die Ehen wurden früh geschlossen, und zur Mitgift gehörte die Unterbringung des jungen Paares im Haus der Brauteltern während drei bis fünf Jahren. Dann war die Gründung eines eigenen Haushaltes vorgesehen. Arme Leute hofften auf kluge Söhne, während Töchter, die eine Mitgift erforderten, große Sorge bereiteten. Die Heirat der Gelehrten mit den Reichen war ein wichtiger Faktor im jüdischen Gemeindeleben. Diese Gruppe bildete die Elite.

Aus der Verbindung der Gelehrten mit den Reichen bildete sich die Elite der Gemeinden.

Diese Heiratspolitik herrschte im Shtetl bis ins 19. Jahrhundert hinein vor. Die bäuerliche Bevölkerung derselben Gegenden hingegen heiratete, wie es auch in Westeuropa üblich war (Eheerlaubnis erst für Meister, Anerbenrecht), mit Mitte oder Ende zwanzig. Im 18. und 19. Jahrhundert wuchs die jüdische Bevölkerung stark an, sodass viele Menschen keine Lebensgrundlage mehr hatten und eine Massenauswanderung einsetzte, die seit den 1880er Jahren Millionen in die USA, nach Südamerika und Südafrika brachte.

Arme Leute waren weniger dazu verpflichtet, die religiösen Gebote zu befolgen, als die Reichen. Die „Frauen und die einfachen Leute“ bildeten eine eigene Kategorie, auch was Kenntnisse und Pflichten anging. Die Frauen mussten nicht täglich in der Synagoge beten, vielmehr waren sie aufgrund ihrer häuslichen Pflichten davon enthoben. Ärmere Leute, Tagelöhner und Wasserträger etwa, konnten kaum lesen und schreiben. Insgesamt unterschied sich die jüdische Bevölkerung dennoch von der bäuerlichen Umgebung durch einen höheren Alphabetisierungsgrad.

Im jüdischen Alltag herrschte eine weitgehende Geschlechtertrennung. Straße und Markt gehörten beiden Geschlechtern, das Haus war der Frau zugeordnet, die Synagoge den Männern. Die Frauen hatten hier nur einen abgetrennten Raum, meistens eine Empore, für sich, die häufig noch durch einen Vorhang oder ein Gitter vom Männerraum abgetrennt

war. Die kleinen Jungen kamen mit drei oder vier Jahren in den Cheder, die jüdische Religionsschule. Hier verbrachten sie etwa zehn Stunden täglich. Der Schuleintritt bedeutete den Übertritt von der Frauen- in die Männerwelt. Sie lernten eine Sprache, die die Mutter nicht verstand, und begleiteten den Vater in die Synagoge. Mit Mädchen durften sie nicht mehr spielen. Diese blieben zu Hause und halfen der Mutter im Haushalt. Unterricht erhielten sie bei der Frau des Lehrers oder beim Dorfschreiber.

Innerhalb dieses normativen und „idealen“ Rahmens entwickelte sich eine große innerjüdische Vielfalt, die mit regionalen Unterschieden wie auch schichtspezifischen Lebensweisen, religiösen Ausrichtungen und Stadt-Land-Unterschieden zusammenhing.

Aufklärung

Im 19. Jahrhundert wurde die traditionelle Ordnung durch die Verbreitung der jüdischen Aufklärung, der sogenannten Haskala, erschüttert. Diese hatte ihren Ursprung bei Moses Mendelssohn (1729-1786) in Berlin und kam über Kaufleute und Gelehrte in den Osten. Sie erlebte zwischen 1820 und 1880 ihre Hochblüte in Osteuropa. Die Haskala sprach der Religion ihre Hauptrolle ab und propagierte die kulturelle Integration in die Umgebung. Zwischen Aufklärern und Anhängern der Tradition brachen heftige Kontroversen aus. Dafür verringerte dieser Konflikt den Gegensatz zwischen den Chassidim und ihren talmudischen Gegnern. Die Chassidim integrierten sich und erhielten Positionen in den Gemeinden. Die Aufklärung, die die Religion als Machtlegitimation in der Gemeinde bedrohte, wurde zum gemeinsamen Feind.

Regionale Unterschiede

Zum geistigen Zentrum der Haskala in Osteuropa wurde das litauische Zentrum jüdischen Denkens, Wilna. Von hier gingen in der Folge auch andere innovative Impulse aus. Nicht Assimilation stand dabei im Vordergrund, sondern eine neue jüdische Kultur mit Hebräisch als Nationalsprache. Im Umkreis des Wilnaer Rabbinerseminars fanden sich die ersten jüdischen Anhänger der sozialistischen Idee, in Litauen entstand die jüdische Arbeiterbewegung, der „Bund“; auch die führenden ostjüdi-

schen Zionisten stammten von hier. Dabei orientierten sich die Aufklärer zunächst an der deutschen, später an der russischen Literatur und Kultur. Litauen blieb weitgehend von Aufständen und Pogromen verschont, sodass den Juden hier größere Erschütterungen erspart blieben und sich die geistig-kulturelle Entwicklung stetig vollzog.

In Polen machten sich die neuen geistigen Strömungen innerhalb des Judentums später bemerkbar als in Litauen, obwohl es näher an Deutschland lag. Warschau wurde nie zu einem Zentrum der Aufklärung wie Wilna oder Lemberg. Die Mehrzahl der polnischen Juden gehörte städtischen Mittel- und Unterschichten an. Die Städte mit hohem jüdischem Bevölkerungsanteil lagen inmitten eines bäuerlichen Umlandes. Insgesamt war die Kluft zwischen der assimilierten Elite und den breiten nicht akkulturierten Schichten besonders groß.

In Galizien war der Chassidismus von einer religiösen Strömung zur Mehrheitsausrichtung weiter Bevölkerungsteile geworden. Das lag an der besonderen sozialen Konstellation im galizischen Judentum: In den Handelszentren wie Brody gab es eine kleine Schicht wohlhabender Kaufleute mit Bildungsmöglichkeiten und internationalen Kontakten, die zu Anhängern der jüdischen Aufklärung wurden; die große Masse der ärmeren und ganz armen Juden in den ländlichen Gebieten setzte jedoch ins Diesseits keine großen Hoffnungen mehr. Ihnen bot der Chassidismus einen Ausweg und die Möglichkeit, im gemeinsamen Gebet und Feiern wenigstens einen Vorgeschmack jenseitiger Freuden zu gewinnen. In kleineren Städten mussten sich die Rabbiner mit dem Einfluss der örtlichen Zaddikim, der charismatischen chassidischen Führer, abfinden.

Säkularisierung und Aufbruch

Die Frauen hatten zwar keinen Anteil an religiösen Debatten, waren aber im Alltag von deren Auswirkungen ebenso betroffen wie die Männer. Jüdische Mädchen wurden immer unzufriedener mit ihrem Ausschluss vom geistigen Leben und strebten im 19. Jahrhundert danach, das Gymnasium zu besuchen. Im Gegensatz zu ihren Brüdern mussten sie nicht den Talmud studieren. So lernten sie Sprachen und lasen begeistert die Bücher, die die Aufklärer mitbrachten, etwa die Werke Friedrich von Schillers und August von Kotzebues. Infolge des laufenden Akkulturationsprozesses stieg das Heiratsalter in mittleren und größeren Städten

auf 18 bis 20 Jahre, sodass Zeit blieb für eine höhere Töchterbildung, Lektüre und Träume, aber auch für eigene Pläne und Rebellion.

Überall entstand eine wachsende Schicht von Juden, die sich assimilieren wollten und hofften, durch Anpassung auch Anerkennung zu erreichen. Vor allem in größeren Städten bildete sich eine bürgerliche jüdische Schicht, der auch Holzhändler und Unternehmer aus kleineren Orten angehörten. Sie orientierte sich an städtischen, bürgerlichen, westlichen Vorbildern. Im Sommer besuchten jüdische Familien die

mondänen europäischen Badeorte und brachten von dort die letzte Mode mit. Auch die Männer begannen, sich westlich zu kleiden.

Die Pogrome in Russland bedeuteten für die meisten Juden das Ende aller Integrationshoffnungen.

In den ärmeren Schichten war die Religiosität ebenfalls einer Erosion preisgegeben. Viele Juden verließen ihre Shtetl und zogen in die großen Städte, wo Modernisierung und Industrialisierung eine bessere Existenz versprachen. In den Elendsquartieren von Warschau, Lodz, Minsk oder Wilna legten sie die alten Bindungen des Glaubens langsam ab. Im sich schnell industrialisierenden Russischen Reich entstand ein neues jüdisches Proletariat. Hier fanden die neuen Bewegungen der Sozialisten, der „Arbeiter-Bund“ und die Zionisten ihre Anhänger.

1881 fiel Zar Alexander II. einem sozialrevolutionären Anschlag zum Opfer, an dem auch eine Jüdin beteiligt war. Die darauf folgenden wiederholten Pogrome – ein von der russischen Regierung gefördertes Ventil für die nichtjüdische Bevölkerung – sind auch Auswirkung der schlechten wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen. Für die meisten Juden bedeuteten diese Exzesse das Ende aller Integrationshoffnungen, denn bis dahin hatten aufklärerisch gesonnene Juden erwartet, sich in Russland ähnlich wie in den anderen europäischen Staaten integrieren zu können und die Bürgerrechte zu erhalten.

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert herrschten im Judentum Osteuropas aber nicht nur Schrecken und Enttäuschung, sondern auch Aufbruchsstimmung, ein Gefühl von Hoffnung und Wandel. Die traditionelle Lebensweise wurde als nicht mehr zeitgemäß betrachtet. Verschiedene Alternativen boten sich an, neben sozialistischen oder nationalen Bewegungen auch die Auswanderung nach Palästina oder Amerika. Zwischen 1880 und 1914 verließen rund zwei Millionen Juden den osteuropäischen Raum.

Vielfalt, Wandel und Anpassung als Wesensmerkmale

Als viele so genannte „Ostjuden“ um 1900 ihre Heimatregionen aus wirtschaftlicher Not und wegen gewalttätiger Verfolgungen verließen, erschienen sie ihren assimilierten Glaubensgenossen im westlichen Europa als homogene, beängstigende dunkle Masse. Auch sie selbst empfanden sich in der neuen Umgebung als zueinander gehörig. Ihre internen Differenzen schrumpften in der Konfrontation mit dem neuen Umfeld. Schon bald bildeten sich an den neuen Wohnorten „Landsmannschaften“, in denen sich die Juden eines Shtetls oder einer Region zusammenfanden und ihre Traditionen pflegten.

Der Lokalpatriotismus, der sich in den Landsmannschaften ausdrückte, bestand schon in Osteuropa. Das Zugehörigkeitsgefühl des Einzelnen bezog sich auf die eigene Gemeinde, das eigene Shtetl. Dazu zählte für die Männer auch die spezielle religiöse Ausrichtung – die Gebetsbruderschaft, zu der man gehörte, oder die Gruppe von Anhängern eines bestimmten chassidischen Rabbis. Eine wichtige Rolle spielten für das Zugehörigkeitsgefühl auch der heimische Dialekt des Jiddischen, die regionale Variante der jüdischen Art, sich zu kleiden, Bart und Haare zu tragen, und die Kopfbedeckung. Frauen waren nicht in Gebetsgemeinschaften, sondern in Nachbarschaft und Familienzusammenhang eingebunden.

Das ostjüdische Siedlungsgebiet war multikulturell, vielsprachig und ethnisch gemischt. Die Ostjuden lebten inmitten von Völkern, die sich in Sprache, Religion und Kultur unterschieden und von denen viele begannen, um Unabhängigkeit und politischen Einfluss zu kämpfen. Dort, wo die Juden inmitten rivalisierender Nationalitäten lebten, gerieten sie häufig ungewollt in Konflikte. Sie selbst orientierten sich in der Regel nicht an den bäuerlichen, sondern an den städtischen und einflussreichen nationalen Kulturen, erst an der deutschen, später zunehmend auch an der polnischen und der russischen. Vielerorts repräsentierten sie die städtische Schicht schlechthin. Sie waren das „Bürgertum“ im Shtetl, deswegen hatte man sie ja nach Osteuropa geholt. Die erste „weltliche“ Sprache, die sich die frühen jüdischen Aufklärer zu Beginn des 19. Jahrhunderts aneigneten, war die deutsche, da das Jiddische ohnehin als deutscher Dialekt galt. Dieser Umstand hatte auch Einfluss auf die eher zur Akkulturation neigenden jüdischen Kaufleute. Zwischen 1848 und 1870 waren die assimilierten Juden im westlichen Galizien beispielsweise an der deutsch-bürgerlichen Kultur Wiens orientiert, während sie inmitten

einer überwiegend polnischen Bevölkerung lebten. In den folgenden Jahrzehnten machte sich eine stärkere Neigung zur Polonisierung bemerkbar, was dazu führte, dass in manchen Lemberger Familien die Eltern untereinander noch deutsch, die Kinder aber bereits polnisch sprachen. Die Juden im östlichen Galizien waren dagegen von ruthenischen Bauern umgeben und neigten eher zur polnischen Kultur hin. Unter russischer Herrschaft wählten die Juden die großrussische Kultur und Literatur zum Vorbild, nicht die sie umgebenden bäuerlichen Kulturen der Ukrainer, Weißrussen oder Litauer. Im ethnisch und kulturell einheitlicheren Kongresspolen wurde die polnische Nationalkultur zum Ziel der Anpassung. Eine Hauptursache für die kulturellen Unterschiede innerhalb des russischen Ansiedlungsrayons war die unterschiedliche Dichte der jüdischen Bevölkerung in den verschiedenen Provinzen. In Gegenden mit wenig Juden war der Einfluss der umgebenden Gesellschaft auf die jüdische Bevölkerung größer. Die schnellere Akkulturation in diesen Gegenden beruhte nicht wie im Westen auf einem Gefühl kultureller Unterlegenheit, sondern auf dem praktischen Wert, den etwa die Kenntnis der russischen Sprache besaß.

Gemeinsam war den Ostjuden die Spaltung in orthodoxe und „moderne“ Juden, die sich in jüdische Reformer und in „Assimilationisten“ mit jeweils unterschiedlichen Zielkulturen teilten. Die Hochburgen der „Modernen“ waren überall die Städte, wo es zwar auch Orthodoxe gab, diese jedoch im Laufe weniger Jahrzehnte die Vormachtstellung in den Gemeinden verloren. Die Masse der jüdischen Land- und Kleinstadtbevölkerung blieb traditionell verhaftet, was sich auch deutlich an den konstant hohen Schülerzahlen der traditionellen Cheder zeigte.

Die „neuen“ Unterschiede, die mit dem Grad der Säkularisierung, mit der Lage in Stadt oder Land und der Erschließung durch die Eisenbahn zu tun hatten, überlagerten die älteren regionalen Differenzen, die im ostjüdischen Bewusstsein einen immer gegenwärtigen Hintergrund bildeten. So haben Aufklärung und Modernisierung letztlich auch die Welt derer, die sie ablehnten, entscheidend verändert.

Osteuropäische und deutsche Juden

Ein Blick auf die Geschichte

Zuerst muss man auf die gemeinsamen Ursprünge hinweisen: Im 10./11. Jahrhundert im Rheinland entstand in den heiligen Gemeinden Speyer, Worms und Mainz das aschkenasische Judentum¹. Gelehrte und Rabbiner bildeten hier die jüdische Tradition weiter. Im Deutschen Reich konnten sich die Juden im 13. und 14. Jahrhundert an vielen Orten niederlassen. Sie wanderten weiter in Richtung des Königreichs Polen-Litauen. Die Verfolgungen zur Zeit der Beulenpest 1348/49 und die Vertreibungen aus vielen deutschen Städten führten zu einer Verstärkung dieser Wanderung nach Osten. Viele polnische Adelige waren an jüdischen Geschäftsleuten zur Förderung der Wirtschaft interessiert und lockten mit günstigen Ansiedlungsbedingungen. Zwischen 1500 und 1648 kam es zur Blüte des polnischen Judentums. Die Talmudhochschulen (Jeschiwot) in Lublin und Krakau waren weithin berühmt. Die deutlich kleinere jüdische Gemeinschaft im Deutschen Reich rekrutierte Absolventen polnischer Jeschiwot, so in Frankfurt am Main Jesaias Horowitz (1565-1630). Allerdings entwickelten sich mit der Zeit religiöse Unterschiede.

Religiöse Unterschiede

Innerhalb des aschkenasischen Judentums differenzierten sich regionale Brauchtumsvarianten aus: Es gab den Brauch („Minhag“) von „Schwa-

¹ Bezeichnung für das mittel- und osteuropäische Judentum im Unterschied zu den aus Spanien stammenden sephardischen Juden, die nach der Vertreibung von dort (nach 1492) besonders im östlichen Mittelmeerraum eine neue Heimat fanden (Anm. d. Redaktion).

Der Autor war nach Studium an der Hebräischen Universität Jerusalem und Promotion in Zürich wissenschaftlicher Mitarbeiter für jüdische Geschichte an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zur Zeit bereitet er im Auftrag der Landesarchivverwaltung Baden-Württemberg eine Ausstellung, einen Katalog und eine Festschrift zum Thema „200 Jahre Oberrat der Israeliten Baden 1809-2009“ vor.

ben“, des „Elsass“, von „Böhmen und Mähren“ und eben auch „Polin“ (d. h. Polen). Andere Melodien waren im Gottesdienst üblich, die Aussprache des Hebräischen unterschied sich allmählich im Gebiet westlich von dem östlich der Elbe.

Hinzu kam um 1730/1770 eine neue religiöse Bewegung, die den Unterschied vertiefte: der mystische Chassidismus mit seinen charismatischen und dynastischen Zaddikim („Gerechte“). Dieser wurde im deutschsprachigen Raum gar nicht aufgenommen. Einzelne mystisch ausgerichtete Gelehrte, die sich am chassidischen Vorbild inspiriert hatten wie Nathan Adler (1741-1800) in Frankfurt, wurden 1779 vom Vorstand scharf zurechtgewiesen und sogar mit dem Bann bedroht. Die Chassidim trugen eine jüdische Tracht, die sich am polnischen Adelskostüm orientierte, was es unter westlichen Juden nicht gab. Auch sprachlich konnten vermutlich schon im 18. Jahrhundert Ost- und Westjuden nicht mehr einfach miteinander kommunizieren. Das Jüdisch-Deutsche Süddeutschlands stand in ständigem Austausch mit der oberdeutschen Dialektlandschaft, während das osteuropäische Jiddische über Jahrhunderte im slawischen Sprachraum einer eigenständigen Entwicklung unterworfen war. Es ist nachgewiesen, dass im 18. Jahrhundert polnisch-jüdische Lehrer von Kindern in Deutschland nur schlecht verstanden wurden. Allerdings konnte beide Gruppen die jiddische Literatur lesen, da diese in hebräischen Buchstaben ohne Vokale gedruckt wurde, d. h. die Aussprache spielte keine Rolle.

In den 1760er Jahren befand sich das demographische Schwergewicht der jüdischen Bevölkerung Europas eindeutig im Königreich Polen-Litauen, das damals große Teile des späteren Russlands umfasste. Hier wohnten nach einer Volkszählung über 587.000 Juden. Zu ihnen sind

vermutlich noch 25 Prozent nicht registrierte zu rechnen. Die Zahl der Juden des Deutschen Reiches (ohne Österreich) schätzt man Ende des 18. Jahrhunderts auf knapp zweihunderttausend. Die ost-

Die Juden Deutschlands und Osteuropas entwickelten sich sprachlich und kulturell auseinander.

europäischen Juden waren städtischer geprägt als die deutschen, die bis 1880 noch mehrheitlich auf dem Land lebten. In Österreich-Ungarn, aber auch im Zarenreich hatten Juden innerhalb der städtischen Gesamtbevölkerung ein bedeutendes Gewicht. Um 1900 war ein Viertel der Bevölkerung Budapests jüdisch (170.000), 1930 ein Drittel der Bevölkerung Warschaus (310.000).

Moderne und Judentum

Die religionsgeschichtliche Entwicklung der beiden Gruppen von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg vertiefte die Unterschiede. In Deutschland setzten sich die Juden früh mit der Aufklärung auseinander und entwickelten in der Folge in den 1830er und 1840er Jahren drei moderne religiöse Strömungen (modern-orthodox, konservativ, liberal-religiös). Die polnischen Juden standen dieser Entwicklung mehrheitlich ablehnend gegenüber, allerdings verlor die Orthodoxie dort zwischen 1860 und 1914 immer mehr an Bedeutung. Es gab zwar um 1815/1860 „Maskilim“, d. h. jüdische Aufklärer, doch waren sie im Verhältnis zum Westen viel konservativer. Sie trugen dazu bei, dass das Hebräische zumindest als Gelehrtensprache bis zum Aufkommen des Zionismus innerhalb der russisch-jüdischen Intelligenzschicht erhalten blieb, während die deutschen (und westeuropäischen) Juden es nicht mehr nutzten. Die Fachsprache für die „Wissenschaft des Judentums“ blieb bis 1939 das Deutsche. Typisch für die osteuropäischen Juden war die Trennung zwischen säkularen und orthodoxen Juden: Der Zionismus der 1890er Jahre war eine stark weltlich geprägte Bewegung, wie auch sein Hauptrivale, der sozialistische „Bundismus“, der eine Integration in Osteuropa als „nationale“ Minderheit auf Basis der jiddischen Kultur (nicht des Hebräischen!) anstrebte. Die Mehrheit der osteuropäischen Juden verstand sich wohl selbst als „nationale Minderheit“, im Gegensatz zu den westeuropäischen, die sich als „Staatsbürger jüdischer Konfession“ begriffen.

Westwanderung

Von den 1880er Jahren an trafen osteuropäische Juden immer mehr auf deutsche Juden: Die große Auswanderung aus Osteuropa hatte begonnen. Zwei Millionen Juden wanderten zwischen 1881 und 1924 von dort in den Westen weg, vor allem in die USA, die „goldene Medine“ (der goldene Staat). Etwa 80.000 kamen bis 1925 in Deutschland unter, das damals insgesamt 550.000 jüdische Bürger zählte. Zwischen den „Ostjuden“ und den deutschen Juden gab es große gesellschaftliche und kulturelle Spannungen, was angesichts der althergebrachten Unterschiede nicht erstaunen muss. Die Mehrheit der deutschen Juden sah in der ostjüdischen Orthodoxie eine ihnen fremde, veraltete, „abergläubische oder fanatische“ Lebensweise. Hinzu kam, dass in der deutschen Mehr-

heitsgesellschaft eine Geringschätzung der polnischen Kultur weit verbreitet war.

Umgekehrt sahen die osteuropäischen Juden die deutschen Juden als „assimiliert“, „unjüdisch“ („gojisch“), zu brav, zu staatsloyal, kalt, eingebildet und arrogant an. Orthodoxe Ostjuden fühlten sich in den deutschen modern-orthodoxen Synagogen unwohl. Hier ging es ihnen zu diszipliniert und christlich-andächtig, kurz „zu deutsch“, zu. Sie bildeten deshalb eigene „Betstiblach“ (Bethäuser). Viele waren allerdings überhaupt nicht mehr religiös. Einige machten Karriere, etwa der Filmschauspieler Alexander Granach (1890-1945) oder der Schriftsteller und Journalist Joseph Roth (1894-1939).

Neben den definitiv Auswandernden kamen nach 1890 immer mehr ostjüdische Studenten in die deutschen und schweizerischen Universitätsstädte und nahmen dabei viel an deutscher Kultur auf. Über die zionistischen Studenten gab es daher zahlreiche Einflüsse auf den Aufbau des modernen jüdischen Palästina zwischen 1920 und 1939 (Schul-, Hochschul-, Gesundheitswesen). Zu diesen Studenten zählten etwa Chaim Weizmann (1874-1952) und Salman Schasar (ursprünglich Rubaschow, 1889-1974), zwei spätere israelische Staatspräsidenten.

Überbrückung?

Die Zionisten versuchten, die Gegensätze zwischen Ost- und Westjuden zu überbrücken. Martin Buber (1878-1965) bot deutschsprachigen jüdischen Studenten im Westen nach 1908 die Volksfrömmigkeit der Chassidim als Alternative zu der als steif und bürgerlich wahrgenommenen deutsch-jüdischen Synagogenfrömmigkeit an.

Durch Wirtschaftskrise und politische Verfolgung in Osteuropa wurde Berlin zwischen 1920 und 1932 zu einem Zentrum ostjüdischer Kultur, wie Michael Brenner in seinem Buch über die „Jüdische Kultur in der Weimarer Republik“ (München 2000) schreibt. Der berühmte Historiker Simon Dubnow (1860-1941) lebte dort 1922-1933 und arbeitete an seiner Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Das Jüdische Wissenschaftliche Institut (YIVO) wurde 1925 in Berlin gegründet und widmete sich der Erforschung des osteuropäischen Judentums. Die jüdische Zeitschrift „Ost und West“ (Berlin 1901-1922) trug zum Wissensaustausch im künstlerischen Gebiet bei.

Die NS-Zeit

Eine besonders scharfe Aversion zu den Ostjuden empfanden die Nationalsozialisten, die nach 1933 Bestimmungen erließen, die es ermöglichten, die nach 1914 eingebürgerten Juden wieder auszubürgern. Im Oktober 1938 wurden polnische Juden aus dem Deutschen Reich abgeschoben, was zu unmenschlichen Szenen im Niemandsland zwischen Polen und Deutschland führte. Aus Zorn über dieses Vorgehen erschoss Herschel Grynszpan in Paris den deutschen Diplomaten Ernst Eduard vom Rath. Dies nahmen die Nazis zum Vorwand, am 9./10. November 1938 die „Kristallnacht“ zu inszenieren. Die Verfolgung ließ Unterschiede bedeutungslos werden.

Im britisch verwalteten Palästina mussten sich die Emigranten aus Deutschland mit der durch osteuropäische Zionisten geprägten Gesellschaft auseinandersetzen. Achtzehn Prozent aller zwischen 1933 und 1937 aus dem Deutschen Reich Flüchtenden fanden dort Asyl.

Nach der Schoah

Nach 1945 strömten viele osteuropäische Juden nach Deutschland; ihre Zahl wird um 1947 auf über 220.000 geschätzt. Über 90 Prozent verließen Deutschland in Richtung des jungen Staates Israel und der USA. Die alten kulturellen Gegensätze brachen in den kleinen Restgemeinschaften der Überlebenden in den Städten wieder auf: An vielen Orten zögerten überlebende deutsche Juden, ostjüdische Staatenlose („DPs“, Displaced Persons) aus ihren Lagern in die 1945/46 neu gegründeten Gemeinden aufzunehmen. Nach einigen Jahren gewöhnte man sich dann mehr oder weniger aneinander.

Die polnischen Juden gaben religiös in der Regel in den kleinen Nachkriegsgemeinden den Ton an. Lange Jahre waren deutsche Juden weit über ihrem tatsächlichen Anteil in repräsentativen Stellungen vertreten. Der in der Nähe von Lublin aufgewachsene Ignaz Bubis (1927-1999) war der erste Vorsitzende des Zentralrats, der aus dem Milieu der Mehrheit stammte.

Seit 1989 treffen Zuwanderer aus Osteuropa auf die „alt eingesessenen“ jüdischen Gemeindemitglieder – doch dies ist ein Aufeinandertreffen unter anderen Umständen und mit einer anderen Vorgeschichte.

Die alten kulturellen Gegensätze brachen in den kleinen Restgemeinschaften der Überlebenden wieder auf.

Zwischen Integration und Isolation: Russische Juden in Deutschland

„Im Sommer 1990 breitete sich in Moskau ein Gerücht aus: Honecker nimmt Juden aus der Sowjetunion auf, als eine Art Wiedergutmachung dafür, dass die DDR sich nie an den deutschen Zahlungen für Israel beteiligte ... Es sprach sich schnell herum, alle wussten Bescheid, außer Honecker vielleicht.“

Dieses Zitat des russisch-jüdischen Schriftstellers Wladimir Kaminer beschreibt auf literarische Weise – wenn auch nicht unbedingt faktengetreu – eine für das deutsche Judentum wichtige Entwicklung: Über 200.000 Juden aus der ehemaligen Sowjetunion sind nach Deutschland eingereist, seit die erste gesamtdeutsche Ministerpräsidentenkonferenz 1991 ihre Aufnahme als so genannte Kontingentflüchtlinge beschlossen hat. Diese Zuwanderung hat das jüdische Leben in Deutschland grundlegend verändert: Einerseits hat sie viele jüdische Gemeinden wiederaufleben lassen, andererseits hat sie auch zu Problemen geführt.

Glasnost und Perestrojka in der Sowjetunion, die das politische und wirtschaftliche System im größten Land der Erde umstürzen sollten, führten zu einer allumfassenden Verunsicherung und Existenzängsten in der Bevölkerung. In dieser Zeit der extremen Mangelwirtschaft wurden unter anderem Juden zu Sündenböcken erklärt – der Antisemitismus nahm zu. Diese Entwicklung verstärkte unter den Juden in der Sowjetunion den Wunsch, das Land zu verlassen. Die Ausreisezahlen nach Israel und in die USA stiegen an. In dieser Zeit kursierte unter der jüdischen Bevölkerung das hinter vorgehaltener Hand verbreitete Gerücht „Deutschland nimmt“.

Ende der achtziger Jahre kursierte unter der jüdischen Bevölkerung Russlands das Gerücht „Deutschland nimmt“.

Lena Gorelik, 1981 in St. Petersburg geboren, kam 1992 zusammen mit ihrer russisch-jüdischen Familie als „Kontingentflüchtling“ nach Deutschland. Sie lebt in München und hat sich inzwischen als Schriftstellerin einen Namen gemacht („Meine weißen Nächte“, 2004; „Hochzeit in Jerusalem“, 2007)

Ende der achtziger Jahre versuchten viele Sowjetbürger, mit Touristenvisa in die ehemalige DDR, vor allem nach Ostberlin, einzuwandern in der Hoffnung, vor Ort eine Aufenthaltsgenehmigung zu erhalten. Unter diesen Einwanderern befanden sich auch viele Juden. In der DDR hatte nach dem Sturz des Systems eine bis dahin vermiedene Auseinandersetzung mit der Geschichte des Nationalsozialismus begonnen, darüber hinaus wurde die DDR-Politik des Antizionismus von der Regierung Lothar de Maizière aufgegeben. Bis Ende 1990 waren bereits 9.000 Juden aus der Sowjetunion in die DDR eingewandert. In der DDR machten Gerüchte die Runde, die Moskauer DDR-Botschaft werde von Juden belagert. Diese sich überstürzende Entwicklung setzte die Politik unter Handlungsdruck. Da die DDR niemals die Genfer Flüchtlingskonvention unterzeichnet hatte und über kein Asylgesetz verfügte, musste die Regierung de Maizière eine neue Regelung für die russischen Juden finden. Im Juli 1990 erklärte sich die DDR offiziell dazu bereit, bedrohte Juden unbürokratisch aufzunehmen. Aufgrund der außergewöhnlich hektischen politischen Situation – die DDR stand kurz vor ihrem Ende – fand diese Entwicklung kaum Beachtung in der Öffentlichkeit.

In der alten Bundesrepublik wurden die ankommenden sowjetischen Juden von offizieller Seite nur geduldet. Angesichts der zunehmenden Zahlen von Einwanderern sowie Einwanderungswilligen wies die Bundesregierung die deutschen Konsulate im August 1990 an, Aufnahmeanträge jüdischer Sowjetunionbürger vorerst nicht mehr zu bearbeiten. Trotz des verhängten Einreisestopps reisten alleine im Dezember 1990 1.600 Juden mit Touristenvisa nach Berlin ein, an manchen Tagen (auch an Heiligabend) kamen bis zu Hundert Menschen. Die Tatsache, dass diese ohne Wohnmöglichkeiten um jeden Preis in Westberlin bleiben wollten, erzeugte Aufmerksamkeit in den Medien. Dies nahm Heinz Galinski, Vorsitzender der jüdischen Gemeinde Berlins und des Zentralrats der Juden in Deutschland, zum Anlass, mit der Regierung über den dauerhaften Verbleib der russischen Juden in Deutschland zu verhandeln. Bekannte Künstler, Kirchenvertreter und Wissenschaftler setzten sich für die Einreise der Juden ein.

Bereits 1987 hatte sich die israelische Regierung mit der Bitte an die Weltgemeinschaft gewandt, Juden aus der Sowjetunion, die auf dem Weg nach Israel – ins „gelobte Land“ – einen Umweg über Transitländer nahmen, nicht dauerhaft aufzunehmen. So sagte der damalige israelische Generalkonsul Mordechay Lewy: „Alle Juden haben ein Heimatland.

Und das ist Israel.“ Dieser Bitte kam Deutschland mit dem Verweis auf die eigene Geschichte nicht nach. In der jüdisch-amerikanischen Öffentlichkeit sowie in zionistischen Organisationen weltweit löste die Vorstellung, dass Juden ins „Land der Täter“ zurückkehren sollten, Empörung aus. Auch der Zentralrat der Juden in Deutschland wurde stark kritisiert. Deutschland befand sich also in einer außenpolitisch brenzligen Lage: Auf der einen Seite wollte man die ohnehin belasteten

Politische Gründe führten dazu, dass Deutschland nur eine begrenzte Zahl russischer Juden aufnahm.

Beziehungen zu Israel nicht weiter gefährden, andererseits wollte man den Zentralrat der Juden im eigenen Land nicht verärgern und einem der deutschen Geschichte entsprungenen Verantwortungsgefühl gerecht werden. Eine Kompromisslösung fand man darin, nur eine begrenzte Zahl russischer Juden aufzunehmen.

Für die Bundesregierung stellte sich die konkrete Frage, welchen gesetzlichen Aufenthaltsstatus die russischen Juden bekommen sollten. Deutschland verstand sich damals nicht als ein Einwanderungsland. Die Aufnahme der russischen Juden musste sich also einerseits an der vorgegebenen Gesetzgebung orientieren; gleichzeitig stand die Regierung unter dem enormen Druck, der geschichtlich bedingten Verantwortung Deutschlands gerecht werden zu wollen. Darüber hinaus hegten die Politiker bei ihrer Suche nach einer unbefristeten Aufnahmeregelung parteiübergreifend die starke Befürchtung, diese Einwanderung könne zu einem Anstieg des Antisemitismus führen. Deswegen wurde von einer auf Juden gemünzten, religiös ausgelegten Gesetzgebung Abstand genommen. Eine politische Verfolgung der russischen Juden als Begründung kam wegen der dadurch eventuell gefährdeten diplomatischen Beziehungen zur Sowjetunion nicht in Frage. Ein Flüchtlingsstatus hätte außerdem zur Konsequenz gehabt, dass jeder Einwanderer einzeln auf seine Herkunft hätte überprüft werden müssen. Vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte war an diese Art der Überprüfung nicht zu denken. Auch der Gedanke, eine Quotenregelung für Juden einzuführen, schien unerträglich.

Nach zahlreichen Diskussionen wurde auf das Gesetz über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommene Flüchtlinge, das so genannte Kontingentflüchtlingsgesetz, zurückgegriffen. Nach wie vor wird diese Begriffswahl kritisiert, weil die jüdischen Einwanderer erstens keine Flüchtlinge im Sinne der Genfer Konvention sind und zweitens keine Kontingentierung für ihren Zuzug existiert. Im

Januar 1991 beschloss die erste gesamtdeutsche Ministerpräsidentenkonferenz die Aufnahme der jüdischen Migranten.

Dabei durften sich damals als Kontingentflüchtlinge all diejenigen bewerben, die ihre jüdische Identität nachweisen konnten, sowie deren Angehörige. Als Nachweis gilt entweder die Geburtsurkunde, die eine jüdische Mutter oder einen jüdischen Vater belegt, oder der so genannte „fünfte Punkt“. Dieser hielt in einem sowjetischen Pass die (gegebenenfalls auch jüdische) Nationalität fest. Damit richtet sich die Regelung nicht nach den Bestimmungen der jüdischen Halacha¹, nach denen nur derjenige als jüdisch gilt, der eine jüdische Mutter hat.

Eine wichtige Rolle in dieser Debatte spielte das Argument, man wolle die kleinen und überalterten jüdischen Gemeinden in Deutschland wieder zu neuem Leben erwecken. Gleichzeitig fiel die Debatte Anfang der neunziger Jahre in die Zeit ausländerfeindlicher Übergriffe (z. B. Solingen, Rostock, Mölln) und politischer Diskussionen um eine Verschärfung der Asylgesetze. Dabei fällt auf, dass die jüdischen Einwanderer in der öffentlichen Diskussion im Gegensatz zu Asylbewerbern nicht unter den Generalverdacht gerieten, den deutschen Sozialstaat auszunutzen zu wollen.

Das, was als spontane Auswanderung begonnen hatte, entwickelte sich zu einem *Zuwanderungsprozess*, den das Nicht-Einwanderungsland Deutschland bis dato so nicht gekannt hatte. Dass diese Zuwanderung von historischer Verantwortung geprägt ist, unterscheidet diese Migrantengruppe von anderen. Die Möglichkeit, russischen Juden Zuflucht zu gewähren, wurde in Deutschland als Chance zur Wiedergutmachung und öffentlichkeitswirksame Versöhnung wahrgenommen. Im Jahr 2002 sind bereits mehr Juden aus den GUS-Ländern nach Deutschland als nach Israel oder in die USA eingewandert. Diese Art der Zuwanderung hat das jüdische Leben in Deutschland von Grund auf verändert und auch diverse Probleme nach sich gezogen.

Verschiedene wissenschaftliche Studien haben die Auswanderungsmotive der jüdischen Zuwanderer untersucht. Einig sind sich alle Autoren darüber, dass ökonomische Gründe sowie die besorgniserregende Unsicherheit angesichts der instabilen politischen und wirtschaftlichen Situation in der ehemaligen Sowjetunion eine große Rolle bei der Auswanderungsentscheidung spielen. Auch die Angst vor ökologischen Kri-

¹ „Halacha“ (vom hebräischen Verb für „gehen“) bezeichnet den auf den Geboten der Thora aufbauenden Lebenswandel (Anm. d. Redaktion).

sen wie Tschernobyl und vor der zunehmenden Kriminalität spielt als Motiv eine Rolle. In den vergangenen Jahren kam zudem auch der Wunsch nach Familienzusammenführung als Begründung hinzu. Antisemitismus als Auswanderungsgrund spielt zwar auch eine, aber nicht die größte Rolle. Hinzu kommen das im Gegensatz zu Israel angenehme, gemäßigte Klima und die Tatsache, dass Deutschland in Europa und damit nicht weit entfernt von der Heimat liege.

Aus diesen Motiven lässt sich bereits das erste Problem herauslesen: Den jüdischen Zuwanderern wird oftmals vorgeworfen, mit einer An-

Die meisten Zuwanderer stammen aus dem städtischen Milieu und sind überdurchschnittlich gebildet.

spruchshaltung nach Deutschland einzu-reisen. Deutschland gilt in der ehemali-gen Sowjetunion als das Land der Dichter und Denker, im positiven Sinne des Be-griffs wird es als „europäisch“ bezeich-

net, es wird aber auch als reich wahrgenommen. Die Erwartungen der Einwanderer sind oft unrealistisch: Sie erhoffen sich z. B. eine bessere ökonomische Stellung – die Bittsteller-Position, die sie stattdessen hier-zulande erfahren, trifft sie unvorbereitet und führt zuweilen zu Lethar-gie oder psychosomatischen Erkrankungen. Die Lebensziele der Ein-wanderer unterscheiden sich zwar häufig gar nicht von denen der deut-schen Gesellschaft, aber sie sind vom kommunistischen Erbe belastet: Es ist für Zuwanderer oft schwer, sich an westliche Verhaltensweisen anzu-passen.

Der größte Teil der jüdischen Zuwanderer stammt aus dem städti-schen Milieu und ist überdurchschnittlich hoch gebildet. Die meisten haben naturwissenschaftliche oder technische Berufe, sie sind entweder Ingenieure, Informatiker, Ärzte oder aber auch Künstler. Diese auf-fallend akademisch/künstlerische Berufsstruktur geht jedoch mit einem gleichzeitig überdurchschnittlich hohen Einwanderungsalter einher: Der durchschnittliche Zuwanderer kommt mit 44,3 Jahren nach Deutschland, 27 Prozent der Zuwanderer sind über sechzig Jahre alt. Dies ist auch ein Grund dafür, dass die Arbeitslosenzahlen unter den Kontingentflüchtlingen alarmierend hoch sind. Man geht davon aus, dass über drei Viertel der Zuwanderer arbeitslos sind, während drei Vier-tel der arbeitenden Juden aus den GUS-Staaten einen Job ausüben, der nicht ihrem Beruf entspricht und unter dem jeweiligen Ausbildungsni-veau liegt. Hierfür gibt es diverse Gründe. Zusätzlich zur momentan allgemein schwierigen Arbeitsmarktlage und dem hohen Durchschnits-alter der Zuwanderer sind an dieser Stelle ihre fehlenden marktwirt-

schaftlichen Erfahrungen sowie mangelnde Sprachkenntnisse zu nennen. Hinzu kommt die Tatsache, dass der deutsche Staat dieses „Green-card-Potenzial“ nicht nutzt und die meisten akademischen Abschlüsse nicht anerkennt, sodass die Wahrscheinlichkeit, einen der Ausbildung entsprechenden Job zu finden, sehr gering ist. Bedingt durch die Versorgungssicherheit durch den deutschen Staat ist es nur natürlich, dass die Anreize zur Arbeitssuche sinken. Einzelne Zuwanderer gehen illegalen Erwerbstätigkeiten nach oder suchen sich russischsprachige Arbeitgeber. Auf der anderen Seite sind aber viele auch dazu bereit, ihren Arbeitsmarktwert durch Praktika oder Umschulungen zu verbessern. Zwischen 75 und 80 Prozent der Zuwanderer sind auf soziale Leistungen des Staates angewiesen.

Ein weiteres Problem stellen die mangelnden Deutschkenntnisse der Zuwanderer dar und die partiell kaum vorhandene Bereitschaft, diese zu erwerben. Studien ergeben, dass nur etwa 15 Prozent der Zuwanderer die deutsche Sprache beherrschen. Hieraus resultiert die Tatsache, dass sie oft nur geringen Kontakt zu Deutschen haben. Es entstehen russische Kulturenklaven, so genannte „Russian Mini States“, die zu einer Abschottung von deutschem Leben führen. Mit dieser sprachlichen und sozialen Isolation gehen ein hoher Statusverlust und als dessen Konsequenz psychologische Probleme einher. Wie andere Migranten geben die Kontingentflüchtlinge ihre Heimat auf, finden in Deutschland aber nicht zwangsläufig eine neue.

Problematisch gestaltet sich auch das Zusammenleben in den *jüdischen Gemeinden*. Da Judentum in der ehemaligen Sowjetunion nicht als Religion, sondern als Nationalität galt und Religionsausübung vom sozialistischen Regime verhöhnt wurde, praktizierten die meisten Zuwanderer die jüdische Religion nicht und bringen höchstens kulturelles Wissen über das Judentum mit. Hinzu kommt die Tatsache, dass ein Teil der Zuwanderer gar nicht jüdisch ist und somit noch weniger über das Judentum weiß. Dazu gehören einerseits nichtjüdische Familienangehörige, andererseits aber auch die so genannten „Fälscher“, die sich die jüdische Zugehörigkeit in der ehemaligen Sowjetunion „gekauft“ haben. Darunter fallen auch diejenigen, die „nur“ einen jüdischen Vater haben. Die Auswanderer empfinden es fast schon als makaber, dass gerade diejenigen, die in Russland als Juden (und „Jude“ ist dabei als Schimpfwort gemeint) galten, hier in den Gemeinden zu hören bekommen: „Herr Grinblum, Sie sind kein Jude.“ Denn gerade die Kinder eines jüdischen Vaters, die also Namen wie Grinblum, Rosenbaum oder Man-

delstein trugen und nicht Iwanow, wurden in Russland an Universitäten nicht zugelassen, in der Öffentlichkeit ausgelacht und bei der Beförderung übergangen.

Die alteingesessenen Gemeindemitglieder belächeln einerseits oft das so genannte „Küchenjudentum“ der Zuwanderer, andererseits werfen sie ihnen vor, die Gemeinden zu „russifizieren“. Dieser Vorwurf bezieht sich z. B. auf die Tatsache, dass viele Veranstaltungen in den jüdischen Gemeinden in russischer Sprache abgehalten werden. Die Gemeinden

sind mit den unerwarteten Strömen von Kontingentflüchtlingen überfordert, eine Minderheit hat plötzlich die Aufgabe, eine Mehrheit zu integrieren. Zu Konflikten zwischen Alteingesessenen – zu ei-

Eine Minderheit hat plötzlich die Aufgabe, eine Mehrheit zu integrieren.

nem Großteil Holocaust-Überlebende und deren Nachfahren – und Neueinwanderern führt auch die Tatsache, dass ältere Zuwanderer, die den Zweiten Weltkrieg miterlebt haben, sich oft als dessen Sieger sehen und daher auch kein Opfer-Täter-Verhältnis zu Deutschen entwickelt haben. Den russischen Juden wird also vorgeworfen, sie sähen die Gemeinden nur als soziale Anlaufstellen und russische Kulturclubs.

Auf der anderen Seite widerstrebt es den Zuwanderern, dass sie sowohl in den Gemeinden als auch von den deutschen Behörden als Russen betrachtet werden. Sie, die in der Sowjetunion als Juden galten und wegen dieser Tatsache diskriminiert worden sind, werden hierzulande als Russen klassifiziert. Für viele findet in Deutschland eine Rückbesinnung auf die jüdische Religion statt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Einwanderung von russischen Juden sich keinesfalls unproblematisch gestaltet, auch wenn sie das Ziel einer Renaissance des jüdischen Lebens in Deutschland zweifellos erreicht hat – wenn vielleicht auch nicht in der Form, wie es sich die Initiatoren erträumt haben.

Als Jüdin in Polen – die Landschaft nach der Schoah

Immer, wenn ich mit einem Ausländer spreche, wird unweigerlich dieselbe Frage gestellt: „Wie viele Juden leben in Polen?“ Es gibt wohl keine schwierigere Frage, und die Antwort darauf hängt von vielen Faktoren ab, vor allem davon, wen wir als Juden anerkennen. Ich gehe mit dieser Frage aber anders um und lasse all jene unberücksichtigt, die noch nicht erfahren haben, dass sie Juden sind, sowie jene, die von ihrer Herkunft wissen, sie aber nicht aufdecken, aber auch jene, die sich zwar ihrer jüdischen Wurzeln bewusst sind, sich im Grunde aber nicht dafür interessieren.

Ich berücksichtige also ausschließlich diejenigen, die die jüdische Gemeinschaft in Polen bilden, d. h. Menschen, die sich als weltliche oder religiöse Juden erklären, die an Ereignissen, Veranstaltungen oder Treffen teilnehmen, die das jüdische Leben in Polen ausmachen.

Bei den letzten statistischen Untersuchungen haben sich lediglich 1.100 der Befragten zur jüdischen Nationalität bekannt. In Wirklichkeit kann man die Zahl der Juden in Polen viel höher ansetzen, jedoch nicht höher als 5.000. Die Tatsache, dass sich nicht alle als Juden bekennen, hat verschiedene Gründe, vor allem jenen, dass es für viele Personen schwer ist, sich eindeutig zu definieren. Da man nicht sagen kann „Ich bin zugleich Jude und Pole“, ziehen sie es vor, bei der polnischen Nationalität zu bleiben. Es ist allerdings auch möglich, dass viele noch Angst haben. Vielleicht ist es keine große Angst, vielleicht nur die Furcht vor Antisemitismus, die selbst 60 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der schwierigen unmittelbaren Nachkriegszeit immer noch präsent ist.

Polen, einst das Land mit der größten jüdischen Gemeinschaft Europas, hat heute nur noch wenige Tausend jüdische Bürger.

Bella Szwarcman-Czarnota studierte Philosophie und Romanistik an der Universität Warschau. Sie ist Redakteurin der jüdischen Monatszeitschrift „Midrash“ sowie Autorin mehrerer Bücher zu jüdischen Themen. Außerdem arbeitet sie als Übersetzerin aus dem Französischen, Russischen und Jiddischen.

Wie dem auch sei, man muss der Wahrheit in die Augen schauen und sagen: 3.000, 5.000, selbst 6.000 ist eine kleine Zahl, sogar eine sehr geringe, wenn wir sie mit der Zahl der Juden vergleichen, die zwischen den beiden Weltkriegen in Polen lebten. Damals gab es in Polen ca. drei Millionen Juden. Sie lebten sowohl in Groß- als auch Kleinstädten, den Shtetl, in denen sie oft die Mehrheit der Einwohner ausmachten.

Entgegen den bis heute verbreiteten Auffassungen waren längst nicht alle Juden Kommunisten. Man könnte sagen, dass es unter den Kommunisten viele Juden gab, doch die meisten Juden traten ganz unterschiedlichen politischen Parteien bei – von der konservativen „Agudat Israel“ über verschiedene linke und rechte zionistische Gruppierungen bis hin zur sozialistischen Partei „Bund“¹.

Die Juden hatten noch nicht einmal eine gemeinsame Sprache – die religiösen Juden verwendeten zu liturgischen Zwecken das Hebräische, und in dieser Sprache versuchten sich auch die Zionisten auszudrücken. Der größte Teil der jüdischen Bevölkerung verständigte sich auf Jiddisch, wobei die einen von ihnen fließend Polnisch sprachen, während sich andere wiederum kaum auf der Straße verständigen konnten. Schließlich gab es eine Gruppe von so genannten Polen jüdischer Abstammung, die weder Hebräisch noch Jiddisch konnten, da sie im Alltag Polnisch sprachen, oft seit vielen Generationen.

Was also konnte eine so heterogene Gruppe verbinden? Vor allem der Antisemitismus. Die wachsende Intoleranz berührte alle Juden, selbst die Assimilierten. In den dreißiger Jahren wurde sie sogar amtlich eingeführt: An den Universitäten wurde den Juden teilweise oder ganz verboten, an einigen Fakultäten zu studieren (*numerus clausus* oder *numerus nullus*). Es wurde auch ein so genanntes „Bankghetto“ (*getto ławkowe*) geschaffen – die Juden durften nur Bänke im hinteren Teil der Hörsäle benutzen. Es ist hier jedoch anzumerken, dass manche Dozenten aus Solidarität mit den Juden die Vorlesungen im Stehen hielten. Doch kann man nicht schweigend übergehen, dass die Studenten jüdischer Herkunft körperlich von Jugendlichen angegriffen wurden, die nationalistischen Gruppen angehörten und keine jüdischen Studenten in die Universitäten lassen wollten.

Der immer näher rückende Krieg gegen das nationalsozialistische Deutschland rief Angst und Schrecken hervor, doch mit Sicherheit ver-

¹ Vgl. dazu die Hinweise im Beitrag von Monica Rüthers (oben S. 170) und im Beitrag von Uri R. Kaufmann (oben S. 177).

mutete niemand, welche Ausmaße die Katastrophe annehmen würde. Einigen wenigen gelang es, manchmal auch nur durch Zufall, Polen vor dem Kriegeausbruch zu verlassen.

Nach der Kapitulation Warschaus füllten sich die nach Osten führenden Straßen mit Flüchtlingen. Darunter befanden sich jüdische Kommunisten, die in die gerade von der Sowjetunion besetzten Gebiete flohen. Diese hatten wohl die klarste Vorstellung von den zukünftigen Ereignissen. Sie waren es auch, die später die größte Zahl der Überlebenden der Schoah bildeten.

Trotz böser Vorahnungen vermutete 1939 niemand, welche Ausmaße die Katastrophe annehmen würde.

In dieser Gruppe befanden sich auch meine Eltern, die Schwestern meiner Mutter und Freunde. In der Sowjetunion erwartete sie keinesfalls ein ruhiges Leben. Im Gegenteil: Sie erlitten Hunger, Misshandlungen, eine körperlich erschöpfende, die menschliche Kraft beinahe übersteigende Arbeit, manchmal auch Gefangenschaft. In der Sowjetunion hatten sie jedoch zumindest eine Überlebenschance, in Polen noch nicht einmal diese. Es konnte nur ein Wunder geschehen. Und Wunder gab es. Juden fanden Unterschlupf mit „arischen Papieren“, in Verstecken. Die meisten, die Juden gerettet haben, sind Helden, die ihr Leben und das ihrer Familien riskierten, denn das Verstecken von Juden wurde rücksichtslos mit dem Tod bestraft. Den Juden wurde manchmal nur aus einem einzigen Grund geholfen, wegen der Möglichkeit, sich zu bereichern. Es ist kein Geheimnis, dass sich nur diejenigen retten konnten, die relativ gut assimiliert waren, polnische Freunde hatten und gut Polnisch sprechen konnten.

Nach dem Kriegsende kamen einige Juden aus ihren Verstecken heraus, andere kehrten aus dem Ausland zurück. Warum kehrten sie zurück? „Ich kehrte zurück, kehrte zurück mit dem ersten Transport. Vielleicht hat jemand überlebt, vielleicht begegne ich jemandem ... Es gab so eine irrationale, unterbewusste Hoffnung. Hier lebte ich, von hier bin ich weggegangen, hierher musste ich zurückkehren“ – schreibt Marek Sznajderman, einer von denen, die aus dem Osten zurückkamen.

Der Migrationsprozess endete allerdings nicht von einem Tag auf den anderen. Pogrome, Überfälle, Feindschaft seitens ehemaliger Nachbarn, die Enthüllung der schrecklichen Wahrheit, dass keiner von den Verwandten überlebt hatte, drängten einige zu einer neuen Reise. Meistens wanderten sie nach Palästina aus (der Staat Israel entstand erst 1948). Da dies nicht immer auf legalem Weg möglich war, reiste man oft illegal aus.

Auf der einen Seite gab es also Juden, die versuchten, innerhalb von jüdischen Gemeinschaften zu überleben, auf der anderen Seite jedoch auch solche, die danach strebten, gänzlich in der polnischen Gesellschaft aufzugehen. Obwohl auch Ausnahmen vorkamen, kann man allgemein sagen, dass Juden, die aus der Sowjetunion zurückkehrten, sich bemühten, die Strukturen des jüdischen Lebens aus der Vorkriegszeit wieder aufzubauen. Juden dagegen, denen es gelungen war, in Polen „auf der arischen Seite“ zu überleben, mieden eher den Kontakt mit dem jüdischen Milieu. Die meisten änderten ihre Namen, einige hatten sich taufen lassen und nahmen den neuen Glauben von ganzem Herzen an, da sie zu Recht der Auffassung waren, nur dank der Taufe überlebt zu haben. Ihren Kindern erzählten sie über ihre Herkunft und ihr Schicksal während des Krieges meistens nichts. Sie lebten bis zu ihrem Tod mit diesem unausgesprochenen Trauma.

Juden, die aus der Sowjetunion zurückkamen, wurden nicht mit offenen Armen empfangen. Der Transport, mit dem meine Eltern fuhren, wurde an der Grenze von Bauern begrüßt, die Stöcke in den Händen hielten. Sie riefen: „Wir liefern ihnen die Kohle, und sie liefern uns Juden!“ Die Züge aus dem Osten wurden in die „wiedergewonnenen Gebiete“ geleitet, vor allem nach Niederschlesien. Meine Eltern wurden nach Schweidnitz (Świdnica) geschickt. Dort entstand – ähnlich wie an anderen Orten – ein Jüdisches Komitee, in dem alle jüdischen politischen Parteien vertreten waren. Es überrascht, wie groß der Lebenswille und die Lebensenergie derjenigen war, die gerade noch eine schreckliche Katastrophe überlebt hatten, oft als einzige in ihrer Familie! Innerhalb von kaum einem Jahr baute man sich eine neue Existenz auf, auch wenn dies auf der Stelle eines anderen, vertriebenen Lebens geschah.

Die 1945 zurückkehrenden Juden wurden nicht mit offenen Armen empfangen.

Die wiederkehrenden Juden hatten damals das Gefühl, mit der Rückkehr nach Polen eine richtige Entscheidung getroffen zu haben. Wir dürfen nicht vergessen, dass die meisten von ihnen entwe-

der Kommunisten oder Menschen mit linker Anschauung waren. Sie hatten deshalb die Hoffnung, dass das neue Polen ein gerechtes Land ohne alle nationalen Antagonismen sein würde. Sie glaubten, hier Voraussetzungen vorzufinden, um ihre Kultur, die jiddische Kultur, zu pflegen. Es entstanden jüdische Schulen, Kindergärten, Internate, Handwerksgenossenschaften und sogar landwirtschaftliche Genossenschaften. Auch ein Kulturleben mit Theatertruppen und Chören entwickelte

sich. Die entstehenden Strukturen hatten einen demokratischen Charakter: Sie wurden von allen politischen und gesellschaftlichen Trägern mitgestaltet. Werkstätten wurden eingerichtet, es entstand ein Verband von Handwerkern und Heimarbeitern, denen Startkredite erteilt wurden. Für Kriegsbeschädigte wurden Arbeitsplätze geschaffen.

Aber es wurde auch heftig gestritten, es gab scharfe politische Gegensätze und zwischenmenschliche Konflikte. Nach dem Judenpogrom in Kielce² wanderten viele jüdische Bürger aus, dennoch blieben beispielsweise in Schweidnitz noch rund 3.000 Juden. In anderen kleineren und größeren Städten Niederschlesiens war die Situation ähnlich. Überall führte nach 1948 der Totalitarismus dazu, dass das politische Leben eindimensional wurde: Die politischen Parteien wurden ausgeschaltet, die Religion wurde allmählich zu einer Randerscheinung. Allerdings entstand eine zentrale jüdische Organisation – die Sozial-Kulturelle Gesellschaft der Juden in Polen, die ihre Zweigstellen überall dort hatte, wo es größere jüdische Gemeinschaften gab. Selbstverständlich wurden auch große jüdische Institutionen gegründet: der Verlag „Idisz Buch“, der bis 1968 bestand, sowie das Jüdische Historische Institut, das es bis heute gibt. Aus der Vielfalt der Zeitungen und kulturellen Zeitschriften sind nach 1950 nur zwei Titel erhalten geblieben: „Folks-Sztyme“ sowie „Jidysze Szriftn“.

Im Zuge der nächsten Auswanderungswelle nach 1956 schrumpfte die jüdische Gemeinschaft deutlich. Warum wanderten damals einige Tausend Juden aus Polen aus, wo es doch eine Entstalinisierung gab und man hoffen konnte, dass sich die Situation entspannen würde? Der hervorragende Schriftsteller Henryk Grynberg schrieb: „In diesem Land bedeutet Freiheit die Freiheit, antisemitische Parolen zu verbreiten.“

Ziemlich viele Juden, die Polen verließen, gingen nach Israel. Trotzdem gab es immer noch etwas aufzubauen und Menschen, mit denen man aufbauen konnte. Jüdische Schulen gab es noch in Breslau, Lodz und Stettin. Interessanterweise existierte eine jüdische Schule in Warschau nur sehr kurz, und zwar bis 1950. Die letzten zwei Jahre wurde diese Schule von meiner Mutter geleitet. Warum wurde die Schule so schnell geschlossen? In Warschau lebten die meisten Juden, die zwar nicht im-

² Am 4. Juli 1946 wurden in der polnischen Stadt Kielce über vierzig polnische Juden ermordet. Das Massaker von Kielce veranlasste viele Juden zur Flucht aus Polen. Die Hintergründe des Pogroms wurden nie endgültig geklärt, eine juristische Aufarbeitung fand bis heute nicht statt (Anm. d. Redaktion).

mer ihre Herkunft leugneten, aber entschlossen waren, „Karriere (zu) machen“ und befürchteten, dass der „nationalistische Partikularismus“ sie daran hindern würde, wenn sie ihre Kinder auf eine jüdische Schule schicken würden. Aber auch in Warschau versammelte man sich in der Sozial-Kulturellen Gesellschaft der Juden, wo es kulturelle Veranstaltungen gab, ein Laienchor sang und jeden Samstag die in ganz Warschau berühmten Tanzabende für Jugendliche stattfanden.

Eine sehr wichtige Rolle spielten die *jüdischen Ferienlager* für Kinder. Sie fanden gleichzeitig in mehreren Ferienorten in Polen statt, wohin Kinder aus verschiedenen Einrichtungen kamen. Auf diese Weise entstanden dauerhafte Freundschaften, die bis heute anhalten. Was lernten die Kinder und Jugendlichen dort? Vor allem erfuhren sie etwas über die weltliche jiddische Kultur: Lieder wurden gesungen und Theaterstücke auf der Grundlage von klassischer jüdischer Lyrik und Epik aufgeführt. Es war allerdings streng verboten und verpönt, Verbundenheit zum Staat Israel zu äußern. Als wir einmal am 22. Juli, der im kommunistischen Polen Nationalfeiertag war, neben den weiß-roten polnischen Fahnen eine weiß-blaue mit dem Davidstern aufhängten, wurden wir von der Ferienlagerleitung streng ermahnt. Man muss bedenken, dass in Polen die gleichen außenpolitischen Richtlinien galten wie in der Sowjetunion.

Die letzten Ferienlager gab es 1967, gleich nach dem Sechstagekrieg. Damals schon klangen die Worte Władysław Gomułkas unheilschwanger, als er sagte, die Juden seien in Polen eine „fünfte Kolonne“. Dies war der Auftakt zu einer endgültigen Abrechnung mit den Juden, die dann im März 1968 stattfand. Unter dem Vorwand des Kampfes gegen den Zionismus wurden Juden von den Hochschulen und anderen Arbeitsstellen verdrängt. Auch jüdische Kommunisten fühlten sich dadurch gekränkt,

denn sie meinten, all ihre Kräfte für den Aufbau eines gerechten Systems eingesetzt zu haben, jetzt aber verbannt zu werden. Ihre Ideale und ihr Glaube zerfielen.

Das Jahr 1968 bedeutete das Ende der großen jüdischen Gemeinschaft in Polen.

Im Zuge der Ereignisse von 1968 wanderten ca. 20.000 Juden aus Polen aus. Es blieb nur die Zeitung „Folks Sztyme“, die wegen Leser-mangel zu einer Wochenzeitung umgewandelt wurde. Alle jüdischen Schulen wurden geschlossen. Das herausragende Jüdische Theater, das nach Ester Rachel Kamińska benannt wurde, leerte sich – die berühmte Ida Kamińska wanderte aus, gefolgt von den bedeutendsten Schauspielern. Die Theaterleitung wurde von Szymon Szurmiej übernommen.

Aktuell besteht die Mehrheit der Theatertruppe aus waschechten Polen, die in Sprachkursen Jiddisch lernen.

Das Jahr 1968 bedeutete *das Ende der großen jüdischen Gemeinschaft in Polen*, das Aus für die Kleinstädte, wo man auf den Straßen Jiddisch hören konnte. Andererseits wurde das Jahr 1968 für viele junge Leute aus völlig assimilierten Familien mit jüdischen Wurzeln der Anfang eines neuen Wegs. Einige von ihnen erfuhren erst jetzt von ihrer Herkunft. Sie begannen, die Geschichte, Tradition und Religion ihrer Nation gründlich zu erforschen, was ihnen zu Hause verwehrt worden war. Diese Bewegung verwandelte sich zehn Jahre später in eine „Fliegende“ Jüdische Universität. Junge Leute und solche in den besten Jahren fingen an, jüdische Feste zu feiern und ihre Identität zu unterstreichen.

Es ist ganz natürlich, dass sich diese neue „Renaissance“ innerhalb der jüdischen Gemeinschaft auf die Religion stützen musste. Denn wie anders kann man zu seinen eigenen Wurzeln gelangen, wenn man weder die Sprache noch die Geschichte der eigenen Vorfahren kennt? Die damalige Sozial-Kulturelle Gesellschaft der Juden in Polen spielte eine „Überlebensrolle“, insbesondere in der Provinz. Während sie in Warschau vor allem ältere Leute versammelte, waren die entsprechenden Klubs in kleineren Städtchen der einzige Ort, wo sich Juden unter ihresgleichen treffen konnten. Nachdem Polen dann 1989 seine Unabhängigkeit wiedererlangt hatte, verstärkte sich die kleine jüdische Gemeinschaft, vor allem in religiöser Hinsicht. Der Unterricht wurde durch Rabbiner gewährleistet, die vor allem aus den USA und Israel kamen. Wir haben gemeinsam einen jüdischen Kindergarten eingerichtet, der durch die Roland S. Lauder-Stiftung unterhalten wird. Zurzeit werden von der Stiftung außerdem zwei jüdische Schulen (in Warschau und Breslau) sowie die jüdische Monatszeitung „Midrasz“ unterstützt.

Die jetzige Situation ist selbstverständlich nicht mit der von vor 1968 zu vergleichen, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Zahlen. Jiddisch ist eigentlich keine lebendige Sprache mehr: Nur akademische Kreise beschäftigen sich noch mit ihr. Die Gemeinschaft ist nicht stabil, denn die Mitglieder kommen und gehen. Das in den neunziger Jahren aktive jüdische Vertrauenstelefon hat zwar bewirkt, dass sich Menschen der Gemeinschaft anschlossen, die gerade von ihrer Herkunft erfahren hatten. Mit der Zeit ist ein beträchtlicher Teil von ihnen wieder ausgetreten: Es ist schwer, sich ganz wie ein Jude zu fühlen, wenn man 30 oder 40 Jahre lang Pole

Nach 1989 setzte eine zaghafte Wiederbelebung des jüdischen Lebens ein.

war, oft sogar Katholik. Diejenigen, die ein Leben nach den Geboten des orthodoxen Judentums wählen, lernen alles von Anfang an; der Preis ist manchmal der Bruch mit der bisherigen Familie. Einige ziehen um und suchen sich eine größere religiöse Gemeinschaft, die ihnen stärkeren Halt bietet. Es ist auch nicht klar, in welchem Grad die Kinder der neu konvertierten Juden den Weg ihrer Eltern werden gehen wollen. Interessant ist, dass es in den letzten Jahren in Polen Menschen gab, die manchmal keine jüdischen Wurzeln hatten und trotzdem formal zur jüdischen Religion übergetreten sind.

Die jüdischen Religionsgemeinden vereinen selbstverständlich nicht nur religiöse Juden. So wie bereits vor dem Krieg ist eine Gemeinde vor allem eine Körperschaft mit sozialen Aufgaben. Mitglied einer jüdischen Gemeinde kann deshalb jeder werden, der ein jüdisches Elternteil hat und sich zu keiner anderen Religion als zur jüdischen bekennt. Die meisten Gemeindemitglieder sind Ungläubige, die mehr oder weniger die Tradition pflegen. In den letzten Jahren besteht auch – eher als ein Verein und nicht als eigene Gemeinde – „Bejt Warszawa“, wo sich regelmäßig Juden der liberalsten Form des Judentums treffen. Der Haupttrabbiner in Polen, Michael Schudrich, gehört allerdings der orthodoxen Richtung an.

In Polen ist das Interesse an der jüdischen Kultur (Literatur, Musik, Theater) ziemlich groß. Bemerkenswert ist, dass dieses Interesse parallel zu einem relativ hohen Grad an offenem Antisemitismus besteht, der allerdings bis vor kurzem sogar innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vernachlässigt worden ist. Es kann sein, dass diejenigen, die als Polen aufgewachsen sind, ohne sich ihrer eigentlichen Herkunft bewusst zu sein, die Anzeichen des Antisemitismus nicht wahrgenommen haben, da er sich nicht gegen sie richtete. Seit den Diskussionen um Jan Tomasz Gross' Buch „Angst“³ merken selbst die größten Optimisten, dass sich der noch vor kurzem breite Kreis der Anhänger eines Dialogs verkleinert hat, und zwar auf der polnisch-katholischen Seite. Ein Dialog wird dann wieder möglich und erfolgreich sein, wenn die Kirche mit der Vergangenheit abgerechnet hat und sich kritisch mit ihrer historisch bedingten Rolle bei der Festigung antisemitischer Haltungen auseinandersetzt.

Den Hunger nach jüdischer Kultur stillen unter anderem zahlreiche jüdische Kulturfestivals, die nicht mehr nur in Krakau stattfinden, son-

3 Vgl. dazu auch das Interview mit Piotr Paziński (unten S. 230-232).

dern auch in Warschau und in vielen kleineren Städten. Sie rufen verschiedene Gefühle hervor, ähnlich übrigens wie die meisten Massenveranstaltungen, die von Natur aus nicht immer auf höchstem Niveau stehen. Viele Darsteller, geschweige denn Teilnehmer, sind keine Juden, weshalb die Frage nach dem Sinn solcher Veranstaltungen entsteht. Man kann aber nicht damit rechnen, dass Juden ihre Kultur pflegen und unter Juden verbreiten werden. Wir sind einfach zu wenige, und die Demographie ist erbarmungslos.

Wir sollten uns freuen, dass es Polen gibt, die sich für unsere gemeinsame Vergangenheit interessieren. Aber wir müssten sie auch dahingehend schulen, dass die Popularisierung unserer Kultur sich nicht in vereinfachten Formen ausdrückt, die einfach auf Unkenntnis oder Vervielfältigung von Stereotypen zurückzuführen ist. Dies wird sowohl für Juden als auch für Polen von Vorteil sein.

Aus dem Polnischen von Zenona Choderny-Loew.

Streiflichter aus dem jüdischen Alltag in Weißrussland

Drei Gedenksteine auf dem ehemaligen jüdischen Friedhof in der Suchajastrasse in Minsk erinnern an die aus Hamburg, Bremen und Düsseldorf hierher deportierten und ermordeten Juden. Zu einer Gedenkstunde im März 2008 versammeln sich etwa hundert Menschen neben einem der letzten Häuser im ehemaligen Ghetto. Viele sind zur Fünfjahresfeier des Projektes „Geschichtswerkstatt“ gekommen. Das Internationale Bildungs- und Begegnungswerk Dortmund (IBB), die Internationale Bildungs- und Begegnungsstätte „Johannes Rau“ Minsk und die jüdischen Gemeinden tragen das Projekt, das inzwischen auch als Altentagesstätte wirkt. Unter den Rednern an den Steinen sind auch Leonid Lewin, der siebzigjährige Präsident der belarussischen Union der jüdischen Organisationen und Gemeinden, und Oberrabbiner Grigory Abramowitsch, der das Kaddisch für die Toten spricht. Sie sprechen in der Öffentlichkeit und müssen sich nicht wie früher in der sowjetischen Periode verstecken. Anschließend wird die Bronzeplatte erneut enthüllt, die an die Bremer Juden erinnert. Man erzählt, sie sei vor einem Jahr gestohlen und nach einer Suchaktion des deutschen Botschafters gegen eine Eurozahlung von den Metall-Dieben zurückgegeben worden. Nun wird sie fester verankert. Alltag in Minsk.

Einheit in Vielfalt

Auch in Belarus gibt es wieder drei religiöse Vereinigungen: die orthodoxe Union der religiösen jüdischen Gemeinden, die Chabad Lubawitsch-Union der jüdisch religiösen Gemeinschaften und die Union des pro-

Der Autor war von 1971 bis 2001 Professor für theologische Anthropologie und Sozialethik an der Universität Siegen. Er ist Mitglied im Internationalen Bildungs- und Begegnungswerk Dortmund (IBB) und leitet zur Zeit die Teilhaberversammlung des Deutsch-Belarussischen Gemeinschaftsunternehmens IBB „Johannes Rau“ in Minsk. – Dem vorliegenden Beitrag liegen zahlreiche Gespräche mit Leonid Lewin und Zeitzeugen in Weißrussland zugrunde.

gressiven Judentums. Die Lubawitscher werden im Sommer 2008 eine große neue Synagoge eröffnen. Das Werk der Minsker Architektin Galina Lewina hat eine lange Baugeschichte mit einigen Unterbrechungen. Probleme innerhalb der Gemeinde und die Suche nach finanzieller Unterstützung waren Gründe dafür. Nun steht das eindrucksvolle Gebäude mit seinen Gemeinderäumen kurz vor der Vollendung. In der kommunistischen Periode gab es hier keinen Rabbi und auch keine jüdische Hochschule. Nach 1989 kam ein junger Rabbiner aus New York, konnte aber nur die englische und hebräische Sprache. Am Thora-Freudenfest spielte er die Gitarre, sang dazu in der damals ungewohnten hebräischen Sprache israelische Lieder und forderte die staunenden Besucher zum Tanz mit der Thora-Rolle auf. Er strahlte die Freude eines Alleinunterhalters aus, dem damals nicht viele folgen konnten.

Das hat sich gründlich geändert. Jetzt gibt es mehrere Rabbiner, kaum noch Sprachprobleme und keinen Mangel an religiösen Angeboten in Weißrussland. Das Interesse an jüdischer Kultur und an den religiösen Festen ist gewachsen. Sogar eine Rabbinerin aus St. Petersburg arbeitet in der Reformgemeinde Cheled Simcha in Minsk. Nelly Kogan hat im Leo Baeck College in London studiert und berichtet im haGalil onLine-Interview, dass sich 7.000 Menschen in der Reformbewegung als Mitglieder angemeldet haben. Eine Synagoge, ein Cheder und ein Kindergarten gehören zur Grundausrüstung jeder Gemeinde. Zu den Festtagen kommen immer mehr Besucher, als die Gemeinde Mitglieder zählt.

Jüdischer Alltag ist heute in Weißrussland wie überall Einheit in Vielfalt: „Wo drei Juden sind, gibt es vier Meinungen.“ Judentum ist lebendig, wenn es um den rechten Weg streitet. Im Lehrhaus ringen die Rabbiner und ihre Schulen miteinander um die beste Auslegung der Schriften. Das hat Tradition auch in diesem Teil Europas, in dem es einst zahlreiche Lehrhäuser (Jeschiwen) mit berühmten Rabbinern gab.

In diesem Teil Europas gab es einst zahlreiche Lehrhäuser (Jeschiwen) mit berühmten Rabbinern.

Hier war einmal die Shtetl-Kultur zu Hause

In einem Dorf nahe der Jeschiwe von Woloschen wurde 1923 Shimon Perez geboren. 1998 kam er zu einem privaten Besuch und trank das Wasser aus dem Brunnen neben dem kleinen Holzhaus im Heimatdorf.

Viele berühmte Künstler wie Marc Chagall haben ihre Wurzeln in

Weißrussland, wo einmal die Shtetl-Kultur den Alltag bestimmte. Doch von dieser Tradition gibt es heute nur noch eindrucksvolle Gebäude und Friedhöfe mit alten Grabsteinen zu sehen, deren Restaurierung und Pflege niemand finanzieren kann. Architektonische Kleinode, wie z. B. die barocke Synagoge von Slonim, schützt ein provisorisches Dach vor dem völligen Verfall und ein Bretterzaun unzureichend vor Vandalismus. Zwischen den Grabsteinen auf den Friedhöfen weiden Kühe.

Galina Lewina bemüht sich seit Jahren um eine Dokumentation der jüdischen Gebäude in der Hauptstadt Minsk und in den ländlichen Gebieten. In einer erhaltenen Synagoge im Zentrum der Metropole Minsk wird jetzt Theater gespielt. Vor einigen Jahren wurde das Theater zur Feier des Jom Kippur angemietet und für zwei Tage wieder als Synagoge genutzt. Spenden aus Kanada haben das ermöglicht.

Die Renaissance des jüdischen Lebens

Die vitale jüdische Gemeinschaft in Weißrussland verbindet heute Erinnerungs- und jüdische Alltagskultur miteinander. Ihre Renaissance hat nach 1989 begonnen und weist eine Besonderheit auf. Am Purimfest 1989 – so wird berichtet – besuchen drei jüdische Frauen alte Menschen in einem Heim, baden sie, sprechen mit ihnen und treffen dabei auf Baptisten, die dasselbe tun. Sie verabreden sich: „Wir arbeiten für sie am Sonntag, sie für uns am Sabbat.“ Aus dieser Aktion der tätigen Nächstenliebe entsteht 1994 die jüdische Wohlfahrtsorganisation „Hessed Rachamim“. Unter den Gründern ist auch Professor Benjamin Melzer, der mit seinen juristischen Seminaren über römisches Recht lange Jahre ein Nischenfach in der staatlichen Universität verwalten konnte. Zunächst war er der einzige, der in der improvisierten Synagoge im Obergeschoss einer Autowerkstatt hebräisch lesen und sprechen konnte. Die Thorarollen wurden am Thora-Freudenfest aus einem alten Kleiderschrank herausgeholt. Ljuba Abramowitsch, seine Ehefrau, entzündete die Sabbatkerzen in einem umgebauten Kindergartengebäude und Benjamin Melzer erklärte die Bedeutung des Sabbat. Die Anfänge waren bescheiden. Das Ehepaar Melzer ist 1996 in die USA ausgewandert.

Das jüdische Sozialwerk

Heute hat „Hessed Rachamim“ seine Zentrale im Jüdischen Gemeindehaus in der Hauptstadt Minsk. Besuchern, die es durch eine Sicherheits-

schleuse betreten, bietet es ein breites Angebot: eine Cafeteria, eine Musikgruppe, ein kleines jüdisches Museum und gastliche Versammlungsräume, in denen der Sabbat gefeiert wird und sich die Seniorengruppe zur Gymnastik trifft. Sophia Abramova managt umsichtig das umfangreiche Programm der Wohlfahrtsorganisation. Sie hat ihre Englischkenntnisse verbessert, denn „Hessed Rachamim“ ist auf internationale Hilfe angewiesen. Das American Jewish Joint Distribution Committee – kurz Joint genannt – unterstützt das Sozialwerk. Aus Israel kommt personelle und finanzielle Förderung, die Arbeitsgemeinschaft für die Juden in der ehemaligen Sowjetunion (AJS) in der Schweiz ist seit Jahren hilfreich und Einzelspender, auch aus Deutschland, gehören mit zum Netzwerk der Förderer. Das ist nach wie vor überlebenswichtig.

Lange Jahre war es gefährlich, Jude zu sein. Und viele haben vergessen oder nie erfahren, was jüdische Kultur und Religion ist.

Trotz der staatlich garantierten und pünktlich ausbezahlten Rente ist die Not der Menschen immer noch groß. Über vierhundert freiwillige Helferinnen besuchen alleinstehende Menschen in den Plattenbauten und bieten ihnen eine „warme Stube“ an, d. h.: In den Nachbarschaften wird eine Wohnung gemietet als Treffpunkt mit einem warmen Tee und Gesprächsangeboten. Essen auf Rädern sowie Lebensmittel- und Medikamentenpakete werden ins Haus gebracht. Ein Seniorenclub bietet Anregungen: Amateurtheater, Chor, Tanzgruppe, Schach und Sprachkurse. Jeden Monat werden mehr als 2.000 Besucher im Club gezählt. Das jüdische Zentrum in Minsk strahlt inzwischen ins Land aus. Ein Netzwerk in zweiundzwanzig Gemeinden mit ebenso vielen „Hessed Rachamim“-Gruppen ist in allen Teilen des Landes entstanden.

„Tante Sarah“ – so nennt Leonid Lewin liebevoll die vielen alleinstehenden alten Frauen – ist der Schatz der jüdischen Gemeinschaft. Sie leben unauffällig und zurückgezogen. „Sie wissen nicht, was Liebe heißt, haben die Liebe eines Mannes nie erfahren. Nicht die Liebe der Kinder, die haben nie etwas vom Leben gehabt.“ Lange Jahre war es gefährlich, Jude zu sein. Und viele haben vergessen oder nie erfahren, was jüdische Kultur und Religion bedeutet. Nun bekommen sie die ersten Kontakte über „Hessed Rachamim“, was mit „Gnade und Barmherzigkeit“ übersetzt werden kann. Die tatkräftige Fürsorge für „Tante Sarah“ und das Sozialwerk „Hessed Rachamim“ stehen für die Renaissance des jüdischen Lebens in Weißrussland.

Nationalität Jüdisch

Immer wieder wird gefragt, wie viele Juden es denn heute in Weißrussland gibt. Die Antwort ist schwierig, weil die Geschichte schwierig ist.¹ 1928/29 war der Anfang vom Untergang der jüdischen Kultur in diesem Teil Europas, als Stalin alle Synagogen und Versammlungsräume schließen ließ. 1941 begann die physische Vernichtung mit dem Überfall der deutschen Wehrmacht auf die Sowjetunion. Unter den drei Millionen Kriegsgeschehen in Weißrussland werden 800.000 Juden geschätzt. Im Sommer 1944 befreite die Rote Armee das Land, die überlebenden Juden erhoffen sich eine Zukunft ohne Antisemitismus. Doch schon bald begannen Prozesse, in denen Juden als „Kosmopoliten“ und „Zionisten“ angeklagt wurden. Das „Jüdisch“ im Pass kennzeichnete in allen Ländern der Sowjetunion die Nationalität wie sonst „Russisch“ oder „Belarussisch“. Darum führen Assoziationen an das eindeutig diskriminierende „J“ im Pass in der Nazizeit in die Irre. Anfang der fünfziger Jahre plante Stalin, alle Juden nach Birobidschan (Ostsibirien) in einen eigenen „Judenstaat“ zu deportieren. „Der Allmächtige hat durch Stalins Tod diesen Plan verhindert“, sagt Lewin und fügt hinzu: „Es dauert drei Generationen, die Empfindungen dieser Sklaverei zu vergessen. Das ist unsere Wüstenwanderung.“

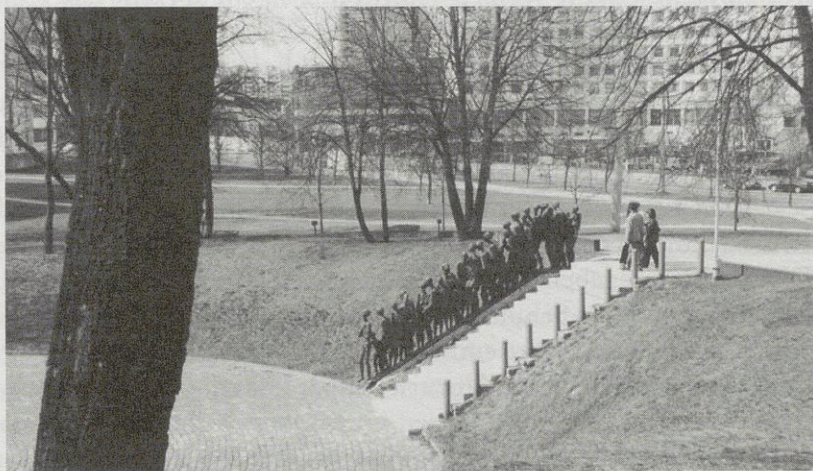
Erinnerungsorte

In der ehemaligen Sowjetunion gab es – so erzählt man in Minsk – nur ein einziges Denkmal, das an die Ermordung der Juden erinnert. Alle anderen Denkmale sind den heroischen Kämpfern der Roten Armee gewidmet oder nennen die Zahlen aller Kriegstoten. In der Erschießungsgrube des Minsker Ghettos wurde 1946 ein Obelisk aufgestellt, auf dem in russischer und jiddischer Sprache zu lesen ist: „Lichtes Gedenken auf ewige Jahre der fünftausend Heiligen (Kadoschim), die ermordet worden sind durch die Hände der blutigsten Feinde der Menschheit – durch die faschistisch-deutschen Mörder-Verbrecher.“ Dieser Obelisk hat den staatlich betriebenen Mythos von den Helden ohne Opfer überstanden – offenbar unbeachtet, weil die Grube lange Zeit als Müllkippe diente.

Die Gedenkstätte „Jama“ wurde 2001 von Leonid Lewin neu gestaltet. Eine Bronze-Figurengruppe an einer Seite der Steintreppe symboli-

1 Vgl. zum Folgenden auch ausführlich Frank Neumann: Versunkene Welten – Geschichte und Kultur der Juden Weißrusslands. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven 5 (2004), H. 2, S. 132-141, bes. S. 136-140.

siert den letzten Gang der Opfer. Ein Hain der Gerechten weist hin auf die Weißrussen, die Juden gerettet haben. „Jama“ ist zu einem zentralen Erinnerungsort geworden.



Quelle: Projekt „Geschichtswerkstatt Minsk“ des IBB Dortmund

2008 hat hier sogar eine Gedenkveranstaltung der Stadt Minsk am Tag der Erinnerung an die verbrannten Dörfer in Belarus stattgefunden. Bisher gab es eine solche nur in der nationalen Gedenkstätte Chatyn, an deren Errichtung 1969 Leonid Lewin maßgeblich beteiligt war. Im „Park der verbrannten Dörfer“ erklingen ständig kleine Glocken von den Ruinen der Schornsteine. Diese Gedenkstätte ohne Heroenkult steht exemplarisch für eine humane Erinnerungskultur in Europa.

Bei der feierlichen Neueröffnung der „Jama“ am 10. Juli 2001 verlas Präsident Lukaschenko eine Rede, die Beachtung gefunden hat. Eine Sonderausgabe in einer jüdischen Zeitung hat sie gedruckt. Zum ersten Mal wurden darin die eigenständigen jüdischen Beiträge im „Großen vaterländischen Krieg“ genannt und nicht – wie sonst üblich – in das allgemeine Heldengedenken eingeschlossen.

Alltags-Antisemitismus

Von einem staatlich propagierten oder unterstützten offenen Antisemitismus kann man in Weißrussland nicht sprechen. Der populäre Alltags-Antisemitismus in der Gesellschaft ist allerdings spürbar. Immer wieder finden sich Hakenkreuze und andere Zeichen von Vandalismus an den Gedenksteinen, auch am Obelisk der „Jama“. Die Miliz muss gebeten

werden, diesen zentralen Ort der Erinnerung zu bewachen. Da viele jüdische Familien Verwandte in Israel, den USA und westeuropäischen Ländern haben, hält sich der Kosmopolitismus-Verdacht hartnäckig. Auch nationalbewusste Weißrussen, die ihre eigene Sprache und Kultur gegen die Tendenz der Russifizierung aller Lebensbereiche verteidigen wollen, hegen ein latentes Misstrauen gegenüber der jüdischen Minderheit. Eine obskure „orthodoxe Initiative für Minsk“ – von der sich der russisch-orthodoxe Metropolit Filaret inzwischen nachdrücklich distanziert hat – hat im Jahr 2000 mit einer antisemitischen Schmähchrift „Krieg gegen die Gesetze der Feigheit“ Aufsehen erregt. Darin wird den Juden die Schuld an der Oktoberrevolution und zugleich am Niedergang der Sowjetunion gegeben. Das Zarenreich und Rasputin werden verehrt; die Juden sind an allem Schuld, was Russlands Größe beeinträchtigt. Die Staatsmacht lässt solche antisemitischen Schriften nicht verbieten. Gelegentlich scheint sie sogar mit Vorurteilen zu kokettieren. Die russisch-orthodoxe Kirche hat sich hingegen inzwischen von der „orthodoxen Initiative für Minsk“ und ihrem Verlag und der Verlagsbuchhandlung distanziert, immerhin ein ermutigendes Zeichen.

Widersprüchliche Zahlen

In dieser Gemengelage ist verständlich, dass sich viele damit schwer tun, sich wieder zu ihren jüdischen Wurzeln zu bekennen. Fast 60.000 Juden sind nach 1989 ausgewandert, die meisten nach Israel. In einigen Schulen unterrichten Lehrkräfte aus Israel – meist Angehörige von Emigranten aus Weißrussland – in den Fächern Hebräisch und Israel-Landeskunde. So wird für den Exodus nach Israel geworben. Junge Menschen wandern aus, ältere bleiben im Land ihrer Väter. Nach der letzten staatlichen Volkszählung von 1999 leben 28.000 Juden in Weißrussland. Ihren eigenen Angaben zufolge umfassen die jüdischen Gemeinden etwa 70.000 Menschen. Die in einigen Publikationen genannte Zahl von 85.000-120.000 Menschen jüdischer Nationalität in Weißrussland ist wohl übertrieben.

Opfergruppen

Einheit in Vielfalt kennzeichnet auch die Opferverbände. Vom staatlich privilegierten Verband der Kriegsveteranen zuweilen kritisch betrachtet, wetteifern gleich drei Verbände um die Vertretung der „Holocaust-Überlebenden“. Die sehen wiederum kritisch auf die Gruppe ehemali-

ger Zwangs- und Fremdarbeiter, denen die deutsche Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ eine „Entschädigungssumme“ ausbezahlt hat. Die nach dem Krieg in der Sowjetunion eingeübte Verdächtigung, Zwangsarbeiter hätten nicht gelitten und seien als Kollaborateure in deutschen Fabriken eingesetzt worden, haftet diesen Menschen noch immer an. Die Bemühungen, in der Geschichtswerkstatt des IBB alle Opfergruppen an einen Tisch zu bringen, lösen gelegentlich heftige Diskussionen unter den Zeitzeugen aus.

Vom jüdischen Alltag in Weißrussland damals und heute ist in den Biographien der Opfer viel zu erfahren. Beispielsweise zeigt das die Publikation der

Es ist schwierig, die Opfergruppen an einen Tisch zu bringen.

„Projektgruppe Belarus“ im Jugendclub Courage Köln. Unter dem Titel „Existiert das Ghetto noch?“ ist sie 2003 in Berlin erschienen. Leonid Rubinshtein als KZ-Überlebender und Michail Treister berichten von ihren Kämpfen als Partisanen und in der Roten Armee und von ihren Familien. Ihre Erinnerungen stehen für eine Generation von Zeitzeugen. Sie geben auch Auskunft über das heutige alltägliche Leben in dem Land östlich der Grenze der Europäischen Union.

Einladungen 2008

Zwei Ereignisse werden 2008 Akzente in den jüdischen Alltag setzen. Die Eröffnung der neuen Synagoge findet im Juni statt. An zwei Tagen im Oktober wird in Minsk an die Auflösung des Ghettos vor 65 Jahren erinnert. Im staatlichen Vorbereitungskomitee, das zum ersten Mal zu einem solchen Anlass gebildet worden, vertreten Leonid Lewin die jüdische Gemeinschaft und Victor Balakirew die Internationale Bildungs- und Begegnungsstätte „Johannes Rau“ und die Geschichtswerkstatt.² „Erinnern für eine gemeinsame Zukunft“ bleibt die Aufgabe. Viele Gäste werden zu diesen Anlässen kommen, auch aus Deutschland. Leonid Lewin wurde am 2. April 2008 durch den deutschen Botschafter für seinen Beitrag zur Versöhnungsarbeit mit dem Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. Viele Brücken der Verständigung hat er als Künstler und als Sprecher der Juden in Weißrussland gebaut. Und er lädt geduldig dazu ein, diese Brücken von beiden Seiten zu begehen.

2 Weitere Hinweise: http://www.ibb-d.de/geschichtswerkstatt_minsk0.html (letzter Zugriff: 24.07.2008). – Informationen und aktuelle Interviews bringt auch HaGalil-online.

Herausforderungen

Alltag eines Rabbiners in der Ukraine

Als ich ein Kind in der Ukraine war, sagte mir meine Mutter, dass ich keinen Borschtsch (Fleischbrühe mit Rote-Beete-Einlage) mit Sauerrahm essen und am Sabbat nicht arbeiten sollte. Als ich fragte „Warum?“, entgegnete meine Mutter nur: „Tradition!“ Dies war meine jüdische Erziehung. Es war eine Herausforderung. Obwohl mein Vater Chassidim-Rabbi war, hatte sie keine Erklärung dafür, warum Juden am Samstag ruhten oder koscher blieben. Es lag wohl daran, dass ihr Vater und beinahe ihre ganze Familie während des Holocaust ermordet worden waren. Sie wuchs unter kommunistischen Regeln auf, in einer Zeit, als das Praktizieren des Judentums und jeder anderen Religion verboten war. Meine Mutter und unsere Familie praktizierten das Judentum heimlich, was wiederum eine Herausforderung war.

Nachdem ich als Wissenschaftler an der Ukrainischen Nationalakademie der Wissenschaften gearbeitet hatte, fing ich an, mir meine eigenen Fragen über das Judentum zu beantworten. Nach dem Fall des Kommunismus suchte ich das Rabbinerseminar „Leo Baeck College-Centre of Jewish Education“ (LBC-CJE) in London auf, um meine rabbinischen Studien zu beginnen. Während des ersten Studienjahres in London dachte ich, dass ich sehr selbstlos war: Ich gab eine sehr angenehme Arbeitsstelle, mein Auto und ein schönes Appartement auf, um in einer „Mönchszelle“ zu leben. Ich begann im Alter von 44 Jahren zu „leiden“. Erst im zweiten Jahr meiner rabbinischen Studien begriff ich, dass ich nicht nur der ukrainischen Juden zuliebe dort war – ich war dort, um mich selbst zu entdecken. Dies war erneut eine Herausforderung.

Nun, nach fast zehn Jahren im Rabbinat, treibe ich zusammen mit

Rabbi Alexander Dukhovny ist Oberrabbiner der progressiven jüdischen Gemeinden von Kiew und der Ukraine und Vorsitzender des „Osteuropäischen Verbandes der progressiven Rabbiner“. – Besonderer Dank geht an Pfarrer Peter Sachi, Deutsche Evangelisch-Lutherische Gemeinde St. Katharina, Kiew, für die Kontaktaufnahme zu Rabbiner Dukhovny.

einem Expertenteam und führenden Laien die Neugründung der starken und dauerhaften jüdischen Reformbewegung in der Ukraine voran: Herausforderung und noch einmal Herausforderung! Heute diene ich an der Seite anderer Rabbi-Kollegen und einiger nebenamtlicher Rabbiner einem Land, das größtmäßig vergleichbar mit Frankreich ist und das beinahe 50 Reformgemeinden mit 15.000 Mitgliedern verzeichnet.

Es ist eine enorme Verantwortung und eine herausfordernde Aufgabe, der Rabbi einer ukrainischen Reform- bzw. Progressiven Gemeinde zu sein. Aus meinem Leben habe ich viele Lehren gezogen, doch die entscheidendste für die Arbeit eines Rabbiners ist: zu delegieren. Ich sehe mich außerstande, meine Arbeit hier in der Ukraine alleine zu bewerkstelligen. Deshalb habe ich einen Rabbi-Kollegen, ein Team hingebungsvoller Laien mit entsprechenden Kompetenzen und ehrenamtliche Gemeindeglieder. Zudem bekomme ich Unterstützung von der „Weltunion für progressives Judentum“ (WUPJ) und vom „Osteuropäischen Verband der progressiven Rabbiner“, dessen Vorsitzender ich bin. Zur Zeit arbeiten sechs Rabbiner in der ehemaligen Sowjetunion.

Die Gemeinden, denen ich diene, sind alle unterschiedlich strukturiert. Einige verzeichnen 80-90 Mitglieder, andere Gemeinden wiederum haben über 1.000 Mitglieder. Einige Gemeinden besitzen eigene Synagogen, andere sind wie eine Art wanderndes Volk – d. h. die Mitglieder versammeln sich jeden Sabbat an einem anderen Ort. In manchen Gemeinden, in denen es keine hauptamtlichen Mitarbeiter gibt, füllen Laienmitarbeiter diese Lücke; eine bemerkenswerte Entwicklung in einem Land, in dem Freiwilligendienst traditionell keine Bedeutung haben und die Menschen oft um ihre Grundversorgung kämpfen müssen.

Und eine weitere Herausforderung: Obwohl der unter Strafe stehende Antisemitismus in der Ukraine laut Aussagen des Staates offiziell nicht mehr vorherrscht, erfahren die Juden der Reformgemeinden Ablehnung von Seiten ultra-orthodoxer jüdischer Einrichtungen.

Das Verhältnis zwischen den ultra-orthodoxen Gemeinden und den Reformgemeinden ist sehr gespannt.

Die übrigen 50 ukrainischen Rabbiner, die über 160 ultra-orthodoxe Gemeinden verwalten und alle entweder in Israel oder in den USA geboren wurden, sprechen den Reformgemeinden in der Ukraine ihre Rechtmäßigkeit ab und lehnen das Reformjudentum als „nicht authentisch“, als nicht angemessenes Judentum ab. „Aber glauben wir nicht auch an Gott, die Thora, an Mitzvot (die Gebote) und Ma’asim tovim (gute Werke)?“, lautet meine übliche Frage. Natürlich tun wir das.

Möglicherweise wissen meine ultra-orthodoxen Kollegen einfach nicht, dass das Reformjudentum am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland als Antwort auf die Herausforderungen der modernen Welt entstanden ist. Ähnlich wie beim Zusammentreffen mit der griechisch-römischen Welt musste das Judentum diese Herausforderungen annehmen und sich mit den neuen Ideen und einem neuen Denken auseinandersetzen. Die eine Reaktion darauf nennen wir *reformorientiert* (oder „*progressiv*“).¹ Die zweite Art der Antwort äußerte sich in einem Beharren auf der Vorstellung, dass sich nichts Grundlegendes ändern dürfe, wie drängend auch immer die Ideen der Moderne waren. Diese Haltung nennen wir *orthodox*.

In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts kam das Reformjudentum zusammen mit Vorstellungen der Aufklärung in das Gebiet der heutigen Ukraine. Im Laufe der Entwicklung bildeten sich die ersten Reformgemeinden in Lwiw und Odessa mit eigenen Synagogen. Fast zwei Jahrhunderte später befinden wir uns wieder auf der ukrainischen Landkarte. Die großartigen Worte, die Rabbi Tony Bayfield, das Oberhaupt der britischen Reformjuden, äußerte, klingen in unseren Herzen wider, sodass wir erklären:

- Natürlich glauben wir an Gott – jedoch nicht an den Gott der mittelalterlichen Literatur, der die Gerechten belohnt und die Frevler erbarmungslos bestraft.
- Natürlich glauben wir an die Thora – aber nicht an ein außerhistorisches Dokument, das aus dem All auf direktem Wege von Gott zu Moses ohne jegliches menschliche Hinzutun herabkam.
- Natürlich glauben wir an Mitzvoth – aber nicht an eine willkürliche Aufzählung von 613 Geboten, die irgendwann im 13. Jahrhundert erstarbte.
- Natürlich glauben wir an Ma’asim tovim, d. h. an gute Werke – wir verehren Gott genauso, wie wir uns gegenüber unseren Mitmenschen verhalten, wenn wir ihnen im Gottesdienst begegnen.

Deutschland ist ein gutes Beispiel für die Entwicklung der Reformgemeinden. Als die deutsche Kanzlerin Angela Merkel 2006 zur Hundertjahrfeier des „American Jewish Committee“ in Washington eine Rede hielt, war sie stolz auf die Tatsache, dass die jüdische Gemeinschaft in

¹ Das Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland entstandene, heute besonders in Nordamerika verbreitete Reformjudentum wird in Deutschland meist mit dem Begriff „liberales Judentum“ umschrieben (Anm. d. Redaktion).

Deutschland aufgrund der Immigration aus der ehemaligen Sowjetunion die weltweit am schnellsten wachsende ist. „Mit großer Freude können wir feststellen“, sagte sie, „dass sich jüdische Schulen hervorragend entwickeln, Synagogen gebaut und im kommenden Herbst mehrere Rabbiner ordiniert werden.“ Die deutsche Kanzlerin bezog sich damit auf die Einführungszeremonie für drei Rabbiner, die im September 2006 in der Neuen Synagoge in Dresden stattfand; sie waren die ersten Absolventen des Abraham-Geiger-Kollegs in Potsdam. Dieses Institut wurde in Deutschland als erstes seiner Art nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gegründet und steht in direkter Nachfolge zur berühmten „Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“, die von 1869 bis 1942 bestand. 1932, am Höhepunkt ihrer Tätigkeit, verzeichnete das Reformseminar 155 Studenten. Zehn Jahre später, im Juni 1942, als die Soldaten der Gestapo kamen, um seine Tore zu schließen, gab es immer noch drei Studenten und einen Lehrer: Leo Baeck, Anführer der Reformbewegung und der Jüdischen Gemeinde in Deutschland unter der Herrschaft der Nazis. Als ob er noch ein wenig Symbolik hinzufügen wollte, beschloss der Haushaltsausschuss des Deutschen Bundestags vor zwei Jahren, dem Abraham-Geiger-Kolleg jährlich 150.000 Euro zur Verfügung zu stellen.

Die Ukraine muss sich an diesem Beispiel orientieren, und meine Aufgabe ist es, daran mitzuwirken. Die schwierige Arbeit in diesem Land macht mir Freude: Ich unterrichte gerne Juden, sodass sie und ihre Kinder verstehen werden, wer sie sind – anders als es mir als Kind erging. Denn als ich drei Jahre alt war, badete mein Lehrer mich und die anderen Kinder meiner Kindergartengruppe inmitten des Gruppenraums. Der Lehrer lachte mich aus, weil ich beschnitten war. So lief ich nach Hause und weinte. Obwohl mich meine Mutter beruhigte, blieb ein nachhaltiges Unbehagen. „Warum bin ich jüdisch?“ fragte ich meine Mutter, als ich 17 war und meine Bewerbungsunterlagen von der Universität zurückgewiesen wurden, nur weil in meinem Ausweis stand, dass ich Jude bin. „Warum bin ich in der Sowjetunion geboren?“ Meine Mutter antwortete: „Dein Werdegang spielt sich in diesem Land ab. Deine Wurzeln sind hier. Eines Tages wirst du darüber jubeln, Jude zu sein.“ Als ich 20 Jahre später die Niederlande bereiste, traf ich einen Rabbi, dessen Erscheinung mich überraschte. „Dies kann kein Rabbi sein“, dachte ich. „Wie kann ein Rabbi einem normalen Menschen so ähnlich sein?“ Bis zu jenem Zeitpunkt hatte ich nur eine vage Vorstellung von chassidischen Rabbinern. Ich hatte keine Lust, mich ins 17. Jahrhundert zurückzuver-

setzen, Schläfenlocken und schwarze Kleidung zu tragen. Ich bin ein moderner Mensch und ich genieße das Leben. Dazu noch eine Anekdote: Als ich in den Vereinigten Staaten war, hörte ich zufällig, wie mich zwei Gemeindemitglieder beschrieben: „Rabbi Dukhovny trägt einen modischen Anzug mit einer flotten Krawatte und einem seidenen Taschentuch, das aus seiner Brusttasche steckt. Der frisch rasierte Dukhovny sieht eher aus wie ein Londoner Geschäftsmann als ein Rabbi aus der Ukraine. Sein Englisch ist gefärbt sowohl von einem russischen als auch britischen Tonfall.“

Rabbiner Dukhovny ist davon überzeugt, dass das Judentum viele Farben und Facetten hat.

Da ich das Leben genieße, verstehe ich, wie wichtig es ist, den ukrainischen Juden bei der Aufrechterhaltung ihrer jüdischen Identität zu helfen und – wie

ich es tat – zu verstehen, dass das Judentum viele Farben und Facetten hat. Im Judentum geht es um mich und um jeden von uns.

Meine Entscheidung, in der Ukraine zu arbeiten, stellt eine besondere Entscheidung und eine weitere Herausforderung dar: Ich habe eine Rabbinerkollegin am Tag unserer Ordination geheiratet; meine Frau Erlene Wahlhaus-Dukhovny arbeitete in London. Der Begriff „Herausforderung“ wurde in unserer Familie zum Schlüsselwort – dieses Wort begleitet mich noch heute.

Einige Juden in der Ukraine glauben immer noch, dass es im Judentum um Vergangenheit geht. Doch das Judentum handelt nicht nur von der Vergangenheit, sondern thematisiert die Gegenwart und die Zukunft. Und dies ist eine freudige Herausforderung!

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Hartl.

Bleiben oder Gehen? Juden in Russland

Das Judentum zählt in Russland heute – neben Orthodoxie, Islam und Buddhismus – zu den „traditionellen Religionsgemeinschaften“, doch ist erst mit den Teilungen Polens (1772, 1793, 1795) ein kompaktes jüdisches Siedlungsgebiet an Russland gelangt: das berühmte „Schtetl“ der Ostjuden (von Wilna, Witebsk, Mohilew, Gomel, Lemberg (Lwiw) bis Schitomir und später bis Odessa) – ein Gebiet, das heute zu Litauen, Weißrussland und der Ukraine gehört. Zuvor hatte es in Russland kaum Juden gegeben. Seit Ende des 19. Jahrhunderts durften sich Juden zwar außerhalb des „Schtetls“ in den Städten des Zarenreiches niederlassen. Doch haben Pogrome und Prozesse mit antisemitischem Hintergrund seit den 1880er Jahren die Juden in Angst und Schrecken versetzt.

Unter dem Sowjetregime

Die Bolschewiki haben weitgehend auch das jüdische Glaubensleben vernichtet. Fast alle Synagogen und alle jüdischen Bildungseinrichtungen wurden geschlossen. Dem Glauben entfremdete Juden spielten jedoch in Lenins Führungsriege eine wichtige Rolle (Trotzkij, Kamenew, Swerdlow, Sinowjew, Joffe, Bucharin, Jaroslawskij usw.). Die jüdischen Kommunisten gaben dem russischen Antisemitismus starken Auftrieb. Nach der „Wende“ behaupteten viele: „Wir Russen sind am Kommunismus unschuldig – allein die Juden haben dieses Unglück über Russland gebracht.“

Lenins jüdische Mitstreiter wurden während Stalins „Säuberungen“ (1936-1938) liquidiert. Doch zwang ihn der Zweite Weltkrieg zu Zugeständnissen: Ein „Antifaschistisches Jüdisches Komitee“ wurde 1942 zugelassen, einige Synagogen wieder geöffnet. Nach Kriegsende aber kam es auf Stalins Geheiß wieder zu Verfolgungen: 1948 ließ er die Führung des „Antifaschistischen Komitees“ umbringen; im August 1952 wurden 24 jüdische Intellektuelle hingerichtet und im Januar 1953 Pro-

Dr. Gerd Stricker ist Chefredakteur der Monatszeitschrift „G2W – Glaube in der 2. Welt“ in Zürich.

zesse gegen jüdische Ärzte inszeniert: Angeblich hatten sie Stalin vergiften wollen – nur sein Tod am 5. März 1953 rettete sie; es war damals sogar von der Zwangsdeportation aller Juden nach Birobidschan (Ostsibirien) die Rede, wo Stalin im Fernen Osten 1934 das „Autonome Jüdische Gebiet“ eingerichtet hatte.

Nach Stalins Tod lebte der staatliche Antisemitismus in der UdSSR verdeckt weiter: z. B. durch einen scharfen Numerus clausus an Hochschulen, durch Beschäftigungsstopps in öffentlichen Ämtern, im künstlerischen Bereich, in den Medien. Daran änderten Phasen relativer Ruhe wenig. Die Überlebensstrategie der Juden in der Sowjetunion konnte daher nur das Untertauchen sein – vor allem die Loslösung vom Väterglauben. Zum sowjetamtlichen Antisemitismus kam der virulente Antisemitismus in der russischen Bevölkerung. Dies alles löste unter den Juden eine regelrechte „Ausreisepsychose“ aus, die die Sowjetführung durch Abkommen mit Israel kanalisierte, in denen jährliche „Ausreisequoten“ nach Israel festgelegt wurden.

Demographische Entwicklungen des Judentums in Russland nach der Wende

In der UdSSR war die Statistik der jüdischen Bevölkerung ein absolutes Tabu. Das wirkt nach – bis heute ist es unmöglich, eine solche für Russland zu erstellen. Vor dem Zweiten Weltkrieg wurde die Zahl der Juden in der Sowjetunion auf 5,2 Millionen veranschlagt; nach dem Krieg sollen es noch 2,2 Millionen gewesen sein. Allerdings besagen offizielle Angaben über die Zahl der Juden in der Sowjetunion und im heutigen Russland nicht viel: Denn um Schikanen und Behördenwillkür zu vermeiden, gaben die meisten Juden in der Sowjetzeit (und auch heute) bei Volkszählungen als Nationalität „Russe“ an; das wurde auch im Pass eingetragen. Wer aber „Jude“ im Pass stehen hatte, musste Diskriminierung befürchten.

Der jüdische Exodus aus der einstigen Sowjetunion nahm in den achtziger und neunziger Jahren Massencharakter an, vor allem im Chaos gegen Ende der Perestrojka und in der Ära Boris Jelzin, als die Wirtschaft kollabierte. Etwa 1,2 Millionen Juden haben in den letzten Jahrzehnten die UdSSR bzw. Russland verlassen (nach Israel, in die USA und nach Westeuropa, namentlich nach Deutschland). Bei der letzten Volkszählung in der UdSSR, 1989, hatten sich noch 1,4 Millionen Personen als Juden bezeichnet; bei der jüngsten Volkszählung in Russland (2002) hin-

gegen lediglich 230.000. Dass solche offiziellen Zahlen mit der Realität nichts zu tun haben, liegt auf der Hand.

Zwar ist jüdische Statistik heute kein Tabu mehr, aber weiterhin umstritten. Viele Juden fürchten noch immer Verfolgung und Repression und meiden alles Jüdische – und bezeichnen sich weiter als „Russen“. Für Verwirrung sorgt auch die Tatsache, dass viele gar nicht wissen, dass nur der wirklich Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat. Menschen mit typisch jüdischem Namen vom Vater her sind nur Juden, wenn auch die Mutter jüdisch ist. Hingegen haben Menschen oft einen russischen Allerweltsnamen, die von ihrer jüdischen Mutter her im eigentlichen Sinne Juden sind. Unter dem antisemitischen Druck in der UdSSR haben jüdische Mütter ihren Kindern das oft nicht offenbart.

Viele Juden scheuen sich noch immer, mit dem Judentum als Religion in Verbindung zu treten.

Festzuhalten bleibt, dass statistische Angaben über Juden in Russland mit größter Vorsicht aufzunehmen sind. Den 230.000 Juden der russischen Volkszählung von 2002 wurde von jüdischer Seite zunächst die Angabe „500.000 bis 700.000 Juden in Russland“ entgegengestellt. Berl Lazar, einer der beiden Oberrabbiner Russlands, sprach im Februar 2008 von 1,2 Millionen Juden in Russland (davon 500.000 allein in Moskau) – bald würden es 1,5 Millionen sein. Die Zunahme, so Berl Lazar, beruhe darauf, dass jetzt Zionisten, Agnostiker und Atheisten – und viele, die sich bisher ihres Judentums nicht bewusst waren – nun dem Judentum nähertreten.

Renaissance des Judentums in Russland

Heute vermelden jüdische Organisationen Beeindruckendes. Aber auch da ist es schwierig, die Angaben zu verifizieren und einzuordnen. Trotz aller Widersprüchlichkeit seien daher hier einige häufig zitierte Zahlen genannt, um Entwicklungen anzudeuten. Vor der „Wende“ hatte es in der UdSSR etwa 60 Synagogengemeinden gegeben: in der Russischen Sowjetrepublik 11, im Kaukasus 19, in Mittelasien 17, in der Ukraine ca. 10. Wohl kaum mehr als einige Tausend Familien hatten sich damals öffentlich zum jüdischen Glauben zu bekennen gewagt. Im Jahre 2003 hingegen waren allein in Russland 270 bis 300 so genannte jüdische „religiöse Zentren“ amtlich registriert. Allein in Moskau gab es 2005 zehn jüdische Ausbildungsstätten. Unklar ist, wieviele dieser Zentren als

religiöse *Gemeinden* angesprochen werden können. Die enorme Zunahme jüdischer Institutionen ist in erster Linie das Werk von Rabbinern und Missionaren („Schlichim“) aus Amerika und Israel.

Fast 20 Jahre nach der „Wende“ stellen jüdische Funktionäre fest: Juden scheuten sich noch immer, mit dem Judentum als Religion in Verbindung zu treten. „An die allermeisten Juden kommen wir gar nicht heran“, meinen sie. Das erste Ziel aller Missionsprogramme besteht daher darin, die „versteckten“ Juden für die neuen Zentren zu interessieren: durch kulturelle Angebote, soziale Einrichtungen, Bibliotheken, Buchhandlungen, Abendschulen mit Sprachprogrammen, Computerkurse, Schachclubs, Kurse für koscheres Kochen, Frauenorganisationen, Gesprächskreise, Sportgruppen, Theater, Kino usw. Was im Einzelnen an Aktivitäten angeboten werde, sei gar nicht so wichtig. Nur attraktiv müsse es sein. Aus der lockeren Anbindung soll ein intensives Kennenlernen der jüdischen Kultur und Geschichte – und vor allem der Religion resultieren. Der Gang in die Synagoge ist der allerletzte Schritt dieses Prozesses. Sogar eine wachsende Zahl von Beschneidungen werde verzeichnet – selbst an Siebzيجährigen.

Darüber hinaus bilden Kinder eine wichtige Brücke: Sie wachsen durch die vielseitigen Angebote in Kindergärten und Einrichtungen für ältere Kinder in die jüdische Welt hinein – und über sie werden viele Eltern dem Judentum zurückgewonnen. Doch warnt ein Rabbiner vor Selbsttäuschung: Man müsse sich der Tatsache bewusst bleiben, dass die allermeisten Juden in Russland nach wie vor ungläubig sind.

Jüdische Organisationen

Vor 1991 gab es in der UdSSR nur die erwähnten ca. 60 jüdischen (wohl meist orthodoxen) Gemeinden. Der Moskauer Gemeinde stand seit 1983 Adolf Schajewitsch (Šaevič, *1937) als Oberrabbiner vor, der – zwar selbst ohne Machtbefugnisse – das Judentum in der Sowjetunion offiziell repräsentierte. Wie die anderen Vertreter von Religionsgemeinschaften war auch er de facto von der sowjetischen Führung in sein Amt gesetzt – und war ihr verpflichtet. Kein Wunder, dass nach der „Wende“ Kollaborationsvorwürfe gegen Schajewitsch erhoben wurden. Aber das Wohlwollen von Präsident Boris Jelzin schützte ihn. Der Oberrabbiner baute aus jenen Gemeinden, die er aus Sowjetzeiten kannte, und aus neuen Gemeinden eine Struktur auf. Hieraus entwickelte sich der 1996 offiziell gegründete „Russische Jüdische Kongress“ (künftig: „Kongress“). Als

sein erster Präsident fungierte der Medienzar Wladimir Gusinskij. In der Ära Jelzin repräsentierte Schajewitschs „Kongress“ durchaus einen Machtfaktor – nicht zuletzt deshalb, weil sich jüdische Wirtschaftsbosse wie eben Gusinskij, die Präsident Jelzin nahestanden, mit dem „Kongress“ (etwa durch Großspenden) solidarisierten.

Gleichzeitig geschah etwas Unerwartetes: Es entstanden neue jüdische Gemeinden völlig anderen Zuschnitts als die „klassischen“ Synagogengemeinden. Und sie unterstellten sich nicht dem „Kongress“. Der damalige Oberrabbiner in der UdSSR, Adolf Schajewitsch, hatte nach der „Wende“ Glaubensgenossen im Ausland um die Entsendung von Rabbinern und Missionaren gebeten, die helfen sollten, das religiöse Leben in Russland wiederzubeleben. Insgesamt folgten wohl einige Hundert diesem Aufruf und nahmen in vielen Städten Russlands die Arbeit auf. Mehrheitlich gehörten sie der „Chabad Ljubawitsch“ an – der bedeutendsten *chassidischen* Gruppierung im Judentum. Die Chassidim waren im Zuge der sowjetischen Repressionen aus dem „Schtetl“ abgewandert und hatten ihr Zentrum nach New York verlegt. Unter den aus den USA eingereisten Missionaren war Berl Lazar, der dort eine hervorragende theologische Ausbildung empfangen hatte. Als bald wurde er in Russland zum „Zaddik“ (chassidischer Seelenführer) erhoben. Die von ihm und anderen Chassiden gegründeten neuen Gemeinden bildeten die „Föderation jüdischer Gemeinden und Organisationen in Russland“ (offiziell seit 1998; künftig: „Föderation“) und wählten Berl Lazar zu ihrem Oberrabbiner. Mit amerikanischem Geld und seinem hervorragenden Organisationstalent machte Lazar die „Föderation“ zwar zu einem gut organisierten Verband chassidischer Gemeinden, der aber in der Jelzin-Ära keine bedeutende Rolle spielte.

Das änderte sich mit dem Ende der Präsidentschaft Boris Jelzins. Einige Favoriten Jelzins, auf die Adolf Schajewitsch gesetzt hatte, gehörten bald zu den erklärten Gegnern des neuen Präsidenten Wladimir Putin – wie etwa Wladimir Gusinskij, der nach Großbritannien fliehen musste; wie auch Freunde von Michail Chodorkowskij, den Putin nach Sibirien hatte verbannen lassen. Wie seine jüdisch-russischen Gönner fiel auch Adolf Schajewitsch mit seinem „Kongress“ bei Putin in Ungnade.

Berl Lazar hingegen, Oberrabbiner der chassidischen „Föderation“, hat die „richtigen“ jüdischen Magnaten auf seiner Seite – wie etwa den Erdölmagnaten Roman Abramowitsch oder den Diamantenhändler Lew Lewajew. Beide standen bei Präsident Putin in Gunst. Dieser legte Wert auf gute Beziehungen zu Berl Lazar; man traf sich regelmäßig; an

der Einweihung des großen Moskauer Zentrums der „Föderation“, „Marina Roschtscha“, nahm Putin persönlich teil (2000). Die Zurücksetzung Schajewitschs und seines „Kongresses“ zeigte sich markant, als Putin im „Rat für die Zusammenarbeit aller Religionen Russlands“ Berl Lazar als Repräsentanten des Judentums bestimmte. Gegner bezeichnen ihn oft als „Kreml-Rabbiner“. Putins Nachfolger, Präsident Dmitrij Medwedjew, hat schon früher das Zentrum der „Föderation“ besucht. Die Basis interessiert der Machtkampf der gegnerischen Bünde allerdings nicht; manche Gemeinden sind sogar Mitglied in beiden Verbänden.

Eine Annäherung der beiden großen jüdischen Organisationen ist vorerst nicht zu erwarten.

Die chassidisch geprägte „Föderation“ mit Oberrabbiner Berl Lazar ist mit 181 Gemeinden und 46 Rabbinern (2005)

der größte jüdische Verband in Russland (am 18.02.2008 wurden folgende Institutionen erwähnt: 40 Synagogen, 70 Gemeindezentren, 5 Hoch- und Talmudschulen, 29 Schulen [mit Gymnasien], 28 Kindergärten, 94 „katechetische“ Punkte, 368 Freizeitzentren). Der „Kongress“ vereinigt 74 orthodoxe und 58 liberale Gemeinden. Von den 34 dem „Kongress“ zugehörigen Rabbinern gehören zwei zur liberalen Richtung (die meisten liberalen Gemeinden werden von Laien geführt). Daneben gibt es noch einen kleinen Verband ausschließlich liberaler Gemeinden (ORO-SIR), der kaum mehr als 15 Gemeinden zählen dürfte.

Die beiden gegnerischen Bünde haben praktisch keinerlei Kontakte zueinander. Eine Annäherung ist vorerst nicht zu erwarten: Abgesehen von dem angeblich noch immer sowjetischen „Stallgeruch“, der von Adolf Schajewitsch und seinem „Kongress“ ausgeht, lehnt die chassidisch geprägte „Föderation“ eine Vereinigung mit dem „Kongress“ ab, weil zu diesem liberale Gemeinden gehören – mit orthodoxen Gemeinden rabbinischer Tradition hätte die „Föderation“ kein Problem.

Antisemitismus

Von einem „offiziellen“ staatlichen Antisemitismus wie zu sowjetischen Zeiten kann heute keine Rede mehr sein. Präsident Jelzin hatte sich mit jüdischen Magnaten umgeben; auf Putins hervorragendes Verhältnis zur Berl-Lazar-Gruppe wurde hingewiesen. Moskaus Oberbürgermeister, Jurij Lushkow, besucht das Chanukka-Fest im Stadtzentrum. In den Medien wird für jüdische Veranstaltungen geworben. Einige unter den Sowjets verstaatlichte Gebäude wurden jüdischen Gemeinden zurück-

gegeben. Die russische Führung will jedem Verdacht eines staatlichen Antisemitismus vorbeugen.

Jüdische und staatliche Kreise spielen das Problem des Antisemitismus in Russland eher herunter, wohingegen Menschenrechtskreise wie das Moskauer Holocaust-Zentrum einen nach wie vor virulenten Antisemitismus beklagen. Eher selten sind in letzter Zeit antisemitische Äußerungen von Politikern – wie etwa von dem rechtsradikalen Politclown Schirinowskij oder von dem kommunistischen Duma-Abgeordneten Albert Makaschow. Es sei an den berüchtigten „Brief der 500“ (Januar 2005) erinnert,

Menschenrechtskreise beklagen nach wie vor einen latenten Antisemitismus.

den auch 19 Dumaabgeordnete unterschrieben hatten; er gipfelte in der Forderung nach Schließung aller jüdischen Einrichtungen in Russland. Obwohl Synagogen streng bewacht werden, gibt es immer wieder Anschläge, bei denen Gebäude beschädigt und Gläubige verletzt werden; die Schändung jüdischer Grabsteine ist etwas Alltägliches. Nach wie vor ziehen Rechtsradikale mit Hitler-Gruß und ausländerfeindlichen Parolen durch russische Straßen. Sie versuchen z. B. den neu eingeführten „Tag der nationalen Einheit“ für antisemitische Aktivitäten zu missbrauchen. Juden bleiben an diesem Novembertag lieber zu Haus; auch meiden sie Metro-Stationen, wo Rechtsradikale und Skinheads auf alles losschlagen, was nicht slawisch aussieht. Leider ist es auch eine Tatsache, dass in gewissen Kreisen des Episkopats der Russischen Orthodoxen Kirche Antisemitismus propagiert wird.

Trotz allem: Der Druck auf die Juden hat nachgelassen. Aggressionen richten sich heute eher gegen Menschen aus dem Kaukasus. Oberrabbiner Berl Lazar meinte einmal: „Den alltäglichen Antisemitismus gibt es nicht nur in Russland, sondern auch in Europa und in den USA. Damit müssen wir leben. Wichtig ist aber, dass Juden in Russland heute keine Angst mehr haben müssen, sich zu ihrem Judentum zu bekennen.“

Quellen und Literaturhinweise

*www.interfax-religion.ru; www.russland.ru; www.istok.ru;
www.keroor.ru (jeweils letzter Zugriff: 28.07.2008)
Jüdische Zeitung, März 2007; Wostok 2/2005, S. 67-69.*

Czernowitzer Judentum: ein Mythos am Rande Europas?

Der Reisende, der diese Stadt besucht, kennt sie schon, bevor er sie erreicht. Im Koffer altes Kartenmaterial, Bildbände und Memorienliteratur, im Kopf ein festes Image des Ortes. Warum konnte gerade dieser Ort einen solch hohen Imaginationsgrad erringen, dass auch seine zahlreichen Beinamen bereits Legende geworden sind? Oder lassen sich die vielen Attribute – „Jerusalem am Pruth“, „Klein-Wien“, „Schweiz des Ostens“, „das zweite Kanaan“ oder „jüdisches Eldorado Österreichs“ – womöglich auch so deuten, dass nach dreißigstündiger Fahrt und 1.215 Zugkilometer von Berlin entfernt, nach obligatorischen Zwischenstationen in Warschau, Krakau, Przemyśl und Lemberg (Lwiw) ein Ort zu finden ist, der nur in Spiegelungen existiert und Konturen gewinnt? Czernowitz – ein Mythos? Interessanterweise sind die genannten geographisch-ideellen Beschreibungen der Stadt zeitgenössische Prägungen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert und nicht – wie man vermuten könnte – rückwärtsgewandte Utopisierungen. Es sind fast allesamt bildhafte Zuspitzungen, in denen sich zwei Charakteristika der Stadt manifestieren: ein Mikrokosmos der habsburgischen Vielvölkermonarchie und – dies vor allem – eine exponierte Stellung der jüdischen Bevölkerung.

Hier spiegelten sich die mannigfaltigen kulturellen, politischen und religiösen Strömungen des Judentums wider und eine lange Zeit währende deutsch-jüdische Kultursymbiose, die – ebenso wie in Deutschland – spätestens in den 1930er Jahren unterging. Czernowitz steht exemplarisch für die Geschichte der europäischen Juden im 19. und 20. Jahrhundert, ihren gesellschaftlichen Aufstieg und ihre prägende Rolle im Bürgertum. Doch die Geschichte handelt auch vom Zivilisationsbruch und vom „vergessenen Holocaust“, der sich in den Lagern Trans-

Dr. Markus Winkler ist Research Fellow am Centre for European and International Studies Research (CEISR) der University of Portsmouth (Großbritannien).

nistriens ereignete, wohin zehntausende Juden aus Czernowitz und der Bukowina deportiert wurden und von wo nur wenige zurückkehrten. Diese antagonistischen Erinnerungsbezüge fließen immerzu in die Begegnung mit Czernowitz ein.

Historische Rückblende

Nach ihrer erstmaligen urkundlichen Erwähnung 1408 in einem Vertrag des moldauischen Fürsten mit der Lemberger Kaufmannsgilde (die Stadt feiert am 8. Oktober 2008 ihr 600jähriges Jubiläum) wurden Czernowitz und die Bukowina in den kommenden Jahrhunderten zum Schauplatz politischer und sozialer Metamorphosen und zu einem Spielball europäischer Mächte: Teil des mittelalterlichen Fürstentums Moldau unter osmanischer Herrschaft, nach dem russisch-türkischen Krieg von der österreichischen Krone 1775 annektiert, dem Kronland Galizien einverleibt und 1849 in die Regionalautonomie mit einem eigenen Landtag (1861) entlassen, im Ersten Weltkrieg dreimal von russischen Truppen besetzt, nach 1918 in den Pariser Friedensverträgen Rumänien zuerkannt, 1940/41 im Anschluss an den Hitler-Stalinpakt vorübergehend sowjetisiert (nördliche Bukowina mit Czernowitz), 1941-1944 unter deutscher und rumänischer Besetzung Ghetto und Deportation, nach 1944 Teil der ukrainischen Sowjetrepublik (wiederum nördliche Bukowina) und ab 1991 kleinster Verwaltungsdistrikt (Oblast') der unabhängigen Ukraine. Die Stadt und ihr Name waren in diesem Zeitraum vielen Wandlungen unterworfen, und es verwundert nicht, dass Czernowitz – Cernăuți – Черновцы (Tschernowzy) – Чернівці (Tscherniwzi) in den nationalen Historiographien zu einem Vexierbild mutierte und – je nach Blickrichtung – bis heute unterschiedliche Lesarten produziert. Doch für die jüdische Bevölkerung stellte dieser Ort – gleichsam „ein Schwarzwalddorf, ein podolisches Ghetto, eine kleine Wiener Vorstadt, ein Stück tiefstes Russland und ein Stück modernes Amerika“ (Karl Emil Franzos) – lange Zeit eine idealtypische Heimstätte dar, in der sie sich emanzipierte, Selbstbewusstsein erlangte und hohe Anerkennung erfuhr.

Czernowitzer Juden und ihr Weg in die Moderne

Doch womit hing der kulturelle, soziale und politische Aufstieg der Juden zusammen, noch dazu an einem Ort, der um 1775 gerade einmal 112 jüdische Familien zählte? Steuererleichterungen und Befreiung vom

Militär förderten über Jahrzehnte die Kolonisation, wodurch sich nach und nach in dieser einst bevölkerungsschwachen und wirtschaftsarmen Region eine Infrastruktur entwickeln konnte. Von einschneidender Bedeutung war die Gleichstellung der Juden mit den christlichen Bewohnern der Monarchie durch das Staatsgrundgesetz von 1867 und damit verbunden die Aufhebung aller Besitzbeschränkungen und die Freizügigkeit innerhalb der Staatsgrenzen. Spätestens seit diesem Zeitpunkt waren die Juden dem Kaiser Franz Joseph I. in Treue verbunden, einer

Treue, die auch noch in den 1920er und 1930er Jahren bewahrt wurde, und selbst bei den noch lebenden Czernowitzer Juden, der „Generation der Nostalgie“ (Marianne Hirsch), bis heute nachwirkt.

Keine andere Volksgruppe stand so stellvertretend für den übernationalen österreichischen Staatsgedanken wie die Juden.

Keine andere Volksgruppe stand in dieser

Weise stellvertretend für den übernationalen österreichischen Staatsgedanken, der die Monarchie lange Zeit wie ein Bindemittel zusammenhielt, ehe er mit dem Ersten Weltkrieg unterging.

Die neue Freizügigkeit fiel in eine Zeit der Modernisierungsprozesse des Landes. Und diese Prozesse waren generell mit Zuwächsen an Bevölkerung, Bildung, Industrie und Verkehrswesen verbunden. Die Zahl der jüdischen Bevölkerung in der Bukowina und in Czernowitz stieg enorm. Sie wuchs in der Bukowina von 67.418 (1880) und 96.135 (1900) auf 102.900 (1910). 1910 lebten in Czernowitz 28.613 Juden, die mit rund 32 Prozent die relative Mehrheit der Stadtbevölkerung bildeten. Und 1930 hatte die Stadt mit 47 Prozent einen jüdischen Bevölkerungsanteil wie kaum eine andere in Europa.

Sichtbare äußerliche Zeichen der Modernisierung und urbanen Entwicklung waren die neuen Bauwerke. Die Gründung der östlichsten deutschsprachigen Universität der Monarchie (1875), das Neue Stadttheater (1905), die um die Jahrhundertwende entstehenden rumänischen, deutschen, ukrainischen, polnischen und jüdischen Nationalhäuser (bis 1910) prägten das Selbstbewusstsein einer in Randlage lebenden, sich jedoch stets am Zentrum der Habsburgermonarchie orientierenden Bevölkerung, deren Alltagsleben auch durch ein wachsendes städtisches Versorgungssystem – Einführung der Straßenbahn (1897), Bau von Kanalisation und Wasserleitungen oder die Installierung elektrischer Beleuchtung – erleichtert werden konnte. Der Blick ging immer nach Westen, nach Wien.

Ein engmaschiges Wohlfahrts- und Bildungswesen entstand in dieser

Zeit, ein jüdisches Krankenhaus, Synagogen und Bethäuser, eine israelisch-deutsche Schule und Bibliotheken wurden von der Israelitischen Kultusgemeinde unterhalten. Viele private Initiativen, Vereine und Zeitungen strukturierten eine jüdische Öffentlichkeit, in der sich die Assimilierten, Zionisten, Sozialisten (Bundisten) und Orthodoxen wiederfanden. Bildung wurde groß geschrieben.

Stadt der Sprachen

Auch wenn die häufig kolportierte friedliche Koexistenz der Völker in der Bukowina und der Landeshauptstadt Czernowitz bereits vor 1914 nicht der Realität entsprach, so hatte die relativ gleichmäßige Verteilung der jüdischen, deutschen, rumänischen, ruthenischen (ukrainischen) und polnischen Bevölkerung stets eine ausgleichende Wirkung. Entscheidungsprozesse im Landtag konnten nur im Konsens gelingen, und bisweilen lagen die Beschlüsse sogar konträr zu den Vorgaben der Wiener Behörden, als beispielsweise die Juden in der Bukowina nicht nur als israelitische Konfession, sondern formell als nationale Gruppe anerkannt werden sollten – eine einzigartige Sonderstellung in der Habsburgermonarchie. Nach altösterreichischem Nationalitätenrecht war der nationale Status ausschließlich jenen Völkern vorbehalten, die sich einer der neun in der Monarchie anerkannten Umgangssprachen bedienen konnten. Da Jiddisch nicht als eigenständige Sprache galt (obwohl Czernowitzer Juden gerade dies zu beweisen versuchten und dafür um 1909 in Wien prozessierten) und Hebräisch fast ausschließlich als Sakralsprache in Erscheinung trat, wurden die Juden stets der deutschen Volksgruppe zugeteilt. Doch zweifelsohne beförderte gerade die Anknüpfung an die deutsche Kultur und Sprache einen urbanen Aufstieg großer Teile der jüdischen Bevölkerung in die Verwaltungspositionen und freien Berufe.

Mit der Übernahme der deutschen Sprache war der gesellschaftliche Aufstieg verbunden.

Deutsch, Rumänisch, Ukrainisch, Jiddisch, Polnisch, Ungarisch, Armenisch und Russisch, auch Hebräisch in einigen Schulen und in den Synagogen ergaben hier zu österreichischen und rumänischen Zeiten einen Sprachenklang ohne babylonische Verwirrung. Denn Deutsch blieb bis 1940 *lingua franca* der Stadtbewohner, auch wenn die Rumänisierung nach 1918 zu einer neuen Schul- und Verwaltungssprache führte. In Gesprächen mit Zeitzeugen lässt sich die Erkenntnis gewinnen, dass von Generation zu Generation die Sprache in

vielen jüdischen Familien verdeutscht wurde, denn der gesellschaftliche Aufstieg war mit der deutschen Sprache verbunden, die in dieser Region weitab vom Zentrum der Monarchie ein Inseldasein führte. Auch das erklärt die Zuneigung zur deutschen Sprache und Kultur, die mit positiven Werten besetzt war. Nur vor diesem Hintergrund kann man halbwegs ermessen, was es für die Juden bedeutet haben muss, in ihrer Sprache und der „Sprache der Mörder“ zugleich nach dem Zweiten Weltkrieg weiter zu leben und zu denken, noch dazu für die dieser Region zahlreich entstammenden Dichter und Schriftsteller. Die Lyrikerin Rose Ausländer verstummte wie viele andere über Jahre hinweg, schrieb Gedichte auf Englisch, ehe sie wieder in ihre Muttersprache zurückfand. Und Paul Celan widmete 1944 seiner ermordeten Mutter, wissend um sein fortan niemals widerspruchsfreies Schreiben und Denken in deutscher Sprache, die Zeilen: *Und duldest du Mutter, wie einst, ach, daheim / den leisen, den deutschen, den schmerzlichen Reim?* („Nähe der Gräber“).

Czernowitz/Tscherniwzi heute

Noch leben in Czernowitz/Tscherniwzi Menschen, die vier Staatsbürgerschaften besaßen und doch niemals den Wohnort gewechselt haben. Nur wenige sind es unter den 254.000 Einwohnern, die heute hinter Fassaden wohnen, die die architektonischen und damit auch geschichtlichen Zäsuren der Vergangenheit und Gegenwart reflektieren. Im alten Stadtkern fast unverändert und teilweise restauriert habsburgisches *Fin de siècle* und rumänischer Konstruktivismus, in der Neustadt die sowjetisch geprägten Trabantensiedlungen mit einem eigenen Organismus und einem Netz von Straßennamen, die Zeugnis ablegen von einem gewesenen Kapitel ideologischer Erstarrung und heutzutage angesichts von Raubtierkapitalismus und Konsumfreudigkeit fast wie Epitaphe oder Abgesänge auf eine Welt von gestern anmuten: Straße der Roten Armee, Straße der Enthusiasten, Straße der Moskauer Olympiade. Selbst die Spuren der Neuzeit sind schon zu erkennen. Am Stadtrand liegen die von vermögenden Ukrainern errichteten Einfamilienhäuser – teilweise mit schlichten Fassaden, doch bisweilen auch mit übertriebenem Ornament und zahlreichen Türmchen verziert und ins Märchenhafte stilisiert (der ukrainische Volksmund nennt diese Ansiedlung spöttisch „Beverly Hills“) – Ausstellungsstücke der neuen Zeitrechnung.

Hat das ukrainische Tscherniwzi auch eine jüdische Gegenwart angesichts des Bevölkerungsaustauschs seit den 1940er Jahren? Kurz nach

Kriegsende konnten Juden noch nach Rumänien ausreisen und von dort nach Israel emigrieren. Einige kehrten nach Jahrzehnten aus Sibirien zurück, wohin sie 1940 vom sowjetischen NKWD deportiert worden waren oder auch flüchteten, so wie Josef Burg, 96jährig und fast erblindet, letzter Überlebender jener jiddischsprachigen Autorengeneration der Zwischenkriegszeit, die mit Itzig Manger, Elieser Steinbarg oder Moshe Altman der Sprache zur Blüte verhalf. Einige haben fast ihr ganzes Leben in dieser Stadt verbracht, so wie Rosa Zuckermann (1908-2002), dem Publikum hierzulande auch bekannt geworden durch den erfolgreichen Dokumentarfilm „Herr Zwilling und Frau Zuckermann“ (1999). Ihr volles Berufsleben lang hatte sie als Sprachlehrerin gearbeitet. Auch das gab es im Sprachenreich Czernowitz: Französisch und Englisch an der Schule und der Universität zu erlernen und später zu unterrichten, denn fast alle anderen „Fremdsprachen“ hatten die Bewohner bereits auf der Straße erworben. Sie war eine Zionistin und Monarchistin zugleich, denn es war in Czernowitz kein Widerspruch, den Aufbau Erez Israels, des „gelobten Landes“, zu unterstützen und den österreichischen Kaiser zu verehren. Sie – eine Zeitzeugin, in einer Wohnung mit klassischen Werken der deutschen Literatur, mit Büsten des Kaisers und Porzellanteller mit Sissibild, bot dem Verfasser in vielen nachmittäglichen Gesprächen Einblicke in ihr Leben: „Ich bin Jüdin, so wie früher. Ich habe viele Leben gelebt, ein österreichisches, ein rumänisches, ein staatenloses und allen Gewalten des Schicksals ausgeliefertes, ein sowjetisches und jetzt ein ukrainisches Leben. Sterben werde ich als Jüdin, und auf dem jüdischen Friedhof von Czernowitz werde ich begraben sein.“ Wer dem unerschütterlichen Optimismus dieser Frau und ihrer Lebenskraft je begegnete, hatte eine Lektion für das Leben gelernt.

Viele haben die Stadt nach 1991 verlassen. Auf 3.000 schätzt man die Zahl der Juden, die heute hier leben und zum überwiegenden Teil Russisch sprechen. Die Mittelschule Nr. 41 ist die einzige jüdische Schule. Sie nimmt auch Nicht-Juden auf, um den Schulbetrieb am Laufen zu halten. Die Vermittlung jüdischer Traditionen und zwei bis drei Stunden Hebräisch stehen auf dem wöchentlichen Unterrichtsplan. Um die Alten und Hilfsbedürftigen kümmern sich einige Vereine. Der Wohltätigkeitsverein „Chessed Schuschana“ kann mit Unterstützung des Joint (American Jewish Joint Distribution Committee) eine medizinische Versorgung gewährleisten.

Tschernizwi bemüht sich um die Entdeckung des alten Kulturraums und seine Einbettung in den sozialen Raum der Gegenwart.

Täglich versammeln sich rund sechzig alte Juden zum kostenlosen Mittagessen im Restaurant Tscherniwtschanka. Hausbesuche erleichtern den Bettlägerigen den Alltag. Und in der einzig verbliebenen Synagoge in einer Stadt, die einst den Israelitischen Tempel, die Große Synagoge und siebzig Bethäuser beherbergte, hofft Rabbiner Noah Kaufmanský, einen Minjan (d. h. „Zahl“) bilden zu können, um mit mindestens zehn jüdischen Männern den Gottesdienst zu zelebrieren. Alle anderen Gotteshäuser waren von den sowjetischen Behörden zweckentfremdet und als Boxhalle oder Kinosaal entweiht worden.

Doch auch neue Initiativen entstehen. Ein kleiner Museumsraum wird demnächst im ehemaligen jüdischen Nationalhaus, einem prachtvollen Gebäude am Theaterplatz, eingerichtet, der die Kultur, Religion, Politik und den Alltag des Czernowitzer Judentums bis 1940 erfasst. Die 1905 erbaute Zeremonienhalle am Eingang des jüdischen Friedhofs, mit rund 50.000 Gräbern einer der größten Europas, soll in den kommenden Jahren vor dem Verfall gerettet und restauriert werden. Und Bürgermeister Mykola Fedoruk bemüht sich seit Jahren darum, das Erbe der Stadt zu bewahren, auch um einem hoffentlich sanften Kulturtourismus den Weg zu ebnen. Kooperationen gibt es zahlreiche, so beispielsweise eine „International Summer Academy of Architecture“, ein Gemeinschaftsprojekt deutscher, österreichischer, rumänischer und ukrainischer Universitäten, in dem 2006 städtebauliche Konzepte für Czernowitz erarbeitet und vorgestellt wurden. Es ist eine Entdeckung des alten Kulturrums und seine Einbettung in den sozialen Raum der Gegenwart. Vielleicht werden hier erste Spuren gesetzt, in die es sich einzutreten lohnt. Der Titel des Projekts klingt vielversprechend: „Czernowitz tomorrow – Ideas for the City of Chernivtsi“.

Literaturhinweise

Rose Ausländer: Immer zurück zum Pruth. Ein Leben in Gedichten. Frankfurt (Main) 1989.

Andrei Corbea-Hoisie: Czernowitzer Geschichten. Über eine städtische Kultur in Mittel(Ost)-Europa. Wien (u.a.) 2003.

Markus Winkler: Jüdische Identitäten im kommunikativen Raum. Presse, Sprache und Theater in Czernowitz bis 1923. Bremen 2007.

Ein bewegtes Leben – Gespräch mit Jakob Finci, dem Vorsitzen- den der jüdischen Gemeinde Sarajewo



Bosnien-Herzegowina ist ein Land der nationalen und religiösen Vielfalt. Meist wird die reiche Tradition der jüdischen Gemeinde kaum beachtet. Das folgende Gespräch, das Dr. Monika Kleck, Länderreferentin von Renovabis, mit dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde Sarajewo führte und ins Deutsche übertrug, vermittelt wichtige Einblicke in die politische und gesellschaftliche Rolle der Gemeinschaft.

Können Sie mir etwas über sich selbst und Ihr Selbstverständnis als Jude in Sarajewo erzählen?

Dies ist sehr einfach. Meine Familie befindet sich schon auf der Liste der ersten Volkszählung in Sarajewo im Jahr 1681 und hat somit eine lange Geschichte in Bosnien. Ich war der erste, der außerhalb Bosniens geboren wurde, und zwar in einem italienischen Kriegslager auf der Insel Rab. Dieses Lager war im Gegensatz zu den Lagern der damaligen Četniks und Ustasa¹ ein „Hotel“.

Ich hoffe, dass ich nicht der letzte meiner Familie in Sarajewo sein wer-

de, denn meine Söhne wohnen leider beide im Ausland. In Sarajewo war es immer so, dass wir traditionell miteinander gelebt; man rief sich mit Spitznamen und hat nicht darüber nachgedacht, wer was ist. Gemeinsam mit den Nachbarn wurden alle Feste gefeiert, Pessach, Bajram², Ostern. Oft hat man nicht einmal gewusst, warum gefeiert wird. Allerdings lernte ich relativ früh, dass ich Jude bin, denn meine Lehrerin in der ersten Klasse fragte nach der Nationalität. Da ich auf der Insel Rab geboren war, sagte ich, ich sei Kroat. Meine Lehrerin lächelte nur und sagte, ich solle doch einmal zuhause nachfragen. Meine Mutter erklärte mir dann, dass wir Juden seien. Seitdem bin ich mir dessen bewusst.

Welche Folgen hatte der Zerfall Jugoslawiens für die jüdische Gemeinschaft?

Als sich abzeichnete, dass es Krieg geben würde, hofften wir, ihm zu entgehen. Wir überlegten vor allem, wie wir einen möglichen Konflikt überleben könnten. Daher nahmen wir uns

¹ Anspielung auf die paramilitärischen Verbände der Serben und Kroaten während des Zweiten Weltkriegs.

² Bajram bezeichnet das höchste islamische Fest, das Opferfest.

das lange belagerte Dubrovnik als Beispiel. In der dortigen jüdischen Gemeinde fragten wir nach, was das größte Überlebensproblem gewesen sei. Es hieß, dass die Versorgung mit Medikamenten vor allem für chronisch Kranke ein großes Problem gewesen sei, ebenso die Versorgung mit Lebensmitteln. Als Vorsichtsmaßnahme stellten wir deshalb Listen zusammen, welche Medikamente man für 1.200 Menschen auf drei Monate braucht, und kauften diese Medikamente, besonders viele für alte Menschen und für chronisch Kranke. Außerdem besorgten wir Lebensmittel, die lange gelagert werden konnten, wie Öl, Zucker, Mehl, Reis und Bohnen.

Es gab noch eine weitere Vorbereitung. Nach 1967 bestanden keine diplomatischen Beziehungen mehr zwischen Israel und Jugoslawien. Man brauchte daher im Pass ein Ausreisevisum, um nach Israel zu fahren. Die jüdische Gemeinde empfahl allen Mitgliedern, sich Pässe mit Ausreisevisen zu besorgen. Zur damaligen Zeit bereitete sich Israel auf das Gedenken zur Vertreibung der Juden aus Spanien vor 500 Jahren vor. Da schon gemunkelt wurde, warum alle Juden aus Sarajewo Visa beantragten, nahmen wir dieses Gedenken als Anlass für die Visaanträge.

Wie erlebte die Gemeinde in Sarajewo den Krieg? Wie hat er sich auf das Zusammenleben mit den Nichtjuden ausgewirkt?

Anfang April 1992 begannen die ersten bewaffneten Auseinandersetzungen in Sarajewo.

Schon am 10. April reagierte die jüdische Gemeinde mit einer ersten Evakuierung, und zwar von alten Menschen, damit sie nicht noch einen Krieg erleben mussten, und von Kindern, um unschuldige Opfer zu vermeiden. Die Evakuierung wurde am 17. April fortgesetzt, am 1. Mai abgeschlossen. Am 2. Mai 1992 begann die Belagerung.

Da viele und vor allem alte Menschen evakuiert worden waren, hatten wir einen großen Vorrat an Medikamenten. So traf die jüdische Gemeinde die Entscheidung, eine Art von Apotheke für alle in Not zu öffnen. Es wurde nie gefragt, wer welche Zugehörigkeit hat, sondern nur, welches Medikament er benötigte. Zehn Tage nach der Eröffnung der ersten Apotheke bot ein Nachbar seinen ehemaligen Laden als Ort an. Hier arbeitete fortan die Apotheke „La Benevolencija“³ in Sarajewo, kurz genannt die „jüdische Apotheke“. Schnell hieß es in Sarajewo: Wenn es dort ein Medikament nicht gibt, gibt es dieses nirgendwo in Sarajewo.

Die Apotheke war auf der linken Seite des Flusses Miljacka. Um zu ihr zu gelangen, mussten viele Menschen die Brücke überqueren und waren damit ein Ziel für die Heckenschützen. Daher eröffneten wir schon bald eine zweite Apotheke in der Nähe des Theaters auf der anderen Seite des Flusses. Zu dieser Zeit war Sarajewo ohne Lebensmittel und ohne Ener-

³ „La Benevolencija“ bezeichnet die jüdische Organisation, die sich um soziale, karitative und kulturelle Aufgaben kümmert.

gie. Unsere gelagerten Lebensmittel mussten jedoch gekocht werden. So entstand die Idee, eine Küche in der jüdischen Gemeinde zu eröffnen. Mit der Zeit wurde jedoch klar, dass Lebensmittel und Medikamente nicht genug sind, es bestand auch Bedarf an kulturellen Aktivitäten. Wir begannen mit Fremdsprachenkursen in Englisch, Französisch, Hebräisch und Arabisch (der Arabischprofessor war Jude). Man sagte zu der Zeit: Die Optimisten lernen Englisch, die Pessimisten Arabisch.

Im Herbst 1992 wurde ein großes kulturelles Ereignis organisiert. Unter dem Namen „Sephara“ wurde der Vertreibung der Juden vor 500 Jahren aus Spanien gedacht. Es gab Konzerte, Ausstellungen und andere Veranstaltungen. An der Gedenkfeier nahmen viele wichtige Personen teil, u. a. auch ein Arzt, der Direktor eines Krankenhauses in der Nähe des Flughafens war. Im Gespräch bat er uns darum auch, ihn mit Medikamenten zu beliefern. So eröffneten wir die dritte jüdische Apotheke.

Rückblickend kann man heute sagen, dass sich die Beziehungen zwischen den Menschen, die die Belagerung gemeinsam erlebt haben, nicht verändert haben. Man weiß, wie wichtig gute Nachbarschaft ist. Wir haben alle 10-15 kg abgenommen, aber wir haben das geteilt, was wir hatten, und alle haben aufgrund dieser zwischenmenschlichen Hilfe überlebt.

Welche Anstöße haben sich aus den Kriegserfahrungen für die Zusammenarbeit zwischen den Religionen ergeben?

Bereits während des Krieges haben wir in der jüdischen Gemeinde überlegt, ob wir „danach“ einfach noch so weiterleben könnten. Dafür waren die Wunden zu tief – zum ersten Mal fand in Bosnien ein Krieg aufgrund der Aufteilung nach ethnischen Gesichtspunkten statt; in früheren Kriegen waren politische Motive der Auslöser. Diese ethnische Aufteilung hat einen besonderen Schmerz hervorgerufen, vor allem in einer Stadt wie Sarajewo mit 30 Prozent gemischten Ehen und Kindern, die nun in zwei sich bekämpfende Seiten aufgeteilt wurden. Besonders sie hatten das Gefühl, zu den Verlierern zu gehören. Die Frage war nun, wie man trotz der Kriegswunden weiter miteinander leben kann.

Zusammen mit den Vorstehern der anderen Glaubensgemeinschaften wurde 1997 der „Interreligiöse Rat“ gegründet. Wir wollten zeigen, dass der Krieg in Bosnien-Herzegowina kein Glaubenskrieg gewesen ist. Die Religion wurde missbraucht. Leider haben sich auch einige Amtsinhaber für diesen Missbrauch einspannen lassen.

Als ein Problem sah der „Interreligiöse Rat“, dass es viele Menschen gibt, die keinerlei religiöse Bildung hatten. Die Menschen mussten ihren eigenen Glauben kennenlernen, um auch die Angst vor dem anderen zu verlieren und um wieder Vertrauen aufbauen zu können. Der „Interreligiöse Rat“ hat zusammen mit dem Radioprogramm „Nachbar“ versucht zu erklären, wie viele Gemeinsamkeiten es zwischen den abrahamitischen Religionen gibt, denn die Religionen

sind sich zu 90 Prozent ähnlich, was viel zu wenig betont wird. Auch haben wir ein Glossar der religiösen Ausdrücke zusammengestellt, damit zumindest in den Medien korrekt über religiöse Angelegenheiten gesprochen wird.

Auch die Tätigkeit des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag war ein großer Schritt, denn er bemüht sich darum, die Schuldigen zu finden und zu bestrafen. Inzwischen sind nur noch vier der meistgesuchten Kriegsverbrecher in Freiheit, aber auch sie werden noch vor Gericht kommen. Die Gerechtigkeit arbeitet zwar langsam, aber sie wird ankommen. Wichtig ist es, guten Willen zu zeigen, denn Gerechtigkeit ist eine Voraussetzung zur Versöhnung. Das Leben wird nicht mehr so sein wie vor dem Krieg, aber es gibt doch eine gemeinsame Zukunft. Wir sind in Bosnien dazu verdammt, *miteinander* zu leben, denn es gibt zu wenig Raum, um *getrennt* voneinander zu leben. Daher muss man verzeihen und an der Versöhnung arbeiten.

Soweit ich weiß, sind Sie auch persönlich auf dem Gebiet der Versöhnung aktiv.

Ich habe den Verein „Wahrheit und Versöhnung“ mitgegründet. Auch Diskussionen über eine Versöhnungskommission sind wieder aktuell. Wir wollen verständlich machen, was genau passiert ist, um zu verhindern, dass es wieder passiert.

Wenn ich über Versöhnung spreche, meine ich nicht, dass sich alle umarmen und alles wieder gut wird. Es

geht darum, aus Fehlern zu lernen. Das ist kein Prozess von einem Tag, auch Gesetze allein können es nicht bewirken. Die Zeit heilt Wunden. Unser Problem ist, dass wir nicht 70 Jahre warten können – wir müssen es in einem kürzeren Zeitraum erreichen. Wir müssen wieder lernen, wie einer mit dem anderen leben wird und nicht nur nebeneinander.

Bei den tiefen traumatischen Wunden heilt nicht alleine die Zeit. Man hat inzwischen auch viel über die Übertragung der Wunden auf die nächste Generation gelernt.

Genau, wir müssen mehr in dieser Richtung tun. Wir arbeiten mit Methoden der „oral history“. Alle Opfer möchten, dass ihre Stimme und ihre Geschichte gehört wird. Aber es können nicht alle Opfer als Zeugen nach Den Haag fahren. Wir geben ihnen im Rahmen des Versöhnungsprojektes eine Möglichkeit, ihre Erlebnisse los zu werden. Das heilt ein Trauma in begrenztem Maße. Aber wir nehmen auch Zeugenaufnahmen von den Tätern auf, denjenigen, die zwangsweise zum Krieg mobilisiert wurden. Auch sie müssen sich aussprechen, und es gibt Menschen, denen das hilft. Schließlich möchten wir auch mit Menschen sprechen, die anderen geholfen haben. Sie sind die „Gerechten“, die man erwähnen muss als Zeugen dafür, dass nicht alle vom Hass befallen waren.

In diesem Prozess werden alle Daten gesammelt. Auf Grundlage der Daten wird dann eine gemeinsame Geschichte geschrieben. Momentan

lernen die Kinder in den Schulen drei verschiedene historische Wahrheiten darüber, wer Freunde und wer Feinde sind; dies geschieht zwischen den Zeilen. Umso wichtiger ist es, zu einer gemeinsamen Geschichte zu kommen, Tatsachen zu sammeln, Fakten aufzubewahren. Unsere Archive sind leer, die Politiker haben sie geleert. Daher ist die mündliche Geschichte wichtig.

Welche Rolle spielt in diesem Prozess die jüdische Gemeinschaft?

Die jüdische Gemeinschaft spielt eine wichtige Rolle, denn sie gehört zu keiner der drei kriegsführenden Seiten. Sie gehört auch zu keinem der konstitutiven Völker des neuen Staates. Die Juden sind neutral. Sie haben den Krieg mit allen anderen zusammen erlebt. Es ist eine positive Neutralität, die zu positiven Resultaten führen kann. Natürlich gibt es ein Problem: Wenn man Erfolge hat, gehören die Erfolge allen, wenn man Misserfolge hat, dann sind es persönliche Misserfolge. Ich glaube daran, dass man etwas verändern kann. Und es ist höchste Zeit, sich daran zu erinnern, was passiert ist. Ansonsten stehen die Erinnerungen in den Büchern von Richard Holbrooke, Carl Bildt⁴

oder anderen, aber es ist nicht unsere Erinnerung.

Die jüdische Gemeinschaft ist sehr klein. In Bosnien-Herzegowina gibt es vielleicht noch etwa 1.000 Juden. An sich ist es kein Problem, als Jude zu leben: Wir müssen uns nicht assimilieren. Aber es gibt das Problem, dass viele wegen fehlender Arbeitsplätze und der allgemein schwachen wirtschaftlichen Lage des Landes auswandern.

Die Frage nach der Zukunft der jüdischen Gemeinde ist mit der Frage nach der Zukunft Bosnien-Herzegowinas verknüpft. Momentan gibt es in einem Jahr dreißig Beerdigungen und nur zwei Geburten. Immerhin kamen einige junge Leute zurück, um hier zu studieren. Sie haben hier auch Familien gegründet und möchten gerne bleiben. Fraglich ist allerdings, ob Bosnien-Herzegowina ihnen einen Zukunft bieten kann.

Man ist sich auch hier der Geschichte der Juden in Europa bewusst, einer Geschichte der Vertreibungen. Früher waren 85 Prozent sephardische Juden⁵, die getrennt von den übrigen lebten. Angesichts des Zweiten Weltkrieges hat man sich vereint, aber es hat nicht geholfen. Die meisten Juden wurden im Zweiten Weltkrieg ermordet. Die Überlebenden kehrten nach Bosnien-Herzegowina zurück, doch dann ist 1948/1949 die Hälfte der jüdischen Gemeinschaft nach Is-

⁴ Richard Holbrooke, amerikanischer Diplomat, spielte eine wichtige Rolle beim Zustandekommen des Vertrags von Dayton (14.12.1995), der den Krieg in Bosnien-Herzegowina und Kroatien beendete. Holbrooke ist Autor des Buches „Meine Mission. Vom Krieg zum Frieden in Bosnien“. – Carl Bildt, schwedischer Politiker, war 1995-1997 Hoher

Repräsentant für Bosnien und Herzegowina, 1999-2001 UN-Sonderbeauftragter für den Balkan.

⁵ Vg. dazu den Hinweis oben S. 175, Anm. 1.

rael ausgewandert. Von den wenigen Verbliebenen sind dann nach 1992 viele weitere gegangen.

In Bosnien ist die jüdische Gemeinde wie die anderen Glaubensgemeinschaften offiziell registriert. Es gibt die jüdische Gemeinschaft von Bosnien-Herzegowina mit Gemeinden in Sarajewo, Banja Luka, Mostar, Tuzla, Zenica und Dobojo. Wir können problemlos all unsere Rechte verwirklichen. Unser Status ist im Vergleich zu anderen jüdischen Gemeinden sehr gut. Im Bericht des amerikanischen State Department über Antisemitismus ist vermerkt, dass es im Jahr 2007 keinen antisemitischen Zwischenfall in Bosnien-Herzegowina gab. Wir sind hier zuhause und anerkannt.

Wie gestaltet sich die Zusammenarbeit mit den anderen Religionen?

Wir arbeiten mit der islamischen Gemeinschaft gut zusammen, auch auf regionalem Niveau. So besteht eine gute Zusammenarbeit mit der islamischen Gemeinschaft in Kroatien, denn dort gibt es bisher sehr wenige Muslime. Hier muss man keine Angst vor dem Islam haben, er ist nicht fundamentalistisch geprägt.

Das Verhältnis zu den Christen ist sehr gut. Daran hat auch die Neuformulierung der Karfreitagsbitte auf Latein nichts geändert, da in der Erklärung verdeutlicht wurde, dass es nicht um Proselytismus geht.

Wie sehen Sie die politische Situation im Land?

Wenn wir uns nicht um die Politik kümmern, dann kümmert sich die Politik um uns. Die Juden waren bei der letzten Wahl unter den Kandidaten von sechs verschiedenen Parteien. Die jüdische Gemeinde unterstützt nicht eine bestimmte Partei, das würde uns schwächen. Wir setzen uns für die Bürgerrechte ein.

Die politische Situation in Bosnien-Herzegowina ist momentan nicht gut. Aber die jüdische Gemeinde wird dadurch nicht bedroht und kann als solche auch kaum etwas verändern. Niemand ist zufrieden mit der Situation im Land. Alle Politiker und alle Bürger sind sich bewusst, dass unsere einzige Option „Europäische Union“ heißt. Unter dem Schirm der EU könnten wir prosperieren und sollten daher Mitglied werden. Ich hoffe, wir werden Mitglied der EU noch „in diesem Jahrhundert“.

Ich weiß nicht, wie Bosnien-Herzegowina aus der jetzigen Krise herauskommen kann, denn es ist eigentlich eine künstliche Krise. Eine Krise, die verstärkt wurde dadurch, dass es unmöglich scheint, zu den Reformen und dem Übergang, der erfolgen muss, zurückzukehren. Im Gegensatz zu den Nachbarländern wird Bosnien immer noch als Nachkriegsland und nicht als Übergangsland angesehen. Niemand denkt ernsthaft darüber nach, wie sich die wirtschaftliche Situation verbessern kann.

Wie wirkt sich die Kosovokrise auf Bosnien-Herzegowina aus?

Das Problem des Kosovo berührt uns nicht direkt. Aber es ist ein Prob-

lem für die Welt und kann leicht missbraucht werden. Ähnliches gilt auch für mein Land.

Was erwarten Sie von der internationalen Gemeinschaft?

Die internationale Gemeinschaft muss abschließen, was sie mit dem Vertrag von Dayton⁶ begonnen hat. Sie muss Bosnien-Herzegowina an die EU heranführen. Es ist oft leichter sich zu verändern, wenn man Mitglied

der Union ist; das haben Spanien und Griechenland gezeigt. Diese Länder waren zum Aufnahmezeitpunkt im demokratischen Bereich schlechter entwickelt, als Bosnien-Herzegowina es jetzt ist. Sie haben sich innerhalb der EU entwickelt und mussten keine besonderen Vorbedingungen erfüllen. Wenn Bosnien-Herzegowina vor einem Beitritt alle Vorbedingungen erfüllen muss, dann kann es am Ende zu spät sein.

⁶ Vgl. dazu Anm. 4, oben S. 227.

Antisemitismus in Polen – Gespräch mit Piotr Paziński, Chefredakteur von „Midrasz“, Warschau

Piotr Paziński, Chefredakteur der in Warschau erscheinenden jüdischen Monatsschrift „Midrasz“, gab unserer Zeitschrift das folgende Interview. Das Gespräch führte Dr. Andrzej Kaluza, Mitarbeiter des Deutschen Polen-Instituts, Darmstadt.

Die polnische Republik (Rzeczpospolita) galt einst als ein traditionell multireligiöses und tolerantes Land. Viele Juden fanden hier ihre Heimat. In Deutschland und im Westen spricht man in diesem Kontext oft von einem „traditionellen“ polnischen Antisemitismus. Wie könnte man diesen (bis 1939) charakterisieren?

Der Antisemitismus ist keine typisch polnische Erscheinung. Er ist eine *par excellence* europäische Erscheinung. Die europäische Kultur und Zivilisation ist ohne Antisemitismus nicht vorstellbar, so wie man sie sich auch nicht ohne Juden, ohne deren Beitrag zur Geschichte des Kontinents und ohne die Verfolgungen vorstellen kann, denen sie ausgesetzt waren. In diesem Kontext unterscheidet sich der polnische Antisemitismus nicht viel vom deutschen, französischen, spanischen oder englischen, eher unterscheidet er sich vielleicht insofern, als er nie so gewaltsame For-

men annahm wie im Westeuropa des Mittelalters, im erzkatholischen Spanien und in Nazideutschland. Der polnische Antisemitismus hatte und hat noch immer alle Merkmale, die dem Antisemitismus überhaupt eigen sind: den Antijudaismus, den Glauben an jüdische Verschwörungen, die Verachtung für Andersgläubige, Neid, Vorurteile, stereotypes Denken, Unwissenheit, ein wenig Rassismus usw. Zum Glück für die auf polnischem Gebiet lebenden Juden brachte die polnische Zivilisation und Staatlichkeit nie extreme Formen des Antisemitismus hervor. Hier gab es mehr Verachtung für jüdische Nachbarn als Verbrechen an ihnen, mehr Drangsalierung und Stichelei – wie in einer schlechten Ehe –, als dass es Gewalt gegeben hätte. Gewalt gegen Juden zeigte sich in größerem Maße zum Ende der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, übrigens ganz in Einklang mit dem Klima jener Zeit. Diesen polnischen Antisemiten, die von einer gewaltsamen „Lösung der



Judenfrage“ träumten, nahm Hitler die Arbeit ab.

Nach Überzeugung der Polen sind sie die Nation, die Juden half, die Zeit des Zweiten Weltkrieges und die Vernichtung zu überdauern. Jan Tomasz Gross behandelt in seinem Buch „Nachbarn“ die Beteiligung von Polen am bestialischen Pogrom in Jedwabne 1941. Inwieweit ist dieses Beispiel für das Verhalten der Polen in dieser Zeit repräsentativ, inwieweit stellt es eine Ausnahme dar?

Der Fall Jedwabne ist repräsentativ für den östlichen Teil Polens, wo es 1941 in der Tat zu Pogromen gegen Juden kam. Sie waren von den Deutschen inspiriert, im übrigen in Einklang mit Heydrichs Doktrin, der zufolge man die lokalen Animositäten ausnutzen und die Vernichtung der Juden nach Möglichkeit mit den Händen nichtjüdischer Einheimischer durchführen lassen sollte. An vielen Orten konnte dieses Programm wegen der ihm förderlichen Einstellung der polnischen, ukrainischen, litauischen oder rumänischen Bevölkerung verwirklicht werden. Jedwabne ist typisch nicht für Polen, sondern für das Europa dieser Zeit. Es ist aber nicht typisch für die polnischen Haltungen zur Vernichtung der Juden. Vorherrschend war damals meistens die Passivität. Die Polen waren Zeugen der Vernichtung, sie verübten Raub an jüdischem Vermögen, nicht selten freuten sie sich darüber, dass Hitler die Juden ermorden ließ, meistens blieben sie gleichgültig, zumal ja der deutsche Terror auch sie betraf. Den Juden half

eine edelgesinnte Minderheit – aus religiösen, humanitären Gründen, wenngleich oft auch aus Gewinn-sucht.

Das genannte Buch von Gross wurde in Polen intensiv diskutiert. Welche Bedeutung hat heute die Diskussion über Jedwabne für die Polen?

Die Diskussion gab es, und sie ist verklungen. Sie dauerte aber so lange, dass sie im kollektiven Gedächtnis ihre Spur hinterlassen konnte – vor allem das Bewusstsein, dass die Polen nicht nur Hitlers Opfer waren, sondern manchmal auch seine Gehilfen. Sie stellte eine positive Katharsis dar, es ist jedoch zu bezweifeln, dass sie auf Dauer die Unüberzeugten überzeugt hätte. Die Feinde von Gross blieben ihren Anschauungen treu, überzeugt davon, dass er ein Feind Polens sei, ein schädliches Instrument irgendeiner internationalen Judenverschwörung gegen Polen oder ganz einfach ein miserabler Historiker. Seine Anhänger betrachten das Buch „Nachbarn“ als eines der wichtigsten Bücher der letzten zehn Jahre. Die Mehrheit der Polen lässt dieser Streit, so ist mein Eindruck, völlig gleichgültig.

Im neuen Buch von Jan Tomasz Gross „Angst“ beschreibt er antisemitische Verhaltensweisen der Polen gleich nach dem Zweiten Weltkrieg. Wie ist es möglich, dass die am Leben gebliebenen Juden zum Gegenstand polnischer Aggressionen wurden? Beide Völker waren doch Opfer gewesen.

Hitlers Opfer sein (und die Polen

waren zweifellos seine Opfer) muss nicht bedeuten, dass man aufhört, Antisemit zu sein. Leider bekümmerte es einen großen Teil der Polen nicht, dass die Deutschen polnische Juden ermordet hatten. Das bedeutet nicht, dass die Polen den Juden ein solches Schicksal wünschten, aber sie nahmen die Entscheidungen der Geschichte mit einer gewissen Gleichgültigkeit, vielleicht auch mit Erleichterung zur Kenntnis. Das jüdische Problem hat fast aufgehört zu existieren, wenngleich die Vorurteile blieben. Wesentlich war auch der materielle Faktor: Selbst wenn nur eine verschwindende Minderheit der Polen den Deutschen half, Juden zu ermorden, so nahm doch ein bedeutend größerer Prozentsatz am Raub von Vermögen teil, wurde zum Nutznießer der Judenvernichtung. Die Angst, die Juden könnten zurückkehren und sich ihr Eigentum wieder nehmen, besteht in Polen bis heute. In der Provinz, in den früheren jüdischen Shtetl, ist diese Angst wohl – neben dem in der Kirche immer noch vorhandenen Antijudaismus – der wichtigste Faktor, der dazu führt, dass antisemitische Haltungen bestehen bleiben.

Schon früher erschienen in Polen Bücher über dieses Thema, nicht nur wissenschaftliche, sondern auch die Belletristik greift es auf. Was die Fakten betrifft, so bringt das Buch von

Gross ja keine Entdeckungen und Überraschungen, über die sich zuvor niemand im Klaren war. Weshalb gibt es also eine so starke Kritik gegen sein neuestes Buch?

Die Juden sind in Polen geblieben: als Geister und Alpträume. Verborgen in der Tiefe des persönlichen und gesamtnationalen Unterbewusstseins, bewirken sie Gewissensbisse, sie sind ein Gegenstand von Bewunderung und Verachtung, von Unruhe, von vorübergehender Faszination und dauerhaftem, schöpferischem Interesse. Zahlreiche soziologische Untersuchungen zeigen, dass man in Polen schwerlich Menschen trifft, denen die Juden absolut gleichgültig wären. Eher setzen sie widersprüchliche Gefühle frei: von Bewunderung und Mitgefühl bis hin zu einem sinnverwirrenden Hass. Das hindert die meisten zeitgenössischen Polen nicht daran, zu erklären, sie hätten nie einen wahren Juden zu Gesicht bekommen. Die Reaktionen auf das neue Buch von Gross, das gleichsam bekannte, aber eigentlich doch in das kollektive Unterbewusstsein verdrängte Fakten hervorholt, zeigen, wie brennend noch immer das jüdische Thema in Polen ist.

*Aus dem Polnischen übersetzt von
Wolfgang Grycz.*

Davidstern in Budapest

Jüdisches Leben in der ungarischen Hauptstadt heute

Das jüdische Viertel lebt wieder

Schon vom Elisabeth-Ring – früher Lenin-Ring – sieht man den prunkvollen Bau mit den beiden Zwiebeltürmen, die größte aktiv genutzte europäische Synagoge in der Dohány utca. Das Gotteshaus in der Elisabeth-Stadt (Erzsébetváros) im siebten Bezirk wurde auch dank Dollars aus den USA wieder aufgebaut.

„Tony Curtis hat viel für den Bau der Synagoge gespendet“, erzählt die burschikose Kartenabreißerin mit dem Kurzhaarschnitt. „Und Sie kennen doch Estée Lauder, die Kosmetik-Firma?“ fragt sie. „Sie finanziert den jüdischen Kindergarten hier um die Ecke.“ Beide US-Promis stammen von ungarischen Juden ab. Estée Lauder hieß eigentlich Josephine Esther Mentzner, Tony Curtis wurde als Bernard Swartz zwar schon in Manhattan geboren, doch seine Eltern stammten noch aus dem ungarischen Mátészalka.

Kurz bevor Sándor die Tore der Synagoge schließt, füllt sich die Synagoge im maurischen Stil noch mit neuen Besuchergruppen: Italienern,

Der Autor arbeitet als Journalist für die ARD und das Netzwerk Osteuropa-Berichterstattung (n-ost). Sein Schwerpunkt ist Südosteuropa. Weitere Informationen finden sich unter www.der-rundfunk.de. – Die beiden reproduzierten Fotografien stammen ebenfalls vom Autor.

Amerikanern, Ungarn. Hier wird in vielen Zungen gesprochen. Gott ist polyg(l)ott. Obligatorisch ist für alle Männer die „Kippa“, die den Kopf bedeckt. Sándor verteilt sie. „Mein Bruder kam in Tel Aviv bei einem Anschlag ums Leben“, erzählt er beiläufig und rückt verlegen seine Schiebermütze zurecht. Schicksalsschlag im gelobten Land.

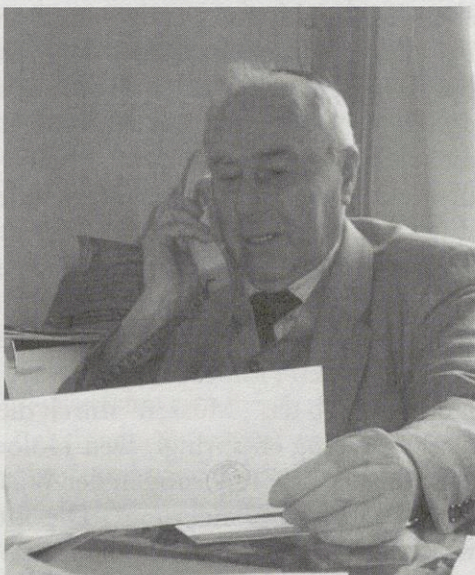
Enttäuschte Ungarn wenden sich den Rechtsextremen zu

Seine Kollegin erklärt die drei Säulen der Halacha, der mehr als 600 Gesetze der jüdischen Tradition. „Du sollst den Schabbat einhalten, die Thora lesen und den anderen geben.“ Geben sei in diesen Zeiten besonders wichtig, betont die rundliche Frau, die gerade mal so ihre vier Kinder durchbringt. Die jüdische Gemeinde versorge jetzt sehr viele Leute mit Essen. „Es ist schwer für alle, egal ob Juden oder andere.“ Das erklärt wohl auch den Erfolg der rechtsextremen Wehrsportgruppe „Ungarische Garde“, die seit einem Jahr durch ungarische Städte marschiert, meint sie. „Die Leute haben keine Perspektive.“ Ein Eindruck, den der Soziologe Pál Tamás bestätigt: „Das sind Menschen, die nach der Wende große Hoffnungen hatten und bitter enttäuscht wurden.“ Einen Bodensatz von 12 Prozent potenziell rechtsradikalen Wählern, rechnet er vor. Wobei es die rechtsextreme Lebens- und Wahrheitspartei (MIÉP) des antisemitischen Schriftstellers István Csurka nach der Wende nur einmal ins Parlament geschafft hat. Und „Jobbik“ („Die Besseren“, „Rechteren“), die die Wehrsportgruppe „Ungarische Garde“ betreiben, um die 1,5 Prozent Zustimmung dümpeln. Aber die Gruppe ist präsent. Im Internet und auf der Straße. Gerade erst haben wieder neue Gardisten einen Fahneneid abgelegt – auf dem Heldenplatz, nur zwei Kilometer Luftlinie entfernt, einem der wichtigsten Plätze in der Pester Innenstadt. In Geist und Aufmachung beziehen sich die rechtsextremen Wehrsportler auf die „Pfeilkreuzler“, den ungarischen Ableger der Nationalsozialisten. 600.000 ungarische Juden deportierten die Nazis und ihre magyarischen Helfershelfer in die Vernichtungslager. Was sagt die Kartenabreißerin zu den Gardisten, die in Uniform und Symbolik an die ungarischen „Pfeilkreuzler“ anknüpfen, die im Winter 1944/45 die Budapester Juden in ein Ghetto pferchten und Hunderte in die Donau schossen? Sie zuckt die Schultern und antwortet mit einem Wortspiel. „Wissen Sie“, meint sie, „meine Mutter sagte immer: Es gibt zwei Arten von Menschen. ‚Ember‘ und ‚gazember‘, Menschen und Halunken.“

Der Geist des Antisemitismus ist aus der Flasche

„Nach der politischen Wende ist der Geist des Antisemitismus der Flasche entwichen“, sagt der greise Ernő Lazarovics in seinem kleinen Zimmer im dritten Stock des Gebäudes in der Síp utca, in fußläufiger Entfernung von der Synagoge. Im Innenhof, zwischen Sperrmüll, ist der Davidstern als Bodenmosaik zu erkennen. Hier residiert der Verband der ungarischen jüdischen Gemeinden (MAZSIHISZ). Lazarovics vertritt die rund 80.000 ungarischen Juden im Ausland.

Der Philosoph ist über 80, er stammt aus dem heutigen Rumänien – auch er hat eine „Lagergeschichte“. Er sitzt zwischen Bücherstapeln, vor einer uralten Schreibmaschine, und er entwirft das Bild des heutigen Ungarn aus der Sicht eines Holocaust-Überlebenden: Er berichtet von Vandalismus auf jüdischen Friedhöfen, von Hassbriefen, dem alltäglichen Antisemitismus, dem die ungarischen Juden wieder ausgesetzt sind. „Ich sage Ihnen als jemand, der den Zweiten Weltkrieg überlebt hat, als Mitglied des Mauthausen-Komitees: Es ist schrecklich.“



Und so wie ihm gehe es vielen Holocaust-Überlebenden, meint Lazarovics. „Wir haben geglaubt: Nach der politischen Wende wird es Freiheit und Demokratie geben. Alle werden sich verstehen.“ Aber es kam anders. „Ab in die Donau“ ist der Schlachtruf der heutigen Rechtsextremen: Sie münzen ihn auf Juden, Homosexuelle, Linke, kurz: alle, die sie hassen. Deshalb kommt man ohne Sicherheitskontrolle gar nicht zu Lazarovics. Der greise Herr schüttelt den Kopf: „Es geht ja nicht nur gegen das Judentum, sondern gegen alle progressiven demokratischen Bewegungen. Das sehen Sie hier am Nationalfeiertag, dem 15. März. Sie werfen mit Flaschen und Paradeisern (Tomaten). Warum?“ Lazarovics hofft auf ein Verbot der Ungarischen Garde. Und er hofft auf einen Volksver-

hetzungsparagrafen, der die täglichen Schmähungen endlich unter Strafe stellt.

Altehrwürdige Lehranstalt

„Schauen Sie“, sagt Professor Alfréd Schöner, und beugt sich im Nadelstreifenanzug zu seinem Gegenüber – über die Stapel der Abschlussarbeiten hinweg. Sein Büro ist einen Kilometer Luftlinie entfernt, im ältesten europäischen Rabbinerseminar. Schöner ist Direktor der 131jährigen Einrichtung. „Ich kann zwar sagen, was ich will. Ich darf aber die Gefühle eines anderen nicht verletzen.“ Eines anderen, dessen Familie 1944 umgebracht wurde, nach dem Krieg nach Cenk in Siebenbürgen ausgesiedelt, während des Aufstandes 1956 erschossen. Eines anderen, der seine Religion während der Kádár-Zeit heimlich oder gar nicht leben konnte, sagt der Rabbiner. „Das alles hat diese Person erlebt, überlebt. Dann geht dieser Mensch ins Fußballstadion und hört: ‚Der Zug fährt los nach Auschwitz.‘ Versetzen Sie sich in die Seele eines solchen Menschen“, sagt er eindringlich und spricht dabei über seine Familiengeschichte. 46 Familienmitglieder wurden ermordet – fünf Halbgeschwister, die Stiefmutter, der Stiefvater und viele andere. „Ich rede nicht gerne über den Holocaust“, seufzt er. „Nur, wenn ich muss.“ Und es ist nicht klar, ob das „Müssen“ durch die Frage angestoßen ist oder einem inneren Drang entspringt. Den Holocaust in Ungarn vergleicht er mit der biblischen Wanderung in der Wüste, die schwierigen Jahre nennt er „unsere Puszta-Wanderung“. Die Einrichtung, der er heute vorsteht, wurde 1944 von Adolf Eichmann zum Gefängnis gemacht. Von hier aus starteten die Transporte in die Vernichtungslager. „Es war auch danach nicht einfach“, sagt Schöner, eine Balance zu finden zwischen atheistischen Machthabern und dem Wiederbeleben jüdischer Geistestradition. Das Thema Staatssicherheit will er nicht vertiefen.

Jude und Patriot

Anders als Ernő Lazarovics glaubt Schöner nicht, dass der Antisemitismus als Flaschengeist bis zur Wende in Ungarn „in der Flasche“ eingesperrt war. Schöner spricht vom Leiden an antisemitischen Schmähungen, denen er sich durch den Umzug nach Israel zu entziehen versucht. Er kehrt 1996 zurück. Denn er ist nicht nur Jude, er ist ungarischer Patriot. „Ja, es gibt hier Gruppen, Personen, Äußerungen, die sind anti-

semitisch“, sagt er. „Aber das habe ich nie mit Ungarn gleichgesetzt. Das ist ein sehr begabtes Land. Das ist ein begabtes Volk. Ein Volk, das eine tausendjährige tragische Geschichte hat. Besetzt von Türken, von Deutschen, von Österreichern, von Russen, von allen.“ Doch, sagt er, „in diesem Volk, in diesem Land war immer soviel Kraft, dass es sich erneuern konnte.“ Schöners Patriotismus ist unter jüdischen Ungarn verbreitet. „Wir hier in Ungarn sind Neologen“, erklärt Schöner, „traditionsbewusst, aber offen.“ Die Neologen wollten nicht nur Judaistik unterrichten, sondern auch den ungarischen Patriotismus fördern. Insofern gehörte auch ungarische Sprache und Kultur auf den Lehrplan – erklärtes Ziel war die Assimilation der ungarischen Juden. „Es ist eine der europäischen jüdischen Einrichtungen mit Patina“, sagt Direktor Alfréd Schöner mit sichtlichem Stolz. 1877 wurden die Pforten geöffnet, obwohl die Orthodoxen in Wien bei Kaiser Franz Joseph intervenierten. Vergeblich.

Jung und Alt wollen Bildung

Die 20jährige Renata Tóth-Kása aus dem südungarischen Szeged ist eine der etwa 250 Studenten, die heute ihre Studien in dem klassizistischen Gebäude – unweit von tosender Rákóczi-út und Corvin-Kaufhaus – betreibt, das schon zu Ost-Zeiten Westkonsum möglich machte. Vor der jungen Frau liegt ein Hebräisch-Lehrbuch. Sie zeigt, was sie gerade buffelt: „Jüdische Literaturgeschichte“ steht auf dem Einband. „Ich wollte auf jeden Fall hierhin“, erzählt sie. Um die beiden großen Religionen Christentum und Islam zu verstehen, müsse sie erst das Judentum kennenlernen, sagt sie. „Schließlich ist es die Grundlage für beide Weltreligionen.“ Was die junge Frau mit der Ausbildung einmal anfangen kann, das weiß sie noch nicht, sagt sie. Vielleicht wissenschaftlich arbeiten. Eins spielt für sie – die Nicht-Jüdin – jedoch eine große Rolle: „Ich möchte die anderen auch verstehen.“

Ganz praktische Motive hat ihre Klassenkameradin Veronika Rotter aus Budapest. „Ich bin Jüdin“, bekennt die 21jährige freimütig. „Ich bin damit groß geworden. Das interessiert mich. Und ich möchte gerne Kinder unterrichten. Beides kann ich hier verknüpfen.“ Die beiden jungen Frauen betonen die gute Ausbildung und den lockeren Umgang in dem klassizistischen Gebäude – ein Kontrast zur Massenuniversität. Rabbiner Schöner möchte „Spezialisten für Jüdisches“ ausbilden an seiner „University of Jewish Studies“, wie er in fließendem Englisch sagt. Leu-

te, die in den Medien, bei Kultureinrichtungen, Museen, Organisationen unterkommen. Er möchte, dass Juden über Jüdisches Bescheid wissen und die Deutungshoheit behalten. Und es gibt ein ganz praktisches Problem. Die jüdischen Einrichtungen, die gut zwei Dutzend Synagogen allein in Budapest – sie brauchen qualifiziertes Personal.

Späte Berufung

Sie brauchen Leute wie Ervin Szerdócz, er ist einer der ältesten Studenten. Der 57jährige stammt eigentlich aus Máramarossziget (Sighetu Mar-matiei) im heutigen Rumänien. Von Beruf ist er Zahntechniker. Nebenbei hat er Kunst gesammelt, „die Künstler der Kolonie Nagybánya“, erzählt er. Gegen Ende der Ceaușescu-Zeit habe die Securitate angefangen, ihn zu ärgern. „Woher haben Sie denn diese Gemälde?“ Unangenehme Fragen an einen Kunstsammler in einem sozialistischen Land. Das Leben in Rumänien sei für ihn immer schwieriger geworden. „Ich fand meinen Platz dort einfach nicht.“ Das Thema Auswandern rückte in den Vordergrund. Mögliche Ziele waren Israel oder die USA. „Ungarn sollte dafür das Sprungbrett sein. Und hier sind wir kleben geblieben.“ Heute schlägt sich Szerdócz als Hausmeister in einem jüdischen Kindergarten durch, privat macht er noch das eine oder andere Gebiss. Das erlaubt ihm, tagsüber zu studieren. Zunächst, erzählt er, hat ihn die Kunstgeschichte interessiert. Er schreibt sich ein. Es folgt die Liturgie. Dazu gehört der Gesang. Er lernt auch das, wird zum Kantor ausgebildet. Und so geht er den Weg immer weiter. Jetzt ersetzt er in Újpest den fehlenden Rabbiner. Über seinen Werdegang sagt der Rabbiner-Schüler. „Nur sehr wenige praktizierende Rabbiner können von sich sagen: Ich wollte schon von Kind an Rabbiner werden. Das ist ein Prozess.“ Die Tiefen des Glaubens hätten ihn angezogen. Ervin Szerdócz empfindet Religion als Leitstrahl in einer Gesellschaft, die sich nach jüngsten Umfragen wieder nach den sozialistischen Zeiten zurücksehnt – nicht aus nostalgischer Verklärung, sondern aus Sehnsucht nach Stabilität und Berechenbarkeit. „Die Religion bremst die Demokratie an mancher Stelle, wo sie ohne Religion schrankenlos wäre“, sagt der bedächtige Ervin Szerdócz. „Sie gibt den Menschen Halt und Haltung. So können wir zwischen Gut und Schlecht unterscheiden.“ Religion und Demokratie, meint Szerdócz, „passen sehr gut zusammen.“

Bücher

- Paul Celan*: Gedichte 1938-1944. Frankfurt (Main): Suhrkamp 1986. Nachdr. 2005.
- Bella Chagall*: Brennende Lichter. Reinbek: Rowohlt, 2007.
- Annelore Engel-Braunschmidt / Eckhard Hübner (Hrsg.)*: Jüdische Welten in Osteuropa (Kieler Werkstücke. Reihe F, Bd. 8). Frankfurt (Main): Lang, 2005.
- Gennady Estrakh / Mikhail Krutikov (Hrsg.)*: The Shtetl. Image and Reality. Oxford 2000.
- Karl Emil Franzos*: Von Wien nach Czernowitz. In: Aus Halb-Asien: Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina. Südrussland und Rumänien. Erster Band. Leipzig 1876.
- Heiko Haumann*: Geschichte der Ostjuden. 5. Aufl. München: dtv, 1999.
- Heiko Haumann*: Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2003.
- Ada Rapoport-Albert (Hrsg.)*: Hasidism reappraised. London, Portland 1996.
- Isaac B. Singer*: Eine Kindheit in Warschau. 9. Aufl. München: dtv, 2000.
- Markus Winkler*: Jüdisches Leben in der Sowjetunion. Ein Gespräch mit Rosa Roth-Zuckermann. In: Cécile Cordon / Helmut Kusdat (Hrsg.): An der Zeiten Ränder. Czernowitz und die Bukowina: Geschichte, Literatur, Verfolgung, Exil. Wien: Theodor Kramer Gesellschaft, 2002.

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Serbien

Jahrbuch Polen 2008

Jugend

Jahrbuch des Deutschen Polen-Instituts 19

2008. 242 Seiten, 43 Abb., 14 Tabellen, br

ISBN 978-3-447-05740-0

Einzelpreis: € 11,80 (D)

Fortsetzungspreis: € 9,- (D)

www.deutsches-polen-institut.de



»Man ist also vielleicht ratlos, aber nicht apolitisch. Am deutlichsten wurde das in den letzten Jahren in der Debatte um die sogenannte »Generacja Nic« (Generation Nichts). Angestoßen wurde sie im Herbst 2002 von Kuba Wandachowicz, dem Sänger der Punkband Cool Kids of Death. In einem Artikel in der GAZETA WYBORCZA machte er dem Ärger seiner Generation Luft. Sie stehe gut ausgebildet in den Startlöchern, finde aber keinen Platz in der Gesellschaft, will heißen: keine Arbeitsplätze. Denn die hätten inzwischen längst die Vierzigjährigen (wie sie in den Romanen von Krzysztof Varga zu finden sind) besetzt, welche die Gewinner des großen Stühlerückens nach 1989 gewesen waren. Damit war das Schlagwort für ein Massenphänomen gefunden.«

(Rainer Mende)

»Statt darauf hinzuweisen, dass die jungen Polen eine sehr heterogene Gruppe sind und statt über die positiven und negativen Folgen dieser Heterogenität nachzudenken, erleben wir immer wieder Versuche, eine Identität auf dem alten, bewährten Fundament aufzubauen: Dem betrogenen, verlorenen und im Kampf gegen den Kapitalismus zerschmetterten »wir« steht ein »sie« gegenüber, Unterdrücker, Tyrannen, Betrüger, Leute, von denen man nicht weiß, warum sie gewonnen haben. Eine solch extrem vereinfachte Sicht vom neuen Polen widerstrebt mir immer mehr.«

(Michał Olszewski)

»Bisweilen trifft man auf die Bezeichnung »Generation JP2« für die polnische Jugend. Der Begriff fand in Polen in Zusammenhang mit dem Tod Johannes Pauls II. und der anschließenden Zeit der Trauer überall in den Medien Verbreitung. Er diente dazu, das ungewöhnliche Phänomen einer allgemeinen, emotionalen und geistigen Bewegung auszudrücken, deren Zeugen wir im April 2005 wurden und die ganz besonders von jungen Menschen gelebt wurde.«

(Zbigniew Nosowski)

HARRASSOWITZ VERLAG • WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de • verlag@harrassowitz.de

Seit Beginn der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts vollzog sich die mediale Wahrnehmung Serbiens in Europa überwiegend im Zusammenhang von Kriegen und politischen Auseinandersetzungen dieses Landes mit seinen Nachbarstaaten. Diese verstellten häufig den Blick auf ein Land, das eine komplexe Geschichte und Kultur(geschichte) besitzt.

Das vorliegende OWEP-Heft möchte den Leser an dieses Land heranführen und ihm die serbische Identität aus verschiedenen Blickwinkeln näher bringen. Dabei bildet die Kenntnis um die Geschichte des Landes eine wesentliche Grundlage, um gegenwärtige politische Prozesse und Konfliktlagen überhaupt verständlich und beurteilbar zu machen. Besonders die Konflikte – die keineswegs immer von Serbien ausgingen, sondern sich häufig schon allein aus ethnischen Zusammensetzungen verschiedener Regionen ergaben (vgl. Aleksandra Cholewa) – dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Serbien bis heute als eine Nation in Europa begreift, die einerseits um berechtigten Respekt und Anerkennung kämpft, andererseits mit schwierigen historischen Hypotheken belastet ist, die es aufzuarbeiten gilt. Gerade im Zusammenhang mit dieser Auseinandersetzung um die Frage nach Recht und Gerechtigkeit geben die sehr persönlichen Stimmen von Dragan Stojanović und Vladimir Arsenijević einen eindrucksvollen Einblick in serbische Befindlichkeiten und Stimmungslagen.

Doch Geschichte und Politik allein machen dieses Land nicht aus. Im Gegenteil, manchmal gewinnt man den Eindruck, sie verstellen den Blick auf das Wesentliche, das sich hinter den Kulissen politischer Strukturen und Rasterungen verbirgt und dem meist der Weg in die mediale Öffentlichkeit verwehrt bleibt. Welche Literatur lesen die Menschen in Serbien? Welchem Glauben gehören sie an und wie praktizieren sie ihn? Die Beiträge von Gojko Božović und Radomir Kolundžić können hier nur beispielhaft Konturen aufzeigen. Wie überhaupt dieses Heft nicht in der Lage ist, ein so komplexes Land wie Serbien in seiner Vielfalt widerzuspiegeln. Aber wenn es ihm gelingt, Neugier zu wecken und Motivation zu schaffen, sich mit diesem Land jenseits von Nachrichteninformationen auseinanderzusetzen, dann hat es seine Aufgabe erfüllt.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Holm Sundhaussen

Streiflichter aus der Geschichte Serbiens 243

Thomas Bremer

Serbien und seine Nachbarn 253

Nenad Stefanov

Eurovisionen in Serbien – oder: Was der Fiat 600D mit
der serbischen Zivilgesellschaft zu tun hat 260

Vladimir Arsenijević

Monster & Co. 270

Dragan Stojanović

EU-Mitgliedschaft und Nachbarschaft. Gedanken aus
persönlicher Betroffenheit 280

Aleksandra Cholewa

Serben in Kroatien: heimatlos? 287

Radomir Kolundžić

Geschichte und Selbstverständnis der Serbischen
Orthodoxen Kirche 292

Andrija Kopilović

Anmerkungen zur ökumenischen Situation in Serbien 298

Gojko Božović

Serbische Literatur heute – Weltliteratur aus Serbien 306

Länderinfo

Serbien (*Herbert Schedler*) 316

Bericht

Mareike Rückziegel

„Jugend denkt Europa“ 318

Streiflichter aus der Geschichte Serbiens

Die meisten Serben gliedern ihre Vergangenheit in drei ungleiche Zeitabschnitte: 1. das „goldene Zeitalter“, 2. die Periode der Fremdherrschaft („türkisches Joch“) und 3. die „nationale Wiedergeburt“.¹ Die dritte Periode begann mit den beiden serbischen Aufständen gegen die osmanische Herrschaft (1804-1813 und 1815) und leitete die moderne Staats- und Nationsbildung ein. Den Aufständen vorausgegangen waren dreieinhalb Jahrhunderte osmanischer Herrschaft, die den rund zweieinhalb Jahrhunderten serbischer Staatlichkeit im Mittelalter ein Ende bereitet hatten. In der romantisch gefärbten Vorstellung des 19. Jahrhunderts erschienen Staats- und Nationsbildung als „Wiedergeburt“ oder „Auferstehung“ dessen, was im Mittelalter vorhanden gewesen war, als Wiederaufnahme der „goldenen Zeit“ vor Beginn der osmanischen Herrschaft, als „Erwachen“ der Nation aus ihrem „Tiefschlaf“. Die in vielen Teilen Mittel- und Osteuropas verbreiteten Metaphern von der „Wiedergeburt“, von der „Wiedererhebung“ (Risorgimento) bzw. vom „Erwachen“ der Nation suggerieren die Kontinuität einer weit in die Vergangenheit zurückreichenden Nation, die durch widrige Umstände (im Fall der Serben: durch das „türkische Joch“) unterdrückt war und im Lauf des 19. Jahrhunderts aus dem erzwungenen „Tiefschlaf“ zu neuem Leben erwachte.

Der mittelalterliche serbische Staat

Das „goldene Zeitalter“ der Serben wurde geprägt durch die Herrschaft der Nemanjiden-Dynastie, begründet vom Großgespan Stefan Nemanja (reg. 1166-1196).² Dieser errang die Herrschaft über Raszien, ein Gebiet,

¹ Holm Sundhaussen ist Verfasser des aktuellen Standardwerks über Serbien: *Geschichte Serbiens. 19.-21. Jahrhundert*. Wien 2007.

² „Gespanchaft“ ist die deutsche Bezeichnung für den slawischen Begriff „župa“, der ursprünglich einen Familienclan bezeichnete und sich später zur Bezeichnung für eine

Der Autor ist Professor für Südosteuropäische Geschichte an der Freien Universität Berlin.

das sich etwa mit dem heute – zwischen Serbien und Montenegro geteilt – Sandschak von Novi Pazar (Ras) deckt. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts unterwarf Nemanja die Zeta (Montenegro), Teile des Kosovo, einige nordalbanische Gebiete und mehrere Küstenstädte. Nach seinem Rückzug in ein Kloster übernahm sein Sohn Stefan (reg. 1196-1227) die Herrschaft und ließ sich 1217 von einem päpstlichen Legaten zum König krönen; daher sein Name „Stefan der Erstgekrönte“. Zusammen mit seinem Bruder Sava entschied sich Stefan jedoch für den Anschluss an die

Religiös und kulturell orientierte sich das Reich der Nemanjiden am byzantinisch-orthodoxen „Modell“ und grenzte sich damit gegen den weströmisch-lateinischen Teil Europas ab.

Ostkirche. 1219 wurde die serbische Kirche autokephal (d. h. selbstständig) mit Sava als erstem Erzbischof. Staatliche und kirchliche Macht lagen damit in den Händen einer Familie und gingen eine enge Symbiose ein. Gleich ihrem Vater Stefan Nemanja wurden die Brüder Stefan und

Sava von der Serbischen Orthodoxen Kirche wie mehrere ihrer Nachfahren heilig gesprochen. Insgesamt befinden sich unter den Heiligen der serbischen Kirche zweiundzwanzig (!) weltliche Herrscher. Religiös und kulturell orientierte sich das Reich der Nemanjiden am byzantinisch-orthodoxen „Modell“ und grenzte sich – nach anfänglichem Schwanken – gegen den weströmisch-lateinischen Teil Europas ab. Symbolisch fand dies in der Übernahme des byzantinischen doppelköpfigen Adlers als serbisches Herrschaftswappen oder in den Fresken des um 1315 errichteten Klosters Gračanica bei Priština (Kosovo) seinen Ausdruck. Dort wird der serbische König Milutin mit allen Insignien der byzantinischen Kaisermacht dargestellt! Sein Nachfolger, Stefan Dušan (reg. 1331-1355), der sich zu Ostern 1346 in Skopje ohne byzantinische Einwilligung zum Kaiser krönen ließ und den Titel „Stephanus in Christus Gott frommer Kaiser und Autokrator von Serbien und Romanien (Byzanz)“ annahm, verstand sich als Selbstherrscher, als „Zar aller Serben, Griechen, Albaner und der Küstenländer“. Er erhob den serbischen Erzbischof in den Rang eines Patriarchen (worauf ihn der Patriarch von Konstantinopel mit dem Bann belegte) und strebte die Nachfolge des Oströmischen Reiches an. Während seiner 24jährigen Regierung erlangte das Nemanjiden-Reich seine territorial größte Ausdehnung und umfasste nicht nur das heutige Serbien (ohne die Wojwodina), Montenegro

territoriale Einheit entwickelte. An der Spitze steht der Župan, deutsch „Gespan“ (Anm. d. Redaktion). – Zur territorialen Gestalt Serbiens vgl. auch die Skizze unten S. 316.

und die südliche Adriaküste, sondern auch das heutige Albanien, Makedonien und Nordgriechenland.

Gleich anderen „Staaten“ der damaligen Zeit war das Reich der Nemanjiden ein dynastisches Gebilde mit häufig wechselnden Grenzen, ohne feste Hauptstadt und mit einer ethnisch heterogenen (serbischen, walachischen, griechischen und albanischen) Bevölkerung. Die „Legitimität“ ihrer Herrschaft leitete die Nemanjiden-Dynastie aus der göttlichen Designation ab. Die „von Gott gegebene Herrschaft“ und der „von Gott verliehene Thron“ gehören zu den stehenden Formeln der altserbischen Herrscherbiographien. Der Vergrößerung ihres Reiches, „meines Israel“ (wie es bei Stefan Nemanja heißt), dienten dynastische Erbverträge und das „Recht des Eroberers“. Doch schon unmittelbar nach Dušans Tod (1355) löste sich das kurzlebige, überdehnte serbische Kaiserreich unter Zar Uroš („dem Kind“) in eine Vielzahl rivalisierender Teilfürstentümer auf. Mit Uroš' Tod (1371) starb die Nemanjiden-Dynastie in der männlichen Hauptlinie aus. Einer der mächtigen Erben von Dušans Reich war Fürst Lazar Hrebeljanović, der an der Spitze einer christlichen Allianz gegen das osmanische Heer unter Sultan Murad I. am 28. Juni 1389 auf dem Amselfeld (Kosovo polje) den Tod fand. Kurz darauf wurde er von der Kirche heilig gesprochen. Mit seiner Kanonisierung nahm die legendäre Ausgestaltung der Schlacht von 1389 ihren Anfang. Aus den ersten vierzig Jahren nach Lazars Heiligsprechung sind dreizehn hagiographische Texte über ihn und die Kosovo-Schlacht überliefert. Darin wird der Fürst (oft fälschlich als „Zar“ bezeichnet) als Märtyrer, Nachfolger Christi – in einem der Texte auch als „zweiter Christus“ – verherrlicht und seine militärische Niederlage gegen die „Ungläubigen“ als spiritueller Sieg gedeutet. Im kollektiven Gedächtnis der Serben fällt der von Legenden und Mythen umwobenen Schlacht auf dem Amselfeld die Bedeutung einer Zeitenwende zu („Untergang Serbiens“). Aber noch war es nicht so weit. Lazars Nachfolger mussten zunächst nur die Hoheit des Sultans anerkennen; Serbien wurde ein Vasallenfürstentum. Erst die Niederlage des ungarischen Reichsverweisers János Hunyadi gegen Sultan Murad II. in der zweiten Schlacht auf dem Amselfeld am 18./19. Oktober 1448 besiegelte die osmanische Hegemonie in Südosteuropa für Jahrhunderte. 1455 wurden Kosovo, das „serbische Jerusalem“ mit dem Sitz des Patriarchen in Peć und zahlreichen Klöstern, 1459 der nordserbische Reststaat durch Sultan Mehmed den Eroberer in das Osmanische Reich inkorporiert. Das war das definitive Ende des mittelalterlichen serbischen Reiches bzw. dessen, was da-

von nach dem Tod Stefan Dušans und der Aufsplitterung seines Imperiums übrig geblieben war. Obwohl die zweite Amsselfeldschlacht politisch folgenreicher war als die erste, ist sie aus dem kollektiven Gedächtnis fast völlig verschwunden.

Die Zeit der Osmanenherrschaft

Die dreieinhalb Jahrhunderte osmanischer Herrschaft in Serbien werden in der Regel als „türkisches Joch“ oder „asiatisch-islamische Despotie“ erinnert. Mit der historischen Realität haben diese Etikettierungen wenig zu tun. Gewiss: Die serbischen Fürsten und der serbische Adel verschwanden – viele waren in den Kriegen gefallen, einige traten zum Islam über, andere flüchteten. Und mit dem Adel verschwanden auch die vormaligen Rivalitäten bzw. die „feudale Anarchie“, unter der die Bevölkerung schwer gelitten hatte. Die soziale Lage der Mehrheitsbevölkerung, der Bauern und Hirten, verbesserte sich spürbar. Und von einem muslimisch-christlichen Glaubenskrieg, einem „clash of civilizations“, kann innerhalb des Osmanischen Reiches bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts keine Rede sein, auch wenn die „Türkenkriege“ der christlichen Mächte in Teilen der Balkanbevölkerung eine mehr oder minder starke Resonanz fanden. Eine flächendeckende Zwangsislamisierung hat es in den europäischen Provinzen des Osmanischen Reiches nicht gegeben. Hinsichtlich der Duldung (nicht Gleichberechtigung!) von Angehörigen monotheistischer Buchreligionen war das Imperium der Osmanen zu

Eine flächendeckende Zwangsislamisierung hat es in den europäischen Provinzen des Osmanischen Reiches nicht gegeben.

dieser Zeit vorbildhaft. Ihr Reich war ein Überschichtungsstaat, der nicht auf Integration, sondern auf Segregation der verschiedenen Glaubensgemeinschaften setzte und den religiösen Oberhäuptern weit gefasste Autonomierechte zubilligte. An der Spitze der orthodoxen Bevölkerung des Reiches stand der Ökumenische Patriarch in Konstantinopel; neben ihm gab es für mehr als zweihundert Jahre (1557-1766) einen gleichberechtigten serbischen Patriarchen mit Sitz in Peć (Kosovo). Aufgrund ihrer Zuständigkeiten und Privilegien wuchs die höhere christliche (ebenso wie die jüdische) Geistlichkeit allmählich auch in die Rolle einer weltlichen Führungsschicht hinein.

Auf lokaler Ebene konnten sich die Dorfgemeinschaften und

Stämme, sofern sie ihre Abgaben zahlten und loyal waren, selbst verwalten. Neben der Glaubensgemeinschaft wurde das Dorf als soziale Organisationsform zum wichtigsten Fixpunkt kollektiver Identitätsbildung oberhalb des Verwandtschaftsnetzes. Dagegen scheint die ethnische Zugehörigkeit der Bevölkerung im Sinne einer biologischen Abstammungsgemeinschaft nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben.

Die Situation der christlichen (aber auch der muslimischen) Bevölkerung änderte sich grundlegend, als die „Pax Ottomanica“ in der langen Stagnations- und Verfallszeit des Osmanischen Reiches seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zunächst vorübergehend, dann immer öfter aus den Fugen geriet. Der Steuerdruck nahm zu, und die osmanische Regierung sah sich oft nicht imstande, die Gesetzesbrüche und Willkürhandlungen ihrer Provinznotabeln, Soldaten und Milizen zu ahnden. Damit brach auch die vormalige Rechtssicherheit in sich zusammen. Die Folge war eine zunehmende Unzufriedenheit der Bevölkerung, die jedoch in der Regel nicht das Ausmaß eines großen flächendeckenden Aufstands annahm. Hingegen nahmen die Migrationen zu, sowohl innerhalb der europäischen Provinzen (von den Ebenen in die schwer kontrollierbaren Gebirgsregionen und Städte, aber auch in umgekehrter Richtung) als auch über die Grenzen des Osmanischen Reiches hinaus (in die „Militärgrenze“ der Habsburger Monarchie, in das Königreich Ungarn oder in die venezianisch beherrschten Territorien, später auch nach Russland).

Zum nationalen Mythos gestaltete sich die „Große Wanderung“ der Serben von 1690. Anlass war die Eroberung Serbiens durch habsburgische Truppen, denen sich mehrere Tausend serbische und albanische Freischärler in Erwartung eines kaiserlichen Sieges angeschlossen hatten. Nach der erfolgreichen osmanischen Gegenoffensive flohen Teile der Bevölkerung unter Führung des serbischen Patriarchen Arsenije III. Crnojević aus Furcht vor Vergeltung in das Habsburgerreich und nahmen auch die Reliquien des Fürsten Lazar mit. Kaiser Leopold I. garantierte den Flüchtlingen Glaubensfreiheit und eine eigene Kirchenorganisation. In einem 1706 verfassten Schreiben spricht der serbische Patriarch von „40.000 Seelen“, die das Kosovo unter seiner Führung verlassen hätten. In der Volksüberlieferung ist dagegen von 200.000 bis 300.000 Menschen die Rede. Zweifellos war die „Große Wanderung“ von 1690 ein spektakulärer Fall. Aber Wanderungen hat es sowohl vor wie während und nach der osmanischen Herrschaft gegeben. Sie waren Teil des Alltags. Daher ist die Geschichte des Balkanraums zu wesentlichen

Teilen eine Migrationsgeschichte. Dass die Albaner erst nach dem Exodus der Serben deren Land im Kosovo „okkupierten“, ist ein populärer Mythos.

Zu den Wanderungen im Raum kamen die Wanderungen zwischen den Kulturen, vor allem in Gestalt religiöser Synkretismen, des Glaubenswechsels (einschließlich des Kryptochristentums) und/oder des Sprachwechsels. Die Nachfahren dieser kulturellen Migranten wurden im Zuge der Nationsbildungsprozesse zu „Verrätern“ gestempelt, sofern

*Die „Große Wanderung“ von 1690:
Mythos und Wirklichkeit.*

sie sich nicht unter Hinweis auf ihre (unbeweisbare) Abstammung bzw. unter Verweis auf den vermeintlichen Glauben oder die vermeintliche Sprache ihrer Ah-

nen vereinnahmen ließen wie z. B. die von Serben und Kroaten umkämpften bosnischen Muslime.

Zu den interessantesten und umstrittensten Erscheinungen in den europäischen Provinzen des Osmanischen Reiches während dessen Zerfallsphase gehören jene Gesetzesbrecher, denen die südslawische und griechische Volksüberlieferung unter den Bezeichnungen „Haiduken“, „Uskoken“ und „Klephten“ in zahllosen Liedern ein poetisch eindrucksvolles Denkmal gesetzt hat. In der Balkanhistoriographie werden sie vorzugsweise als Vertreter einer antifeudalen Bewegung sowie als Vorkämpfer der nationalen Befreiung verehrt und gefeiert. Aus osmanischer Sicht handelte es sich um Gesetzesbrecher und „Banditen“. Gewiss gab es unter den Haiduken Sozialrebelln und Rächer der Armen, balkanische Robin Hoods, aber die Mehrheit dürften einfache Räuber gewesen sein. Sie waren weder Vorkämpfer des Christentums noch der nationalen Befreiung, und ihre Opfer waren nicht nur Muslime, sondern auch Christen, unabhängig von der jeweiligen ethnischen Zuordnung.

Eine vornationale Orientierung wies auch die überwiegende Mehrheit derjenigen auf, die sich im Zeitalter der napoleonischen Kriege an den beiden serbischen Aufständen gegen die Osmanen beteiligten. Ihre Ziele waren rückwärts, nicht vorwärts gewandt. Sie kämpften gegen die Willkürherrschaft der osmanischen Provinznotabeln und für die Wiederherstellung der als sakrosankt betrachteten Selbstverwaltung der Dörfer. Die Ideale der Französischen Revolution, insbesondere die Konzepte von Nation und Nationalstaat, waren ihnen fremd und stießen zunächst nur bei den habsburgischen Serben und einer schmalen Führungsschicht südlich der Donau auf Nachhall.

Staatlichkeit und Entstehung der Nation

Ab 1815 bzw. offiziell ab 1830 war das serbische Gebiet südlich der Donau ein erbliches Fürstentum unter osmanischer Oberhoheit, das dann auf dem Berliner Kongress 1878 seine Souveränität erhielt. Der Staatsgründung folgte der Prozess der Nationsbildung, der zunächst getragen wurde von einer kleinen Zahl Gelehrter, die sich um die Sprache, die Volksüberlieferung und die Geschichte bemühten. Die Frage, wer ein Serbe ist bzw. an welchen Merkmalen man ihn erkennen könne, blieb längere Zeit umstritten. Schließlich kristallisierte sich eine Kombination von Religionszugehörigkeit (Orthodoxie) und Sprache (Štokavisch) heraus, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch das biologistische/rassische Konstrukt der Abstammungsgemeinschaft ergänzt wurde. Es ist auffallend, dass die beiden bedeutendsten Vorkämpfer des „Volkskonzepts“, der ehemalige Mönch Dositej Obradović und der Begründer der serbisch(kroatischen) Schriftsprache Vuk Karadžić, die Zugehörigkeit zur Orthodoxie als Definitionskriterium für die Serben nachdrücklich abgelehnt und ganz auf die Volkssprache gesetzt hatten. Da aber die katholischen Südslawen, die in etwa dieselbe Sprache sprachen wie die Serben, keine Serben sein wollten und sich Serben und Kroaten nicht auf einen gemeinsamen Namen („Illyrer“, „Jugoslawen“ o. ä.) einigen konnten, fiel der Religionszugehörigkeit eine immer größere Bedeutung als „nationaler Ausweis“ zu. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts entstand eine serbische Nationalkultur durch Kodifizierung der Sprache, Verschriftlichung der mündlichen Überlieferung, Ausgestaltung der (weltlichen) Heldenlieder und (geistlichen) Legenden über die Amselfeldschlacht von 1389 zum Nationalmythos, die Entwicklung einer neuserbischen Hochkultur in Prosa und Lyrik, in Theaterstücken, Malerei usw. Ein Meilenstein in diesem Prozess war das 1847 veröffentlichte Versepos „Der Bergkranz“ des montenegrinischen Fürstbischofs Petar Petrović Njegoš, des „serbischen Goethe“, über die Vorbereitung auf die historisch nicht belegte montenegrinische „Bartholomäusnacht“ bzw. die Vernichtung der zum Islam konvertierten Montenegriner. Die Schlacht auf dem Amselfeld ist als Ausgangspunkt „allen Unglücks“ sowie als moralisches und religiöses Referenzsystem im gesamten Versepos präsent. Fortan wuchsen Serben (und Montenegriner) mit den Versen von Njegoš auf und sollen sie schließlich besser gekannt haben als das

Im 19. Jahrhundert wurde die Schlacht auf dem Amselfeld von 1389 zum Nationalmythos ausgestaltet.

Vaterunser. Ein Meilenstein in der Entwicklung eines staatspolitischen Konzepts war die 1844 vom damaligen serbischen Innenminister Ilija Garašanin verfasste Denkschrift, in der sich erstmals die Konturen eines künftigen großserbischen Staats abzeichneten (Wiederherstellung von Stefan Dušans Reich, zuzüglich vieler Gebiete, die niemals zum mittelalterlichen serbischen Staat gehört hatten).

Das Fürstentum, seit 1882 Königreich Serbien erlebte im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der an ausländischen Universitäten geschulten neuserbischen Intelligenz einen tiefgreifenden Modernisierungsprozess, der auf die entschiedene Ablehnung des Großteils der bäuerlichen (und analphabetischen) Bevölkerung stieß. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts spaltete sich die Elite in einen volkstümlich/populistisch/antiwestlichen und einen fortschrittsorientierten, prowestlichen Flügel – eine Spaltung, die mit Modifizierungen und wechselnden Kräfteverhältnissen bis zur Gegenwart andauert.

Serbien in Jugoslawien

Einen tiefen Einschnitt in der neuserbischen Geschichte bilden die Jahre von 1912 bis 1918: die beiden Balkankriege, in denen Serbien Kosovo und das heutige Makedonien eroberte, wodurch die Staatsbevölkerung ihre vormalige weitgehende Homogenität verlor, und der Erste Weltkrieg, der nach einer Besetzung Serbiens durch die Mittelmächte schließlich mit einem serbischen Sieg und der Gründung des ersten jugoslawischen Staats im Dezember 1918 endete. Mit Entstehung des „Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen“ (ab 1929: Königreich Jugoslawien) lebten nun erstmals alle Serben (oder solche, die als „Serben“ verstanden wurden) unter einem gemeinsamen staatlichen Dach, allerdings in einem Staat, der ungeachtet der südslawischen Vereinigungsideologie de facto ein Vielvölkerstaat war. Wie die Eroberung Kosovos und Makedoniens war auch die Gründung des ersten Jugoslawien letzten Endes ein serbischer Pyrrhussieg, denn die „nationale Frage“ paralyisierte fortan Politik und Wirtschaft und untergrub die Legitimität des zentralistisch konzipierten, serbisch dominierten Staates.

Der Überfall Hitlers im April 1941 und die Zerschlagung Jugoslawiens lösten eine beispiellose Serbenverfolgung aus. Die im kroatisch-faschistischen Ustascha-Staat (Kroatien und Bosnien-Herzegowina) beheimateten Serben wurden Opfer eines Völkermords. Im deutschbesetz-

ten Serbien kam es nach den ersten Widerstandsaktivitäten zu drastischen Vergeltungsmaßnahmen gegen die serbische (und jüdische) Bevölkerung. Der aufflammende Widerstand spaltete sich schnell in einen serbisch-nationalistischen (Tschetniks) und einen kommunistischen Flügel unter Titos Führung. Beide Bewegungen bekämpften nicht nur die Besatzungsmächte (die Kommunisten sehr viel intensiver als die Tschetniks), sondern führten auch einen erbitterten Krieg gegeneinander, aus dem die Tito-Bewegung siegreich hervorging.

Im Unterschied zum ersten verstand sich das zweite (sozialistische) Jugoslawien als Bundesstaat mit mehreren gleichberechtigten Nationen. Serbien war eine der sechs Teilrepubliken. Es behielt die 1918 an Jugoslawien gefallene Provinz Wojwodina und die Provinz Kosovo, die beide einen Autonomie-Status erhielten, verlor jedoch Makedonien, das zu einer eigenen Teilrepublik (mit einer eigenständigen Nation) aufgewertet wurde. Die Stärkung der beiden autonomen Provinzen Serbiens nach den Verfassungsänderungen Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre („Dreiteilung Serbiens“) und das gewachsene Selbstbewusstsein der Kosovo-Albaner schürten die Unzufriedenheit bei Teilen der serbischen Eliten und der Kosovo-Serben. In der schweren politischen und wirtschaftlichen Krise nach Titos Tod 1980, als Schritt für Schritt alles wegbrach, worauf die Bürgerinnen und Bürger Jugoslawiens einst stolz gewesen waren, brachten Angehörige der Serbischen Orthodoxen Kirche, serbische Schriftsteller und Wissenschaftler (Memorandum der Serbischen Akademie der Wissenschaften von 1986) die „serbische Frage“ auf die Agenda der öffentlichen Diskurse in Serbien. Mit Opfermythen, Verschwörungstheorien und Bedrohungsszenarien trieben sie die nationale Mobilisierung voran, die durch nationalistische Strömungen in anderen Teilen Jugoslawiens, insbesondere in Kroatien und Kosovo, zusätzliche Nahrung erhielt. Da die politischen Führungen in den Republiken unwillig bzw. unfähig waren, sich auf eine Reform von Staat und Gesellschaftssystem zu einigen, brach Jugoslawien zu Beginn der neunziger Jahre auseinander. Das anschließende „dritte Jugoslawien“ umfasste nur noch den Rest dessen, was vom zweiten übriggeblieben war: Serbien und Montenegro. Dieser (rest)jugoslawische Bundesstaat wurde 2003 durch den lockeren Staatenbund „Serbien und Montenegro“ abgelöst, der seinerseits mit dem

Opfermythen, Verschwörungstheorien und Bedrohungsszenarien bestimmten die öffentliche Meinung in Serbien Ende der achtziger Jahre.

knappen Votum der Montenegriner zugunsten ihrer Unabhängigkeit im Mai 2006 von der politischen Landkarte verschwand.

Vorangegangen waren die postjugoslawischen Kriege der neunziger Jahre, in denen Serben aus Kroatien, Bosnien und Kosovo mit Unterstützung des Milošević-Regimes in Belgrad und paramilitärischer Banden für die Errichtung eines großserbischen Staates kämpften. Dabei kam es zu massiven Menschenrechtsverletzungen, Kriegsverbrechen und dem Genozid an bosniakischen Zivilisten in der ostbosnischen Stadt Srebrenica. Zwar wurden von allen kriegführenden Parteien Verbrechen begangen, doch die Spirale der Gewalt wurde von serbischen Milizen in Gang gesetzt. Und da Gewalt Gewalt erzeugt, blieb niemand gänzlich verschont. Alle ehemals kriegführenden Parteien sind davon überzeugt, dass sie ausschließlich Verteidigungskriege geführt und ihre jeweiligen „Helden“ nur das getan haben, was angesichts der vermeintlichen Bedrohung jeder „anständige“ Mensch hätte tun müssen.³

Nach dem Sturz von Milošević im Oktober 2000 setzte in Serbien zunächst ein Demokratisierungs- und Transformationsprozess ein, der jedoch nach der Ermordung des Ministerpräsidenten Zoran Djindjić im März 2003 unter seinem Nachfolger Vojislav Koštunica in einen fünfjährigen Stillstand mündete. Mit der Unabhängigkeitserklärung Kosovos im Februar 2008 ging auch das „serbische Jerusalem“ verloren. Nun, nach den Wahlen vom 11. Mai 2008, steht das verarmte Serbien vor der Herausforderung eines umfassenden Neuanfangs. Von einer Aufarbeitung der Vergangenheit wird man jedoch bestenfalls und frühestens in zwei bis drei Jahrzehnten sprechen können.

3 Vgl. auch Holm Sundhaussen: Der Zerfall Jugoslawiens und dessen Folgen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 32/2008, Schwerpunkt „EU – Balkan“. Beilage zur *Wochenzeitung „Das Parlament“*. 4. August 2008, S. 9-18.

Serbien und seine Nachbarn

Im sozialistischen Jugoslawien gab es ein Scherzwort, wonach der Staat „brigama“ (oft geschrieben: B.R.I.G.A.M.A.) umgeben sei. Das Wort bedeutete in der Landessprache „mit Sorgen“ und war aus den Anfangsbuchstaben der sieben Nachbarländer Jugoslawiens zusammengesetzt – Bulgarien, Rumänien, Italien, Griechenland, Albanien, Ungarn (Madjarska) und Österreich (Austrija). Schulkinder nutzten diese Eselsbrücke zuweilen, um sich die Nachbarstaaten zu merken. Mit jedem dieser Länder gab es ein politisches Problem: Während die Bulgaren die jugoslawischen Makedonen als Westbulgaren betrachteten, gab es mit Rumänien Schwierigkeiten wegen der gegenseitigen Minderheiten im Banat. Mit Italien hatte man sich nach dem Zweiten Weltkrieg um Triest und Istrien gestritten, später um Fischereirechte, mit Griechenland um die Teilrepublik Makedonien, die auch heute, als selbstständiger Staat, noch ein Gegenstand politischer Auseinandersetzung ist. Albanien unterstellte man die Unterstützung separatistischer Tendenzen der Kosovo-Albaner, den Ungarn revisionistische Absichten hinsichtlich der zu Serbien gehörenden Provinz Wojwodina, die bis 1918 ungarisch gewesen war. Österreich schließlich warf man vor, die slowenische Minderheit in Kärnten und in der Steiermark nicht angemessen zu behandeln.

Frägt man nach den Nachbarn des heutigen Serbien, so ergibt sich das Problem, dass nicht einmal die Grenzen dieses Staates klar sind. Eine Reihe von Staaten hat inzwischen Kosovo als selbstständigen Staat anerkannt, andere halten sich damit zurück; auch die serbische Regierung unterstreicht zwar ihren Willen, mit der internationalen Gemeinschaft zusammenzuarbeiten, fordert aber zugleich die territoriale Integrität Serbiens, und das heißt: einschließlich des Kosovo. Doch auch ungeachtet dieses Problems hat Serbien in den letzten Jahren mehrfach seine staatliche Form geändert. Nach dem Zerfall des sozialistischen Jugoslawien bildete es zusammen mit Montenegro die „Bundesrepublik Jugoslawien“, dann den Doppelstaat „Serbien-Montenegro“, und heute ist es

Der Verfasser ist Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift.

ein unabhängiger Staat, weniger aus eigenem Willen als vielmehr dadurch, dass alle anderen Staaten die staatliche Gemeinschaft mit Serbien aufgekündigt haben.

Die Republik Serbien wird heute von folgenden Staaten umgeben: Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Makedonien, Kosovo, Montenegro, Bosnien und Herzegowina und Kroatien. Drei Nachbarstaaten sind identisch mit den früheren Anrainern, und zu einem von ihnen, Rumänien, ist die Grenze identisch mit der früheren Grenze zu Jugoslawien. Die

Serbien hat in den letzten Jahren mehrfach seine staatliche Form geändert.

übrigen Nachbarn sind aus der jugoslawischen Konkursmasse hervorgegangen. Im Folgenden sollen die Beziehungen Serbiens zu seinen Nachbarn betrachtet werden.

Ungarn hat nach dem Ersten Weltkrieg erheblich an Territorium verloren, sodass heute überall jenseits seiner Grenzen Ungarn leben. Die verschiedenen Regierungen in Budapest haben die Auslandsungarn immer im Blick; diese haben die Möglichkeit, relativ einfach einen ungarischen Pass zu erwerben und sich auch in Ungarn anzusiedeln. Für die Ungarn aus der *Wojwodina* hatte diese Möglichkeit große Attraktivität, da sie so schon vor dem EU-Beitritt Ungarns einfach Zugang zu den Ländern der Europäischen Union hatten. Mit Rücksicht auf die ethnischen Ungarn in Serbien hat die ungarische Regierung auch nie eine Visumpflicht für Serben eingeführt. Daher war Ungarn in der Zeit des Embargos gegen Serbien eines der wenigen Länder, in das serbische Staatsbürger relativ einfach reisen konnten.

Die Bevölkerungsstruktur der Wojwodina hat sich in den Kriegsjahren erheblich geändert. Waren 1991 noch knapp 17 Prozent der Bewohner Ungarn, so sind es jetzt nur noch etwas mehr als 14 Prozent. Grund dafür sind die Abwanderung der Ungarn sowie die Ansiedlung von Serben, vor allem von solchen, die wegen der Kriegsereignisse aus Kroatien, Bosnien und Herzegowina und dem Kosovo fliehen mussten oder vertrieben wurden. Wegen dieser veränderten demographischen Situation wird zuweilen beklagt, dass das ursprüngliche gutnachbarliche Verhältnis zwischen Serben, Ungarn und den vielen anderen Nationen in der Wojwodina (Slowaken, Kroaten, Deutsche, Tschechen und viele weitere) nicht mehr so unbelastet sei wie früher. Mit dieser Vielfalt von Nationen geht eine Vielfalt von christlichen Kirchen und Bekenntnissen einher. Gerade Vertreter der Kirchen betonen jedoch häufig, dass man in guten Beziehungen miteinander lebe. Es gibt in der Wojwodina weniger

separatistische als eher föderalistische Bewegungen, deren Anführer aber vor allem Serben sind, die damit die regionale Besonderheit der Region betonen.

Der nächste Nachbar im Uhrzeigersinn ist *Rumänien*. Der jugoslawische Staatschef Tito und sein rumänischer Kollege Ceaușescu unterhielten zwar gute Beziehungen, die von einem gewissen Widerstand gegen die sowjetische Dominanz ebenso geprägt waren wie von feudalen Jagdausflügen, doch gab es auch Verstimmungen zwischen beiden Ländern. Im serbischen Teil des Banats lebt eine kleine rumänische Minderheit. Das größte gemeinsame Projekt aus sozialistischen Zeiten ist die Stauung der Donau und das Wasserkraftwerk „Eisernes Tor“, das den Fluss hinter Belgrad staut. In der Zeit des Embargos gegen Serbien war der Weg über die Donau, die teilweise mehrere Kilometer breit ist, ein beliebter Weg für den Schmuggel von Zigaretten, Benzin und anderen einträglichen Gütern.

Wo die Donau den serbischen Raum verlässt, beginnt die Grenze zu *Bulgarien*. Auf der serbischen Seite gibt es Bulgaren sowie Angehörige anderer Ethnien, die eine dem Bulgarischen sehr nahe Sprache sprechen, sich aber nicht als Bulgaren verstehen. Die Beziehungen zwischen beiden Ländern lassen sich heute als korrekt und problemlos beschreiben. Alle bisher genannten Nachbarländer Serbiens waren im Zweiten Weltkrieg auf Seiten der Achsenmächte und hatten Teile des damaligen Königreichs Jugoslawien besetzt. Auch diese historischen Umstände tragen dazu bei, dass das serbische Verhältnis zu diesen Ländern nicht ungetrübt ist; bei Bulgarien gibt es zudem noch ältere Belastungen, nämlich aus den Zeiten der Balkankriege vor dem Ersten Weltkrieg.

Mit *Makedonien* grenzt ein jugoslawischer Nachfolgestaat an Serbien, und zwar (neben Montenegro) der einzige, der seine Selbstständigkeit ohne kriegerische Ereignisse erlangt hat. Traditionell bezeichneten die Serben Makedonien als Süd-Serbien und betrachteten die Sprache als serbischen Dialekt, was linguistisch keineswegs richtig ist. Makedonien hat sich von Anfang an sehr bemüht, die Bedingungen der internationalen Gemeinschaft zu erfüllen, und die kleine Republik wäre wohl schon Mitglied der EU, wenn Griechenland nicht wegen des Namensstreits die Aufnahme blockieren würde.

In Makedonien gibt es eine orthodoxe Kirche, der die Mehrheit der Bevölkerung angehört und die sich 1967 für autokephal, also selbstständig, erklärt hat. Bis dahin gehörten die Orthodoxen Makedoniens zum serbischen Patriarchat, das diese Selbstständigkeit ebenso wenig

anerkannt hat wie irgendeine andere orthodoxe Kirche. Doch haben sowohl der jugoslawische Staat als auch die jetzige Republik Makedonien die Kirche immer massiv unterstützt, um damit die Existenz der makedonischen Nation (die es auch erst seit 1945 offiziell gibt) gegen serbische Ansprüche zu unterstreichen. Das führt dazu, dass andere orthodoxe Kirchen in Makedonien nicht zugelassen sind, während sich westliche Konfessionen relativ großer Freiheit erfreuen und einer der früheren Staatspräsidenten sogar Methodist war. Doch wird etwa serbischen

Die autokephale orthodoxe Kirche Makedoniens wird von der übrigen Orthodoxie nicht anerkannt.

Klerikern, die mit dem Auto nach Griechenland unterwegs sind, die Durchfahrt verweigert, wenn sie in Amtstracht sind, und ein Bischof der serbischen Kirche wurde in Makedonien sogar zu einer

Gefängnisstrafe verurteilt, die er zum Teil absitzen musste. Diese Ereignisse belasten nicht nur die Beziehungen zwischen den Kirchen, sondern auch die zwischen beiden Staaten.

Grenzt Serbien im Südwesten an das Kosovo oder an Albanien? Allein die Antwort auf diese Frage verrät eine grundsätzliche politische Position, nämlich hinsichtlich der Frage, ob Kosovo zu Serbien gehört oder nicht. Während immer mehr Regierungen das Kosovo als eigenen Staat anerkennen, gibt es gewichtige juristische Gründe für die Annahme, dass dieser Schritt eigentlich völkerrechtswidrig war und nur deswegen vollzogen wurde, weil er politisch gewollt wurde. Das russische Abwarten und die Drohung in Bezug auf die Anerkennung abtrünniger Kaukasusrepubliken durch Russland sollte man nicht so sehr unter der russischen Solidarität mit Serbien subsumieren, sondern eher als eine weitere Instrumentalisierung der schwierigen Situation Serbiens durch Russland. Bei all dem dürfen die massiven Menschenrechtsverletzungen nicht übersehen werden, die Serbien vor 2001 im Kosovo begangen hat. Ob sie das Eingreifen der NATO rechtfertigen konnten, ist ein großes Problem, weil damit indirekt die Frage nach dem „gerechten Krieg“, die eigentlich schon als erledigt betrachtet wurde, neu auf die Tagesordnung gekommen ist.

Auch zu jugoslawischen Zeiten war die Beziehung Serbiens zu Albanien sehr problematisch. Albanien propagierte unter Enver Hodscha einen Radikal-Kommunismus und lehnte das jugoslawische System als „revisionistisch“ ab. Die jugoslawischen Behörden verdächtigten Tirana, separatistische Bestrebungen im Kosovo zu unterstützen. Da das mittelalterliche Zentrum Serbiens südlicher, nämlich auf dem heutigen

Gebiet des Kosovo, lag, wurden die Albaner von den Serben häufig als expansionistisch wahrgenommen, und sie wurden als illegitime Bewohner eines „eigentlich“ serbischen Gebietes betrachtet. Aufgrund der politischen und militärischen Entwicklungen gibt es heute kaum Beziehungen zur Regierung des Kosovo; dagegen werden die Serben im Nordteil von Mitrovica aus Belgrad stark unterstützt.

Mit seinem Nachbarn *Montenegro* war Serbien bis vor kurzer Zeit noch in einer staatlichen Gemeinschaft verbunden. Doch schon vor der Unabhängigkeitserklärung des Adrialandes gab es dort starke Tendenzen, von Belgrad wegzukommen und sich als demokratischer und nicht nationalistischer Staat zu profilieren. Tatsächlich aber ist die Bevölkerung Montenegros gespalten, nämlich in einen Teil, der sich als Serben betrachtet, und einen anderen, etwas größeren, der sich als Montenegriner definiert. Während Montenegro im Krieg gegen Kroatien noch aktiv mitwirkte, dominierte später die montenegrinische Richtung, deren Anführer allerdings mit ihrer Politik häufig auch massive eigene wirtschaftliche Interessen verbanden. Jedenfalls setzte sich der kleine Staat mehr und mehr von Serbien ab, führte eine eigene Währung ein (die an die D-Mark und später an den Euro gekoppelt war), verbesserte die Beziehungen zu Kroatien und dem Kosovo und erklärte schließlich seine Unabhängigkeit. Schon vorher hatte sich eine montenegrinische orthodoxe Kirche konstituiert, die zwar kirchenrechtlich in jeder Hinsicht irregulär ist und von keiner anderen Kirche anerkannt wird, aber durch die Regierung und einen Teil der Bevölkerung eine gewisse Unterstützung erfährt. Die kanonische orthodoxe Kirche im Lande ist eine Metropolie innerhalb des serbischen Patriarchats.

Mit den beiden verbleibenden Nachbarn, *Bosnien und Herzegowina* und Kroatien, verbindet Serbien nicht nur die gemeinsame jugoslawische Zeit, sondern vor allem die Geschichte der Kriege in den neunziger Jahren. Die Grenze zu Bosnien und Herzegowina wird zu einem großen Teil durch den Fluss Drina gebildet, der nach Auffassung serbischer Nationalisten nicht die Grenze Serbiens sein dürfe, sondern sein Rückgrat (also seine Mitte). Auf der serbischen Seite liegt die Region Sandschak, in der viele Bosniaken leben; auf der anderen Seite der Grenze lebten vor dem Krieg Serben in Dörfern und kleinen Orten, Bosniaken vor allem in den Städten – das hängt mit der Geschichte der osmanischen

Nach Auffassung serbischer Nationalisten dürfe der Fluss Drina nicht die Grenze Serbiens zu Bosnien und Herzegowina sein, sondern sein Rückgrat, d. h. die Mitte Serbiens.

Zeit zusammen, als Muslime als Händler, Handwerker und Verwaltungsleute die Städte bewohnten, während die Bauern Christen waren. Die Massaker des Jahres 1995 (vor allem mit dem Namen Srebrenica verbunden) fanden in diesen Gebieten statt; die Belagerung von Städten mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung durch serbische Truppen war ein häufiges Erscheinungsbild während des Krieges, am ausgeprägtesten in Sarajewo.

Noch immer sind die Beziehungen zwischen beiden Staaten problematisch. Bosnien besteht aus zwei „Entitäten“, der „Republika Srpska“ und der „Bosniakisch-kroatischen Föderation“. Der serbische Landesteil wird von vielen seiner Bewohner (die als Folge des Krieges in ihrer großen Mehrheit Serben sind) als künstliches Gebilde verstanden, das eigentlich in einer staatlichen Einheit mit Serbien stehen sollte, zumal es an Serbien grenzt. Der Widerstand gegen den bosnischen Staat wird auch von höchsten Repräsentanten dieser Entität formuliert. In manchen Überlegungen war sogar ein Tausch der Republika Srpska gegen das Kosovo in Erwägung gezogen worden. Heute gibt es zwar diplomatische Beziehungen und Reisefreiheit, aber die Wunden des Krieges sind keineswegs verheilt. Besonders problematisch ist dabei, dass keine Übereinstimmung hinsichtlich der Frage der Kriegsschuld und auch nicht in Bezug auf den Kriegsausgang besteht: Beide Seiten fühlen sich als ungerecht behandelte Opfer eines Krieges, in dem sie sich nur gegen die anderen verteidigt haben.

Schließlich bleibt noch der Nachbar *Kroatien*, mit dem Serbien eine relativ kurze Grenze, aber eine lange Nachbarschaftsgeschichte verbindet. In Kroatien lebt bis heute serbische Bevölkerung, allerdings zu einem geringeren Anteil als vor dem Krieg; aus historischen Gründen konzentrierte sich diese Minderheit vor allem auf die Grenzgebiete zu Serbien und zu Bosnien und Herzegowina. Ein großer Rückstand in der Modernisierung, schwierige wirtschaftliche Verhältnisse sowie historische Belastungen machten diese Bevölkerung anfällig für nationale Propaganda aus Belgrad und aus der eigenen Mitte, sodass mit der beginnenden Auflösung des jugoslawischen Gesamtstaates hier 1990/91 die ersten Auseinandersetzungen zwischen den lokalen Serben, unterstützt durch Belgrad und vor allem durch die jugoslawische Volksarmee, und den kroatischen Behörden stattfanden. Die Serben riefen eigene „Staaten“ aus, vor allem die „Republik Serbische Krajina“. Erst im Zusammenhang mit dem Ende der militärischen Aktionen in Bosnien und Herzegowina konnte Kroatien die Kontrolle über diese Teile seines Staatsgebietes

zurückgewinnen. Ob der Abzug des größten Teils der serbischen Bevölkerung in die serbischen Gebiete von Bosnien sowie nach Serbien „Flucht“ oder „Vertreibung“ war, wird in der kroatischen und serbischen Öffentlichkeit bis heute konträr beurteilt.

Nach dem Krieg haben sich die Beziehungen langsam wieder normalisiert. Allerdings hat Kroatien ein natürliches Interesse, sich mehr nach Nordwesten, also nach „Europa“, zu orientieren, während Serbien wegen seiner Politik und seiner internationalen Isolierung kein attraktiver Partner ist. Nach wie vor sind die wechselseitigen Beziehungen stark von Emotionen geprägt, was sich bei internationalen Sportbegegnungen ebenso zeigt wie an den Reaktionen auf politische Ereignisse – nach der Unabhängigkeitserklärung des Kosovo wurde in Belgrad von Demonstranten neben der amerikanischen Botschaft auch die kroatische angegriffen, obwohl Kroatien mit diesen Ereignissen nichts zu tun hatte.

Serbien ist also ein Staat, der zu fast allen Nachbarn problematische Beziehungen hat, die entweder mit komplizierten Bevölkerungsverhältnissen oder mit der schwierigen jüngeren Vergangenheit zusammenhängen. Dabei ist Serbien aufgrund seiner Größe und seiner geographischen Lage eigentlich dazu prädestiniert, eine Mittlerfunktion zu übernehmen und als regionale Ordnungsmacht zu fungieren – wobei „Macht“ nicht im Sinne von militärischer Stärke oder politischer Überordnung missverstanden werden darf. Die seit Juni 2008 amtierende neue serbische Regierung hat sich – trotz massiver Widerstände aus der Bevölkerung – dazu entschlossen, das Land wieder in die Gemeinschaft der europäischen Staaten zu führen. Ob dieser Kurs gelingen wird und ob er der serbischen Bevölkerung zum Vorteil gereicht, wird vor allem von dieser selbst abhängen.

Eurovisionen in Serbien – oder: Was der Fiat 600D mit der serbischen Zivilgesellschaft zu tun hat

Die politische Öffentlichkeit in Serbien hat ein ereignisreiches halbes Jahr hinter sich: von den stark polarisierenden Präsidentschaftswahlen im Februar über die Erklärung der staatlichen Souveränität des Kosovo, den aus diesem Anlass stattfindenden Trauerprotest-Veranstaltungen in Belgrad einschließlich der Attacke gegen westliche Botschaften durch stadtbekannte Hooligans, die Verhaftung Radovan Karadžićs bis hin zu den Parlamentswahlen, die stärker mobilisierten als der fast zeitgleich in Belgrad stattfindende Grand Prix de l'Eurovision, der nahezu unmerkelt von einer breiteren Öffentlichkeit vor sich ging. Im Unterschied zur Ukraine, wo Juschtschenko die Bühne der Schlagerfreunde für ein Bekenntnis zu Europa nutzte, war in Serbien der Wahlsieger noch nicht in dieser eindeutigen Lage. Dennoch gewann das Bündnis „Für ein europäisches Serbien“ gerade mit dieser Parole die Wahlen. Als Endpunkt der Entwicklung steht nun eine Koalition aus der Demokratischen Partei des ermordeten Premiers Zoran Djindjić und der Sozialistischen Partei Serbiens des in Den Haag verstorbenen Slobodan Milošević. Viele nehmen dies als die tiefste Zäsur seit dem Sturz Miloševićs im Oktober 2000 wahr.

Die Bewertung der politischen Entwicklung ist eine wichtige Voraussetzung für die Darstellung der Prozesse und Veränderungen innerhalb der Nichtregierungsorganisationen (NROs) sowie für das Verständnis der gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, unter denen diese arbeiten. Im folgenden Beitrag geht es um das Verhältnis zwischen der politischen Ausrichtung Serbiens und den Konsequenzen, die diese für zivilgesellschaftliche Ansätze hat – für die Möglichkeiten, aber auch Hindernisse, die sich aus der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung ergeben.

Der Autor, Historiker mit dem Schwerpunkt Südosteuropa, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Berliner Kolleg für Vergleichende Geschichte Europas.

Es hat den Anschein, als ob im ersten Halbjahr 2008 zumindest eine bestimmte Phase der Definition und Einteilung der politischen Lager zu Ende gegangen sei. Zumindest deutet das Ergebnis der Parlamentswahlen darauf hin: Das Wahlbündnis „Za Evropsku Srbiju“ (Für ein europäisches Serbien – ZES), bestehend aus der Demokratischen Partei (DS), die den Staatspräsidenten Boris Tadić stellt, der Expertenvereinigung G17 Plus, die seit langem für eine EU-Orientierung der serbischen Wirtschaft eintritt, sowie der SPO von Vuk Drašković, die nahezu bedeutungslos geworden ist, konnte einen überraschend deutlichen Sieg davontragen.¹

Das Ergebnis der Parlamentswahlen spiegelt die innere Zerrissenheit des Landes wider.

Damit hatte kaum jemand gerechnet, nicht einmal die notorischen Experten aus der „International Crisis Group“, die zuvor noch vor einer zu offenen Unterstützung von ZES durch die EU als „absolut kontraproduktiv“ gewarnt hatte.² Hinzu kamen gute Wahlergebnisse für die Parteien der nationalen Minderheiten, die traditionell pro-europäisch ausgerichtet sind, sowie für die Neugründung LDP (Liberal Demokratische Partei), die sich als authentische Vertreterin eines „anderen“, pro-europäischen Serbien begreift. Die LDP ist vor allem eine Sammlungsorganisation ehemaliger Aktivisten der Antikriegsbewegung der neunziger Jahre sowie enttäuschter Ex-Mitglieder der Demokratischen Partei, denen die Politik Tadićs zu nationalistisch und gegenüber Koštunica zu nachgiebig war. Letzterer ist der große Verlierer dieser Wahl: die DSS (die sich schon Anfang der neunziger Jahre von der DS abgespalten hatte, weil diese nicht „national“ genug war) stürzte von ihrem ohnehin schlechten Vorjahresergebnis noch weiter ab. Ähnlich erging es den Radikalen, die im Unterschied zum Präsidentschaftswahlkampf dieses Mal offen zu ihrem in Den Haag einsitzenden Parteichef Vojislav Šešelj standen, damit aber nicht mehr und keine neuen Wähler gewinnen konnten. Die SPS und ihr Vorsitzender Ivica Dačić rückten hingegen durch ihr überraschend gutes Ergebnis plötzlich in den Mittelpunkt des Inte-

¹ Die wichtigsten Parteien Serbiens werden nachstehend kurz vorgestellt: Demokratische Partei (DS, sozialdemokratisch), Serbische Radikale Partei (SRS, ultranationalistisch), Demokratische Partei Serbiens (DSS, konservativ), Sozialistische Partei Serbiens (SPS, postkommunistisch und nationalistisch); außerdem G17 Plus (liberal), Serbische Erneuerungsbewegung (SPO, monarchistisch), Parteien der nationalen Minderheiten usw. (Anm. d. Redaktion).

² <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5402&l=1> (letzter Zugriff: 28.10.2008).

resses der serbischen politischen Öffentlichkeit sowie der Außenpolitik der EU.

Das Ende einer „Epoche“?

Dass SPS und DS nun eine Regierung bilden, erscheint angesichts der klaren Konfrontation in den neunziger Jahren sowie nach dem Sturz Miloševićs etwas Unerhörtes zu sein. Eine Epoche, in der der Versuch unternommen wurde, Serbien aus der Isolation zu führen, ist nach Ansicht mancher Analysten nun definitiv zu Ende. Zugleich wird diese Koalition in der Öffentlichkeit (auch über Serbien hinaus) als Garant für ein pro-europäisches Serbien wahrgenommen. Dieses scheinbare Paradoxon soll hier mit einem Blick auf die Veränderungen in der politischen Szenerie aufgelöst werden.

Widersprüche indes bleiben auf den ersten Blick: Vor allem der bisherige Premier Koštunica geißelt die Koalition von SPS und ZES als Zeichen der Unzuverlässigkeit und Wankelmütigkeit der SPS, die damit eine „national verantwortliche Regierung“, wie es im Jargon der DSS und der sie unterstützenden einflussreichen Zeitung „Politika“ heißt, unmöglich mache. Die Koalition der SPS mit dem Bündnis ZES mutet als Bruch mit der im Oktober 2000 eingeleiteten Abkehr vom Milošević-Regime und seinen politischen Praktiken an. Vor allem in der Wahrnehmung der Anhänger der LDP, die allerdings diese Koalition tolerieren wollen, bedeutet es einen Abschied von der Politik Djindjićs, deren Kern viele in der Auslieferung Slobodan Miloševićs, des Parteichefs des jetzigen Koalitionspartners, an das Tribunal in Den Haag symbolisiert sehen. Allerdings zeigt die Entrüstung Vojislav Koštunicas deutlich, wie sehr die Konturen zweier klar gegenüberstehender politischer Richtungen schon lange verwischt sind. Galt Koštunica doch als der Kontrahent Miloševićs, der dem demokratischen Bündnis 2000 den Wahlsieg brachte. Nun schimpft Koštunica auf die SPS, dass sie kein Bündnis mit seiner DSS und den Radikalen eingeht. Was auf den ersten Blick verwirrend und vor allem als charakteristisch für die Personalisierung der Politik in Balkanländern anmutet, erschließt sich auf den zweiten Blick als weitere Etappe in den seit dem Mord an Djindjić erfolgenden Veränderungen des politischen Establishments.

Im Oktober 2000 existierte eine klare Polarisierung zwischen dem Milošević-Regime und der so genannten „Demokratischen Opposition

Serbiens“ (DOS), personifiziert in Zoran Djindjić und Vojislav Koštunica. Allerdings bestand der Konsens der demokratischen Kräfte allein im Sturz Miloševićs. Die Ziele und Inhalte seiner politischen Praktiken waren keineswegs ebenso umstritten. Konsensfähig war nur die Feststellung, die Herrschaft Miloševićs sei ein letzter Hort des Kommunismus in Europa. Die Politik der Schaffung ethnisch reiner Territorien war aus der Perspektive der Partei Vojislav Koštunicas nur deshalb problematisch, weil sie erfolglos geblieben war. Die DSS teilte bestimmte ethnonationalistische Vorstellungen aus dem gemeinsamen Haushalt mit der SPS, doch war zu diesem Zeitpunkt jede Art von Zusammenarbeit mit den „snage prošlosti“, den „Kräften der Vergangenheit“, kaum jemandem zu vermitteln: in einer Situation, in der in einem ersten euphorischen Schub die herrschenden Parteien der neunziger Jahre SPS und SRS nahezu in die Bedeutungslosigkeit gedrängt wurden. Es bestand schlicht keine Notwendigkeit, mit den vollständig delegitimierten SPS und SRS praktisch-politische Allianzen zu schmieden. Die DS von Zoran Djindjić schloss sich einer solchen Interpretation nicht explizit an, unternahm aber auch nichts, um eine Auseinandersetzung mit der Milošević-Herrschaft und den im Krieg begangenen Verbrechen zu befördern. Als Minimalkonsens blieb die Demokratisierung oder, wie es regelmäßig in den Publikationen der Parteien hieß, die „Modernisierung“ Serbiens. Doch nicht einmal ganze drei Jahre nach dem Ende des Milošević-Regimes wurde Zoran Djindjić ermordet (12. März 2003). Dies bedeutete auch das definitive Ende des dünnen Konsenses einer Frontstellung gegenüber den „Kräften der Vergangenheit“, obgleich die Beerdigung Djindjićs zu einer eindrucksvollen Demonstration der Bürgerinnen und Bürger gegen diese wurde. Die Neuwahlen 2004 nach dem Mord an Zoran Djindjić bedeuteten dennoch ein Ende dieser klar umrissenen Konfrontationsstellung. Koštunica – zu keiner Kooperation mit der DS bereit – ließ sich von der SPS tolerieren. Seit diesem Datum bahnten sich auf kommunaler Ebene sogar Bündnisse mit der SRS an. Dieses Datum markierte den offenen Bruch mit all jenen Zielen, für die der Oktober 2000 gestanden hatte.

Im liberalen Teil der serbischen publizistischen Öffentlichkeit sowie einem Teil des zivilgesellschaftlichen Spektrums existierte die Erwartung, nach dem Sturz Miloševićs würde sich eine neue Parteienlandschaft mit der DS und DSS als jeweils liberalem und konservativem Pol in einem politischen Spektrum entwickeln, das insgesamt pro-europäisch ausgerichtet wäre und eine Annäherung an die EU betreiben

würde. Vier Jahre später wurde das definitive Ende dieser Hoffnungen offenbar. Einerseits zeigte sich zwar in der Praxis, dass die DS mit Zoran Djindjić aktiv die Auslieferung mutmaßlicher Kriegsverbrecher betrieb, jedoch in der Entwicklung eines neuen politischen Referenzrahmens jenseits nationaler Sinnstiftung passiv blieb. Auch die DS setzte auf die „Kräfte der Vergangenheit“, indem sie die Serbische Orthodoxe Kirche hofierte. Andererseits versuchte die DSS mit Koštunica jeden Anschein eines Bruches, den der Oktober 2000 hätte bedeuten können, zu vermeiden, und bemühte sich um Wahrung von Kontinuität: sowohl was die Ablehnung einer Infragestellung des serbischen Nationalismus betraf, als auch in personeller Hinsicht, wo sie insbesondere in Polizei und Armee die alten Strukturen stützte.

Politik und Zivilgesellschaft

Die Tolerierung der Regierung von G17 Plus und DSS durch die SPS von 2004 bis 2007 veranschaulichte diese Ausrichtung. Damit wurde die Vorstellung des Bruchs mit der Politik der neunziger Jahre kurz nach dem Mord an Zoran Djindjić aufgeweicht. Vor allem die Radikale Partei profitierte davon, indem sie sich zur stärksten Kraft im Parlament entwickeln konnte, da eine Ausgrenzung des Nationalismus der neunziger Jahre nicht gelang.

Ein Blick auf die Wechselbeziehungen zwischen zivilgesellschaftlichen Akteuren und politischen Entwicklungen zeigt, dass gerade in dieser Phase eine Synchronität endete, die

Die Entwicklung der Nichtregierungsorganisationen (NROs) erfolgte in drei Phasen.

zuvor das wesentliche Merkmal der Entwicklung zivilgesellschaftlicher Ansätze war. Die ersten NROs entstanden im Zuge der Eskalation der gewaltsamen Konflikte in Jugoslawien im Verlauf des Jahres 1991. An prominenter Stelle stand das Antikriegszentrum in Belgrad (Centar za antiratne akcije), das die Aktivitäten unterschiedlichster Gruppen bündelte. Rechtliche Grundlage hierfür war das noch 1990 auf jugoslawischer Bundesebene verabschiedete Gesetz zur „Gründung von Vereinigungen von Bürgern“, das bis heute unverändert in Kraft ist. Mit dem Aufkommen der Proteste gegen den Krieg in Kroatien und Bosnien-Herzegowina entstanden weitere bis heute wichtige NROs, etwa der Humanitarian Law Fund, der sich insbesondere mit der Recherche und rechtlichen Aufar-

beitung von Kriegsverbrechen befasst, oder die Helsinki Citizens Assembly, die vor allem durch publizistische Tätigkeit präsent ist.

Ein zweiter Schub zur Gründung von NROs erfolgte während der Proteste gegen das Milošević-Regime im Winter 1996/97, als sich tagtäglich Bürger auf den Straßen versammelten, um gegen die gefälschten Ergebnisse der Kommunalwahlen zu demonstrieren. Dieses Mal reichte der Impuls zur Entstehung von NROs über Belgrad hinaus und führte zur Etablierung solcher Strukturen auch im Landesinneren.

Eine dritte Phase vollzog sich nach dem Kosovokrieg und der Kampagne für den Rücktritt Miloševićs im Jahre 2000. Diese wurde vor allem durch die Entstehung der Organisation „Otpor“ (Widerstand) gekennzeichnet. „Otpor“, der vor allem junge Menschen mobilisierte, stellte zu einem großen Teil einen Zusammenschluss der bisherigen NROs dar und basierte auf den Netzwerken, die drei Jahre zuvor durch die Demonstrationen von Bürgern und Studenten entstanden waren. Gemeinsames Merkmal aller drei Phasen war eine deutliche Politisierung der NROs, die in diesem Umfeld entstanden waren. Charakteristisch für viele dieser Gruppen war die Ausrichtung gegen Nationalismus, Krieg, ethnische Intoleranz, undemokratische, autoritäre Herrschaftsformen und für die Etablierung zivilgesellschaftlicher Strukturen.

Die meisten Gruppen waren auf Distanz zu den etablierten Parteien bedacht, vor allem da sich diese meist kaum von ethno-nationalistischen Politikmustern zu lösen vermochten. Eine Ausnahme bildete der „Bürgerbund Serbien“ (Gradjanski Savez Srbije). Diese Partei wies in ihrer Programmatik enge Berührungspunkte zu den Zielen der NROs auf.³ Dennoch handelte es sich um eine enge Wechselbeziehung zwischen politischen Auseinandersetzungen und der Entwicklung von NROs. Das Selbstverständnis dieser Gruppen bestimmte sich in Reaktion auf die Praktiken des politischen Establishments. In den neunziger Jahren entwickelte sich zudem mit dem Radio- (und mittlerweile landesweiten TV-) Sender B92 und der Wochenzeitschrift „Vreme“ außerdem eine Medienlandschaft, die zu einem bedeutenden Forum der serbischen Zivilgesellschaft wurde.

Diese enge Wechselbeziehung zwischen allgemein-politischen Prozessen kam nach dem Sturz Slobodan Miloševićs zu einem Ende. Bis dahin waren Ansätze von Zivilgesellschaft auf der Grundlage allgemei-

³ Vgl. besonders die Zeitschrift Republika, die ein wichtiges Forum der serbischen Zivilgesellschaft darstellt: <http://www.republika.co.yu/> (letzter Zugriff: 28.10.2008).

ner gesellschaftlicher Protestbewegungen entstanden, die gleichsam in konzentrischen Kreisen von der Hauptstadt aus auch die Provinz erreichten. Auf der Grundlage solcher Dynamik konnten sich NROs längerfristig etablieren.⁴ Wurde weiter oben die Zäsur innerhalb des Anti-Milošević-Bündnisses für das Jahr 2004 angesetzt, erfolgte der Bruch innerhalb der NRO-Szene schon zwei Jahre früher. Dabei handelte es sich um einen anderen Konsens, der zu diesem Zeitpunkt seine Gültigkeit verlor.

In den neunziger Jahren hatte sich die NRO-Szene in Serbien vor allem in Reaktion auf Krieg, ethnische Säuberung und den herrschenden Populismus formiert. Die unterschiedlichen Ausrichtungen und Differenzen in der Einschätzung der gesellschaftlichen Entwicklung Serbiens waren durch den staatlichen Druck, unter den diese zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit geriet, ausgesprochen zweitrangig. Mit der Demokratisierung und Öffnung Serbiens nach 2000 – die allerdings eine halbherzige blieb, da wesentliche Faktoren des Herrschaftsgefüges der neunziger Jahre nicht angetastet wurden –, wich die Notwendigkeit permanenter Solidarisierung einer neuartigen Polarisierung innerhalb der Zivilgesellschaft. Ausgelöst wurde diese durch einen Text von Sonja Biserko, der Vorsitzenden der Helsinki Citizens Assembly, in dem sie die „Deethnisierung der serbischen Verbrechen in Bosnien“ in der serbischen Öffentlichkeit kritisierte. Mit dem etwas ungelenken Begriff der „Deethnisierung“ kritisierte Biserko die sich zunehmend in Teilen der NROs durchsetzende Position, dass es keine kollektive Verantwortung der Serben für Krieg und Verbrechen geben könne, vielmehr müsse es jeweils

um individuelle Verantwortung gehen, die in Gerichtsverfahren festzustellen sei. Der Text löste zwischen August und November 2002 eine intensive polemische

Zur Streitfrage: kollektive oder individuelle Kriegsschuld?

Kontroverse in der Wochenzeitung „Vreme“ aus, in der fast alle prominenten Vertreter der NROs zu Wort kamen.

In den zum Teil sehr persönlich verfassten Texten manifestierte sich ein Bruch innerhalb der NROs, der nicht mehr zu kitten war. Dabei spielte nicht allein die Frage kollektiver Schuld bzw. Verantwortung eine

⁴ Darüber hinaus war vor allem die Unterstützung der NROs durch Stiftungen und Initiativen aus dem Ausland von Bedeutung. Dabei spielten die Stiftungen für eine offene Gesellschaft, die George Soros in allen Nachfolgestaaten Jugoslawiens gründete, eine besondere Bedeutung; vgl. auch <http://www.fosserbia.org/> (letzter Zugriff: 28.10.2008).

Rolle. Als ein wesentliches Moment für den heftigen Ton der Diskussion wurde von dem unlängst verstorbenen Publizisten Stojan Cerović, Mitbegründer des Antikriegszentrums und Kolumnist von „Vreme“, die unterschiedliche Einschätzung des Krieges der NATO gegen Serbien benannt. Die unterschiedliche Erfahrung, das Erleben der Intervention lag der emotional aufgeheizten Diskussion unausgesprochen zu Grunde. Thematisch spiegelten sich diese Erfahrungen in der diametral entgegengesetzten Beurteilung der Berichterstattung der Gerichtsverfahren in Den Haag sowie in der Frage des Verhältnisses gegenüber der neuen Regierung von Zoran Djindjić und Vojislav Koštunica. Vor allem die Frage des Verhältnisses zur „offiziellen Politik“ wurde in den nächsten Jahren handlungsleitend. Der eine Teil, repräsentiert von Sonja Biserko, Nataša Kandić u. a., beharrte auf einer grundlegenden Distanz zum politischen Establishment und sah die Hauptaufgabe der NROs darin, eine breite Aufarbeitung von Krieg und Verbrechen in Serbien zu initiieren. Dagegen argumentierte Stojan Cerović, die Festigung demokratischer Strukturen und die Stabilisierung der serbischen Gesellschaft habe als Voraussetzung für eine erfolgreiche Aufarbeitung der Vergangenheit Priorität. Der Mord an Zoran Djindjić beendete diese Polarisierung nicht. Vielmehr prägt diese bis heute die NRO-Szenerie in Serbien. Jedoch drückte sich diese Konfrontation nicht in einer parteipolitischen Polarisierung aus, da sich der Unterstützerkreis der LDP nicht mit den hier skizzierten beiden entgegengesetzten Strömungen deckt.

Die jüngsten Wahlergebnisse und damit einhergehend die Möglichkeit, dass Serbien das Stabilisierungs- und Assoziierungsabkommen (SAA) mit der EU unterzeichnen könnte und es damit zum ersten Mal überhaupt größere Direktinvestitionen der westeuropäischen Staaten in Serbien gäbe, die sich mittlerweile anbahnen, deuten noch auf einen anderen Faktor für diesen Riss in der serbischen Zivilgesellschaft hin.

Neben der Kontinuität eines ethnonationalen Politikverständnisses bis in die Gegenwart hinein gab es auch nach 2000 keine Erfahrung einer spürbaren Veränderung der materiellen Situation. Nach Krieg und Sanktionen deuteten sich – jenseits des Politischen – kaum Perspektiven für die Bürger Serbiens an, die vermitteln konnten, dass Demokratisierung auch eine greifbare Verbesserung der Lebensverhältnisse bedeuten könnte. Eine solche Erfahrung blieb nur auf einen relativ kleinen Kreis

Allmählich bahnt sich die Möglichkeit an, demokratische Orientierung und Erfahrung neuer Lebensverhältnisse miteinander in Beziehung zu setzen.

einer sich regenerierenden Mittelschicht beschränkt. Kontinuität im Politischen und wirtschaftliche Stagnation waren bisher kennzeichnend. Nun allerdings bahnt sich die Möglichkeit an, demokratische Orientierung und die Erfahrung neuer Lebensverhältnisse zueinander in eine neue Beziehung zu setzen. Das vermittelte sich zumindest in der landesweiten Euphorie, die auf die Ankündigung von Fiat folgte, eine Produktionsanlage in Kragujevac zu bauen. Das beinhaltet auch für die NROs die Erweiterung ihrer Themen- und Tätigkeitsfelder, da bisher die Dimension des Sozialen nahezu ausgeblendet blieb. Vor diesem Hintergrund hat es den Anschein, dass nicht Krisen stimulierend für die Entfaltung zivilgesellschaftlicher Aktivitäten sind und Bürger mobilisieren können, vielmehr die Ahnung einer Möglichkeit von Prosperität Motivation und neue Energie freisetzen könnte.

Die Grenzen der nationalistischen Rhetorik und die Möglichkeiten zivilgesellschaftlicher Praxis

Gerade die politische Entwicklung der letzten Monate verdeutlicht, dass eine schon lange porös gewordene Rhetorik vom Bruch mit den „neunziger Jahren“ einer anderen Polarisierung Platz gemacht hat. Lange nicht mehr war die Öffentlichkeit derart politisiert und gespalten wie im ersten Halbjahr dieses Jahres. Bei den Präsidentschaftswahlen versuchten die beiden Kontrahenten Boris Tadić (DS) und Tomislav Nikolić (SRS) einerseits mit einer stärkeren Ausrichtung auf die EU Stimmen zu gewinnen, andererseits mit dem schon in die Jahre gekommenen Klassiker „Kosovo“ Wähler zu mobilisieren. Es ist bemerkenswert, dass trotz der schlechten Ausgangssituation für Tadić (soziale Unzufriedenheit, Enttäuschung der Wähler durch die nachgiebige Politik Tadićs gegenüber den Nationalisten) der Evergreen der achtziger und neunziger Jahre „Ne damo Kosovo! – Wir geben das Kosovo nicht her!“ keine entscheidende Mobilisierungskraft zeigte. Dies wurde im Vorfeld von Parlamentswahlen und Grand Prix de l'Eurovision nur noch deutlicher, als das Kosovo in einer einzigen verschämten Verszeile (als „Vidovdan“, Veitstag) auftauchte, nicht aber, wie erwartet wurde, alles andere nebensächlich und bedeutungslos erscheinen ließ.

Angesichts der Entwicklung der letzten sechs Monate wird deutlich, dass ein Bruch – institutionell, personell und ideologisch – mit den neunziger Jahren nicht gelungen ist. Zugleich jedoch sind die Nationalisten

mit ihren antiwestlichen Parolen an die Grenzen ihrer Mobilisierungsfähigkeit gestoßen, was selbst der intellektuelle Stichwortgeber des bisherigen Premiers Koštunica, der Soziologe Slobodan Antonić, einräumt. Die Wahlen wurden gerade durch die Ankündigung der DSS und SRS verloren, aufgrund der Abtrennung des Kosovo die ohnehin mühselige Annäherung an die EU zu stoppen. Angesichts der offiziellen Loslösung des Kosovo hätte eine klare Schwächung der EU-orientierten politischen Akteure erwartet werden können – das Gegenteil war der Fall. Mit der Überwindung der gesellschaftlichen Stagnation verlor das Kosovo-Problem als Instrument populistischer Politik – als solches wurde es seit Mitte der achtziger Jahre eingesetzt – an Wirkung. Zum einen war Serbien bisher noch immer vom Zerfall Jugoslawiens und den damit verbundenen Kriegen geprägt; zum anderen verwies die politische Rhetorik nahezu aller Parteien – mit der Ausnahme eines Teils der DS und der LDP – auf „Kosovo“ als Folie für politische und gesellschaftliche Konflikte in Serbien.

Das Programm gesellschaftlicher Veränderung nach 2000 beinhaltete bisher nur in Ansätzen eine Einlösung des Versprechens materieller Verbesserungen. Offensichtlich reicht die Ankündigung eines neuen Fertigungsstandortes von Fiat in Kragujevac, um die Folie „Kosovo“ in den Hintergrund treten zu lassen. Fiat – oder besser „Fića“ – steht im gesamten ehemaligen Jugoslawien für den bescheidenen Wohlstand der sechziger und siebziger Jahre. Mitte der fünfziger Jahre übernahm die Automobilfabrik Zastava in Lizenz den Kleinwagen Fiat 600D, den das Werk dann als „Zastava 750“ produzierte. Gleich dem „Käfer“ ist der Fića das Symbol gesellschaftlichen Aufstiegs Ende der sechziger Jahre, denn er stellte für die meisten jugoslawischen Bürger das erste erschwingliche Automobil dar. Darin verschränken sich „Jugonostalgija“ und die Hoffnung auf anderes Leben in der Gegenwart. Bei aller Macht der Beharrungskräfte scheint mit der Erinnerung – nicht an das Amselfeld, sondern an den Fića – Bewegung in die serbische Gesellschaft zu kommen.

Damit ergeben sich für die NROs in Serbien neue Tätigkeitsfelder, z. B. im Sozial- und im Bildungsbereich. In der Nachfolge der in den allgemeingesellschaftlichen Konflikten der neunziger Jahre entstandenen Gruppen und deren Erfahrungen besteht damit für Serbien die Chance, eine neue Grundlage für die Erfahrung von selbstbestimmter Individualität zu entwickeln.

Monster & Co.

„Woodwork Squeeks And ... Out Come the Freaks“
– Out Come the Freaks, Was (not Was), 1981

Dragan Marković Palma: Kingpin im Angriff auf Europa

Er ist kräftig, hochgewachsen mit breiten Schultern, fantastisch dick, mit einem riesigen Kopf. Er hat einen Brustkorb wie ein Fell, einen Stiernacken, an dessen unterem Ende sich die Speckschichten aufeinander legen, und einen eindrucksvollen Schädel, der so sorgfältig rasiert ist, dass er unter der Sonne wie eine Billardkugel glänzt, jedoch noch intensiver unter Blitzlicht und Scheinwerfern, die ihn überall hin begleiten. Er trägt teure Anzüge, tadellose Hemden und eine ganze Sammlung von verschiedenen Seidenkrawatten und -schals. Er fährt in einer Limousine, die von schwarzen Hummer-Jeeps umgeben ist, in denen ebenso großköpfige Leibwächter zu sehen sind mit dunklen Brillen und Kopfhörern im Ohr.

Sie glauben, das ist der berüchtigte Kingpin, einer der gefährlichsten und bekanntesten Erzfeinde von Spiderman? Falsch.

Es geht um den Bürgermeister der serbischen Kleinstadt Jagodina (36.000 Einwohner), Dragan Marković Palma, geboren 1960 im Dorf Konačarevo bei Jagodina.

Autoritär, nahe an der Selbstvergötterung und am primitivsten Populismus, Initiator eines unglaublichen lokalen Personenkults, wie es ihn wahrscheinlich von hier bis Nordkorea sonst nicht mehr gibt, Führer einer kleinen politischen Partei „Einiges Serbien“, ehemaliger Freund und enger Mitarbeiter des ermordeten Untergrundbosses und Kriegsverbrechers Željko Ražnatović Arkan, stolzer Besitzer des lokalen Fernsehsenders „Palma Plus“ und des Kickboxclubs „Palmas Tiger“, des lokalen Aquariums und des Zoos sowie der städtischen Eislaufbahn und

Der Autor ist Schriftsteller und lebt in Belgrad.

noch einiger anderer Einrichtungen: So ist dieser erschreckend korpolente Mann das Bild, ja das Urbild eines serbischen Kleinstadtdespoten.

Aber noch mehr: Der genannte Dragan Marković Palma ist, kurz gesagt, der lokale Gott. Die Bürger der Gemeinde Jagodina verehren ihn bis zum Irrsinn. Sie umkreisen ihn, wo auch immer er sein mag – vorausgesetzt, es ist in der Nähe von Jagodina – und sehen ihn von unten mit riesiger kindlicher Erwartung an, wie man eben einen Gott ansieht. Oder wenigstens ein goldenes Kalb.

Diese alltägliche Verehrung wird in den Beiträgen des lokalen Fernsehsenders mit dem genialen Namen „Palma Plus“, die den Aktivitäten des immer beschäftigten hyperenergetischen Besitzers und Bürgermeisters gewidmet sind, noch unterstützt und in eine bestimmte Richtung gelenkt. In diesem Fernsehsender, der unermüdlich eine einheitliche Jagodina-Weltanschauung propagiert, wirkt der allmächtige, barmherzige, lebensspendende und viel verehrte Gott Palma jedenfalls wichtiger als jeder andere serbische Politiker, vom Gesindel aus der weiten Welt wie George Bush, Angela Merkel oder Nicolas Sarkozy ganz zu schweigen. Es ist nur eine Frage der Zeit, wann viele Straßen und Plätze in Jagodina nach ihm benannt werden und wann sie mit Statuen und Denkmälern mit dem erhabenen Bild des Großen Füh... – Entschuldigung – Bürgermeisters geschmückt werden.

Dass die Massen den Faschismus erwarten, dass Faschismus niemals und nirgends aufgezwungen wurde, sondern dass er gewünscht und durch eine breite Unterstützung der Bevölkerung gestärkt wurde, ist uns schon seit langem bekannt; diese These wird mit diesem Beispiel nur nochmals bestätigt. Die Handlung spielt im Jahr 2008, der Raum ist der westliche Balkan, oder genauer, Serbien, das fast ein ganzes Jahrzehnt nach all den Kriegen der neunziger Jahre verarmt, erniedrigt, orientierungslos war und nicht im Stande ist zu verstehen, welche Fehler es begangen hat und was es machen muss, um seine Bürger mit diesen Fehlern zu konfrontieren, um sie auf eine neue, wenigstens etwas hellere Zukunft vorzubereiten. Ein äußerst instabiler politisch-ökonomischer Übergangsprozess vollzieht sich, der vor allem durch die schmerzhafteste Abtrennung der früheren südlichen Provinz Kosovo und die bis vor kurzem langsame und unentschlossene Verfolgung der Kriegsverbrecher gekennzeichnet ist. Niemand weiß genau, was die Zukunft bringt. Das ist genau das Klima, das

Ein äußerst instabiler politisch-ökonomischer Übergangsprozess vollzieht sich in Serbien – mit ungewissem Ausgang.

allen Mikro-Hitlers gut tut, allen Megapopulisten im Kleinen, und Dragan Marković Palma ist gerade so, wie er ist – explosiv, unvorhersehbar, unerzogen, arrogant und grob – in mehrfacher Hinsicht indikativ für die augenblickliche politische Situation in Serbien. Er ist unser *richtiges* Maß. Und neben allem bisher Gesagten ist dieser Kingpin aus Jagodina gleichzeitig auch direkt verantwortlich für die Niederlage der nationalistischen Kräfte und politischen Parteien bei den unlängst abgehaltenen Wahlen und für die Schaffung der Bedingungen, dass Serbien sich endlich ernsthaft an die Europäische Union annähern kann.

Wie ist das überhaupt möglich, werden Sie fragen. Ich werde sofort und ohne Zögern antworten: Es ist leider möglich. Und wie es möglich ist! Es ist ganz einfach möglich in Serbien, im Land von der anderen Seite des Spiegels.

Ivica Dačić: Ein Klon von Milošević in der sozialistischen Internationale

Die (Mini)Partei von Dragan Marković Palma mit dem Namen „Einiges Serbien“ ist Mitglied in einer Dreierkoalition, die sich zur Teilnahme an den außerordentlichen Parlamentswahlen gebildet hatte, die am 11. Mai dieses Jahres abgehalten wurden. Die anderen beiden Köpfe dieser Hydra sind die Sozialistische Partei Serbiens, die irgendwie die Periode des Machtverlusts nach dem katastrophalen Ende der verbrecherischen Politik überlebt hat, welche diese Partei konsequent in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts unter der Führung ihres ersten Vorsitzenden und Gründers Slobodan Milošević durchgeführt hat, und ein Rentnerverband, der sich unter einer unabsichtlich komischen Abkürzung gebildet hat – PUPS. Die Rentner waren bis vor kurzem die stabilste Basis der Sozialisten und haben auch heute unrealistisch hohe Erwartungen an sie.

Vor den Wahlen schien es, als ob sich die Wähler am meisten vom äußeren Aussehen der drei Parteiführer, die auch prompt *Trio fantasticus* genannt wurden, beeindrucken ließen. Das waren der bereits beschriebene lokale Gott Palma, dann der etwas karikaturistische Führer der Sozialisten, Ivica Dačić, geradezu das Abbild eines von der Leine gelassenen Parteiapparatschiks, einst ein Klon von Milošević, dessen Appetit in der Zeit gewachsen ist und der zu aller Überraschung mit der Zeit auch einzelne individuelle Eigenschaften aufgezeigt hat, und *last but also the*

least, der wackelige, uralte Führer von PUPS, ein gewisser Jovan Krkobabić, über den sich wirklich nichts Besonderes sagen lässt.

In einem für das moderne Serbien typischen Konflikt zweier dominanter und scharf entgegengesetzter Ideologien – (harte) Nationalisten gegen (mehr oder weniger weiche) Europäer – hatte niemand ernsthaft mit dem erwähnten Dreierbündnis kleinerer Parteien gerechnet, das sich irgendwo in der Mitte befand. Es diente

vor allem zu einem komischen Intermezzo, über das wir uns ein wenig amüsiert haben, wenn wir uns von dem Übermaß an Eifer und Gift erholen wollten, das

ansonsten die gegenwärtige serbische Politik charakterisiert. Und das „Trio fantasticus“ – Kingpin, der Klon von Milošević und der Methusalem – war für uns wie zu diesem Zweck geschaffen. Niemand konnte sich vorstellen, welche Kraft und welches Potenzial in dieser prinzipienlosen dreiköpfigen Koalition von politischen Outsidern verborgen waren. Das dauerte solange, bis uns dank der kalten mathematischen Logik der Wahl und der Pattposition, in der sich nach der Verkündung der Ergebnisse die wichtigsten Favoriten befunden haben, klar wurde, dass genau diesem Dreierbündnis die Rolle des Züngleins an der Waage zugeteilt war – eine Rolle, die sich, wie sich bald zeigte, ordentlich und auf verschiedene Weise zu Kapital machen ließ.

Das „Trio fantasticus“ – Zünglein an der Waage?

Für Palma gab es kein Dilemma zwischen Nationalstolz und Öffnung zu Europa im Interesse eines besseren Lebens. Wie jeder Despot, der nur auf sich selbst hört, hat er lange vor Dačić und jenem Dritten offen gesagt, dass eine Zusammenarbeit ihrer Koalition mit den (harten) Nationalisten absolut unmöglich sei, und zwar genau wegen deren resolut anti-europäischer Position. Denn Palma weiß gut, dass seine Ambitionen nur dort ungestört blühen und gedeihen können, wo der Zugang zum Geld leicht ist, wo also die Möglichkeiten größer sind. Einzig in dieser Intention ist sein unerschütterliches „Europäertum“ begründet. Im Unterschied zum redseligen Palma hat in den ersten Tagen nach der Wahl der Führer der Pensionäre geschwiegen und darauf gewartet, dass klügere und wichtigere als er selbst zuerst sprechen, während der Führer der Sozialisten, Ivica Dačić, im Eifer des unerhofften „Sieges“ praktisch unaufhörlich in den verschiedenen Medien präsent war. Er ist aufgegangen wie ein Hefeteig im Bewusstsein, dass das Schicksal des Landes von ihm abhängt. Und dabei wirkte er sehr ernsthaft, wie das einem wichtigen Politiker auch ansteht, der mit eigener Hand am empfindlichen Tex-

til der Geschichte webt, auch wenn seine Äußerungen von Tag zu Tag immer finsterer wurden. Kurz, er hat das Eine gesagt und das Andere getan und etwas Drittes gedacht. Oder, wie das bei uns so schön heißt, „den Handel festgemacht“.

Die Verhandlungen mit den (harten) Nationalisten, denen sich diese unverhofft populäre Koalition unvorsichtigerweise im Vorfeld versprochen hatte, endeten rasch. Verabredungen wurden getroffen und gleich danach wieder aufgelöst. Der Führer der Sozialisten sah sich zerrieben zwischen der natürlichen Hingabe an die alten Ideale von politischer Dummheit, kurzsichtigem Opportunismus und reiner Bosheit, wie sie so überzeugend sein einstiger Mentor Milošević vertreten hatte, und dieser neuen pro-europäischen materialistischen Habgier, die sich für ihn plötzlich als ganz unerwartete Möglichkeit öffnete. Besonders faszinierte Dačić jenes diskret gegebene Versprechen, die Sozialistische Partei Serbiens würde unter der Voraussetzung, sie entschiede sich für eine Regierung mit der „Bewegung für ein europäisches Serbien“, bald auch einen Antrag auf Mitgliedschaft in der Sozialistischen Internationale stellen können. Dabei interessierte ihn nicht so sehr die Sozialistische Internationale selbst (für sie und ihre Ideale interessiert er sich nicht) als vielmehr die Möglichkeit, sich mit dieser internationalen Legitimität vom schweren Ballast der Verbindung mit dem verstorbenen Milošević zu befreien und, was noch wichtiger ist, die glänzenden finanziellen Mittel, über die die Sozialistische Internationale verfügt. So hat Dačić nachgegeben und in seinen kleinen Augen leuchteten am Schluss auch die Eurosymbole; diese Miniaturkoalition hat schließlich eine historische Entscheidung getroffen: Sie hat sich für das entschieden, was in unserem Volk populär „europäischer Weg“ heißt.

Radovan Karadžić alias Dragan (Dr. David) Dabić: Der flüchtige Bioenergetiker in Scheveningen

Der arme Ivica Dačić! Im schweren Kampf für die Positionierung nach den Wahlen sah es so aus, als müsste gerade er den meisten Sinn für Kompromisse haben. Auch wenn er im Laufe der Verhandlungen offenbar glaubte, dass er reale Chancen hätte, den Rang des Premierministers zu erreichen, war er gezwungen, sich mit dem Posten des ersten stellvertretenden Regierungschefs und zugleich dem des Ministers für innere Angelegenheiten zu bescheiden. Doch er konnte nicht unzufrieden sein.

Diese Position gab die lang verlorene Kontrolle über eines der wichtigsten Machtzentren im Land den Sozialisten wieder in die Hand. Alles verlief nach Wunsch, wenigstens für kurze Zeit. Doch dann, nur ein paar Tage nach der offiziellen Amtseinführung und dem Amtsantritt, fiel plötzlich die heißeste Kartoffel in den Schoß von Dačić, die man sich überhaupt nur vorstellen kann. Das Büro des Präsidenten der Republik (und danach auch alle Medien) meldete die sensationelle Nachricht von der Identifizierung und Verhaftung des langjährigen Flüchtlings vor dem Haager Tribunal: Radovan Karadžić. Wenn man nicht Dačić ist, der entsprechend dem schwammigen Wesen seines Charakters prompt mit der Erklärung an die Öffentlichkeit ging, dass er als Polizeiminister mit dieser Verhaftung aber auch wirklich überhaupt nichts zu tun habe, und wenn man nicht zu denen gehört, die aus offen homoerotischen Motiven Radovan Karadžić die ewige Liebe erklären, die behaupten, dass sie bereit seien, ihr Leben für ihn zu geben, wenn es notwendig ist, die ihn in neu komponierten epischen Versen besingen und sein Bild tief in den serbischen Herzen tragen – wenn man also all das nicht ist, dann hätte einen wahrscheinlich diese Nachricht als greifbarer Beweis dafür erfreut, dass sich die Dinge bei uns tatsächlich langsam bewegen, dass nicht alles nur Lug und Trug und Auf-der-Stelle-Treten ist.

Niemand ahnte, wie genial Radovan Karadžić sich wirklich verstellen konnte.

Doch dann folgten die Informationen über die Details seines dreizehnjährigen Verstecks, eine schlimmer als die andere. Man kann eigentlich nicht anders, als Radovan Karadžić auch ein bisschen zu bewundern. Wir wussten alles Mögliche über ihn, aber dass er zugleich ein so geschickter *master of deception* ist, wussten wir nicht. Wie ein Heiliger hat Karadžić in einigen tapferen, fast künstlerischen Zügen – jedenfalls wesentlich erfolgreicher als seine „Poesie“ – sein wohlbekanntes Angesicht von Grund auf neu definiert, das bekannte Gesicht, das irgendwo zwischen einerseits einem zerzausten Dichter und Psychiater war, der sich aus Versehen der Politik gewidmet hat und für den wahrscheinlich selbst auch ein paar Fachtherapien auf der Couch gut gewesen wären, und andererseits einem primitiven Untäter mit herabgelassenen Schultern und zusammengepressten, geraden Lippen, die seinem Gesicht jenen uns gut bekannten, unangenehmen Ausdruck eines Reptils verliehen haben. Auf den neuesten Bildern sahen wir etwas ganz Neues. Machen Sie sich also bekannt mit dem „Neuropsychiater und Bioenergetiker“,

Dragan „Dr. David“ Dabić, einem schlanken und aufrechten Mann höheren Alters, mit langem, dichtem, weißem Bart und ebenso langem Haar, das zum Zopf geflochten ist, ganz schwarz angezogen, mit Brille und immer einem weißen Panama-Hut mit breiter Krempe. Unter der undurchdringlichen Maske eines esoterischen Heilkundigen im Aussehen eines älteren Hippies aus Venice Beach hat sich Karadžić so verborgen, wie sich nur die Geschicktesten verbergen können. Er war nämlich die ganze Zeit da, unter uns, und er hat ein ganz normales Leben geführt. Er hat sich mitten in Belgrad bewegt und frei gearbeitet – er hat Leute mit Berührungen und anderen „fortschrittlichen“ Methoden „geheilt“, er hat orthodoxe Schweigegübungen als legitime lokale Form der transzendentalen Meditation vorgeschlagen, er hat Artikel und Texte für einige Zeitschriften aus dem Bereich des gesunden Lebens und der Ernährung geschrieben und an Podiumsveranstaltungen teilgenommen, die der alternativen Medizin, der gesunden Ernährung und verschiedenen esoterischen Disziplinen gewidmet waren.

Einige hiesige Boulevardkolumnisten, die das böse Schicksal dieses Kriegsverbrechers beklagt haben, haben auch erwähnt, dass an diesem 23. Juli, als die Meldung von Karadžićs Verhaftung bekannt gegeben wurde, über Belgrad grauer, schwerer Regen fiel. Sie wollten damit wohl sagen, dass auch die Himmel sich am Schicksal dieses einzigartigen Menschen betrüben. Wie soll dann das serbische Volk das nicht tun? In Wirklichkeit hat die ganze Sache das psychologische Gleichgewicht eines durchschnittlichen serbischen Bürgers nicht besonders gestört. Ein solcher ist schon lange ruhig geworden und reagiert nicht mehr. Und die Sonne hat schon am nächsten Tag wieder geschienen. Ganz verräterisch!

Doch seit der Verhaftung von Karadžić gibt es in Belgrad Proteste von jenen, die ihn für einen Märtyrer halten, ein Opfer der Weltungerechtigkeit und einen echten Sohn des serbischen Volkes, dessen Freiheit sie mit der Freiheit der ganzen Nation gleichsetzen. Nach den chaotischen Gewaltakten, die im Zentrum der Stadt schon am Tag nach der Verkündigung der Nachricht von seiner Verhaftung ausgebrochen waren, wurden die Proteste in täglichen Demonstrationszügen artikuliert. Einige Zwischenfälle, die vor allem gegen Journalisten gerichtet waren (die „Demonstranten“ haben einen Kameramann des Belgrader Fernsehsenders B92 verprügelt), hat die führenden Medienhäuser in Serbien dazu gebracht, dass sie gemeinsam diesen Protest ignorieren, der schon nach wenigen Tagen zu einem unauffälligen Alltagsgeschehen wurde, auf das kaum jemand Rücksicht genommen hat. Doch dann wurde ein

Unterstützungsmeeting für Radovan Karadžić am 29. Juli im Zentrum von Belgrad angekündigt. Angekündigt waren zu diesem „friedlichen Meeting“ Hunderttausende von Bürgern, um der ganzen Welt ihren Unwillen gegen die brutalen Ansprüche und Entscheidungen der bösen Europäischen Union zu zeigen, die ja vor allem deshalb existiert, um die armen, unschuldigen Serben zu ärgern und ihre glänzendsten Bürger, ihre Crème und ihre Helden zu verhaften und in ein kaltes, feindliches Den Haag oder Scheveningen zu bringen.

Es war ein heiterer und heißer Abend am 29. Juli, als die patriotisch eingestellten Bürger sich im Zentrum von Belgrad versammelten, um ihrem Zorn Ausdruck zu verleihen; tatsächlich in erheblich geringerer Zahl als angekündigt, knapp 20.000, aber man darf hier nicht hämisch sein. Die erregten „Führer“ haben sich von einer Bühne an die „versammelte Masse“ gewendet, während am Rand dieser versammelten Menschenmenge eine Gruppe von etwa 200 Hooligans unaufhörlich die Polizei provozierte, indem sie die in Reihen aufgestellten Polizisten mit Steinen, Feuerwerkskörpern und Stangen bewarfen. Als sich die Polizisten dann tatsächlich bewegten, haben sich die Hooligans auf eine wüste Schlägerei mit ihnen eingelassen, wobei sie nebenbei alles drum herum zerstörten und vernichteten. Irgendwo aus dem Hintergrund drangen die dramatischen Stimmen der Redner, Karadžić hier und Karadžić dort, aber diese jungen Männer in den Trainingsanzügen mit Baseballkappen auf der Stirn, Kapuzen über den Köpfen oder T-Shirts, die sie über die Gesichter gezogen haben, waren nicht gekommen, um sich Reden anzuhören. Sie wissen ganz wenig von diesem Radovan Karadžić – „Mensch du, der ist Serbe? Dann muss er doch cool sein“, usw. – aber er interessiert sie auch nicht allzu sehr. Sie sind ganz einfach gekommen, um sich mit den Bullen zu schlagen. Die Polizei hat ihrerseits entschiedener und energischer als in den vorhergehenden Tagen reagiert und so Gewalt von größerem Ausmaß verhindert. Der Protest ist einfach misslungen, ein völliges Debakel. Der Protestmarsch wurde abgesagt, viele unschuldige Bürger haben in dem Chaos, das entstand, Prügel bezogen, und von den Hooligans war mit Ausnahme der verprügelten und festgenommenen keine Spur mehr. Bevor sich irgendjemand in dem entstandenen Chaos zurecht fand, hatten sie sich schon in ihr Versteck zurückgezogen, um sich für den nächsten Tag ein neues Vergnügen auszudenken.

Die Medien haben an diesem Abend keine andere Wahl gehabt, als schamlos das tote Pferd zu peitschen und unermüdlich die paar armseligen Aufnahmen von der Schlägerei zwischen den Hooligans und der

Polizei zu wiederholen. Das dauerte, bis sich zu ihrem Glück plötzlich eine Nachricht vernehmen ließ, die sie alle sofort meldeten. Das holländische Fernsehen habe inoffiziell bekannt gegeben, dass der Prozess der Auslieferung von Radovan Karadžić nach Den Haag begonnen habe! Das holländische Fernsehen dementierte jedoch schnell und scharf, dass es jemals eine solche Information offiziell oder inoffiziell bekannt gegeben habe. „Radovan Karadžić wird doch nicht im Laufe dieser Nacht in die Haftenheit Scheveningen ausgeliefert, wie man es zunächst erwartet hatte“, erklärte uns die Moderatorin mit ihrer suggestiven Stimme, und wir haben daraufhin nur mit den Schultern gezuckt. Also nichts. Berge haben gekreißt und ein Mäuschen wurde geboren, nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal. Und deswegen sind wir direkt ins Bett gegangen, nur um am frühen Morgen des 30. Juli zu erfahren, dass Karadžić doch im Verlauf der vergangenen Nacht nach Scheveningen überstellt worden ist. Um diese Behauptung zu unterstreichen, hat man uns die Aufnahme eines nicht identifizierten Helikopters gezeigt, der in einem Hof zwischen hässlichen Gebäuden landet. An alles andere mussten wir selber glauben. Aber wir haben es geglaubt. Radovan Karadžić ist – jetzt war es völlig klar – an seinem neuen Bestimmungsort angekommen: Europa, Holland, Scheveningen, Luxusgefängnis (okay, okay, Haftenheit) mit Zellen von 15 qm, mit Dusche, Fernseher und Kaffeemaschine, mit Breitband-Internetzugang und Kursen für Kunst, Fremdsprachen und Kochen. Er ist jetzt also dort, wo er übrigens so lange schon hin gehört.

Monsters Inc.

So, das ist jetzt das Ende. Das Ende dieses Textes natürlich, aber auch noch viel mehr. Das Ende einer Ära oder einer Episode wenigstens.

Komisch, aber spüren Sie nicht, dass wir Ihnen jetzt, wenn Karadžić endlich dort bei Ihnen im Herzen Europas ist, wenn auch die Sozialisten von Dačić, die Initiatoren aller Kriege aus den neunziger Jahren, vor der Mitgliedschaft

*Die Serben kommen nach Europa –
auch wenn Europa sie nicht will!*

in der Sozialistischen Internationale stehen und wenn auch Palma, diesen irrsinnigen Kleinstadtdiktator mit dem Aussehen eines Verbrechers aus dem Comicstrip, nicht mehr viel vom Europäischen Parlament trennt, dass auch wir alle näher sind? Wir vom Subkontinent. Wir vom westlichen Balkan. Wir Serben.

Wir mit unseren großen Köpfen. Wir mit unseren durchgehenden, dichten Augenbrauen. Wir mit unseren orientalisch dunklen Blicken. Wir mit unserem zu lauten Gelächter, mit unserer zu lauten Musik, mit unseren ungehobelten Manieren, mit unseren zu starken Emotionen und mit der zu fetten und zu stark gewürzten Nahrung. Unverbesserlich anders.

Europäer, die das vielleicht gar nicht sind. Die man vielleicht doch besser für immer auf Distanz hält. Und Sie lassen gerade Ihre letzte Chance dafür aus, denn ... die Barbaren kommen! Die Monster stehen vor der Tür! Nichts kann sie mehr aufhalten. Man kann uns schon sehen im Dunst, der uns zu lange getrennt und uns in sicherer, angenehmer Entfernung von Ihnen gehalten hat.

Was denken Sie darüber? Gefällt Ihnen das? Oder nicht? Stört es Sie? „Ihr habt uns gerade noch gefehlt“, denken Sie vielleicht mit einem leisen Seufzen? „Wir haben doch schon genug mit diesen Polen und Slowaken, von den Bulgaren und Rumänen gar nicht zu sprechen“, fügen Sie hinzu? „So haben wir uns das nicht vorgestellt“, beklagen Sie sich?

„Bei den nächsten Wahlen muss man unbedingt für die Ultrarechten stimmen, nur sie haben wenigstens irgendwelche Lösungen“, denken Sie sich heimlich?

Aber all das ist so im Ganzen gesehen eine ganz neue Geschichte. Die Sage wird sich deswegen nach allem zu urteilen fortsetzen ...

Aus dem Serbischen von Thomas Bremer.

EU-Mitgliedschaft und Nachbarschaft

Gedanken aus persönlicher Betroffenheit

Im Vorwort zum fünften Band seines riesigen Werkes „The Second World War“ schreibt *Winston Churchill*: „Time and Truth are Healers!“ Ja, Zeit und Wahrheit können in der Tat nach einem Krieg und auch sonst „Heiler“ sein. Allein, *was ist Wahrheit?* Diese Frage ist uns seit langem bekannt. Niemand verfügt über *die* Wahrheit. Darüber, was man für die Wahrheit *hält*, spricht man immer aus einer Stimmung heraus. Das ist zu bedenken.

Ebenso sind die *europäischen Werte* in aller Munde. Auch hier in Serbien wird viel darüber gesprochen, diskutiert, manchmal auch geschwätzt. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa war wesentlich durch die Weltkriege, den Holocaust, Konzentrationslager, Imperialismus und Kolonialismus, von Ausbeutung und Plünderungen aller Art, Revolutionen und „Revolutionen“ bestimmt. Weltweit gesehen – das ganze Jahrhundert. Niemand wird wohl behaupten wollen, das seien die europäischen Werte oder überhaupt irgendwelche „Werte“. Werte sind vor allem Freiheit, Demokratie, Menschenwürde und Menschenrechte, soziale Verantwortung, Umweltschutz, Wissenschaft im Dienste der Menschheit und nicht umgekehrt, Friedenssicherung durch das Völkerrecht. Die derzeitigen Versuche, Serbien durch die gewaltsame Abtrennung von Kosovo und Metochien¹ zu „verkürzen“, sind offensichtlich gegen das Völkerrecht gerichtet – das bestreitet auch niemand. Die „Erklärungen“, warum man es trotzdem tut, sind entweder logisch absurd, heuchlerisch oder zynisch. Man wiederholt hartnäckig, vor allem in den USA, aber auch in einem großen Teil der EU, es bleibe ein einmaliger Vorgang, sonst gelte dieses Prinzip nirgendwo mehr – so als

¹ Kosovo und Metochien (serbisch „Kosovo i Metohija“) ist die offizielle serbische Bezeichnung für die aus der Sicht Belgrads abtrünnige Provinz Kosovo (Anm. d. Redaktion).

Der Autor ist Professor für Weltliteratur an der Universität zu Belgrad.

ob etwas besser wäre, wenn man es gegen die eigenen Vorstellungen, politischen Entscheidungen (Helsinki)² und schließlich auch gegen die eigenen Wertmaßstäbe nur einmal tut („Ich werde dich nur einmal umbringen“) ...

Ohne Heuchelei kommt Politik wahrscheinlich nicht aus. Das ist eine triviale Wahrheit. Aber wenn die Heuchelei zu offensichtlich und zu groß wird, dann wird sie zur Selbstschändung und trägt – noch schlimmer – wesentlich zum Ruin der eigenen Grundlagen bei. Das wird immerhin in einem Teil der EU verstanden, und man will nicht mitmachen, trotz allen Drucks „von außen“. Zynismus? Schon Ausdrücke wie „Krieg von geringer Intensität“ oder „altes Europa“ sind zynisch. Die (große) Macht lebt nicht selten mit dem Gefühl der Allmacht, die zu allem ermächtigt. Allmachtsvorstellungen führen zu Ideen wie „führende Rolle“, „leadership“, überhaupt Führer – das haben wir schon einmal erlebt. Was haben wir heute? Die NATO folgt einem strategischen „Einfall“, und ein kleines, ziemlich erschöpftes Land soll deshalb fallen. Widerstand wird als undemokratisch bezeichnet; man mahnt, die Staatsgrenzen seien unantastbar, also auch die Grenzen des „Staates“ Kosovo. Im gleichen Atemzug werden die Grenzen Serbiens ignoriert.

Der bedeutende Theologe *Hans Küng* schreibt: „Kriege sind nicht von vornherein unvermeidbar: eine besser koordinierte Diplomatie, unterstützt von effizienten Waffenkontrollen, hätte sowohl die Jugoslawienkriege wie die beiden Golfkriege verhindern können.“³ Der deutsche General *Heinz Loquai* hat direkt an den Balkanereignissen teilgenommen und danach zwei Bücher veröffentlicht: „Der Kosovo-Konflikt. Wege in einen vermeidbaren Krieg“, Baden-Baden 2000, und „Weichenstellungen für einen Krieg. Internationales Krisenmanagement und die OSZE im Kosovo-Konflikt“, Baden-Baden 2003. Damit zeigt sich, welche Vortäuschungen von „Wahrheit“ nötig waren, um der westlichen Öffentlichkeit glaubhaft zu versichern, die kriegszerstörerische Intervention 1999 sei unvermeidbar gewesen.

Die NATO und Serbien: Wird mit zweierlei Maß gemessen?

² Anspielung auf die Beschlüsse der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) in Helsinki (Schlussakte vom 01.08.1975), u. a. auf die Bekräftigung des Prinzips der Unverletzlichkeit der Grenzen (Anm. d. Redaktion).

³ Hans Küng: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München 2006, S. 718.

Küng hat natürlich vollkommen Recht. Aber man muss auch Diplomatie koordinieren und Waffen kontrollieren *wollen*. Das geschieht aber auch heute nicht. Vielmehr ging es und geht es um zweierlei:

- Entweder man hat eine bestimmte Vorstellung von der Wirklichkeit, die der Wirklichkeit nicht entspricht, und bemüht sich dann, die Wirklichkeit in diese Vorstellungen zu zwingen, meistens ohne die Verhältnisse, die betreffende(n) Tradition(en) und Geschichte überhaupt zu kennen, anstatt von den Tatsachen auszugehen und daraus Schlüsse zu ziehen – sich einzumischen ist man aber bereit, gegen Kants Verbot in solchen Situationen (wer liest denn noch Immanuel Kant?);
- oder aber man kennt die Verhältnisse und die Tatsachen mehr oder weniger, verspricht sich aber etwas in strategischer, ökonomischer oder wer weiß welcher Hinsicht von der Zergliederung Jugoslawiens (jetzt auch: Serbiens), und dann verfährt man so, wie wir jetzt die Gelegenheit haben zu beobachten.

Beides hat uns sehr viel gekostet, zusammen freilich mit vielen eigenen Fehlern und Fehleinschätzungen auf allen Seiten. Das Schlimmste: Alles war unnötig.

Katharsis? Der Westen empfiehlt oder verlangt gar (besonders in Deutschland) die Katharsis eines ganzen Volkes. Katharsis ist eine sehr gute Sache, besonders wenn sie aus eigenen Motiven und Bedürfnissen moralischer und geschichtlicher Art vollzogen wird. Sie muss aber allen gelten und überall durchgeführt werden – wenn man nur eine der beteiligten Seiten dazu zwingt, wird daraus nichts. Einer Katharsis sind auch diejenigen bedürftig, die von außen sehr viel und meistens unglücklich die Ereignisse in Jugoslawien und jetzt in Serbien im Wesentlichen mitbeeinflusst haben. Dazu wird es meines Erachtens nie kommen. Wenn sich jemand in einem Moment mächtig fühlt, Geld, Gold und Bomben hat, kann und will er an eigene „Katharsis“ überhaupt nicht denken, geschweige denn, dass er sie für notwendig hält. Das ist nun einmal so. Übrigens, die Zerstörung der *alten serbischen Klöster und Kirchen im Kosovo* vor vier Jahren ist weder von den damals anwesenden fremden Soldaten verhindert noch später sanktioniert worden, und der Schaden ist auch nicht wieder gutzumachen. Welche „Werte“ rechtfertigen ein solches Benehmen? Etwa die christlichen? Aber das ist auch ein Problem des modernen Nihilismus, nicht nur ein Problem Serbiens.

Was mit den *Kriegsverbrechen*? Kriegsverbrechen sollen und müssen bestraft werden. Das ist klar und unbestreitbar. In einem Bürgerkrieg ist das besonders wichtig. Bis jetzt wurden vorwiegend Serben in Den Haag verurteilt, z. T. drakonisch, und es ist sehr unwahrscheinlich, dass sich das ändern wird. Im Gegenteil, manche überführten Kriegsverbrecher (z. B. aus dem Kosovo) werden nicht nur freigesprochen, sondern ermuntert, dort Politik zu treiben und führende Positionen zu übernehmen. Das wird bei den Serben eine Katharsis bestimmt nicht beschleunigen und bei den anderen übrigens auch nicht.

Dieses Problem hat auch noch einen anderen Aspekt. Am 5. Juni 2004 hat der damalige Kardinal Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., auf dem deutschen Militärfriedhof La Cambe bei Caen in der Normandie über die gefallenen deutschen Soldaten unter anderem Folgendes gesagt: „Es muss uns als Deutsche schmerzlich berühren, dass ihr Idealismus und ihr Gehorsam dem Staat gegenüber von einem ungerechten Regime missbraucht wurden. Aber das entehrt diese jungen Menschen nicht, in deren Gewissen nur Gott hineinblicken kann. Und jeder steht einzeln mit seinem Weg und seinem Sterben vor Gott, in dessen barmherziger Güte wir alle unsere Toten geborgen wissen.“⁴ Es wäre interessant zu wissen, was die Richter und die Ankläger in Den Haag dazu sagen würden, dass nur Gott in das Gewissen eines Soldaten hineinblicken kann.

Omnia vincit ars – *Nadežda Petrović*. Am Anfang dessen, was heute klassische Moderne heißt, steht in der serbischen Kunst eine Frau, die Malerin Nadežda Petrović. Sie war eine Pionierin und ist bis heute eine unbestrittene Autorität. Geboren 1873, hat sie in Deutschland studiert, in München, 1898 bis 1903. Deutschland und die deutsche Kultur haben sie in vieler Hinsicht geprägt. Bei Kriegsausbruch 1914 war sie in Italien, aber sie wollte unbedingt zurück nach Serbien, wo sie freiwillig als Krankenschwester beim Heer diente. Enttäuschung und Erbitterung, hervorgerufen durch die österreichische und deutsche Invasion, mögen dabei eine Rolle gespielt haben. Hätte sie ihr Leben für die Malerei aufbewahrt, wäre das nicht nur für die Kunst besser gewesen. Doch ihr Patriotismus war stärker. Sie starb 1915 im Städtchen Valjevo an Typhus.

In demselben Jahr, 1915, erscheint in Berlin das Buch „Mitteleuropa“

⁴ Joseph Ratzinger: Gnade der Versöhnung. In: ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg 2005, S. 143.

von *Friedrich Naumann*. Der ehemalige Pastor, Mitglied des Deutschen Reichstags, beschreibt ausführlich, wie er sich die neue, vor allem ökonomische Ordnung nach dem deutschen Sieg im Krieg vorstellt. Ähnlichkeiten mit heute will ich hier nicht erwähnen. Im nächsten Kriegsjahr erscheint ein viel kleineres Buch von Naumann, „Bulgarien und Mitteleuropa“, wo u. a. Folgendes zu lesen ist: „Eine mitteleuropäische Militärkonvention muß in ihren Hauptbestimmungen bis ans Ägäische Meer reichen, möglicherweise auch bis in die Türkei hinein.

Serbien war für Friedrich Naumann ein „berufsmäßiger Friedensstörer“.

Schon darin liegt, daß das serbische Gebiet nicht als feindliches Kastell innerhalb des mitteleuropäischen Schützengrabenverbandes geduldet werden kann. Ich spreche absichtlich nichts Weiteres über diesen Punkt, solange wir noch mit einer serbischen Armee zu kämpfen haben. Als Volk haben die Serben dasselbe Recht zu existieren wie jedes andere, aber das Recht auf berufsmäßige Friedensstörung darf von den Anwohnern nicht gewährt werden, falls nicht die Zukunft des ganzen Erdteils von neuem in Frage gestellt werden soll.“⁵ Selbst wenn man das Kriegspropagandistische und Zeitbedingte einkalkuliert und davon absieht, mutet es etwas sonderbar an, so etwas zu lesen. Nirgendwo habe ich je gelesen, dass Engländer, Franzosen, Deutsche oder etwa Amerikaner *professionelle* Friedensstörer sind. Die Frage ist insofern wichtig, da sich dieser Geist – im zusammenwachsenden Europa – bis heute, 2008, noch fortsetzt. Man sollte jedoch aus Naumanns Zynismus auch lernen, was an ihm richtig ist: „Mag Serbien zertreten sein, erdrückt und erledigt, so verbleibt doch in dem letzten Kinde der Berge ein Rest von Wiederherstellungswillen.“⁶ Naumann sieht das richtig, wie er auch die Gefahr sieht, die von den „unbefriedigten Nationalitäten“ herrührt. „Das letzte Kind“ in den Bergen ist wirklich noch da.

Genau siebzig Jahre nach dem Tod der serbischen Malerin findet im Sommer 1985 eine große Ausstellung ihrer Werke in der Neuen Pinakothek in München statt. Im Vorwort für einen schönen Katalog schreibt Erich Steingraber treffend: „Nadežda Petrović ist eine Schlüsselfigur der serbischen und jugoslawischen Kunst unseres Jahrhunderts. Entscheidend trug sie dazu bei, die serbische und jugoslawische Kultur an moder-

⁵ Friedrich Naumann: Bulgarien und Mitteleuropa. Berlin 1916, S. 55.

⁶ Ebd., S. 54.

ne internationale Strömungen anzuschließen. Ihr Ziel war es, nicht epigonal europäische Entwicklungen für ihr Land fruchtbar zu machen, sondern das Gesehene und Gelernte einem eigenen, spezifisch serbischen Ansatz zu integrieren.“⁷ 95.000 Ausstellungsbesucher – enormer Widerhall in der Presse, wo Petrović im Zusammenhang mit Gabriele Münter, Wassily Kandinsky und Alexej von Jawlensky dargestellt wird. Zehn oder zwanzig Jahre später ist eine solche Ausstellung in Deutschland undenkbar.

Noch ein Beispiel: *Milutin Milanković* ist ein weltberühmter Wissenschaftler, in deutschem Sprachraum geschult, hat auf Deutsch (und Französisch) geschrieben, seit 1909 Professor der Himmelsmechanik in Belgrad. Ein Krater auf dem Mond heißt nach ihm, auch ein Asteroid. Er hat sich in verschiedenen Gebieten ausgezeichnet, sein Hauptwerk gilt aber der Geschichte der Erde und dem Klimawandel. Die erste serbische Übersetzung des Hauptwerks erscheint merkwürdigerweise erst 1997. Hätte Milanković nicht auf Deutsch geschrieben, wäre das alles vermutlich ganz anders gewesen. Die Königliche Serbische Akademie veröffentlicht also auf Deutsch die endgültige Fassung seines Hauptwerkes „Kanon der Erdbestrahlung und seine Anwendung auf das Eiszeitproblem“, Belgrad 1941. Das muss vor Ostern am 6. April 1941 gewesen sein. Ostern?

Ostern. Ja, Ostern 1941 – die Bombardierung Belgrads bzw. Serbiens durch Hitler. Große Zerstörungen, darunter die Nationalbibliothek; Tausende von Zivilisten werden ermordet. Ostern 1944 – Bombardierung Belgrads durch die Alliierten, wieder große Zerstörungen und Tausende von Toten, wobei kaum ein deutscher Okkupationssoldat ums Leben gekommen ist. Nach dem Krieg wird darüber nicht viel gesprochen; welche Zerstörungen größer waren, ist nicht ganz klar. *Ostern 1999* – die Bombardierung Belgrads und des ganzen Landes, wieder durch die „Alliierten“ – jetzt ist die Kombination etwas verschieden. Der serbische und der russische Patriarch und selbst der damalige Papst haben appelliert, we-

Ostern 1941 und Ostern 1999: verhängnisvolle Parallelen für Serbien.

⁷ Vgl. dazu Katarina Ambrozić: Nadežda Petrović (1873-1915). Eine Ausstellung des Nationalmuseums Belgrad und der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen in der Neuen Pinakothek, München, 28. Juni-25. September 1985, S. 6.

nigstens Ostern zu überspringen in einer 78 Tage langen Bombardierung. Die NATO wollte nicht kostbare Zeit verlieren. Auf welchen Tag „fällt“ aber Ostern? Nach julianischem und nach gregorianischem Kalender ist das selten derselbe Tag. Milutin Milanković hat schon 1923 seinen Vorschlag für einen viel genaueren Kalender in Konstantinopel vorgestellt. Die Abweichung ist eine Sekunde in 400.000 Jahren. Das lässt sich ertragen. Bis heute interessiert sich niemand dafür. Bis zu seinem Tode 1958 hat sich der serbische Wissenschaftler gewundert, warum niemand seinen Vorschlag und seine Berechnung in Betracht gezogen hat.

Wo ist Serbien? Serbien ist, war und bleibt in jeder Hinsicht ein europäisches Land, ob in der EU oder nicht. Seit 1804 – Datum des ersten Aufstandes gegen die Osmanen – ist Serbien *in* Europa. Man lese Leopold Ranke, „Serbische Revolution“, von 1829, wieder eine ausgesprochen deutsche Quelle. Wenn Serbien nicht bald und oder vielleicht nie in die EU kommt, was leicht möglich ist, bleibt es trotzdem europäisch, in diesem Fall als ein guter Nachbar der EU. Das sollte nicht verhindern, dass man Ausstellungen macht, sollte aber jede weitere Bombardierung oder etwas ähnliches verhindern.

Vielleicht wird alles besser gehen, wenn man die EU nicht als ein utopisches Ziel betrachtet, als ein Paradies oder ein Schlaraffenland, weil sie es nicht ist. Die moderne Technik ist universell. Das Geld findet immer seine Kanäle, wenn es schon um Geld geht. In geistigem und kulturellem Bereich bestehen sowieso keine Grenzen. Kunst ist universell, Wissenschaft ist universell.

Serben in Kroatien: heimatlos?¹

Als in Belgrad die Botschaften von Ländern brannten, die das Kosovo anerkannt hatten, konnte man leicht vergessen, dass auch Serben Opfer der Kriege auf dem Balkan waren. Die Korrespondentin der katholischen Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ berichtet über deren Lage.

Die ganze Kindheit und Jugend verbrachte Igor in Dubrovnik. Hier spielte er Verstecken zwischen den alten Mauern, übte sich in Judo, trank heimlich Wein. Ähnlich wie seine Altersgenossen, ganz gleich ob sie Kroaten, Serben oder Juden waren. Hier küsste er zum ersten Mal seine zukünftige Frau. Die Eltern hatten ihn im Geiste des alten Dubrovniks erzogen: der Republik Dubrovnik (Ragusa), wo die Freiheit über alles kam. „All meine Erinnerungen und Gefühle sind mit dieser Stadt verbunden“, sagt Igor heute. Alles änderte sich 1991, als nach Verkündung der Unabhängigkeit durch Kroatien (zu dieser jugoslawischen Teilrepublik gehörte damals Dubrovnik) die von den Serben dominierte jugoslawische Armee mit der Beschießung der Stadt begann.

Die Belagerung dauerte nur drei Monate, aber danach war nichts mehr wie früher. Igors Familie wurde von den Kroaten vertrieben. Seither lebt er mit Ehefrau Andja und dem Sohn in einer Flüchtlingssiedlung in Montenegro. Sie wollen zurückkehren, aber sie können nicht.

So ist das Leben vieler bodenständiger Einwohner dieser „Perle der Adria“.

¹ Der Beitrag bildet eine Ergänzung zum Hintergrundbericht von Dunja Melčić: Serben in Kroatien. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven 9 (2008), H. 1, S. 73-80. Dort zeigte sich, dass es in Kroatien ermutigende Beispiele der (Wieder-)Integration der serbischen Minderheit gibt. Dass es allerdings vielerorts noch anders aussieht, geht aus den nachstehenden Zeilen hervor.

Alexandra Cholewa, Mitarbeiterin des „Tygodnik Powszechny“, lebt in Dubrovnik. Der Abdruck des Beitrags aus „Tygodnik Powszechny“, Krakau, Nr. 11/2008, erfolgt mit freundlicher Genehmigung der dortigen Redaktion.

Mauern und Menschen

Während der Belagerung beschoss die jugoslawische Armee alles: wertvolle Kunstdenkmäler, Hotels, Cafés. Heute hat die Stadt, u. a. dank Hilfe der UNESCO, ihr Vorkriegsaussehen wiedergewonnen. Dennoch lassen sich Mauern leichter reparieren als das, was zwischen den Menschen geschah.

Damals, in den Jahren 1991/92, wollten zahlreiche in Dubrovnik geborene Serben nicht in der kroatischen Truppe dienen. Sie glaubten, es

Die Kroaten bezeichneten die Serben als „unerwünschte Elemente“ und zwangen sie, die Stadt zu verlassen.

könnte ihnen gelingen, neutral zu bleiben. Aber die Kroaten beschuldigten sie des Sympathisantentums, wenn nicht sogar der Zusammenarbeit mit den „Tschetniks“, den serbischen Milizen –

und sie zwangen sie zum Verlassen der Stadt, bezeichneten sie als „unerwünschte Elemente“. Wohnungen und Häuser der Verjagten wurden schnell besetzt und verkauft. Serben, die zurückkehren wollen, versuchen seit Jahren erfolglos, ihr Eigentum wiederzubekommen.

Auch Igors Familie, die seit Generationen in Dubrovnik lebt.

Der Pazifist

Sein Vater war Serbe, die Mutter Kroatin. Er hatte nie das Gefühl, zu einer konkreten Nation zu gehören. Er hielt sich für einen Bewohner Dubrovniks mit jugoslawischer Staatsbürgerschaft. Aber während des Krieges genügte das nicht mehr. Igor sagt heute: „Die Beschießung war schrecklich, ich fürchtete um meine Familie. Es stimmt: Ich wollte nicht in die kroatische Armee eintreten. Ich bin Pazifist. Außerdem wollte ich meine Frau und das kleine Kind nicht allein lassen.“

Er sagt ferner: „Schon mehrere Monate vor der Belagerung begegneten uns manche Kroaten mit Schikanen. Sie nannten uns Tschetniks, erhoben Anklagen gegen uns wegen Vukovar (*die Serben haben dort mehrere hundert Kroaten ermordet – Anmerkung der Redaktion*). Aber ich hatte doch nichts gemein mit der serbischen Armee oder mit Vukovar!“

Zweimal wurde er verhaftet. „Sie schlugen mich nicht, nach dem Verhör ließen sie mich frei. Aber ein Teil der Bekannten kam blutig geschlagen nach Hause.“

An einem Oktobermorgen des Jahres 1991 beschossen maskierte Zivilisten ihr Haus. Sie kamen durch den Beschuss nicht zu Schaden, aber für Igor und Andja war das ein Signal, dass sie nicht gern gesehen waren. Zwei Tage später flohen sie. Nach dem Krieg erfuhren sie, dass ihre Wohnung im Zentrum der Altstadt von den Behörden besetzt und verkauft worden sei. Heute befindet sich dort eine Pension, die immer voller Touristen ist.

Aber Igor und Andja sind hartnäckig. Sie wollen zurückkehren. Seit Jahren kämpfen sie um die Rückgabe ihres Eigentums. Sie hatten damals Möbel zurückgelassen, familiäre Erinnerungsstücke, altes Porzellan, Alben mit Fotos. Andja, die aus einer serbischen Dubrovniker Familie stammt, hat

Bis heute werden serbische Bewohner Dubrovniks diskriminiert.

seit 1991 nur ein einziges Mal ihr Haus von außen sehen können. „Ich kann dort nicht ruhig entlanggehen, ich muss weinen. Das war unser erstes gemeinsames Heim, dort machte unser Sohn die ersten Schritte. Jetzt wohnen wir in einer Baracke voller Ratten. Mein Sohn hat seine ganze Kindheit in diesem Albtraum verbracht.“

Wenn sie nach Dubrovnik kommen, begegnen ihnen manchmal frühere Bekannte. Nur manche erwidern ihren Gruß. Ein Teil sieht in ihnen immer noch „Tschetniks“, blutgierige Serben. Ein anderer Teil fürchtet sich, überhaupt mit Serben in Kontakt zu kommen.

Durch Vermittlung eines früheren Kollegen fand der Pazifist Igor eine Arbeit in Dubrovnik: Drei Tage in der Woche arbeitet er als Wachmann, schwarz und für geringen Lohn. Mit einer anderen und legalen Beschäftigung kann er nicht rechnen.

Ein serbisches Schicksal

Andja und Igor haben mehrere Anträge auf Rückgabe ihres Hauses eingereicht; geholfen hat ihnen dabei das Zentrum für Flüchtlinge in Dubrovnik und das Helsinki-Komitee. Ohne Erfolg.

Als das kroatische Fernsehen im Jahre 2007 eine Reportage über sie drehte, versprachen die von den Journalisten befragten Stadtratsvertreter, sie würden binnen 15 Tagen den Bescheid über die Zuteilung einer anderen Wohnung erhalten. Der Film wurde nicht gesendet, eine Wohnung gibt es nicht.

In ähnlicher Lage sind viele Serben. Wie Vesna Stepanović, die

zurückgekehrt ist und bei einer kroatischen Freundin wohnt. „Um die alte Wohnung bemühe ich mich nicht einmal. Das größte Problem ist der Arbeitsplatz: Ich bin Juristin, beherrsche drei Sprachen, aber niemand will mich einstellen. Bisweilen bieten mir befreundete Rechtsanwälte eine Arbeit an, aber schwarz“, so berichtet sie.

Vernas Bericht wird von Milorad Vukanović, dem Leiter der serbischen Minderheit in Dubrovnik, bestätigt: „Oft haben die Serben keine feste Arbeit, sie wohnen bei Freunden, bei den wenigen, die wir hier haben. Die Kroaten empfinden entweder weiterhin Aversionen oder sie haben Angst zu helfen, denn so etwas wird von den Behörden nicht gern gesehen. Ein bekannter Eigentümer einer Bar sagte, er würde mich gern beschäftigen, aber er kann es sich nicht erlauben, täglich vom Finanzamt mit Kontrollen überzogen zu werden.“

Die Kroaten kommentieren die Lage der serbischen Minderheit unterschiedlich. Die meisten sehen überhaupt kein Problem. Ein (kroatischer) Fischer, Joško, liefert täglich Fische für ein Restaurant in der Altstadt: „Ich verstehe nicht, warum sie sich beschwerten. Sie haben die gleichen Rechte wie wir. Ich kämpfte für ein unabhängiges Kroatien, ich verteidigte Dubrovnik, und zahlreiche Serben kämpften Schulter an Schulter mit uns. Ihnen ist nichts geschehen. Wenn jemand sich für die Flucht entschied, dann hat er eben jetzt das Schicksal eines Flüchtlings“, sagt er.

Kurz darauf fügt er jedoch hinzu: „Aber das ist wohl nicht in Ordnung, dass sie ihre Häuser nicht wiederbekommen können. Ich hatte nie etwas gegen Serben, besonders nicht gegen unsere Dubrovniker. Leider sind zahlreiche Kroaten aus der Herzegowina, aus Bosnien in die Stadt gekommen. Sie stellen die Mehrheit in allen Institutionen dar, und schon während des Krieges brachten sie eine ungesunde Atmosphäre mit sich.“

Warten hinter der Grenze

Zdravko Bazdan vom Helsinki-Komitee für Menschenrechte in Dubrovnik meint, das Problem der Rückkehr der Serben sei aus politischen Gründen nicht gelöst worden. In den Augen vieler Kroaten sei Dubrovnik noch immer bedroht: Umgeben vom serbischen Element (das Gebiet grenzt an das orthodoxe Montenegro sowie an den serbischen Teil Bosniens und der Herzegowina), ist es abgeschnitten durch das bosnische Neum vom Rest Kroatiens.

Außerdem seien die serbischen Häuser oft schon von einer Hand in die andere gegangen. Der kroatische Staat habe nicht die Mittel, sie wieder auszulösen, und es fehle am Willen, den Flüchtlingen anderen Wohnraum anzubieten. „Obwohl die kroatischen Politiker erklärten, sie würden die Rückkehrer aufnehmen und ihnen das Eigentum erstatten, tun sie nichts.“

Viele Serben leben unmittelbar hinter der Grenze, in Lagern für Flüchtlinge. Sie sind in Wartestellung. Von kroatischer Seite spricht niemand mit ihnen.

Inzwischen führt Kroatien Verhandlungen mit der EU. Ihr Abschluss ist für 2009 vorgesehen. EU-Mitglied kann Zagreb im Jahre 2012 werden. Die Verhandlungen ziehen sich hin, denn die EU hat Zagreb weiterhin viel vorzuwerfen. Kroatien, so sagt die EU, muss den Minderheiten und den Kriegsflüchtlingen ihre Rechte garantieren.

Das klingt gut, aber für Andja, Igor und Vesna bringt das nicht viel.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Geschichte und Selbstverständnis der Serbischen Orthodoxen Kirche

Die Serbische Orthodoxe Kirche (SOK) gehört der Kirchenfamilie der Orthodoxen Kirchen an und nimmt in der Rangordnung der autokephalen (selbstständigen) Orthodoxen Kirchen den sechsten Platz ein. Der Vorsteher der Kirche trägt den Titel Patriarch. Das kanonische Territorium umfasst das Gebiet des ehemaligen Jugoslawien; daneben gibt es neun Diözesen in der Diaspora (Nord- und Südamerika, Westeuropa, Australien und Neuseeland) unter der geistlichen Jurisdiktion des serbischen Patriarchats mit Sitz in Belgrad. Das höchste geistliche und administrative Gremium stellt das Bischofskonzil dar, das mindestens zweimal jährlich zusammenkommt.

Geschichte

Die Autokephalie (Selbstständigkeit) erlangte die SOK im Jahre 1219. In diesem Zusammenhang ist die Persönlichkeit des heiligen Sava herausragend. Aus der serbischen Herrscherdynastie der Nemanji stammend, entschied sich Sava schon in jungen Jahren, entgegen den Vorstellungen seines Vaters und Großzupans Stefan, Mönch zu werden.¹ Als Athos-Mönch begab er sich 1219 auf eine wichtige kirchlich-diplomatische Mission: Er sprach bei dem in Nizäa residierenden Patriarchen von Konstantinopel Manuel I. Charitopoulos vor und erbat die Entlassung der serbischen Kirche in die Autokephalie. Der Bitte Savas wurde entsprochen. Vom Patriarchen von Konstantinopel zum ersten Erzbischof der Kirche von Serbien geweiht, kehrte Sava nach Serbien zurück, wo er zwei Jahre später auf dem kirchlich-staatlichen Konzil im Kloster Žiža die Krönung seines Bruders Stefan zum ersten serbischen König vollzog. Mit diesem Akt wurde der Grundstein gelegt für eine blühende geistliche

¹ Vgl. dazu auch die Hinweise im Beitrag von Holm Sundhaussen, oben S. 243 f.

Der Autor ist Diplom-Theologe und seit 2007 serbisch-orthodoxer Gemeindepriester in Dortmund.

und staatliche Entwicklung der serbischen Länder im Mittelalter. Davon zeugen hunderte von Kirchen und Klöstern in Serbien, dem Kosovo, in Montenegro und Makedonien. Oft als „Goldenes Zeitalter“ serbischer Geschichte bezeichnet, kam man in dieser Epoche dem byzantinischen Ideal der „Symphonie“ (Gleichklang zwischen Staat und Kirche) sehr nahe.

Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildete im Jahre 1346 die Erhebung der SOK in den Rang eines Patriarchats und die Krönung des damaligen serbischen

Herrschers Dušan zum Kaiser. Mit der militärischen Niederlage gegen die Türken auf dem Amselfeld (1389) begann der Zerfall des mittelalterlichen serbischen Staates. Die SOK blieb danach die einzige funktionierende Institution zur Bewahrung der nationalen Identität. Oft übernahmen Kirchenführer die Rolle des Ethnarchen (Volksführer), um gegenüber den türkischen Machthabern die Interessen des Volkes zu vertreten; eine Rolle, welche der Kirche anfangs sicherlich aufgezungen wurde, die sie allerdings fortan in ihrem Selbstverständnis bis in die Gegenwart prägen sollte.

Oft vertraten Kirchenführer gegenüber den türkischen Machthabern die Interessen des Volkes.

Mit der endgültigen Befreiung von der Türkenherrschaft und der Gründung des jugoslawischen Staates wurden die Voraussetzungen geschaffen, das Patriarchat von Serbien, das 1766 aufgehoben worden war, 1920 in seinem alten Umfang zu erneuern und die zum Teil autonomen Kircheneinheiten in die SOK einzugliedern.

Der Zweite Weltkrieg und die Nachkriegszeit: Martyrium, Säkularisierung, Marginalisierung

Den Zweiten Weltkrieg erlebte die SOK als wahres Martyrium: Sie erlitt Verfolgung und Vernichtung durch Faschisten und Kommunisten, Zerstörung zahlreicher Kirchen und Ermordung ihrer Geistlichen. Dies setzte sich fort nach der Machtergreifung der Kommunisten im Jahre 1944. Bis 1955 verringerte sich die Zahl der Bischöfe um ein Drittel, die Zahl der Priester um die Hälfte. Die Zahl der Studenten an den Priesterseminaren ging um drei Viertel zurück, über 80 Prozent des kirchlichen Landeigentums wurden enteignet. Die Nachkriegszeit war gekennzeichnet von aggressiver atheistischer Propaganda, massiven staatlichen Übergriffen gegenüber Geistlichen und Gläubigen und einer weitgehenden Diskriminierung und Marginalisierung der SOK. Sie wurde an den

Rand der Gesellschaft und in den Bereich der Privatsphäre abgedrängt; religiöse Inhalte verschwanden fast ganz aus der Öffentlichkeit. Durch die sozialistische Säkularisierung verringerte sich die Zahl der Gläubigen radikal. In diesem antikirchlichen Klima, aller materiellen Güter beraubt, kämpfte die ehemals staatstragende SOK buchstäblich um ihr Überleben.

Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts änderten die kommunistischen Machthaber ihre Strategie: Statt offener Übergriffe wurde die Kirche nun infiltriert und manipuliert. Spezielle geheimdienstliche Kader wurden geschult, um die Kirche von innen zu kontrollieren und ihre Wirkungsmöglichkeiten einzuschränken. Auf diese manipulativen Aktivitäten des Staates ist beispielsweise die kirchenrechtlich illegale Gründung der so genannten „Makedonischen Orthodoxen Kirche“ zurückzuführen. Eine ähnliche Entwicklung kann heute im unabhängigen Balkanstaat Montenegro beobachtet werden. Die politische Führung versucht, dort ebenso eine eigene nationale orthodoxe Kirche einzurichten, um damit den Anspruch auf staatliche Unabhängigkeit zu untermauern. Dabei wird jedoch die Tatsache übersehen, dass eine eigenständige und unabhängige (autokephale oder autonome) orthodoxe Kirche wesensgemäß nur eine solche ist, die von allen orthodoxen Kirchen anerkannt wird und ihre Eigenständigkeit gemäß den kirchlichen Kanones und der Tradition erhalten hat.

Politische Neuorientierung und Bürgerkrieg

Die soziopolitischen Bewegungen in den meisten europäischen kommunistischen Staaten Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts brachten auch für Jugoslawien tiefgreifende Veränderungen: Ein Mehrparteiensystem wurde eingeführt und freie Wahlen wurden abgehalten. In allen Teilrepubliken errangen nationalistische Parteien die Macht, deren historisches Ziel es war, den gemeinsamen Staat zu zerschlagen und unabhängige Nationalstaaten zu gründen.

Nach den ersten freien Wahlen in Serbien 1990 konnten sich die Neokommunisten in der Regierung behaupten. Im Bewusstsein der Tatsache, dass die sozialistische Ideologie keinen Wahlerfolg bringen würde, transformierten sie ihre politischen Ziele in demokratische und nationale Inhalte. Die Folge war eine Annäherung an die SOK, weil diese als historische und traditionelle Hüterin des nationalen Bewusstseins galt. Ähnliches war auch in den übrigen Teilrepubliken zu beobachten, die in

ihren Glaubenstraditionen nach Unterstützung für ihre politischen Ziele suchten und so die Kirchen und Glaubensgemeinschaften für ihre staatlichen Interessen manipulierten.

Der jugoslawische Bürgerkrieg, eine Folge des politischen Zerfalls des Bundesstaates, hat die SOK schwer getroffen. Weite Teile ihres kanonischen Gebietes wurden verwüstet, Kirchen zerstört, Bischöfe, Priester und Gläubige vertrieben. Zwar hatte die SOK stets die serbischen historischen, ethnischen und staatlichen Rechte verteidigt, blieb aber dennoch ihrem christlichen Selbstverständnis treu.

Auch die SOK wurde von den Kriegen in Jugoslawien in Mitleidenschaft gezogen.

Vorwürfe, die SOK hätte kriegstreiberisch gewirkt, können angesichts der zahlreichen weisen und versöhnenden Worte des serbischen Patriarchen Pavle I. in dieser Zeit als tendenziös abgewiesen werden. Die Zeit des Bürgerkriegs war gekennzeichnet durch eine allgemein erstarkende Religiosität; damit verbunden war eine stärkere kirchliche Präsenz in der Öffentlichkeit, was allerdings nicht gleichbedeutend war mit größerem Einfluss in der Gesellschaft.

Wird der Einfluss der Serbischen Orthodoxen Kirche auf die serbische Gesellschaft richtig eingeschätzt?

Bei der zuletzt durchgeführten Volkszählung im Jahre 2002 haben 95 Prozent der Bevölkerung Serbiens ihre Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft bekundet. Davon haben 88 Prozent angegeben, dem orthodoxen Glauben anzugehören. Weitere Meinungsumfragen aus dem Jahre 2000 bestätigten, dass die SOK als Trägerin des orthodoxen Glaubens das höchste institutionelle Ansehen in Serbien genießt. Eine groß angelegte soziologische Studie aus dem Jahr 1991, die sich der religiösen Einstellung der Bevölkerung befaste, zeigte allerdings, dass nur etwa 10 Prozent der Befragten, die sich als orthodox bezeichneten, auch aktive Mitglieder der SOK waren. Die SOK hat damit auch nach den politischen Umbrüchen Ende des 20. Jahrhunderts nach wie vor einen eher zu vernachlässigenden Einfluss auf die gesellschaftlichen Vorgänge in Serbien. Zwar hatte sich das politische Establishment gegenüber der Kirche geöffnet, sie war auch in der Öffentlichkeit mehr präsent – dennoch beschränkte die Regierung ihr Wirkungsfeld auf traditionell-kirchliche Inhalte. Ähnlich verhielt sich die liberale Opposition, die in der SOK ein reaktionäres Überbleibsel der Vergangenheit sah.

Mit dem Regimewechsel im Jahre 2000 änderte sich das Verhältnis des Staates zur SOK. Während der Studentenproteste gegen das Milošević-regime 1996 sowie nach dem verheerenden NATO-Krieg gegen Serbien und der Besetzung des Kosovo 1999 unterstützte die SOK als einzig verbliebene überparteiliche nationale Institution in Serbien den weitgehend friedlichen Sturz des Miloševićregimes. In der Folgezeit erreichte die SOK gemeinsam mit den übrigen traditionellen Religionsgemeinschaften in Serbien die Einführung des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen. Die theologische Fakultät wurde wieder in die Universität Belgrad eingegliedert.

Trotz ihres gesteigerten Ansehens konnte die SOK ihren gesellschaftlichen Einfluss in der Folgezeit nicht weiter ausbauen. Ursache dafür war das weitverbreitete Unverständnis der Öffentlichkeit gegenüber der kirchlichen Sendung, eine Folge der kommunistischen Marginalisierung der SOK, die als Institution des Klerus verstanden wurde und sich daher der öffentlichen Meinung zufolge auf geistliche Themen beschränken sollte. Andererseits ist es legitim, wenn die Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Fragen Stellung bezieht, sind ihre Mitglieder doch zugleich auch Staatsbürger. Beispielsweise betrifft die einseitig ausgerufene Unabhängigkeit des Kosovo und dessen Abspaltung von Serbien auch die SOK, da sich die ohnehin lebensbedrohliche Lage der SOK, ihrer Klöster, Kirchen, Bischöfe, Mönche und Gläubigen auf dem Kosovo dramatisch verschlechtert hat.²

Das Gesetz über die Kirchen und Glaubensgemeinschaften

Das lange vorbereitete Gesetz über Kirchen und Glaubensgemeinschaften, das schließlich im Jahre 2006 verabschiedet wurde, sollte das Verhältnis zwischen Kirche und Staat neu regeln. So wurde gesetzlich festgelegt, dass die Kirche unabhängig vom Staat ist und ihre innere Ordnung und Organisation ohne Einmischung von außen selbstständig gestalten kann. Der Kirche wird die Möglichkeit eingeräumt, soziale und humanitäre Einrichtungen zu unterhalten sowie Bildungseinrichtungen wie Kindergärten, Schulen und Fakultäten einzurichten. Garantiert wird außerdem das Recht auf Religionsunterricht. Der Staat wird zur Zusam-

² Zur Haltung der SOK im Kosovokonflikt vgl. auch Irena Pavlović: Die Serbische Orthodoxe Kirche und die Unabhängigkeitserklärung des Kosovo. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven 9 (2008), H. 2, S. 159 f.

menarbeit mit der Kirche in kulturellen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Belangen aufgefordert. Er kann die Kirche in diesen Aufgaben auch materiell unterstützen.

Mit diesem Gesetz eröffnet sich der SOK nach nahezu 60 Jahren sozialistischer und kommunistischer Manipulation und Unterdrückung die Möglichkeit eines angemessenen Wirkens in der Gesellschaft. Zweifellos bieten sich durch die Regulierung der rechtlichen Stellung auch neue Perspektiven für die Zukunft.

Die Kirche ist – das kann man mit Bestimmtheit sagen – offen für neue Wege. In den letzten Jahren haben sich

Veränderungen an der Spitze der Bistümer vollzogen, was auf einen baldigen Generationswechsel hindeutet.³ Die orthodoxen Ausbildungsstätten, Priesterseminare und Fakultäten sind personell ausgelastet. Durch Einführung des Religionsunterrichts ist der Bedarf an qualifizierten Theologen stark gestiegen. Auf kirchliche caritative oder soziale Einrichtungen wird man allerdings noch einige Zeit warten müssen, da der SOK die finanziellen Mittel fehlen. Leider wurden die Zwangsenteignungen von Ländereien und Immobilien aus der Vergangenheit noch nicht rückgängig gemacht, da es bisher kein Gesetz über die Restitution gibt. Dies erschwert sicherlich den Erneuerungsprozess; dennoch versprechen die jüngsten Entwicklungen eine Konsolidierung der SOK.

Derzeit verfügt die SOK über 36 Diözesen, 41 Bischöfe, ca. 3.700 Pfarreien, ca. 2.000 Priester, 204 Klöster, ca. 260 Mönche und 1.000 Nonnen. Die sieben Priesterseminare befinden sich in Belgrad, Sremski Karlovci, Kragujevac, Niš, Cetinje (Montenegro), Foča (Bosnien und Herzegowina) und im Kloster Krka (Kroatien). Theologische Fakultäten bestehen in Belgrad und Libertyville (USA), außerdem gibt es eine Geistliche Akademie in Foča.

In Deutschland wird die SOK vertreten durch die Diözese für Mitteleuropa mit Sitz in Hildesheim, in der 32 Kirchengemeinden mit 40 Priestern organisiert sind.

Das Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften eröffnet der SOK die Möglichkeit eines angemessenen Wirkens in der Gesellschaft.

³ In diesen Zusammenhang muss auch die Bitte des 94-jährigen Patriarchen Pavle I. um „Rückzug aus aktivem Dienst“ eingeordnet werden (vgl. dazu SOK aktuell. Informationsdienst der Kommission Kirche und Gesellschaft der Serbischen Orthodoxen Diözese für Mitteleuropa, Ausgabe vom 25.10.2008). Patriarch Pavle I., seit 1990 an der Spitze der SOK, ist bereits seit längerer Zeit erkrankt und wird von Metropolit Amfilohije von Montenegro vertreten.

Anmerkungen zur ökumenischen Situation in Serbien

Zur Einführung

Serbien, hauptsächlich das nördliche autonome Gebiet Wojwodina, hat seit Jahrhunderten eine starke ökumenische Tradition. Warum? Nach dem Ende der türkischen Herrschaft wurden dort verschiedene christliche Volksgruppen angesiedelt. Daher leben bis heute neben den Serben (als größte Volksgruppe) noch 27 andere Minderheiten in der Wojwodina. Das Christentum bildet in diesem Gebiet die absolute Mehrheit, ist aber konfessionell sehr vielfältig. Zu erwähnen sind außerdem noch kleine jüdische und muslimische Minderheiten.

Die Mehrzahl der Christen ist orthodoxen Glaubens; hinsichtlich der Nationalität sind es die Serben, aber auch die Montenegriner und z. T. die Rumänen. Römisch-katholisch sind vor allem die Kroaten, Ungarn, Deutschen, Slowaken und Tschechen. Ruthenen und Ukrainer gehören der griechisch-katholischen (mit Rom unierten) Kirche an. Außerdem gibt es noch eine ungarischsprachige reformierte Gemeinschaft sowie eine slowakischsprachige und eine ungarischsprachige evangelische Diözese.

Bereits zwischen den Weltkriegen bestand ein recht intensiver ökumenischer Dialog zwischen den Katholiken, Orthodoxen und Protestanten in der Wojwodina. Dazu ein Beispiel: Wenn ein katholischer Bischof in einen gemischtkonfessionellen Ort kam, besuchte er immer auch ganz offiziell die Kirche und den Pfarrer der anderen Konfession. Ebenso üblich war es beim Besuch eines orthodoxen Bischofs. Solche Kontakte führten

In der Wojwodina herrscht traditionell religiöse Toleranz.

Beispiel: Wenn ein katholischer Bischof in einen gemischtkonfessionellen Ort kam, besuchte er immer auch ganz offiziell

Der Autor ist katholischer Geistlicher, Prorektor des Instituts für Theologie und Katechese in Subotica, und unterrichtet Dogmatik, Liturgie und Kunstgeschichte. Zu den Bereichen Ökumene, interreligiöser Dialog, Religionsunterricht und Katechese hat er zahlreiche Beiträge verfasst.

natürlich nicht zu einem tieferen theologischen Gespräch, vielmehr waren sie ein Zeichen der Toleranz und des Respekts gegenüber der anderen Konfession.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, während der Herrschaft des Kommunismus, entwickelten sich die Beziehungen zwischen den Christen qualitativ nicht weiter – sie blieben aber zum Glück grundsätzlich bestehen. In den letzten Jahren kann man aber durchaus von einer Zunahme der Kontakte zwischen den christlichen Konfessionen sprechen, insbesondere zwischen den Katholiken und Orthodoxen. Außerdem hat sich das interreligiöse Gespräch der Christen mit der muslimischen Gemeinschaft in Serbien intensiviert.

In diesem Beitrag möchte ich einige unserer Schritte im ökumenischen Dialog in Serbien vorstellen, die im Ausland kaum bekannt sein dürften. Die Beispiele spiegeln die Wirklichkeit wider und zeigen damit, auf welche Weise unsere Region zum weltweiten ökumenischen Dialog beiträgt.

Dialog auf höchster Ebene – Bischofstreffen

Vor dem Zerfall Jugoslawiens gab es regelmäßige jährliche Professorentreffen der drei theologischen Fakultäten von Belgrad (orthodox), Zagreb und Ljubljana (katholisch). Diese finden auch heute wieder statt, allerdings geteilt. So treffen sich einmal pro Jahr die Professoren aus Belgrad und Zagreb oder Belgrad und Ljubljana.

Gleich zu Beginn des Krieges wurden drei wichtige kirchliche Treffen auf höchster Ebene organisiert, an denen Patriarch Pavle I. von Belgrad für die Serbische Orthodoxe Kirche, Erzbischof Franjo Kardinal Kuharić von Zagreb für die römisch-katholische Kirche und eine gemischte Bischofsdelegation aus Sremski Karlovci, Banja Luka und Wien teilgenommen haben. Leider blieben die Appelle der Oberhirten an die kriegführenden Parteien, die Waffen niederzulegen und an den Verhandlungstisch zurückzukehren, erfolglos.

Nach Ende der kriegesischen Auseinandersetzungen wurde das interkonfessionelle Gespräch in Serbien wieder aufgenommen. Das erste Treffen zwischen dem Heiligen Synod der Serbischen Orthodoxen Kirche und der Bischofskonferenz von Serbien und Montenegro fand am 29. April 2003 im Patriarchatspalast in Belgrad statt. Vor dem Beginn der Gespräche zelebrierte Patriarch Pavle I. ein Hochamt, an dem auch Mit-

glieder der Bischofkonferenz von Serbien und Montenegro, Nuntius Erzbischof Eugenio Sbarbaro und der Minister für Religionsfragen in Serbien, Prof. Dr. Vojislav Milovanović, teilnahmen. Zum Abschluss des Treffens haben der Bischof der Bačka, Irinej, für die Serbische Orthodoxe Kirche und der katholische Erzbischof von Belgrad, Stanislav Hočevar SDB, der Presse Interviews gegeben.

Am 12. April 2005 wurde dann in der Bischofsresidenz in Novi Sad das zweite Treffen zwischen den Mitgliedern der internationalen Bischofkonferenz der Heiligen Cyrillus und Methodius (diese umfasst die Diözesen von Serbien, Montenegro und Makedonien) und dem Heiligen Synod der Serbischen Orthodoxen Kirche durchgeführt. Anwesend waren bei dieser Begegnung auch der griechisch-orthodoxe Metropolit von Frankreich, Metropolit Emmanuel, der auch die Vertretung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel bei der EU in Brüssel leitet, und Nuntius Erzbischof Eugenio Sbarbaro. Die orthodoxe Kathedrale von Novi Sad war so überfüllt, dass viele Gläubige draußen bleiben mussten. Der Gastgeber Bischof Irinej, Patriarch Pavle I. und Erzbischof Stanislav Hočevar SDB ergriffen nach der Liturgie kurz das Wort. In der anschließenden Arbeitssitzung führte Metropolit Emmanuel in das Gespräch ein, das sich mit der Sendung der orthodoxen und katholischen Kirche im sich vereinigenden Europa und mit Problemen der Globalisierung befasste. Teilnehmer des Gedankenaustausches waren die orthodoxen Bischöfe Irinej von Niš, Irinej von Bačka, Jovan von Šumadija, Joanikije von Budim-Nikšić und Porfirije, Weihbischof von Jegar; von katholischer Seite waren anwesend Stanislav Hočevar SDB, Metropolit und

2003 und 2005 fanden in Belgrad hochrangig besetzte interkonfessionelle Treffen statt.

Erzbischof von Belgrad, Msgr. Zef Gashi, Erzbischof von Bar, Msgr. Dr. János Péntzes, Bischof von Subotica, Msgr. Ilija Janjić, Bischof von Kotor, Msgr. László Huzsvár, Bischof von Zrenjanin, und

Msgr. Djuro Gašparović, Bischof von Srijem. Auch ich hatte die Ehre, als Präsident des Rates für die Katechese an dem Gespräch teilzunehmen.

Dialog auf unterschiedlichen Ebenen

Regierungskommission für die Organisierung und Umsetzung des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen der Republik Serbien

Um die Arbeit dieser Regierungskommission vorzustellen, möchte ich aus der Erklärung des damaligen Ministers für Religionsfragen, Prof.

Dr. Vojislav Milovanović, zitieren: „Meine Damen und Herren, Ihnen ist sicher bekannt, dass sich für die Rückkehr des Religionsunterrichts in die Schulen die Mitglieder dieser Kommission eingesetzt haben, die sowohl aus Vertretern der traditionellen Kirchen und anderen Religionen in Serbien als auch aus Vertretern des Ministeriums für Ausbildung und Sport und des Ministeriums für Religionsfragen gebildet worden ist. Als Bürger und Beauftragter des serbischen Staates habe ich die große Ehre, an diesem Projekt mitarbeiten zu können. Das gute Miteinander, das ich bei Ihnen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften feststellen konnte, könnte für viele Vorhaben, auch im globalen Rahmen, ein wertvolles Beispiel sein.“ Diese Worte finden sich im dritten Abschnitt der „Belgrader Deklaration über die Religionsfreiheit und die Rollen der Religionsgemeinschaften in der demokratischen Gesellschaft“ vom 15. Dezember 2002.

Man muss sich dabei stets vor Augen führen, dass die Gesellschaft in Serbien multinational, multikulturell und multikonfessionell zusammengesetzt ist. Daher ist es nicht immer einfach, alle Seiten an einen Tisch zu bekommen.

Nationaler Bildungsrat

Das Parlament der Republik Serbien hat am 27. Juni 2005 eine Körperschaft aus 38 hochrangigen Repräsentanten des Bereiches „Bildung“ eingesetzt, den „Nationalen Bildungsrat“. Die ausgewählten Vertreter gehören den traditionellen Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften in Serbien an. Aufgabe des Bildungsrates ist die Koordination der Planung und Durchführung des schulischen Religionsunterrichts.

Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Religionsfragen

Am besten läuft die Zusammenarbeit zwischen den religiösen Gemeinschaften und dem Staat über das zuständige Ministerium. In zahlreichen Gesprächen wurden viele Projekte geplant und umgesetzt, darunter besonders: das Gesetz über die Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Serbien, das Gesetz über die Restitution des nationalisierten Eigentums und das Gesetz über die Medien. Zu vermerken ist, dass bei der Ausarbeitung der Gesetze die Vertreter aller religiösen Gemeinschaften und Kirchen stets mit einer Stimme sprachen.

Dialog auf interkonfessionellen Treffen und Tagungen

Die Delegierten der Religionsgemeinschaften Serbiens sind mehrmals gemeinsam auf europäischen Tagungen in Berlin, Brüssel, Cadenabbia und Hannover aufgetreten. Viele dieser Sitzungen wurden von der Konrad-Adenauer-Stiftung, der EKD, der Deutsche Bischofskonferenz und der westeuropäischen Serbischen Orthodoxen Eparchie ermöglicht und finanziell unterstützt. Bei diesen Zusammenkünften zeigten die Delegierten aus Serbien in ihrem Verhalten viele Beispiele brüderlichen Miteinanders und konnten so manches Vorurteil hinsichtlich religiöser Intoleranz in Serbien bei den anderen Teilnehmern abbauen.

Interkonfessionelle Versammlung in Bečej

Die interkonfessionelle Versammlung in Bečej (22.-24. November 2004) stand unter dem Leitgedanken „Meinen Frieden gebe ich euch; aber nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt“ (Joh 14,27). Die Konferenz galt dem religiösen, kulturellen und internationalen Beitrag der Kirchen für die europäische Integration. Das Treffen wurde vom katholischen Bistum Subotica und der Serbischen Orthodoxen Eparchie Bačka organisiert; auch die reformierte Gemeinschaft und die beiden evangelischen Bistümer waren beteiligt.

Am Ende der Konferenz wurde einstimmig eine Erklärung verabschiedet, die ich im Folgenden zitieren möchte:

1. Die auf diesem Treffen versammelten christlichen Kirchen laden zum fruchtbringenden Dialog und zur brüderlichen Zusammenarbeit ein. Dialog und brüderliche Zusammenarbeit gab es schon früher, beide sollen aber noch weiter vertieft werden. Sie sollen auf allen Ebenen des Alltags erfahrbar werden, sowohl zwischen den Hirten als auch zwischen den Gläubigen. Die Zusammenarbeit soll nicht auf die religiöse Ebene beschränkt bleiben, sondern soll sich auch auf kulturellem und internationalem Niveau entwickeln.
2. Der Prozess der europäischen Integration vollzieht sich hauptsächlich auf politischem und ökonomischem Gebiet. Wir wollen daher an eine historische und geistliche Wahrheit erinnern: Das Christentum ist die Quelle und die ursprüngliche Kraft der geistlichen Einheit Europas. Daraus folgt, dass die christlichen Kirchen im Osten und Westen Zeugen und Träger der fundamentalen europäischen

Die Versammlung in Bečej (2004) galt dem religiösen, kulturellen und internationalen Beitrag der Kirchen für die europäische Integration.

Werte sind. Ohne authentisches Leben der christlichen Werte ist es unmöglich, eine Übereinstimmung und Einheit zwischen den verschiedenen Völkern, Traditionen und Gebräuchen herzustellen. Die europäische Identität hat sich eigentlich aus dem Triptychon „Jerusalem – Athen – Rom“ herausgebildet, anders ausgedrückt: der christliche Glaube, die griechische Philosophie und Kultur und Sensibilität Roms für Recht und Gerechtigkeit. Wir teilen die Meinung, dass Europa nicht nur aus den Ländern der Europäischen Union oder nur aus west- und mitteleuropäischen Ländern besteht. Europa ist ein großer offener Kontinent und ebenso ein geistlicher Begriff.

3. In konfessioneller, nationaler und kultureller Gemeinschaft erkennen wir schon jetzt in Serbien, vor allem in der Wojwodina, ein geeintes Europa im Kleinen und empfinden damit auch unsere Verantwortung für den Weg in die EU.
4. Zugleich betonen wir: Alle die denken in eine falsche Richtung, die der Meinung sind, eine nationale, kulturelle und religiöse Identität lasse sich nur in Weltabgeschiedenheit erhalten und weiterentwickeln. Ebenso falsch ist aber auch die Ansicht, man müsse für den Eintritt in die EU die eigene Identität opfern.
5. Wir sind uns bewusst, dass das Leben der Kirchen und ihre Sendung auf der Liebe zu Gott und gegenüber dem Nächsten gegründet sind. Deswegen laden wir alle Christen und alle anderen Menschen ein, ihr Gewissen dahingehend zu erforschen, ob sie wirklich in diesem Sinne leben und handeln. Der Christ lebt nicht nur neben dem Nächsten oder mit dem Nächsten, sondern auch für den Nächsten. Er erkennt in ihm das Ebenbild Gottes, und durch dieses Bild erkennt er seinen Bruder und seine Schwester. Deswegen verurteilen wir entschieden alle Formen von Extremismus und Gewalt wie z. B. Antisemitismus und Antiislamismus.
6. Wir bleiben den gleichen Werten treu, auf die auch das moderne Europa als eigene Errungenschaft stolz ist. Es sind die Würde der Person, der Friede und die Gerechtigkeit in der Gesellschaft.
7. Aus der eigenen reichen Erfahrung jeder einzelnen Kirche und aus den Erfahrungen, die bei dieser Versammlung zum Ausdruck kamen, sind wir bereit, der Gesellschaft in unserem Land Hilfe und Unterstützung bei der Lösung von Problemen aus den Bereichen Bioethik, Sozialethik, Umweltverschmutzung, Menschenrechte und Minderheitenrechte anzubieten.

8. Die evangelischen Räte und die Erwartungen unserer Völker geben uns das Recht, für ein größeres Engagement der Christen im öffentlichen Leben unserer Gesellschaft zu kämpfen. Wie alle anderen Mitglieder der Gesellschaft haben auch wir das Recht und die Pflicht, in den Medien aufzutreten, um darin von uns und unserer christlichen Botschaft Zeugnis ablegen zu können.

Im Namen aller Teilnehmer haben der Erzbischof von Belgrad, Stanislav Hočevan, und der orthodoxe Bischof von Bačka, Irinej, das Dokument unterschrieben. Es bildet die „Magna charta“ unseres Ökumenismus in Serbien.

*„Wallfahrt der Kirchen“ – Kovilj, Novi Sad, Feketić
(10.-13. September 2006)*

Unter dem Leitgedanken „Jesus Christus – Licht der Welt, Fundament und Hoffnung Europas“ organisierten die Kirchen 2006 eine dreitägige ökumenische Wallfahrt. Die Wallfahrt begann mit der Nachtwache am Vorabend im orthodoxen Kloster Kovilj. Die Liturgie wurde von den orthodoxen Bischöfen Irinej und Porfirije zelebriert. Im Mittelpunkt des nächsten Tages standen vier Vorträge zum Thema „Ordensleute in den Kirchen und ihre Spiritualität“ in Novi Sad. Referenten waren Bischof Porfirije und Bischof Irinej, Schwester Ines Kezić ASC und Árpád Dolinsky, Superintendent der evangelischen Kirche.

Der zweite Tag begann mit einem Gebet in der evangelischen Kirche in Novi Sad, an das sich Vorträge zum Thema „Charta Oecumenica“ anschlossen. Vortragende waren diesmal Prof. Dr. Radovan Bigović, Vizedekan der orthodoxen theologischen Fakultät in Belgrad, der evangelische Bischof Samuel Vrbovsky und der reformierte Bischof Istvan Csete Szemesi; auch ich selbst trug ein Referat vor. Nach dem Vortrag nahmen alle Teilnehmer an der Messe teil, die von Erzbischof Stanislav Hočevan SDB zelebriert wurde. Darauf folgte noch ein Empfang in der Residenz des Exekutivrats für das Autonome Gebiet Wojwodina, zu dem der Präsident des Exekutivrats, Dr. Tamás Korhecz, eingeladen hatte.

Am dritten Tag wurde in der orthodoxen Kathedrale in Novi Sad das Akathistos zu Ehren der Gottesmutter gebetet. Es folgten Vorträge zum Leitgedanken „Jesus Christus – Licht der Welt, Fundament und Hoffnung Europas“ von Erzbischof Hočevan und Bischof Irinej. Am Nachmittag trafen sich alle Teilnehmer in Feketić in der Kirche der Reformierten. Jeder Bischof hat noch einige kurze Gedanken zur Wallfahrt ge-

sprochen und danach im jeweils eigenen Ritus den Segen erteilt. Am Ende stand eine brüderliche Agapefeier im Bischofshof. Die „Wallfahrt der Kirchen“ bildete zugleich das Vorbereitungstreffen für die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu/Rumänien im September 2007.

Zusammenfassung

Die ökumenische Zusammenarbeit und der Dialog in diesem Teil Europas sind also eine lebendige Realität, die uns verpflichtet, weiter zusammen auf dem Weg der Einheit zu gehen.

Natürlich gibt auch es Menschen in der Hierarchie und in den Gemeinden – das soll nicht geleugnet werden –, die weniger bereit sind, den Weg der Ökumene mitzugehen. Erste wichtige Schritte sind aber gemacht.

Ökumenische Zusammenarbeit und Dialog sind in diesem Teil Europas eine lebendige Realität.

Aus den oben geschilderten Treffen kann man erkennen, dass Zusammenarbeit in vielen Bereichen möglich ist. Serbien ist keineswegs ein Land, das nur wegen Kriegen, nationalen oder religiösen Konflikten bekannt sein sollte. Vielmehr ist es ein Land, in dem sich Ost und West treffen – ein Land, in dem verschiedene Völker und Konfessionen eine Heimat finden. Serbien ist ein Land, das für die anderen Länder in der Region im Blick auf die Ökumene Vorbild sein könnte.

Deutsch von Vladimir Sedlak.

Serbische Literatur heute – Weltliteratur aus Serbien

Als Aleksandar Tišma, einer der größten serbischen Autoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, gestorben war, schrieb Ilma Rakusa, dass der Autor der Romane *Der Gebrauch des Menschen* und *Das Buch Blam* die Weltliteratur, die aus Serbien kommt, verkörpert. Und tatsächlich: Die Literatur von Tišma hat während der achtziger und neunziger Jahre in den meisten europäischen Sprachen die Rezeption bei Publikum und Literaturkritik erlebt, die sie gleichzeitig und auch schon Jahrzehnte vorher in serbischer Sprache erlebt hat.

Ein Autor wurde als großartige Stimme der zeitgenössischen serbischen Literatur, aber auch als natürlicher Bestandteil der modernen europäischen Literatur erkannt. Und große Autoren sind der entscheidende Grund zu glauben, dass die Weltliteratur trotz all der wertvollen Unterschiede eine Einheit darstellt. In den Büchern dieser Autoren entsteht zunächst ein Dialog, dann auch zwischen ihren Büchern und den Lesern, die aus verschiedenen Kulturen, Sprachen und Traditionen stammen und über verschiedene historische Erfahrungen verfügen. Das ist wichtig hinsichtlich der Themen, mit denen sich eine Literatur befasst, und auch, wenn es um ihr Verständnis geht. Durch all das entsteht eine neue Tradition, die Tradition sowohl der europäischen Literatur als auch der Weltliteratur als gemeinsames Erbe und als konkrete gemeinsame Erfahrung.

Fokussiert auf das große Thema der Gewalt als Ausdruck der inneren Natur des Menschen und als Ausdruck der Geschichte, in der der Mensch lebt, hat die Literatur Aleksandar Tišmas einer großen Erzählung des Leidens und der Lager Gestalt gegeben, jener Geschichte, der der europäische Mensch des 20. Jahrhunderts so existentiell und vernichtend gegenüber stand. Bei dieser Gegenüberstellung hilft ihm die suggestive Prosa Tišmas, die unbarmherzig sowohl die Natur des Menschen

Der Autor ist Literaturkritiker und lebt in Belgrad.

als auch die Natur der Geschichte demaskiert. Ohne ethische Korrektive und ohne oberflächlichen anthropologischen Optimismus zeigt sich Tišmas Prosa als außerordentlich wichtiges literarisches Zeugnis einer Zeit; sie gehört somit zur serbischen wie auch zur europäischen Tradition der Begegnung zwischen der besten Literatur und der verheerendsten Geschichte im 20. Jahrhundert.

Diese Begegnung ist nach den Worten von Danilo Kiš, eines weiteren Autors der Weltliteratur aus Serbien, charakteristisch geformt als „der bittere Bodensatz der Erfahrung“. Die Werke von Kiš befinden sich auf der poetologischen Grenze zwischen Hochmoderne und Postmoderne. In seinen Büchern aus der zweiten Hälfte der sechziger und der ersten Hälfte der siebziger Jahre ist er dem modernen Paradigma näher; nach dem novellistischen Buch *Ein Grabmal für Boris Dawidowitsch* (1976) und nach dem polemisch-poetischen Werk *Anatomiestunde* (1978) führt er die serbische Literatur in die Zone der Postmoderne. In seinen Erzählungen und Romanen schrieb Danilo Kiš die Kapitel einer „gemeinsamen Geschichte“, in der die tragische Erfahrung des 20. Jahrhunderts, die von Lagern, historischer Gewalt, bewegten Leiden, unbarmherzigen Verfolgungen und schwersten moralischen Zweifeln geprägt ist, zum zentralen thematischen Faden wird. Die Themen seiner Literatur sind immer Bestandteil einer tief durchlebten Erfahrung und thematisieren meistens Fragen der Ethik und der Poetik (eines seiner essayistischen Bücher heißt sogar *PoEthik*); sie zeichnen sich stets durch herausragenden Stil und selbstbewusste Poetik aus.

Die Logik der historischen Erfahrung, angefangen vom Drama der beiden Weltkriege über die autoritäre kommunistische Gesellschaftsordnung in der zweiten Hälfte des 20.

Jahrhunderts bis hin zu den Kriegen um das jugoslawische Erbe, die im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts gewütet haben, machte aus der Geschichte eine der Schlüsselfragen der modernen serbischen Literatur. Das ist jedoch in der Regel keine abstrakte Geschichte oder die Geschichte einer längst verschwundenen Vergangenheit, sondern die gerade beendete, immer noch brodelnde Geschichte. Die serbische Literatur hat nicht viel Glück mit dem historischen Roman in seiner reinen Form, mit jener Gattung, die sich auf historische Forschung sowie auf zuverlässige Darstellung der zugänglichen historischen Tatsachen gründet. Doch die Geschichte als

Die Neigung zum Historischen und zur Chronik sind wichtige Eigenschaften der serbischen Literatur in ihrer gesamten Geschichte und in der Gegenwart.

Die Geschichte einer längst verschwundenen Vergangenheit, sondern die gerade beendete, immer noch brodelnde Geschichte. Die serbische Literatur hat nicht viel Glück mit dem historischen Roman in seiner reinen Form, mit jener Gattung, die sich auf historische Forschung sowie auf zuverlässige Darstellung der zugänglichen historischen Tatsachen gründet. Doch die Geschichte als

provokantes Thema zeigt sich – in sehr verschiedenen literarischen Ausführungen, vom realistischen Erzählen über die modernen Begegnungen mit der Geschichte bis hin zur postmodernen historiographischen Metafiktion – als herausragender Bereich der thematischen Übereinstimmung der zeitgenössischen serbischen Literatur.

Das ist in der Literatur der wichtigsten serbischen Autoren früherer Zeiten ebenso sichtbar wie bei den modernen Klassikern der serbischen Literatur: vom Nobelpreisträger Ivo Andrić und Miloš Crnjanski, Meša Selimović und Vladan Desnica, Danilo Kiš und Borislav Pekić bis zu Miodrag Bulatović und Aleksandar Tišma. Die Neigung zum Historischen und zur Chronik sind wichtige Eigenschaften der serbischen Literatur in ihrer gesamten Geschichte und in der Gegenwart. Es ist unumstritten, dass diese Merkmale bei Autoren verschiedener Epochen und verschiedener Poetiken vorzufinden sind, auch in verschiedenen Gattungen, wobei die Unterschiede schon wegen der Natur einer jeden Gattung selbstverständlich sind. Das Historische ist freilich am stärksten in der Prosa vorhanden, und zwar im Roman mehr als in den Erzählungen, aber es ist auch in der Lyrik und im Drama deutlich erkennbar.

Bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts war die serbische Literatur ebenso wie andere europäische Literaturen, vor allem in so genannten kleinen Sprachen, von der Erfahrung der historischen Verspätung gekennzeichnet. Die neuen poetologischen Erfahrungen, manchmal auch neue Themen, wurden im Vergleich zu anderen europäischen Literaturen mit mehr oder weniger großer Verzögerung in die serbische Literatur eingeführt. In den zwanziger Jahren stellte sich die poetische Erfahrung der ersten Moderne, dann eine ganze Reihe der modernen und avantgardistischen Stilrichtungen sowie das große Thema des Zusammenbruchs des europäischen Aufklärungsprojektes, das auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs endete, beinahe gleichzeitig mit führenden europäischen Literaturen jener Zeit ein.

Einmal erobert, blieb dieser Horizont dauerhaftes Erbe der modernen serbischen Literatur. Es war natürlich vor allem in der Mitte des 20. Jahrhunderts in der Zeit des ideologisch verpflichtenden Konzepts des „Sozialistischen Realismus“ auf die Probe gestellt, aber es wurde nie vollständig verdrängt. Die wichtigsten Romane von Ivo Andrić, die im okkupierten Belgrad im Zweiten Weltkrieg entstanden sind und direkt nach der Kriegsende veröffentlicht wurden, bilden eine der wichtigsten Grundlagen für die literarische Modernität in serbischer Sprache. In der Poesie fand die moderne Erneuerung bereits Anfang der fünfziger Jahre

statt, in den ersten Büchern von Vasko Popa und Miodrag Pavlović sowie in der Lyrik von Stevan Raičković.

Die Hochmoderne der fünfziger und der ersten Hälfte der sechziger Jahre in der serbischen Prosa und Lyrik, die realistische Erzählart (in der serbischen Kritik als „Wirklichkeitsprosa“ bekannt), der soziale Verismus und die neuavantgardistische Erforschung in der Poesie der siebziger Jahre bis zur Postmoderne in der Poesie und Prosa der achtziger Jahre stellen den historisch-poetologischen Rahmen dar, in dem die zeitgenössische serbische Literatur entsteht. Ein Blick auf die Geschichte der serbischen Literatur zeigt, dass sich neue poetologische Erfahrungen gewöhnlich in zehnjährigen Wellen geformt haben, wonach es zur Entstehung neuer Paradigmen kam, nachdem die notwendige literarisch-kritische Neubewertung durchgeführt wurde.

„Um die Vorherrschaft einer Poetik zu kämpfen, ist wie um die Vorherrschaft einer Jahreszeit zu kämpfen“, sagt Ivo Andrić in einer der Notizen in seiner meditativen Prosa *Zeichen am Wegesrand*. So ist es: Eine Poetik löste die andere ab, manchmal bestritt eine die andere, manchmal waren sie voneinander durchdrungen oder die eine lebte in der anderen fort. Doch wichtiger als das sind zwei Tatsachen. Die erste Tatsache erklärt uns, wie all das zum Ausdrucksreichtum und der poetologischen Vielfalt der modernen serbischen Literatur beigetragen hat. Die zweite Tatsache zeigt, dass sich diese poetologischen Veränderungen gleichzeitig mit jenen im europäischen und weltliterarischen Kontext abgespielt haben. Aus diesem Blickwinkel zeigte sich die serbische Literatur in ihrer modernen Zeit und in ihrem zeitgenössischen Moment im Einklang mit Formen, Themen, Ausdrücken und Erkenntnissen der modernen Weltliteratur.

Noch eine wichtige Eigenschaft der serbischen Literatur steht in enger Verbindung mit der erwähnten Neigung zum Historischen. Das ist die Frage der gesellschaftlichen Funktion der Literatur, die vor allem in der Zeit des „real existierenden Sozialismus“ präsent war. In diesen Staaten glaubte man, die Literatur sei wichtig für die Legitimierung der gesellschaftlichen Ordnung, weshalb sie ständig kontrolliert und nötigenfalls auch bestraft wurde, wenn sie die Grenzen der ideologischen Toleranz überschritt. Andererseits wurde die Literatur eben wegen dieser Position seitens der Öffentlichkeit als die einzig mögliche Stimme erlebt, die über die gesellschaftlichen Einschränkungen redete, als legale Möglichkeit der Überprüfung der ideologischen Tabuthemen und der politischen und gesellschaftlichen Zwänge.

Eine derartige Position forderte gleichzeitig von der Literatur bestimmte, manchmal auch sehr ernsthafte Opfer und zwang ihr eine soziale Verantwortung auf, die zum Beispiel die Literatur im Westen Europas seit langer Zeit nicht mehr hat, da derartige Verantwortung im Zuständigkeitsbereich anderer Institutionen und anderer Mediendiskurse liegt. Wegen dieser Position mit ihrer doppelten Rolle hatte die Literatur im Osten Europas auch einen größeren öffentlichen Wirkungsraum; sie war nicht nur die private Angelegenheit von Schriftstellern und interessierten

Literatur war im Osten Europas nicht nur die private Angelegenheit von Schriftstellern und interessierten Lesern, sondern sie hatte eine klare gesellschaftliche Dimension und Funktion. Dieser Zustand dauerte bis zum Fall der Berliner Mauer.

Lesern, sondern sie hatte eine klare gesellschaftliche Dimension und Funktion. Dieser Zustand dauerte bis zum Fall der Berliner Mauer. Der symbolische Augenblick der Zerstörung der autoritären kommunistischen Gesellschaften bezeichnete auch den Augenblick des Verschwindens der gesellschaftlichen Funk-

tion der Literatur. Damit verschwanden die Zwänge, die die historischen Gegebenheiten und die gesellschaftlichen Umstände der Literatur auferlegten, aber es verschwand auch jenes erhöhte Interesse der Öffentlichkeit, das in den literarischen Formen die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Selbstverständnisses zu erkennen suchte.

Nach dem Verlust ihrer gesellschaftlichen Funktion fand sich die zeitgenössische serbische Literatur in der Position eines plötzlich verkleinerten Interesses von Öffentlichkeit und Medien wieder. Sie wurde dem wirklichen Interesse der Leser überlassen, ohne jedwede Möglichkeit, ein gesellschaftliches Korrektiv zu sein. Bezüglich ihres öffentlichen Status befindet sich also die zeitgenössische serbische Literatur in derselben Position wie jede andere europäische Literatur. Einerseits wurden die Schriftsteller mit dem Markt konfrontiert, andererseits verlangt dieser Markt von der Literatur wie auch von den anderen Kommunikationsformen eine endlose Unterhaltung. Aber das ist die große Herausforderung, die die serbische Literatur mit anderen europäischen Literaturen teilt.

Außer einer derartigen Stellung in der Öffentlichkeit teilt die zeitgenössische serbische Literatur mit anderen europäischen Literaturen auch das Verhältnis im Gattungssystem des literarischen Schaffens. Die zeitgenössische serbische Literatur ist zwar in vieler Hinsicht vielfältig, aber im Bereich der Gattungen steht der *Roman* in ihrem Zentrum. Der Roman ist die wichtigste Form der zeitgenössischen serbischen Litera-

tur, was an der Rezeption durch die Leser und durch die Literaturkritik, aber auch an der Anzahl der Romane, die jährlich in serbischer Sprache geschrieben werden, sichtbar wird. Seit zwanzig Jahren werden jährlich zwischen 100 und 150 Romane geschrieben, was bedeutend mehr ist als die Zahl der Romane, die früher in ganzen Epochen veröffentlicht wurden, etwa zwischen den beiden Weltkriegen. Als Ausdruck des bürgerlichen Zeitalters und seiner technischen Standards und Bedürfnisse ist der Roman seiner Struktur nach demokratisch offen. Er ist eine ungewöhnlich demokratische Form, auch daran sichtbar, wer ihn alles schreibt. Mit dem Roman beschäftigen sich nicht nur professionelle Schriftsteller, sondern auch all diejenigen, die glauben, dass man mit Hilfe der Literatur immer noch etwas Wichtiges sagen kann: Wissenschaftler und Journalisten, Medienstars und sogar Politiker. Es ist charakteristisch, dass in den letzten 15 Jahren viele Lyriker begonnen haben, Romane zu schreiben; einige von ihnen haben sich dieser Gattung ganz gewidmet.

Eine der vitalsten und wichtigsten Gattungen in der Vergangenheit wie auch heute ist traditionell die *Erzählung*, von der Kurzgeschichte bis zur Novelle. Obwohl sie in der Öffentlichkeit weniger präsent ist und sicher weniger als der Roman geschrieben wird, bleibt die Erzählung eine hochgeschätzte Gattung.

Hingegen wird das *Drama* in der serbischen Sprache in der Regel vor allem als Vorlage für das Theater erlebt und nur sehr selten als natürlicher Bestandteil der Literatur. Obwohl es in der Geschichte der serbischen Literatur nicht allzu viele große Dramenautoren gibt, sind doch einige von ihnen ausgesprochen bedeutungsvoll: vom klassizistischen Autor Jovan Sterija Popović aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts über den Komödienautor Branislav Nušić aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis hin zu unseren Zeitgenossen wie Ljubomir Simović, Vida Ognjenović oder Dušan Kovačević.

Obwohl die *Lyrik* bis in die jüngste Zeit der Schwerpunkt der poetologischen und thematischen Entwicklung der serbischen Literatur war, herrschte gegenüber der zeitgenössischen serbischen Lyrik trotz ihrer unzweifelhaften Werte in der breiteren Öffentlichkeit geradezu Gleichgültigkeit. Auch die Literaturkritik schreibt viel weniger über die Lyrik als über den Roman oder die Erzählung – auch das teilt die serbische Literatur mit anderen Literaturen. Einen ähnlichen Status innerhalb des literarischen Gattungssystems haben auch *Essay*, *Literaturkritik*, *Literaturgeschichte* oder die *Literaturtheorie* inne.

Die poetologische Szene der zeitgenössischen serbischen Literatur ist merkbar vielgestaltiger, wenn man will: ungewisser und damit auch spannender. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis Anfang der neunziger Jahre konnte man in der serbischen Literatur sehr leicht den Wechsel der dominanten Poetiken verfolgen. In den fünfziger Jahren handelt es sich um die Spätmoderne, in den Sechzigern um eine Art von Moderne namens Neosymbolismus, in den Siebzigern entsteht die „Wirklichkeitsprosa“ und in der Poesie der soziale Verismus, die achtzi-

Seit den neunziger Jahren hat man den Eindruck, dass alle denkbaren Poetiken der modernen Literatur in Serbien nebeneinander existieren.

ger Jahre gehören sowohl in der Lyrik als auch in der Prosa der Postmoderne. Aber seit den neunziger Jahren bis heute hat man den Eindruck, dass alle denkbaren Poetiken der modernen Literatur nebeneinander existieren, bisweilen mit einem

polemischen Abstand, aber meist in einer Form von Koexistenz und ausgeprägter Toleranz.

Präsent ist freilich auch weiterhin die *Postmoderne*, vor allem in der Form der historiographischen Metafunktion, wobei natürlich der Einfluss der Postmoderne nicht annähernd so sichtbar ist wie in den achtziger Jahren oder wenige Jahre später. Auch die modernisierte realistische Erzählweise, der psychologische Realismus, die Moderne nach der Moderne, die reine Lyrik und der Verismus, der kritische und der magische Verismus, das Metadrama oder das politische Drama – all diese Poetiken sind präsent, aber keine ist dominant. Wenn wir einige der besten Bücher aus dieser Periode näher betrachten, sehen wir, dass die poetologischen Unterschiede zwischen ihnen riesig sind. Es genügt schon, die Gedichtbände von Ivan V. Lalić mit jenen von Vojislav Karanović oder Vladimir Kopić zu vergleichen, die Romane von Radislav Petković mit den Romanen von Srdjan Valjarević, die Erzählungen von Mihajlo Pantić mit Erzählungen von Jovica Aćin, die Dramen von Dušan Kovačević mit den Dramen von Milena Marković. In der Literaturkritik wurde kein Rahmenkonsens hergestellt, um eine eventuelle Hierarchie bezüglich der Aussagekraft und Präsenz der einzelnen Poetiken festzulegen. Ein derartiger Konsens ist gar nicht möglich, denn die literarische Wirklichkeit dementiert ihn überzeugender als jedes Argument. Die Unterschiede sind einfach da. Sie weisen die Dynamik, die Mannigfaltigkeit und den poetischen, morphologischen, thematischen und den Bewusstseinsreichtum der zeitgenössischen serbischen Literatur auf.

Wenn wir über die zeitgenössische serbische Prosa sprechen, sehen

wir, dass die historiographische Metafiktion, die vor allem in den Romanen und Erzählungen von Borislav Pekić ein besonders hohes Niveau erreicht hat, sehr präsent ist. Die Erforschung der literarischen Form – charakteristisch für die serbische Prosa nach 1980 – hat hingegen an Anziehungskraft verloren. Man könnte sogar sagen, dass die Rückkehr zur Erzählung einer der offensichtlichsten Trends in der zeitgenössischen serbischen Prosa ist, und zwar ungeachtet dessen, um was für eine Poetik es sich handelt. Das sieht man auch in der Tatsache, dass einige der wichtigsten Postmodernisten der achtziger Jahre in der neueren Zeit begonnen haben, ihre früheren poetologischen Erfahrungen mit realistisch begründeten Erzählungen zu verknüpfen. Das ist etwa charakteristisch für die neuen Erzählungen von Mihajlo Pantić oder für Erzählungen und Romane von Mileta Prodanović. Die wichtigsten Autoren der Postmoderne in der serbischen Literatur sind Milorad Pavić, vor allem mit dem Roman *Das chasarische Wörterbuch* und einigen seiner Erzählbände aus früheren Jahren, David Albahari, Autor einer Reihe hervorragender Erzählbände und Romane, die in fast alle europäischen Sprachen übersetzt wurden, Radoslav Petković, Erzähler und Romanautor, dessen Roman *Schicksal und Anmerkungen* einer der besten serbischen Romane der letzten Jahrzehnte ist, sowie Svetislav Basara, Goran Petrović oder Vladimir Tasić. Die herausragenden Schriftsteller der realistischen Prosa sind Dragoslav Mihajlović, Danilo Nikolić und Miroslav Josić Višnjić. Moderne Prosa, in der Erfahrungen einiger Poetiken kombiniert werden, vor allem die Erfahrung der modernisierten realistischen Erzählweise und der Postmoderne, schreiben Svetlana Velmar-Janković, Vida Ognjenović, Mihajlo Pantić, Dragan Velikić, Vladislav Bajac und Veselin Marković.

In der zeitgenössischen serbischen *Lyrik* bestehen parallel die Postmoderne und das Echo der neoavantgardistischen Erfahrungen, die traditionell verstandene Lyrik und die Moderne, die reine Lyrik, die in der Geschichte der serbischen Literatur vital anwesend ist, und der soziale Verismus. Auf einer Seite befinden sich Erfahrungen der modernistischen Generation, die weiterhin in der zeitgenössischen Literatur präsent sind. Nach den modernen Klassikern, dem späten Modernisten Vasko Popa, dem Lyriker Stevan Raičković, dem Dichter des klassizistisch intonierten Opus Jovan Hristić und Ivan V. Lalić, der in der ersten Hälfte der neunziger Jahre eines der besten Bücher der serbischen Lyrik im 20. Jahrhundert veröffentlicht hat, *Brief / Schrift*, gibt es ferner den Modernisten Miodrag Pavlović, der weiterhin aktiv ist, obwohl seine

wichtigsten Lyrikbände in einer früheren Epoche veröffentlicht wurden, sowie Borislav Radović, Ljubomir Simović und Matija Bećković. Die Lyrik von Miroslav Maksimović, Milosav Tešić, Slobodan Zubanović, Milan Djordjević oder Živorad Nedeljković entsteht im Zeichen der reinen Lyrik. Die Dichtungen von Milutin Petrović gestalten sich in der Begegnung zwischen den modernen Topoi und neoavantgardistischen Erfahrungen, die auch für die Lyrik von Vojislav Despotov und Vladimir Kopicl wichtig und anregend sind, zwei Dichter, die von den Neoavant-

Reich vertreten ist im heutigen Serbien die moderne Lyrik und Dramatik.

gardisten in den achtziger Jahren zu Postmodernen wurden. Die Verse von Novica Tadić, einem der besten modernen serbischen Dichter, zeigen starke veristische

Inspirationen, genau wie jene von Duško Novaković oder Nebojša Vasović. Die Poesie von Radmila Lazić stellt das herausragendste Beispiel für die Hinterfragung der feministischen Topoi und der weiblichen Subjektivität dar. Interessant ist die Position der Dichter, die ihre Stimmen in den neunziger Jahren geformt haben. Diese Dichter (Vojislav Karanović, Saša Radojčić, Dragan Jovanović Danilov, Saša Jelenković oder Laslo Blašković) sind in der Regel im Dialog mit modernen Erfahrungen der Lyrik, aber sie erweitern sie um neue poetologische und thematische Herausforderungen.

Die *Dramen* von Dušan Kovačević sind von einer starken komödiographischen Inspiration und reichen Ironie gekennzeichnet, die konfrontiert werden mit den Fragen der Charaktere und Mentalitäten, der Gesellschaft und der Politik, des Dramas als Form und des Theaters als Medium. Die Dramen von Ljubomir Simović und Vida Ognjenović produzieren ausgesprochene Formen des Metatheaters. Die neue Generation der Dramenautoren (Biljana Srbljanović, Milena Marković und Uglješa Šajtinac) widmet sich der Begegnung mit den traumatischen Erfahrungen der zeitgenössischen Geschichte und des historisierten Alltags.

Ausgezeichnete essayistische Bücher haben Sreten Marić und Miodrag Pavlović, Danilo Kiš und Borislav Pekić geschrieben. Neben den Essaybänden von Jovan Hristić (*Über die Tragödie, Mathematikprofessor und andere Essays, Terrasse über zwei Meere*) haben in der serbischen Literatur die Essays von Ljubomir Simović (*Der doppelte Boden*), Borislav Radović (*Über Dichter und Poesie*), Vida Ognjenović (*Entgegen der Prophezeiung*), Jovica Aćin (*Zeichenlesen aus der Asche*) und Radoslav Petković (*Über Michaelangelo sprechend und Das byzantinische Internet*) besondere Bedeutung.

Neben einigen Mannschafts- oder individuellen Sportarten sowie einigen Werken aus anderen Künsten ist die Literatur das beste Produkt, das momentan in Serbien entsteht. Denn was ist von dem, was derzeit in Serbien entsteht, besser als Romane von Svetlana Velmar-Janković oder Vida Ognjenović, David Albahari oder Radislav Petković, als Erzählungen von David Albahari oder Mihajlo Pantić, als Gedichte von Ljubomir Simović oder Borislav Radović, Novica Tadić oder Duško Novaković, oder als Dramen von Dušan Kovačević? Diese Schriftsteller stellen die Weltliteratur dar, die aus Serbien kommt, und sie gesellen sich zu den Werken früherer Autoren der Weltliteratur, die in serbischer Sprache entstanden sind.

Aus dem Serbischen von Thomas Bremer.

Länderinfo Serbien

Fläche: 77.474 km²
Einwohner: ca. 7,5 Millionen
 (Schätzung 2008)

Hauptstadt: Belgrad

Ethnische Gruppen:

82,8 %	Serben
3,9 %	Ungarn
2,1 %	Bosniaken
1,4 %	Roma
1,1 %	„Jugoslawen“
5,6 %	Andere (Montenegriner, Kroaten, Slowaken, Albaner, Rumänen usw., insgesamt 21 Minderheiten)



In den Zahlen enthalten sind ca. 490.000 Flüchtlinge und Binnenvertriebene aus den früheren Kriegsgebieten (180.000 aus Kroatien, 90.000 aus Bosnien und Herzegowina, 220.000 aus dem Kosovo).

Geschichtlicher Überblick:

Gesichert ist, dass Stefan Nemanja im 12. Jahrhundert einen Staat begründete, der unter ihm und seinem Bruder Sava zum Königreich erhoben wurde (1217). Auf diesen Zeitabschnitt beziehen sich nicht nur nationalistische Politiker in Serbien und verklären die Vergangenheit zum „Goldenen Zeitalter“. Seit dem 19. Jahrhundert wird das mittelalterliche Großreich als Bezugspunkt und Rechtfertigung für aktuelle politische Ansprüche instrumentalisiert.¹

Die Situation und Entwicklung Serbiens war seit Anfang der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts eng verknüpft mit dem Zerfall des jugoslawischen Bundesstaates und den damit verbundenen Kriegen. Seine aktuelle Gestalt hat Serbien seit der einseitigen Unabhängigkeitserklärung der Provinz Kosovo am 17. Februar 2008.

Politisches System:

Parlament (Narodna skupstina), 250 Abgeordnete (letzte Wahl: 11. Mai 2008)

Staatsoberhaupt: Boris Tadić (seit 11. Juli 2004)

Regierungschef: Mirko Cvetković (seit 7. Juli 2008)

Verwaltungsstruktur: Serbien ist eingeteilt in 29 Kreise (Okrug) und 157 Gemeinden (Opstine). Die Wojwodina im Norden Serbiens genießt seit Herbst 2001 wieder eine gewisse Autonomie, die jedoch weit hinter dem Status von 1989 zurückbleibt.

¹ Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Holm Sundhaussen in diesem Heft.

Ökonomische und soziale Rahmendaten:

Das Nettodurchschnittseinkommen in Serbien liegt unter 200 Euro monatlich. Positive Entwicklungen sind seit dem Beginn der demokratischen Erneuerung insbesondere bei der makroökonomischen Stabilisierung eingeleitet worden. Nach eher schwachen Wachstumsraten in den Vorjahren konnte das Land 2004 ein Wachstum von rd. 7 Prozent verzeichnen. Allerdings sind die Infrastruktur und die industrielle Basis weiterhin unterentwickelt. Hier werden dringend hohe (ausländische) Investitionen benötigt. Die Regierung versucht, die Rahmenbedingungen für ein verbessertes Investitionsklima zu schaffen. – Wichtigster Wirtschaftszweig ist die *Landwirtschaft* (einschließlich Lebensmittelverarbeitung). Das (noch zu geringe) Wachstum wird vor allem vom *Dienstleistungs- und Bausektor* getragen. Die einst gut ausgebaute *Industrie* liegt zum großen Teil darnieder. Für ausländische Unternehmen dürften kurz- bis mittelfristig die anstehenden Projekte im Bereich der Infrastrukturerneuerung interessant sein.

Kirchliche Strukturen:

Etwa 85 % der Bevölkerung gehören der *Serbischen Orthodoxen Kirche* an, 5,5 % sind *katholisch* (lateinisch und uniert), etwa 1,1 *protestantisch*. Außerdem gibt es 3,2 % *Muslime*. – Die Serbische Orthodoxe Kirche versteht sich als Wahrer des Serbentums und der Tradition des serbischen Volkes.

Die *römisch-katholische* Kirche hat folgende Struktur: Erzbistum Belgrad mit den Suffraganbistümern Subotica und Zrenjanin; Bistum Srijem (wiedererrichtet im Juli 2008) als Suffragan der Metropole Djakovo-Osijek (Sitz in Petrovaradin). – Die unierten Gläubigen gehören zum Exarchat Serbien und Montenegro (Sitz in Novi Sad).

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Die katholische Kirche in Serbien befindet sich religiös und ethnisch in einer extremen Minderheitensituation. Die jeweiligen Mutterländer der Katholiken in Serbien waren direkt oder indirekt in Kriege mit Serbien verwickelt, was die Situation der Katholiken in Serbien erheblich erschwerte und die Aktionsfreiheit der Kirche wesentlich einschränkte. Nach Ende der kriegerischen Auseinandersetzungen herrschte zunächst Euphorie bezüglich neuer Projekte nicht nur im Baubereich, diese hat sich jedoch bald wieder gelegt. Renovabis engagiert sich derzeit mit einigen Projekten im pastoralen und sozialen Bereich, soweit möglich in ökumenischer Ausrichtung.

Interessante Internetadressen:

<http://www.srbija.gov.rs/> (offizielle Website der Regierung der Republik Serbien)
<http://www.spc.yu/> (Website der Serbischen Orthodoxen Kirche)
<http://www.pro-orient.at/?site=ok20041102190613> (Informationen zur Serbischen Orthodoxen Kirche in deutscher Sprache)
<http://www.ceicem.org/> (Internationale katholische Bischofskonferenz für Serbien, Montenegro, Makedonien und Kosovo)

„Jugend denkt Europa“

„Die Länder Europas müssen zusammenhalten! Das gilt auch für die Politik – wenn alle an einem Strang ziehen, kommt das auch den Familien zugute. Eine gemeinsame Familienpolitik verbessert die Situation der Familien in Europa. Wir brauchen ein Europa des Zusammenhalts – kein Europa der Grenzen.“ Der engagierte Europapolitiker heißt Marvin, ist 16 Jahre alt und geht in die Klasse 10c der Walter-Bader-Realschule in Xanten. Bis vor einer Woche hat ihn Europa zwar interessiert, einen tieferen Einblick in die Europapolitik hat er jedoch erst bei „Jugend denkt Europa“ bekommen.

Mit einer Abschlusspräsentation in der Liebfrauenschule in Geldern ging am 12. September die Projektwoche der Initiative „Jugend denkt Europa“ im Großraum Duisburg zu Ende. Beteiligt waren das Abtei Gymnasium in Duisburg, die Liebfrauenschule Bischöfliche Realschule für Mädchen in Geldern und die Walter-Bader-Realschule in Xanten.

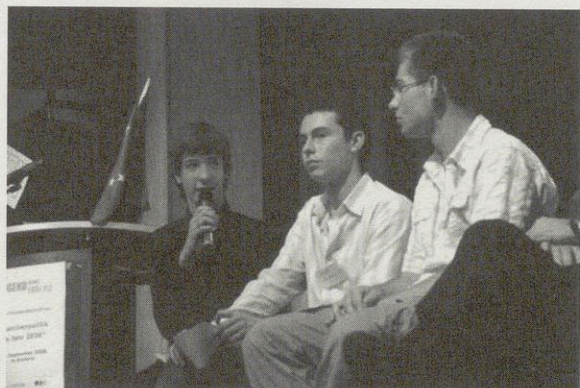


Blick auf das Podium in Geldern

Mareike Rückziegel ist Mitarbeiterin der Initiative „Jugend denkt Europa“. Dieses Projekt wird von der Robert Bosch Stiftung gefördert und in Zusammenarbeit mit dem „Network of European Foundations“ (NEF) umgesetzt. Weitere Informationen finden sich unter www.jugend-denkt-europa.de.

Am letzten Tag kamen die Schüler zu einer fiktiven Parlamentsdebatte zum Thema „Familienpolitik in Europa 2020“ zusammen. Die Jugendlichen schlüpften dabei in die Rolle von Politikern, gründeten fiktive Parteien und entwickelten je ein Wahlprogramm für das Jahr 2020. Dieses verteidigten sie in der Diskussion gegen die Vorschläge der anderen Parteien und suchten gemeinsam nach möglichen Kompromissen.

Unterstützt wurden sie dabei von Dr. Klaus Hänsch, Mitglied des Europäischen Parlaments in der Sozialdemokratischen Fraktion und Präsident des Europäischen Parlaments a. D., der als Projektpate von „Jugend denkt Europa“ nach Geldern gekommen war. Parallel dazu fand an einer Schule in Slovenske Konjice in Slowenien ebenfalls ein Innovationsspiel statt. Mit den slowenischen Schülern traten die Jugendlichen aus Deutschland via Videokonferenz in Kontakt und tauschten ihre Ergebnisse in einem Internetforum aus.



*Engagiert bei der
Debatte ...*



*... mit Dr. Klaus
Hänsch MdEP*

Der Großraum Duisburg war nach der Metropolregion Rhein-Neckar, Stuttgart sowie Berlin und Potsdam die vierte Station von „Jugend denkt Europa“. Das Herzstück der Initiative bildet jeweils ein fünftägiger Workshop, bei dem die Jugendlichen ihre Vorstellungen zu verschiedenen Themenkreisen entwickeln. Diese präsentieren sie zum Abschluss in Form einer fiktiven Parlamentsdebatte. In der Startphase 2008 beteiligen sich 18 Schulen aus ganz Deutschland an dem Projekt. Parallel werden Innovationsspiele in Tschechien, Slowenien, Estland, Dänemark und Spanien durchgeführt.

Ziel der Initiative ist es, Schüler für Europa zu begeistern und sie spielerisch in die Lage zu versetzen, Europa politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich selbst mitzugestalten. Bei Marvin jedenfalls hat die Initiative Wirkung gezeigt. Für ihn ist jetzt klar: „Ich will auf jeden Fall Europapolitiker werden!“

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Regionen in Europa: Vergessene Vielfalt

