

2024—Heft 1

transformatio; Mobilität Welt in Bewegung



Bibel; Liturgie; Kultur

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

- Dr. Eva Baumann-Neuhaus;** SPL, Gallusstrasse 24, CH-9000 St. Gallen; eva.baumann-neuhaus@spi-sg.ch
- Prof. Dr. Stefan Böntert;** Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Fachnummer GB168, D-44780 Bochum; stefan.boentert@ruhr-uni-bochum.de
- Prof. Dr. Christian Cebulj;** Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur; christian.cebuj@thchur.ch
- Prof. Dr. Giancarlo Collet;** Am Wittkamp 4, D-48351 Everswinkel; g.collet@t-online.de
- Prof. Dr. Florian Freitag;** Universität Duisburg-Essen, Department of Anglophone Studies, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen; florian.freitag@uni-due.de
- Prof. em. Dr. Heidrun Friese;** Technische Universität Chemnitz, Thüringer Weg 11, D-09126 Chemnitz; heidrun.friese@phil.tu-chemnitz.de
- Dr. Maximilian Gigl;** Eugen-Biser-Stiftung, Pappenheimstr. 4, D-80335 München; maximilian.gigl@eugen-biser.de
- Dr. Michael Hartlieb;** Feldstr. 16, CH-8904 Aesch ZH; michael@hartlieb.me
- Prof. Dr. Benedikt Hensel;** Universität Oldenburg, Institut für Ev. Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstr. 114-118, D-26129 Oldenburg; benedikt.hensel@uol.de
- Prof. Dr. Veronika Hoffmann;** Universität Freiburg, Department für Glaubens- und Religionswissenschaft/Philosophie, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Freiburg; veronika.hoffmann@unifr.ch
- Anna-Lena Jahn MA;** Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH 7000 Chur; anna-lena.jahn@thchur.ch
- Erik Riedel M.A.;** Jüdisches Museum Frankfurt, Bertha-Pappenheim-Platz 1, D-60311 Frankfurt am Main; erik.riedel@stadt-frankfurt.de
- Dr. Katja Soennecken;** Auguste Victoria Compound, POB 18463, IL-911830 Jerusalem; soennecken@bai-wuppertal.de

Impressum

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.

ISSN: 2813-4613

Herausgeber:innen: Claude Bachmann MTh (Chur/Paris) | Dr. Michael Hartlieb (Zürich) | Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Lic.theol. René Schaberger MTh (Chur/Wien) | Prof. Dr. Hildegard Scherer (Essen) | Prof. Dr. Georg Steins (Osnabrück)

Anschrift der Redaktion: Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Theologische Hochschule Chur – Alte Schanfiggerstr. 7 – CH-7000 Chur

Gestaltung Template: www.studiosued.de

Technische Umsetzung: Tübingen Open Journals, Universitätsbibliothek Tübingen

Gefördert durch die Stiftung Freunde der Theologischen Hochschule Chur

Beiträge, die namentlich gekennzeichnet sind, geben die Meinung der Verfasserin oder des Verfassers wieder, nicht immer auch die der Herausgeber:innen. Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Fotonachweise: S. 4: unsplash.com; S. 11, 12, 13, 15: autobahnkirche.ch; S. 38/39: Sébastien Goldberg/unsplash.com; S. 46: Mbzt (CC BY-SA 4.0); S. 56: Ladyredsea (CC BY-SA 2.0); S. 74: © Steve D.E.Cameron/Wikimedia Commons (Bearbeitung durch K. Soennecken); S. 76/77 © Breasted 1930, Pl. 37; S. 79: © K. Soennecken (oben), BAI/DEI (unten); S. 80/81: © BAI/DEI; S. 91: Roland Zumbuchi (CC BY-SA 4.0); S. 94: E. Baumann-Neuhaus; S. 125: Jon Tyson/unsplash.com; S. 150, 153, 154/155, 157, 158: ©Europa-Park; S. 179, 180, 181: © Jüdisches Museum Frankfurt

transformatio;

Mobilität – Welt in Bewegung

-
- 4 Semikolon;
-
- 6 Über dieses Heft
-
- 8 Christian Cebulj/Anna-Lena Jahn; Anhalten zum Innehalten. Die erste Autobahnkapelle der Schweiz
- 18 Heidrun Friese; Mobilität und Ambivalenzen *
- 40 Benedikt Hensel; Herkunft und Ausbreitung der frühen JHWH-Verehrung. Eine Reevaluation der Quellen mit einem besonderen Blick auf die Kupferindustrie im Arabah-Graben *
- 70 Katja Soennecken; Der Mensch als *homo mobilis* – ein modernes Phänomen? Fragen der Mobilität in der (Biblischen) Archäologie *
- 88 Eva Baumann-Neuhaus; Religiöse Orte und bewegte Biografien. Religion und Mobilität im Kontext von Migration und Optionenvielfalt *
- 102 Veronika Hoffmann; Mobiler Glaube? Glaube, Zweifel und Biographie
- 110 Stefan Böntert; „Seid Vorübergehende!“ Überlegungen zu Praxis und Bedeutung von Mobilität im christlichen Gottesdienst
- 126 Maximilian Gigl; Freigesetztes Fernweh – domestiziertes Heimweh. Überlegungen zu Kirchengebäuden angesichts von Mobilität *
- 148 Florian Freitag; „Oasen der Ruhe“. Religion und Kirche im Europa-Park
- 164 Giancarlo Collet; „Andern erzählen, wo es Brot gibt“. Aspekte einer missionarischen Spiritualität
- 178 Erik Riedel; Weg ohne Wiederkehr. Spuren Exilierter im Jüdischen Museum Frankfurt am Main – ein Rundgang

* Peer-reviewed

Semikolon;



„Schliesse Deine Bewegungsringe – Du kannst es noch schaffen!“ - „Grossartiger Start in den Tag, Michael!“ - „Bewege Dich noch vier Minuten schnell, um Dein Tagesziel zu erreichen!“

Die Smartwatch als Coach am Handgelenk wacht mit Argusaugen über mich und meine „Aktivitäten“ während des Tages. „Sitzen ist das neue Rauchen!“ – so schallt es aus den Schweizer Medien. Motivierender ist da allerdings die durchaus erkleckliche Auszahlung meiner Krankenkasse am Ende des Jahres, wenn ich mich brav, artig und vor allem regelmässig bewege. Schwitzen für einen guten Zweck. Meinen eigenen.

Zur persönlichen Sicherheit in der für ihre prekäre Sicherheitslage bekannten Schweiz wacht ein ganzes Bündel von Apps über meine sportliche Mobilität: Nähert sich mein Puls dem eines Kolibris an (Anstieg mit dem Rennvelo): Warnung. Ähnelte er dem eines Blauwals (nachts): Warnung. Fährt ein Motorrad zu nahe an mir vorbei (praktisch immer): Lautstärkewarnung (!). Bremse ich mit dem Rennvelo an einer Ampel zu abrupt: Automatische Warnung an meine Partnerin, dass mir ein Unfall passiert sein könnte. Und dann sofort der Anruf von mir hinterher, weil der potenzielle Unfall bislang (zum Glück!) immer „false positive“ war.

Gepolsterte, hermetisch abgesicherte, auf mich und uns alle persönlich zugeschnidene Mobilität – so geht Welterfahrung und -entdeckung im Jahr 2024! Die wilde, ungezügelte, erobernde Mobilität der Vergangenheit: ein Fiebertraum mental urbanisierter Westeuropäer:innen. Das echte Abenteuer des Unbekannten findet sich in unseren Breiten nämlich allenfalls noch in der Bildsprache der Werbung für ein SUV. Präadulte Jungsträume von Wildnis und vom Überwinden einer „wild frontier“ im Unbekannten bleiben: lustvolle Träume. Im realen Leben ist im Zweifelsfall der Wiederverkaufswert immer noch wichtiger als rostanfällige Kratzer in Lack und Unterboden. Mobilität mit offenem Ausgang findet sich allenfalls dort, wo Lebensziele, ja das Leben selbst auf dem Spiel stehen: Im Mittelmeer und in Mittelamerika, an den Grenzen von „Drunnen“ und „Draussen“.

Wir sind die mobilste Bevölkerung aller Zeiten. Der Mars ist nur noch eine SpaceX-Rakete von unserer Heimat entfernt. Und ironischerweise fürchten wir doch nichts so sehr wie die überraschenden, die lebensverändernden, die unerwarteten, die unsicheren Mobilitäten – in räumlicher, politischer, gesellschaftlicher und ja, auch spiritueller Hinsicht.

Mobilität = Veränderung? Nicht jede! Wir mobilisieren uns bis zum Tode und bleiben dabei ganz die alten.

Michael Hartlieb



Über dieses Heft

Mobilität – Welt in Bewegung

**Michael Hartlieb /
Hildegard Scherer**

Die Welt erschließt sich durch Mobilität, wenn „Wir“ am neuen Ort zu „Anderen“ werden, wenn Aufbruch oder Verschleppung das Leben neu ausrichten. Dieses Frühjahrsheft der *transformatio*; fragt nach theologischen Aspekten und kulturellen Potentialen räumlicher Transformation: Bibeltexte wissen vom Ruf ins Weite, vom Exil, von einem wandernden Gottesbild. Glaube setzt Menschen in Bewegung, die pilgern oder Prozessionen gestalten. Migrationsbewegungen verändern religiöse Perspektiven und Praktiken. Mobilität konstruiert Heimat und Fremde.

Mobilität zwingt zur Reflexion auf den eigenen Stand-Ort im Weltenlauf. Wir wünschen Ihnen eine gute Gedanken-Reise durch die folgenden Seiten.

Für diese Ausgabe aus dem Redaktionsteam

Dr. Michael Hartlieb
Prof. Dr. Hildegard Scherer

Anhalten zum Innehalten.

Die erste Autobahnkapelle der Schweiz

„Ein Leben auf der Überholspur sehnt sich nach einer Raststätte für die Seele“, heißt es auf der Homepage der Autobahnkapelle Andeer (www.autobahnkirche.ch). Der Beitrag stellt das Projekt vor, erläutert die Beweggründe und nimmt die Lesenden mit in die Idee eines „Andersorts außerhalb aller Orte“ (Michel Foucault) und zu einem „Ort der Entschleunigung“ (Hartmut Rosa). [Die Redaktion]

Christian Cebulj

Dr. theol., Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Hochschule Chur, Leiter des Forschungsprojekts „Religion-Kultur-Tourismus“

Anna-Lena Jahn

MA, Theologische Hochschule Chur, Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Religion-Kultur-Tourismus“

Vom Stammtisch zum Stararchitekten

Wer auf der Schweizer Autobahn A13 von Zürich oder vom Bodensee kommend im Kanton Graubünden über Chur in Richtung San Bernadino fährt, entdeckt kurz vor der Viamala auf der Höhe des Dorfes Andeer etwas Besonderes. Am Straßenrand schimmert – von Weitem sichtbar – ein großer weißer Kubus durch das Grün der Bäume. Was aussieht wie ein quadratischer Kasten aus vier aneinander gelehnten Platten, ist im Maßstab 1:1 das Modell der ersten Autobahnkapelle der Schweiz. Durch seine exponierte Lage an einer engen Taldurchfahrt vor der Viamala-Schlucht zieht das Modell schon jetzt die Blicke vieler Reisender auf sich.

Die reformierte und die katholische Landeskirche Graubünden unterstützen neben privaten Sponsoren das 7-Millionen-Franken-Projekt, dessen erste Skizzen und Überlegungen am Stammtisch im Hotel Fravi in Andeer entstanden. Nach dem Gottesdienst saßen dort der reformierte Pfarrer Jens Köhre und der örtliche Gemeindepräsident Hans Andrea Fontana zusammen und wurden zu den geistigen Vätern des Projekts. Die beiden hatten die Idee, nach dem Vorbild der zahlreichen Autobahnkirchen in Deutschland, Österreich und Südtirol auch in der Schweiz ein solches Projekt zu realisieren. Inzwischen wird die Planung von einer

... eine seiner momentan größten Herausforderungen als Architekt.

15-köpfigen Interessengemeinschaft aus Andeer betreut, die auf die weltberühmten Basler Architekten Jacques Herzog & Pierre de Meuron zuzuging mit der Frage, ob sie sich vorstellen könnten, eine Autobahnkirche in der Schweiz zu realisieren. Jacques Herzog zeigte sich, ebenso wie Pierre de Meuron, „überrascht und erfreut“ über die Anfrage aus Andeer – und stimmte zu. Gerade, dass die Bewegung für das Bauprojekt aus der Bürgerschaft kam, also eine Bottom-up-Geschichte hat, überzeugte den Stararchitekten. Für ihn sei der Bau „eine seiner momentan größten Herausforderungen als Architekt“. Denn es gebe keine Vorgaben für einen solchen Bau, weder finanziell noch architektonisch.

Tankstellen für die Seele

So sehr dem Schweizer Projekt durch seinen prominenten Architekten schon jetzt maximale Aufmerksamkeit sicher sein kann, ist auch die kritische Frage zu hören, ob der Neubau einer Kirche heute noch zeitgemäß sei. Während den beiden großen Kirchen scharenweise die Mitglieder davonlaufen, mag ein Kirchenneubau paradox erscheinen, zumal nicht einmal eine territoriale Kirchengemeinde dazugehört. Neueste Studien, wie die demnächst erscheinende Münsteraner Dissertation von Katharina Biermann¹, zeigen allerdings, dass sich Autobahnkirchen und -kapellen in Deutschland hoher Beliebtheit erfreuen. Im Mittelpunkt von Biermanns Untersuchung steht dabei die Frage nach deren spezifischer Bedeutung, die sie mit Hilfe von zwei Raumkonzepten ermittelt. Grundlage des ersten Zugangs bildet das Heterotopiemodell Michel Foucaults, das Biermann auf Autobahnkirchen und -kapellen bezieht. Demnach sind Autobahnkirchen „Andersorte außerhalb

1 Vgl. Biermann, „Motor“.

aller Orte“, was sie für die individuelle Spiritualität vieler heutiger Menschen attraktiv macht. Der zweite Zugang fragt, was Autobahnkirchen dennoch als Kirchenräume auszeichnet. Dabei werden Autobahnkirchen unter Bezugnahme auf die Theorie der sozialen Beschleunigung von Hartmut Rosa als Resonanzsphären profiliert. Autobahnkirchen werden damit zu Orten der Entschleunigung, womit die Autorin eine wichtige lebensweltliche Dimension heutiger Mobilität thematisiert.

In Deutschland gibt es heute 44 Autobahnkirchen in evangelischer oder katholischer Trägerschaft, zwei weitere sind in Planung. Sie knüpfen an eine Idee aus dem Mittelalter an: Wanderern, Pilgern und Reisenden wurden schon damals Andachtsmöglichkeiten in Form von Kapellen und Kreuzen am Wegesrand angeboten. Auch heute laden Autobahnkirchen Reisende ein innezuhalten, sie bieten Rast für Leib und Seele. Teilweise bieten die Gotteshäuser am Wegesrand spektakuläre Architektur, in anderen Fällen werden bestehende Kirchengebäude durch Funktionserweiterung einer neuen Nutzung zugeführt. Für die Pfarreien und Kirchengemeinden, auf deren Territorium diese „Filialen“ liegen, sind die Autobahnkirchen häufig eine Herausforderung, da Unterhalt und Präsenz hohe Anforderungen an das Engagement Freiwilliger stellen. Sie bieten aber auch eine pastorale Chance, da Autobahnkirchen als Wegekirchen für postmoderne Nomaden auch einen niederschweligen Zugang zu Religion und Glaube bieten, den Reisende unterwegs sehr schätzen.

Jacques Herzog und die ‚Motorway Chapel in Switzerland‘

Der ‚genius loci‘ war es denn auch, der den momentan wohl berühmtesten Schweizer Architekten Jacques Herzog motivierte, sich für das Projekt in Andeer zu engagieren. Zusammen mit seinem Freund Pierre de Meuron gründete Herzog 1978 eines der bekanntesten Architekturbüros weltweit. Zuvor studierte er an der ETH Zürich bei Aldo Rossi und Dolf Schnebli. In einem Interview mit der Kuratorin Bice Curiger erzählt Herzog, dass er von Rossi gelernt habe, Disziplinen wie Malerei oder Skulptur, in seinem Falle die Architektur „durch das Medium selbst zu denken“.² Internationale Bekanntheit erlangten Herzog & de Meuron, als sie im Jahr 1994 den Wettbewerb für den Bau der heutigen Tate Modern Gallery in London gewannen und das ehemalige Elektrizitätswerk am Ufer der Themse in einen modernen Museumsbau verwandelten, der im Jahr 2000 eröffnet wurde.³ Auch der 2016 in Betrieb genommene Erweiterungsbau, die sog. ‚Turbinenhalle‘, beeindruckt wegen seiner Größe und wurde oft als ‚Kathedrale für die Kunst‘ bezeichnet.⁴ Weitere bekannte Referenzobjekte von Herzog & de Meuron sind das Fußballstadion ‚Allianzarena‘ des FC Bayern München (2005), das ‚Vogelnest‘ genannte Nationalstadion in Peking, welches für die Olympischen Spiele 2008 errichtet wurde, die National Library of Israel in Jerusalem (2012), der Neubau des Unterlinden-Museums in Colmar (2015) und die 2016 fertiggestellte Elbphilharmonie in Hamburg.

2 Vgl. Curiger, Jacques Herzog und Pierre de Meuron.

3 Fernández-Galiano, Herzog & de Meuron.

4 Vgl. Fischer, Jacques Herzog und Pierre de Meuron.

Als die Royal Academy of Arts in London Jacques Herzog zu seinem 70. Geburtstag im Jahr 2023 eine Werkschau widmete⁵, erschien ein Katalog, der einen Querschnitt durch sein architektonisches Schaffen zeigt.⁶ Darin schreibt Herzog, dass ein Gebäude aus und in sich selbst funktionieren solle. Als Architekt gehe es ihm um die Funktionalität und die erfolgreich gelöste Aufgabenstellung eines Gebäudes und nicht so sehr darum, einen bestimmten Architektur-Stil zu verfolgen oder sich selbst als Autor des Gebäudes sichtbar zu machen. Der Architektur-Professor Luis Fernández-Galiano aus Madrid ergänzt: „Wenn die Partner aus Basel zu Weltstars der Architektur geworden sind, dann vielleicht darum, weil keiner es so gut wie sie versteht, eine Architektur mit echter emotionaler Erfahrung zu schaffen.“⁷

... ohne traditionelle Gebäude zu kopieren und dabei Gefahr zu laufen, eine kitschig anmutende Kopie des Originals zu erstellen.

Möglicherweise war es dieser emotionale Zugang zur Architektur und der Fokus auf die Wahrnehmung, der Jacques Herzog motiviert hat, sich nun auf das Projekt Autobahnkapelle in Andeer einzulassen. Auf dem Cover des o.g. Katalogs zur Werkschau der Royal Academy of Arts ist jedenfalls vielversprechend die ‚motorway chapel of Switzerland‘ abgebildet, die Herzog in einem Interview als sein aktuelles ‚favourite project‘ bezeichnet. Worum geht es in Andeer aus architektonischer Sicht?

Durch das Ohr sehen: Die architektonische Idee

Jacques Herzog stellte sich mit seinem Team der Frage, was einen Kirchenraum heute auszeichnet, wenn die traditionellen liturgische Merkmale wie Altar oder Kirchenbänke für den Gottesdienst weg-

fallen. Die Architekten fragten sich, wie ein Kirchenneubau aussehen kann, ohne traditionelle Gebäude zu kopieren und dabei Gefahr zu laufen, eine kitschig anmutende Kopie des Originals zu erstellen. Außerdem musste eine Kapelle geschaffen werden, die auf die Bedürfnisse der Reisenden reagiert, die auf der A13 zwischen Chur und dem Tessin unterwegs sind. Auf dieser wichtigen Nord-Süd-Achse durch die Alpen sind Menschen aus den unterschiedlichsten Kulturen und Ländern anzutreffen, deren verbindendes Element das Unterwegssein ist. Sie alle befinden sich auf einer Reise und die neu gebaute Autobahnkirche soll ein konfessions- und religionsübergreifender Ort werden, der offen ist für alle.



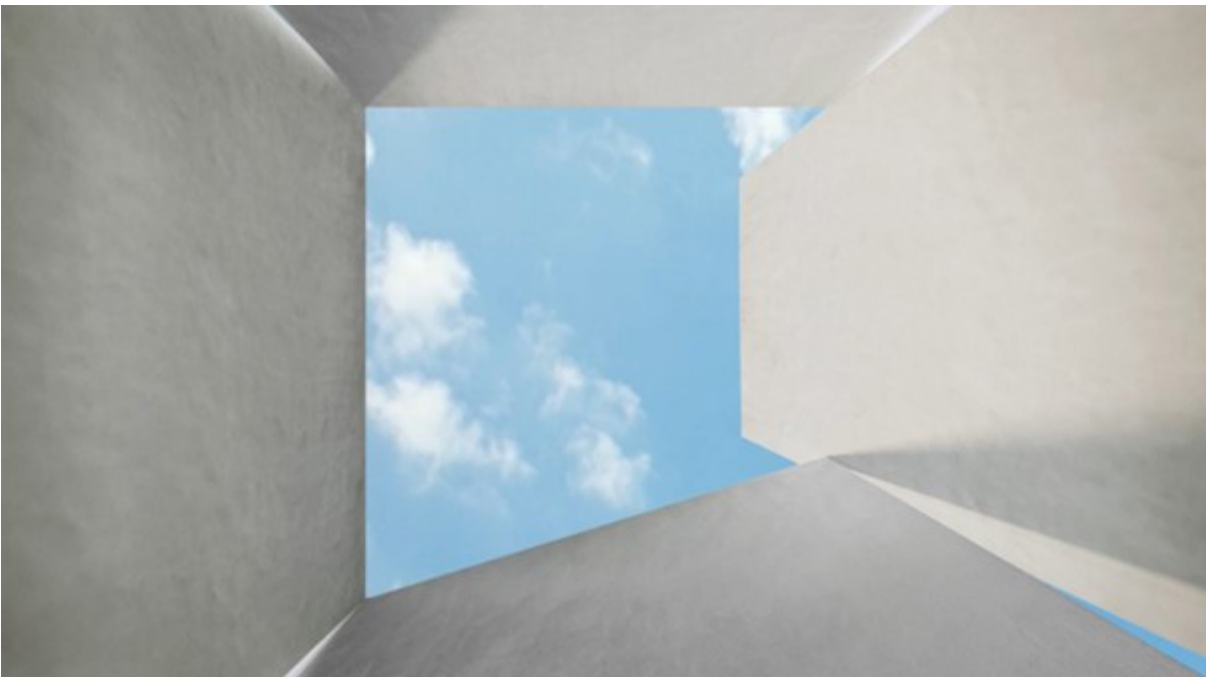
5 Löhndorf, Basler Architekten.

6 Royal Academy of Arts, Herzog & de Meuron.

7 Vgl. ebd. Anm. 3.

Zu Beginn des Projekts musste ein passender Standort für das Gebäude gefunden werden. Das Modell steht nun seit 2023 neben einer Brücke, welche über die A13

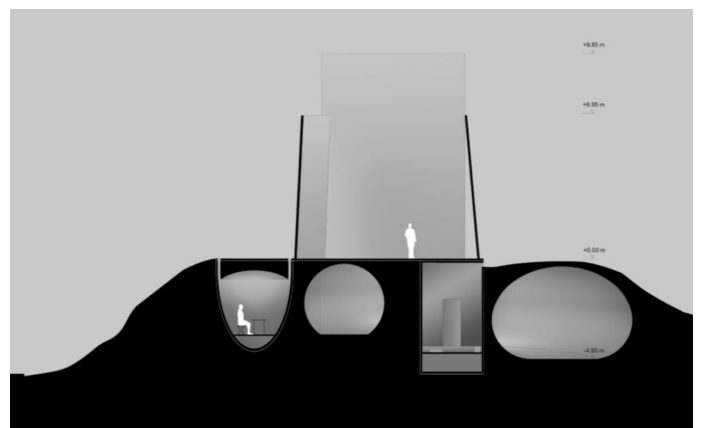
führt. Bei der Standortwahl ging es nicht nur darum, einen verkehrstechnisch guten Ort zu finden, sondern auch symbolisch die schnelllebige Autobahn mit der Ruhe des Dorfes und der Weite des Tals zu verbinden. Für Jacques Herzog war klar, dass er einen Ort schaffen wollte, welcher die menschliche Wahrnehmung einbezieht. Geruchs-, Seh- und Gehörsinn sollten durch die Archi-



tektur angesprochen werden. Diese Intention wird deutlich, sobald Reisende den von außen sichtbaren Teil der Autobahnkapelle betreten. Er besteht aus vier aneinander gelehnten Wänden, die vom Kartenspiel inspiriert wurden und die laut Herzog zugleich Instabilität und Fragilität zum Ausdruck bringen sollen. Von weitem erinnert die Autobahnkapelle an eine abstrakte Kapellenform und dennoch versucht das neue Gebäude nicht den bereits bestehenden und historisch bedeutenden Kapellen im Tal nachzueifern.

Steht man inmitten der vier Wände, geht der Blick nach oben in Richtung des offenen Himmels, an dem unterschiedliche Witterungsverhältnisse und Wolkenformationen sichtbar werden.

Schon beim Hineintreten in die vier aneinander gelehnten Platten ist es erstaunlich, wie der Lärm der Autobahn in den Hintergrund tritt. Künftig gehen die Reisenden entlang einer eng gewundenen Treppe in den unterirdischen Teil der Autobahnkapelle, wo der Lärm der Außenwelt immer weiter abnimmt und der Stille immer mehr Raum gegeben wird.



Darin spiegelt sich Herzogs architektonische Grundidee wider: von außen nach innen, vom Lärm der Straße zur Stille des Herzens.

Die Inspiration für den unterirdischen Teil der Autobahnkapelle fand Herzog im anatomischen Modell des menschlichen Ohrs. Dabei war es die geschwungene und zugleich verwinkelte Form der Ohrmuschel und des Gehörgangs, die als Übersetzung in den architektonischen Raum die Gäste immer weiter nach innen, zu sich selbst, zur Natur und zu Gott führen will.



Der unsichtbare Teil der Autobahnkapelle besteht aus drei Räumen, die durch einen Gang miteinander verbunden sind. Der erste Raum, welcher durch das Hinuntersteigen über die Treppe erreicht wird, ist rund und hat einen Holzboden. In ihn fällt von oben das Tageslicht, es liegen eine aufgeschlagene Bibel und ein Anliegenbuch bereit, in das Fürbitten und Dankesworte geschrieben werden können. Dieser Raum ist als Ort zum Lesen konzipiert und zeigt die Verbindung zwischen dem Menschen und dem

Wort Gottes der Bibel, das den Reisenden Trost und Hoffnung spenden will.

Der zweite Raum ist rechteckig und etwas in die Länge gezogen mit einer Wand aus poliertem Metall und der Möglichkeit, eine Kerze anzuzünden. Die Form des Raums erinnert an eine Mönchszelle und an die damit verbundene Zurückgezogenheit. Die reflektierende Oberfläche bietet die Möglichkeit, sich mit dem eigenen, möglicherweise leicht verschwommenen Bild auseinanderzusetzen.

Wenn die Gäste weitergehen, gelangen sie zum dritten Raum, der zugleich auch den Ausgang der Autobahnkapelle darstellt. Es handelt sich um einen ovalen Raum, der nach Außen offen ist und der die Reisenden durch eine rote Glasscheibe hindurch auf die grüne Landschaft des Tals blicken lässt. Das rote Glas erinnert zum einen an traditionelle bunte Glasfenster, die in vielen Kapellen und Kirchen zu finden sind. Zum anderen dient Rot als die Komplementärfarbe zu Grün und trägt dazu bei, dass der Blick hinaus auf das grüne Tal von Audeer noch intensiver und kräftiger erscheint. Auf einer Glasscheibe ist die rätoromanische Inschrift „Vurdar tras la ureglia“ zu lesen: „Durch das Ohr sehen“ ist die architektonische

Es ist dem architektonisch und spirituell ambitionierten Projekt für die Zukunft zu wünschen, dass tatsächlich viele Reisende in Andeer anhalten, um innezuhalten und zu sich zu kommen.

Grundidee der Autobahnkapelle und gleichzeitig eine Metapher für die Möglichkeit und zugleich die Unmöglichkeit des modernen Menschen zu glauben. So

durchlaufen die Besuchenden einen überdimensionalen Gehörgang, der die Wahrnehmung sensibilisieren soll, um vom Lärm der Autobahn in die Stille hineingehen und dabei einen aufmerksamen und achtsamen Blick

kultivieren zu können. Auf der Website der Autobahnkapelle steht der Slogan „Ein Leben auf der Überholspur sehnt sich nach einer Raststätte für die Seele. Die Autobahnkapelle Andeer soll die erste Autobahnkirche der Schweiz werden und ein Ort sein, der Glauben, Weltarchitektur und Heimatgeschichte sanft vereint. Sie soll zum Anhalten und Innehalten anregen. Zum Staunen. Zum Beten. Zum Wiederkehren.“ Es ist dem architektonisch und spirituell ambitionierten Projekt für die Zukunft zu wünschen, dass tatsächlich viele Reisende in Andeer anhalten, um innezuhalten und zu sich zu kommen.

In der Tradition der Wegekirchen

Als Hauptort im Val Schons (dt. Schams oder Schamsertal) verfügt Andeer über eine lange Tradition als Durchgangsort im Reiseverkehr auf der Nord-Süd-Route durch die Alpen. Das wird unter anderem an den vielen Wegekirchen und -kapellen sichtbar, die sich bis heute im Schamsertal befinden und die davon zeugen, dass Reisende seit Jahrhunderten im Glauben Schutz und Rückhalt auf dem gefährlichen Weg in eine oft ungewisse Zukunft suchten. Das Schamsertal gehört neben der Gotthard-Route zu den ältesten Alpentransversalen, die bis in die Römerzeit zurückgeht und später von den Säumern für den Warentransport genutzt wurde. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstand hier die erste Commercialstrasse zwischen Chur und Bellinzona. Am römisch-mittelalterlichen Weg von Thusis durch die Viamala-Schlucht steht heute noch die Ruine der einstigen Wegkapelle St. Albin, wo Reisende vor der gefährlichen Schluchtenpassage um Hilfe und Schutz beteten. Obwohl die Wegkapelle St. Ambriesch südlich der Viamala-Schlucht heute nicht mehr erhalten ist, sind Kirchen und Kapellen im Schamsertal bis heute landschaftsprägend und gelten als Wahrzeichen und kulturelles Erbe. Die bekannteste Wegekirche im Val Schons ist die Romanische Martinskirche in Zillis mit ihrer berühmten bemalten Kassettendecke aus dem 12. Jahrhundert.⁸ Erst als zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Grundstein für den Badekurort Andeer gesetzt wurde, entwickelte sich Andeer zum Zentrum des Schamsertals. Bis heute ist die Region um Andeer für naturnahen Wander- und Badetourismus bekannt, da im Ort auch heiße Mineralquellen entspringen.

Anhalten zum Innehalten

Die Autobahnkirchen bilden eine wichtige Form kirchlicher Präsenz im Tourismus und zeigen exemplarisch, dass Kirchen und Tourismus zahlreiche Schnittstellen

⁸ Simonett, Schams.



haben: Das Pilgern boomt, Citykirchen und Bergkapellen laden zum Verweilen ein, Kathedralen und Klöster gehören zu den Hauptattraktionen des Kulturtourismus. Gerade in Urlaub und Freizeit nehmen sich viele Menschen nicht nur Zeit für Bildung, sondern auch für Sinnfragen und Spiritualität. Offenbar sind das Bereiche, in denen sie den Kirchen nach wie vor eine hohe Kompetenz zuschreiben.⁹

Dieses Phänomen zeigt, dass der Tourismus ein spannendes Lernfeld der Kirchenentwicklung sein könnte. In Autobahnkirchen wie auch an vielen Urlaubsorten gibt es Initiativen wie die Aktion „Verlässlich geöffnete Türen“. Sie bieten die Chance, Menschen durch geöffnete Kirchenräume mit Fragen der Religion und des Glaubens in Berührung zu bringen. Andererseits zeigt sich bei Kirchenbegehungen mit Touristinnen und Touristen häufig, dass pastorale Aktivitäten schnell ihre Grenzen haben. Oft wollen Gäste die Kirchen zwar als Sehenswürdigkeiten kennenlernen und sich bilden. Für ihre persönliche Sinnsuche erwarten sie von den Kirchen allerdings keine Orientierung. Es ist bezeichnend, dass die religionspädagogischen Methoden im Rahmen der seit vielen Jahren etablierten ‚Kirchenraumpädagogik‘ auf museumspädagogische Ansätze zurückgreifen. Viele Ehrenamtliche aus Pfarreien und Kirchengemeinden haben eine Kirchenführer-Ausbildung absolviert, um den Gästen ihre Kirchenräume zeigen und erschließen zu können. Wenn diese nach dem Besuch einer Kathedrale, Basilika oder Klosterkirche dann nach ihren Erfahrungen befragt werden, vergleichen sie die Kirchenbesichtigung häufig mit einem Museumsbesuch. Religion und Glaube werden in diesem musealen Setting als Phänomene der Vergangenheit

⁹ Vgl. dazu Cebulj/Schlag, Kreuzfahrt und Klosterküche.

betrachtet. Damit steht zunächst ein historisierender und ästhetisierender Blick im Vordergrund, der das Religiöse in gewisser Weise auf Abstand bringt, obwohl die Kirchen als Anbieter im Feld des Tourismus genau das Gegenteil intendieren, nämlich Nähe zu Religion und Glaube statt Distanz. Daher ist es wichtig, dass nach den Besichtigungen genügend Zeit zum Gespräch bleibt, damit Sinnfragen nach Religion und Glauben tatsächlich Platz haben.¹⁰

„Mit der Autobahnkirche wollen wir den Menschen, die bei uns durchfahren, einen Raum zum Innehalten schenken“, sagte Pfarrer Jens Köhre an der Pressekonferenz in Andeer. Es sei ein Urbedürfnis von Menschen, einen Ort zu haben, an den er sich zurückziehen kann, so Köhre weiter. Die geplante Autobahnkapelle trete damit nicht in Konkurrenz zu den bereits bestehenden 13 Kirchen im Tal, sondern weise im Gegenteil auf diese hin und wolle Menschen ermutigen, auf der Durchreise nicht nur anzuhalten, um innezuhalten, sondern vielleicht auch, um das Schamsertal und die herrliche Bergwelt Graubündens kennenzulernen. Wenn es dazu kommt, gehen Kirchen und Tourismus Hand in Hand und die Mobilität auf der Nord-Süd-Achse durch die Alpen macht Kirchenentwicklung und Regionalentwicklung zu willkommenen Partnern mit Vorbildwirkung.

Literatur

Biermann, Katharina, „Motor“ aus zur stillen Einkehr. Theoretische und empirische Zugänge zu Autobahnkirchen, Leipzig 2024.

Cebulj, Christian, Für eine neue Theologie der Gastlichkeit. Zum Potenzial einer Metapher der Kirchenentwicklung, in: Christian Cebulj/Thomas Schlag (Hg.), Zwischen Kreuzfahrt und Klosterküche. Formen kirchlicher Präsenz im Tourismus, Zürich 2021, 223-232.

Cebulj, Christian/Schlag, Thomas (Hg.), Zwischen Kreuzfahrt und Klosterküche. Formen kirchlicher Präsenz im Tourismus, Zürich 2021.

Curiger, Bice, Jacques Herzog und Pierre de Meuron: „Bewusstes Wahrnehmen ist angesagt“, in: Neue Zürcher Zeitung, 17.04.2020, [online]: <https://www.nzz.ch/feuilleton/jacques-herzog-und-pierre-de-meuron-bewusstes-wahrnehmen-ist-angesagt-ld.1551441> [Zugriff: 05.04.2024].

Fernández-Galiano, Luis, Wie die Basler Herzog & de Meuron zu Weltstars der Architektur wurden, in: Neue Zürcher Zeitung, 17.04.2020, [online]: <https://www.nzz.ch/feuilleton/herzog-de-meuron-sind-weltstars-der-architektur-ld.1549524> [Zugriff: 05.04.2024].

Fischer, Sabine von, Jacques Herzog und Pierre de Meuron: Zwei Magier des Materials, in: Neue Zürcher Zeitung, 17.04.2020, [online]: <https://www.nzz.ch/feuilleton/jacques-herzog-und-pierre-de-meuron-zwei-magier-des-materials-ld.1551441>

¹⁰ Vgl. Cebulj, Theologie der Gastlichkeit, 223f.

ch/feuilleton/jacques-herzog-und-pierre-de-meuron-zwei-magier-des-materials-ld.1551642 [Zugriff: 05.04.2024].

Löhndorf, Marion, Die Basler Architekten Herzog & de Meuron blicken in London kritisch auf ihr Werk, in: Neue Zürcher Zeitung, 21.07.2023, [online]: <https://www.nzz.ch/feuilleton/herzog-de-meuron-in-london-eine-werkschau-fuer-fans-ld.1748104> [Zugriff: 05.04.2024].

Royal Academy of Arts (Hg.), Herzog & de Meuron, London 2023.

Simonett, Jürg, Schams, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), [online]: <https://hls-dhs-dss.ch/articles/008082/2011-07-13/> [Zugriff: 05.04.2024].

Mobilität und Ambivalenzen

Dans les civilisations sans bateaux les rêves se tarissent.
In Zivilisationen ohne Schiffe versiegen die Träume.

Michel Foucault

Faust: Bin ich der Flüchtling nicht? der Unbehaus'te?
Der Unmensch ohne Zweck und Ruh?

Johann Wolfgang von Goethe

Wir leben in mobilen Zeiten, Mobilität ist konstitutiv für unsere Gesellschaften und das Zusammenleben. Doch derzeit erleben wir den Wettbewerb um amoralische Moral, den Wettbewerb in der Steigerung von Menschenfeindlichkeit, von Nekropolitiken, der Abschaffung von Rechten, ja, der Diffamation von Recht, Ethik und Moral, welche Europa, Europas vermischte Erbschaften doch gerade auszeichnen sollen, Erbschaften, auf die Europa sich verpflichtet. Wir leben in gefährlichen Zeiten.

Heidrun Friese

Dr. phil., em. Professorin für interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz

Bewegung verweist dann also auf soziale Beziehungen, raum-zeitliche Verhältnisse, Körper, Emotion, ebenso wie auf Mobilitätsräume und Möglichkeitsräume, die durch die Bewegung des Denkens und geistige Beweglichkeit eröffnet werden.

Folgen wir dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm, eröffnet der Signifikant ‚Bewegung‘ (*motus*) unterschiedliche Bedeutungsfelder. Sie verweisen erstens, auf eine „äuszere bewegung, bewegung des leibs, der glieder; bewegung ist dem leibe gesund; bewegung von einem¹ ort zum andern [...] die gewöhnliche definition ist: bewegung = stetige veränderung des orts.“ Sie zeigen zweitens, auch eine „öffentliche bewegung“, „bürgerliche Bewegungen“ und „Aufruhr“ an, um drittens, auf eine „innere bewegung, regung“ zu verweisen, einen „Beweggrund“, einen Antrieb zu bezeichnen und schließlich auch „in bewegung [zu] setzen, [zu] bringen, mettre en mouvement: der zuschauer will unterhalten und in bewegung gesetzt sein“ (Deutsches Wörterbuch).

Damit werden, wie im Signifikant ‚Mobilität‘ (*mobilitas*, Bewegung, Beweglichkeit), sowohl Raum als auch Zeit miteinander verwoben, der Einzelne mit anderen in sozialen Bewegungen, in sozialer Mobilität, bewegenden Medien also auch Körper mit Subjektivität und E-motion. Bewegung verweist dann also auf soziale Beziehungen, raum-zeitliche Verhältnisse, Körper, Emotion, ebenso wie auf Mobilitätsräume und Möglichkeitsräume, die durch die Bewegung des Denkens und geistige Beweglichkeit eröffnet werden.²

Gerade Philosophen, so scheint es, sind unterwegs.

Gerade Philosophen, so scheint es, sind unterwegs. In der Antike wandeln sie im *Peripatos*, sie wandern – wie noch Friedrich Nietzsche oder Martin Heidegger, sie flanieren durch die Stadt – wie Franz Hessel und Walter Benjamin, sie bewegen sich durch den Raum, über Land und auf Holzwegen, durch die Stadt, über das Meer. Denken ist Aufbruch, Abenteuer, Gefahr – Irrungen, Scheitern und Schiffbruch nicht ausgeschlossen. Nicht umsonst zeigt *aporein* eine ‚Weglosigkeit‘ an.

Im philosophischen Erbe werden Ortlosigkeit und unaufhaltbare Bewegung nicht zufällig auch zur „Praxis der Freiheit“³ zum Garanten von Autonomie, Wissen und (Selbst-)Erkenntnis. Denker verstehen sich als ungebundene Wanderer, die weder einengende Grenzen noch Beschränkung kennen und nur einer grenzenlosen, offenen Weite verpflichtet sind.⁴ An einem Ort zu bleiben, bedeutet Begrenzung, Stillstand. Sesshaftigkeit wird zum Signum (geistiger) Unbeweglichkeit und Beharrung im längst überkommenen Alten. Kaum zufällig wird die Odyssee bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zum „Grundtext der europäischen Zivilisation“⁵, eine Irrfahrt, die nicht nur die Ablösung vom Mythos bekräftigt, sondern, wie sie formulieren, „insgesamt Zeugnis“⁶ von der *Dialektik der Aufklärung* ablegt.

Philosophen machen sich auf, fliehen dem lähmenden, zähen, ausgelaugten Bekannten, und das aus unterschiedlichen Motiven. Fluchtartig – „alles also war mir zuwider“⁷ – schiffte sich beispielsweise Johann Gottfried Herder 1769 nach

1 Vgl. Zierer/Zierer, Vorüberlegungen.

2 Foucault, *Espaces*; *Etique/Schriften* Bd. 4, 986.

3 Von Foucault im Kontext von Selbstfürsorge und Gouvernementalität verwendet.

4 Für einen Überblick vgl. hier nur Gebhardt/Hitzler, *Nomaden*.

5 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 63.

6 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 61.

7 Herder, *Reisejournal*, 7.

Frankreich ein, fragt bereits in seinem Reisejournal nach dem „Ursprung des Menschengeschlechts, der Erfindungen und Künste und Religionen“⁸ und ahnt

„GUTE EUROPÄER“

Friedrich Nietzsche meint mit dem „guten Europäer“ „die Erben Europas, die reichen, überhäuft, aber auch überreich *verpflichteten* Erben“: „Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als ‚moderne Menschen‘, und folglich wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht teilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau stellt und die bei dem Volke des ‚historischen Sinns‘ zwiefach falsch und unanständig anmuthet“ (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 630–631 no. 277) – und wenn diejenigen, die an der Zeit „krank sind“, „wenn ihr auf's Meer müsst, ihr Auswanderer“, dann auch mit dieser Verpflichtung. Derrida hat diese Verpflichtung, das Hüten Europas als Ent-Identifizierung entworfen, die eine erneute Sammlung einer Identität ausschließt und sich im Entzug, der Unmöglichkeit von Identität vollzieht: „Man soll oder man muß zu Hütern einer bestimmten Vorstellung von Europa werden, einer Differenz Europas, *doch* eines Europas, das gerade darin besteht, daß es sich nicht in seiner eigenen Identität verschließt und daß es sich beispielhaft auf jenes zubewegt, was es nicht selber ist, das andere Kap oder das Kap des anderen, ja auf das andere des Kaps“ (Derrida, *Kap*, 25). Auch hier wird die Meeresmetapher entfaltet (zu Europe's Otherness vgl. Friese, *Europe's Otherness*; zu Derrida vgl. Friese, *Gesellschaften*).

schon, dass im Zuge neuer Erkenntnisse der Weltzusammenhänge „wir mit unserem Moses auf der rechten Stelle stehen! Wie viel ist hier noch zu suchen und auszumachen!“⁹. Altes zurücklassen, über Bord werfen, Europa wird neu gedacht werden: „Die Origines Griechenlands, aus Egypten oder Phönicien? [...] Nun die Origines des Nordens, aus Asien oder Indien, oder aborigines? Und der neue Araber? Aus der Tartarei oder China?“¹⁰. Man sticht in See, lässt angestaubtes Bücherwissen, enge

Studierstube und das sichere Ufer hinter sich – Schiff und Meer werden zum Symbol für Freiheit, Aufbruch und Entdeckung. „Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“, ruft auch der heimatlose Wanderer Friedrich Nietzsche, bricht auf in „eine neue Gerechtigkeit“¹¹, das Ungeheure, Unbekannte und Unerkannte und schließt die „Heimatlosen“ in einem „Wir“ der „guten Europäer“¹² ein.¹³ Bewegung, Beweglichkeit und geistiger Kosmopolitismus stehen in diesem Erbe für Freiheit, Zerstörung von Sicherheiten und: befremdliche (Selbst)Begegnung, die das „Selbst aus der Bahn seiner Logik herausziehen“¹⁴.

Wenn nichts als identisch sich jemals gleich bleibt: In europäischen Erbschaften ist Bewegung ein zentraler Bestandteil, ja Voraussetzung des Denkens und Selbstverständnisses, Zeugnis von Autonomie und freiem Willen. Als Attribut menschlichen Geistes meint Bewegung zum einen Lernen, Verstehen, Veränderung und Transformation und steht gegen geistige Unbeweglichkeit, *stasis*, Beharren, Engstirnigkeit, Geschlossenheit. Zum anderen wird Bewegung dann aber auch gleichgesetzt mit Instabilität, Krise, Aufruhr und der Auflösung stabiler Ordnung. Den angezeigten Bedeutungsfeldern sind Uneindeutigkeiten und Ambivalenzen eingeschrieben. Sie verschränken, verschieben, übertragen unterschiedliche Felder und schaffen eben uneindeutige und ambivalente Zwischenräume, denen es nicht abschließend gelingt, Unvereinbares in binären Oppositionen zusammenzulegen: Mobilität vs. Sesshaftigkeit, Instabilität und Unsicherheit vs. Stabilität und Sicherheit, Unordnung vs. Ordnung, Transformation vs. Beharren, Identität vs. Veränderung.

8 Herder, *Reisejournal*, 13.

9 Herder, *Reisejournal*, 14.

10 Herder, *Reisejournal*, 14.

11 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 530.

12 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 628.631.

13 Siehe Kasten „Gute Europäer“ auf Seite 20.

14 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 64; Friese, *Von Aussen denken*, 164.

Emphatische Wertschätzung von Mobilität, die Wiederentdeckung der Figur des ungebundenen Vagabunden und Wanderers, findet in unterschiedlichen nomadischen Metaphern und in – oftmals imaginären – Bildern des freien Nomaden oder des Freibeuters ihren Ausdruck, die sich dem rigiden, despotischen Gesetz der Sesshaften, seinen Beschränkungen und Grenzen zu beugen nicht bereit sind. Nomadologien, wie etwa von Gilles Deleuze und Felix Guattari (1986), Vilém Flusser (2007) oder die von Edward Said (1983) vorgeschlagene Version nomadischen, „reisenden Denkens“ oder Achille Mbembes „Ethik des Passanten“ (2016), verweisen auf diese rastlosen Ortswechsel.¹⁵ Gleich ob Metaphern wie „flux“, „liquidity“¹⁶, „scapes“¹⁷ auf die Verflüssigung sozialer Beziehungen oder im Gegenteil auf Widerstand von Marginalisierten und „aktiven Minderheiten“ verweisen, die jenseits staatlicher Fixierung „a nomad space without property or enclosure“ besetzen und den Ruf „from the outside“ markieren,¹⁸ ist der gemeinsame Versuch doch, gegenwärtige Erfahrungen der Dynamiken moderner Gesellschaften zu formulieren¹⁹, die (vermeintlich) stabile Sicherheiten und überbrachte Tradition zerstört.

Die semantische Reichweite des Signifikants ‚Bewegung‘ reicht also von „Bewegung als stetiger Veränderung des Orts“ und der bewegten, abenteuerlichen

Die semantische Reichweite des Signifikants ‚Bewegung‘ reicht also von „Bewegung als stetiger Veränderung des Orts“ und der bewegten, abenteuerlichen Orte des Denkens bis zu Bewegung als Aufruhr.

Orte des Denkens bis zu Bewegung als Aufruhr. Sie zeigt damit auch eine Seite, welche Mobilität mit spezifischen gesellschaftlichen Schichten, eben dem ‚Pöbel‘, dem Mob, den ‚einfachen Leuten‘, ungeordneter Volks-

masse, mit Empörung, Aufruhr und Zerstörung etablierter Ordnung zusammenlegt und hierarchisch zerteilt. So verweist die Etymologie des englischen ‚Mob‘ seit den 1680er Jahren auf den

„‘disorderly part of the population, rabble, common mass, the multitude, especially when rude or disorderly; a riotous assemblage,‘ slang shortening of mobile, mobility ‚common people, populace, rabble‘ (1670s, probably with a conscious play on nobility), from Latin mobile vulgus ‘fickle common people‘ (the Latin phrase is attested c. 1600 in English), from mobile, neuter of mobilis ‚fickle, movable, mobile‘.“²⁰

Nicht zuletzt die ‚klassischen‘ Texte der Kulturtheorie und Soziologie, denken wir hier nur an Georg Simmel (1992)²¹ oder Robert Park (1970)²², haben Mobilität, rastlose Bewegung und (gesellschaftliche) Transformation zu einem zentralen Merkmal von Gesellschaft und Signum der Moderne gemacht und zudem an die Figur des Fremden, des Anderen gebunden. Während die klassischen Kulturtheorien Bewegung und deren Beschleunigung zu einem Kennzeichen der Moderne erklärten – Mobilität, die Historiker allerdings durchaus bereits für ‚vormoderne‘ Zeiten konstatierten –, haben theoretische Entscheidungen dann dazu geführt, dass rastlose Bewegung des Sozialen und Historischen in stabiler Struktur, Funktion und statischer Methode eingefroren oder historische Zeit schlicht aus theoretischen Gebäuden evakuiert wurden. Doch können die Kultur-

15 Deleuze/Guattari, Nomadology; Flusser, Freiheit; Said, Traveling Theory; Mbembe, Necropolitics, 227-235. Den Hinweis auf Mbembes ‚nomadische‘ Ethik verdanke ich einem der anonymen Peer Reviews.

16 Baumann, Humanity.

17 Appadurai, Disjuncture.

18 Wie Deleuze uns jedoch erinnert, ist der Nomade nicht notwendigerweise räumlich mobil: „some journeys take place in the same place, they are journeys in intensity“, geht es dem „nomadischen Abenteuer“ doch nicht primär um Ortswechsel, sondern darum, den herrschenden Codes zu entkommen (Nomadic Thought, 261).

19 Vgl. Friese, Flüchtlinge, 41.

20 Online Etymology Dictionary.

21 Simmel, Exkurs.

22 Park, Mind.

und Sozialwissenschaften – die sich ja auch und gerade in den Umbruchszeiten um 1900 entwickelt und etabliert haben – auch als ‚Krisenwissenschaften‘ bezeichnet werden, welche die Beschleunigungen, Dynamiken der Moderne und deren Brüche und Kontingenzen begrifflich-konzeptuell zu fassen suchen, die Kultur, Gesellschaft, Subjekte und Subjektivitäten durchkreuzen.

„Nowadays we are all on the move“, bemerkt dann auch Zygmunt Bauman.²³ James Clifford sieht „routes“ instead of „roots“;²⁴ „the world is all on the move“, stellen

Mit dem jüngsten ‚Mobility Turn‘ kommen dann sowohl die alten Figuren des Fremden, der Bewegung wieder in den Blick – Vagabunden, Nomaden, Flâneure, Reisende und Migranten – als auch die massiven Ungleichheiten im Hinblick auf Mobilität und das Recht auf Bewegung.

auch Mimi Sheller und John Urry fest²⁵. Mit dem jüngsten ‚Mobility Turn‘ kommen dann sowohl die alten Figuren des Fremden, der Bewegung wieder in den Blick – Vagabunden, Nomaden, Flâneure, Reisende und Migranten – als auch

die massiven Ungleichheiten im Hinblick auf Mobilität und das Recht auf Bewegung. Rechtliche und ethische Ansprüche an globale Mobilitätsgerechtigkeit sind daher eine zentrale soziopolitische Frage unserer Tage, die Bewegung höchst ungleich verteilt und normativ besetzt, teilt sie erwünschte Bewegung, mittlerweile auch unter dem Terminus ‚Flexibilität‘ nobilitiert, doch scharf von unerwünschter Mobilität und will Menschen gewaltsam auf eine Scholle zwingen, der sie doch unter Aufbietung ihres Lebens zu entkommen suchen. Bewegungsfreiheit ist ja nicht zufällig liberales Erbe und der in diesem zu garantierenden Freiheit und Autonomie.²⁶

Bereits dieser äußerst knappe Aufriss macht die epistemologischen, raum-zeitlichen und sozio-kulturellen Bedeutungsfelder des Signifikats ‚Bewegung‘ deutlich. Die Bewegung des Textes nimmt diese Dimensionen und die ihnen eingeschriebenen Spannungen und Ambivalenzen auf. In einem *ersten Schritt* soll daher die Figur des Flüchtenden/Migranten in der sozialen Imagination nachgezeichnet werden, die immer auch normativ beladen ist und vom Touristen und kosmopolitischen Denker scharf abgegrenzt wird. Diese zeigt zugleich die Ambivalenzen an, die auch und gerade im Kontext von Migration, Gastfreundschaft und Feindschaft virulent werden. Vor diesem Hintergrund können in einem *zweiten Schritt* dann die Spannungen sowohl zwischen derzeitigen tödlichen Mobilitätspolitiken, zwischen Recht und Ethik, Gesetz und humanitärem Gestus als auch die zwischen Identität und „Veränderung“²⁷ angezeigt werden, die Spannungen, ambivalente, kontroverse Transformationen verhandeln, ordnen und unter den Begriff ‚Krise‘ gestellt sind.

Erster Schritt.

Figuren der Bewegung: Flüchtende und Migranten

Die soziale Imagination²⁸ gestaltet, was wir als Gesellschaft verstehen, sie verbindet Einzelne, schafft Räume der Aushandlung und der Verständigung. Sie steckt die Umriss wahrnehmbarer Realitäten und des Sagbaren ab, öffnet oder

23 Baumann, Vagabonds, 77.

24 Clifford, *Traveling Cultures*.

25 Sheller/Urry, *New Mobilities Paradigm*, 207.

26 Eva von Redecker hat der liberalen Bewegungsfreiheit eine lokale, widerständige Bleibefreiheit zur Seite gestellt: „Denn das Bleiben verlässt das räumlich Imaginäre der liberalen Freiheit und bezieht sich auf die Möglichkeiten der Zukunft“ (Bleibefreiheit, 12–13). Nun ist der Zwang auf ‚heimatlicher‘ Scholle bleiben zu müssen, an Grenzen zurückgeworfen zu werden, brutale Realität, und auch der politische Schlachtruf, den anderen sei ‚zu Hause‘ zu helfen, verlangt nichts anders und spricht anderen das ab, was man für sich selbstverständlich in Anspruch bringt und in Anspruch nimmt: Freiheit und Autonomie.

27 Theunissen, *Der Andere*.

28 Castoriadis, *Imaginary Institution*.

schließt diese und ist doch nicht ein sekundäres Erzeugnis zweiter Ordnung. Vielmehr spielen ihre Signifikationsprozesse eine zentrale Rolle in der Schaffung von Bedeutungen im Zusammenleben und erlauben seine produktive, kreative Um- und Neugestaltung. Ihre Sprach-Bilder sind also nicht eine Darstellung, eine Interpretation von vorgängigen Fakten, sie sind vielmehr konstitutiv für die Welt, wie wir sie verstehen. Sie bringt nicht einfach Sprach-Bilder, Symbole, Ikonographien, Diskurse, Sagbares hervor; sie bindet zusammen, was nicht unbedingt sichtbar ist, Normen, Verhaltensregeln, das Recht, Praktiken; sie rahmt oder unterbricht solche Beziehungen.

Windige und hoffnungslos überladene Boote im Mittelmeer, Schiffbruch und Tod, Katastrophe und Tragödie bestimmen mediale Bilder von Mobilität ebenso

Die in einer Endlosschleife vorgeführten Bilder der sozialen Imagination etablieren unterschiedliche Figuren, die den Touristen vom Migranten trennen, sie wiederholen politisch wirksame Diskurse, die mobile Menschen entweder als bedrohlichen *Feind*, als *Opfer* oder als *Heroen* und *Befreier* zeichnen.

wie ‚schwarze Massen‘ eine unkontrollierte, bedrohliche ‚Flut‘ beschwören. Die in einer Endlosschleife vorgeführten Bilder der sozialen Imagination etablieren unterschiedliche Figuren, die den Touristen vom Migranten trennen,²⁹ sie wiederholen politisch wirksame Diskurse, die

mobile Menschen entweder als bedrohlichen *Feind*, als *Opfer* oder als *Heroen* und *Befreier* zeichnen³⁰.

Dramatische Bilder von entkräfteten und dem Tode entronnenen Menschen mischen humanitäre Rettungsszenarien mit politisch verstärkten Invasionsphantasien und zeigen die an Mobilität gebundenen Ambivalenzen. Sie iterieren die soziale und politische Imagination von Mobilität als humanitärer Katastrophe oder bedrohlichem Ansturm auf den zu verteidigenden Wohlstand Europas und nationale Identität, der nicht nur ‚robuste‘ Maßnahmen gegen mobile Menschen, sondern auch den permanenten Ausnahmezustand verlangt.

Bilder christlicher Nächstenliebe, *caritas* und Barmherzigkeit, universaler Brüderlichkeit, Solidarität und Verantwortung, Bilder von unschuldigen Opfern stehen solchen gegenüber, die Invasion und Bedrohung des Wohlstands beschwören, sie mischen sich mit Ressentiment, Rassismus, imaginiertes nationaler Größe und kaum verhüllter, kaum unterbrochener Herrenmenschenattitüde und ihrem Vernichtungswillen, ihrer Vernichtungslust, alten – auch antisemitischen – Bildern vom Anderen, als Parasiten, Frauenräuber, Frauenschänder, Brunnenvergifter, Ritualmörder. Christlicher Universalismus und universales Recht verschwinden in völkischem Partikularismus und seiner Sprache, die der Medienmaschine alltäglich Munition nachliefert. Eine weitere Position schließlich, sieht im Flüchtenden, im Fremden nicht Gefahr, Bedrohung, Aggression, sondern den Heros. In Teilen des Aktivismus soll das Überschreiten von Grenzen Teil heroischer antikapitalistischer Kämpfe sein und der Migrant zum Befreier werden, der das politische Gemeinwesen neu ordnet.

29 Im Weiteren wird nicht trennscharf zwischen Asylsuchenden, Kriegsflüchtlingen, Geduldeten, unbegleiteten Minderjährigen und Migranten unterschieden. Diese Unterscheidungen sind rechtlich verfügte Klassifikationen, die sich mit den hier adressierten Figuren der sozialen Imagination und öffentlichen Diskursen nicht decken.

30 Vgl. Friese, Flüchtlinge.

Diese drei Perspektiven, in denen mobile Menschen zu Opfern, Feinden oder Helden werden, berufen sich auf einst religiös verankerte, ethisch begründete

CARITAS?

Waren *misericordia* und *caritas* einst an christliche Botschaft und dann an einen moralphilosophisch abgesicherten Universalismus und Solidarität gebunden, großen Erzählungen von (politischer) Befreiung und damit einer objektiv darzustellenden Leidenssituation und der Distanz der Erkenntnis verpflichtet, so steht mittlerweile die Subjektivität derer im Vordergrund, die das Leid anderer betrachten. Ironie hat den Universalismus verdrängt, Authentizität hat Ethik, Distanz und Urteil ersetzt, Wissen und Erkenntnis sind subjektiver Meinung gewichen. Die „Ethik der *pietà*“ ist durch eine „Ethik der Ironie“ ersetzt, die an „individualistische Moral“ und „oftmals narzisstische“ Subjektivität und Gefühl appellieren feststellt (Chouliaraki, *Spectatore ironico*, 24.26.28; vgl. Chouliaraki, *Spectatorship*). Erlaubte *caritas*, religiöses Zeugnis abzulegen, so ist diese, wie politische Überzeugung auch, zu Konsum geworden und Solidarität integraler Bestandteil der Lifestyle-Industrie und ihrer um Aufmerksamkeit konkurrierenden Identifikationsangeboten mit *Celebrities*, wie Chouliaraki im Anschluss an Richard Rorty den „ironischen Zuschauer“ und die „post-humanitäre“ Imagination kennzeichnet. Im post-humanitären Zeitalter werden Opfer und Leid in einer doppelten Bewegung ent-sakralisiert, um sogleich wieder sakralisiert zu werden. War das Sakrale hierarchisch organisiert, dem Profanen entzogen, so wird post-humanitäre Sakralität in subjektivem Schock, in Emotion und Betroffenheit zugänglich, individualisiert und durch die globale Zirkulation von Bildern vernetzt (Friese, *Flüchtlinge*, 48).

universale Grundsätze – wie Barmherzigkeit oder Solidarität – und bündeln diese im Humanitarismus bzw. in posthumanistischer Subjektivität,³¹ sehen partikulare, national zu festigenden Interessen, rekurren auf die durch ankommende Fremde bedrohte Volksgemeinschaft, ihre Volkswohlfahrt, den als homogen vorgestellten ‚gesunden‘ Volkskörper und artikulieren den verbreiteten Alltagsrassismus, die allgegenwärtigen Bedrohungsszenarien nicht nur des derzeitigen Populismus sondern auch derzeitiger Biopolitiken.

Schließlich wird das Überschreiten von Grenzen zum heroischen Akt erhoben, antikapitalistischen Massenkämpfen der Multitude eingeschrieben und der Migrant/Geflüchtete zum Befreier, der stellvertretend revolutionäre Subjektivität und die alte Figur des Fremden als Befreiers darzustellen hat.

Wenn diese Pole des vorherrschenden diskursiven Kontinuums also zum einen universale Brüderschaft, humanitäre Prinzipien, zum anderen Rasse und Klasse betonen, dann arbeiten sie ein Repertoire der sozialen Imagination aus, das sich aus unterschiedlichen und verzweigten Traditionen und symbolischen Ordnungen speist, diese wiederholt, weiterträgt, modifiziert, in Bewegung hält, sich – nicht zuletzt durch die Kraft mobiler Medien und deren Aufmerksamkeitsökonomie – transnational verbreitet und politisch wirksam ist. Zugleich produzieren diese Figuren unaufhörlich Differenz, sie produzieren den Fremden und damit zugleich das, was wir als eigene Zugehörigkeit und Normalität erkennen sollen.

Gemeinsam ist diesen Signifikationsprozessen nicht nur, dass sie beständig Differenz herstellen und Figuren des Fremden als Feind, Freund oder heroischen Befreier hervorbringen. Diese Figuren sind auch an die historisch unterschiedlichen Semantiken der Gastfreundschaft angeschlossen und bearbeiten deren Ambivalenzen. So schwanken ja bereits die lateinischen Bezeichnungen für ‚Gast‘, nämlich *hostis/hospes* zwischen Freund und Feind und binden diese Ambivalenzen an die politische Ordnung eines politischen Gemeinwesens.³² Versuche, Deutungshoheit über das Geschehen an den Grenzen Europas zu gewinnen, wiederholen diese Spannungen und Konflikte, setzen sie medienwirk-

31 Siehe Kasten CARITAS? auf der Seite 24.

32 Vgl. Benveniste, *Languages*.

sam in Szene und stellen die Differenz her, die den Anderen als feindlich, fremd, rettungslos anders, unveränderbar markiert und die *Grenzen der Gastfreundschaft* bestimmt³³.

Nicht zuletzt Zygmunt Bauman hat eindringlich auf die Figuren des unerwünschten Migranten und des erwünschten Touristen hingewiesen und diese an die ungleiche Verteilung von Mobilität, die Chancen zu Mobilität in der globalisierten Welt gebunden, die nachdrücklich die Frage nach globaler Gerechtigkeit stellen.³⁴ Während sich Vagabund und Tourist nicht in Lebensaspirationen unterscheiden, sind sie doch getrennt:

ZAHLEN & FAKTEN Ein Blick auf den Passport Index verdeutlicht die globalen Asymmetrien im Hinblick auf die Verteilung von Freizügigkeit und ökonomischen Chancen. Den höchsten Score in dem Index zeigen mit 1-3 Japan und Singapur (d.h. mit diesen Pässen können 193 Länder visafrei erreicht werden), PI 2 Südkorea (192), PI 3 Deutschland und Spanien (jeweils 191). Platz 101-108 nehmen ein: Palästina (38), Somalia (35), Yemen (34), Pakistan (32), Syrien (30), Irak (29) und den letzten Platz belegt Afghanistan (27) (Henley&Partners, Index: Q1 2023 Factsheet). Vergleicht man diesen Index nun mit den Nationalitäten, deren Angehörige Europa auf dem tödlichen Seeweg erreichen mussten, ergibt sich folgendes Bild: Von den im Jahre 2022 auf diesem Seeweg insgesamt 105.129 in Italien Angekommenen gaben folgende Staatsangehörigkeit an: Ägypten (20.542/20%/ Passport Index=89), Tunesien (18.148/17%/PI=72), Bangladesh (14.982/14%/PI=100), Syrien (8.549/8%/PI=106), Afghanistan (7.241/7%/PI=108), Elfenbeinküste (5.973/6%/PI=83), Guinea (4.473/4%/PI=55), Pakistan (3.188/3%/PI=104), Iran (2.326/2%/PI=97), Eritrea (2.101/2%/PI=97), Andere (17.561/17%). Es ist deutlich, dass die zunehmend restriktivere Visavergabe nicht ohne Auswirkungen auf die Seeroute nach Italien bleibt (Ministero dell'Interno, Cruscotto statistico). Diese Asymmetrie spiegelt sich auch auf anderer Ebene, denn gleichzeitig wird den Reichen dieser Welt erlaubt, sich Staatsangehörigkeiten und Sicherheit in Europa zu kaufen („over 60% of EU member states have active programs“, „for individuals, the key benefits of holding an alternative passport include expanded travel mobility, access to business and educational opportunities on a global scale, ease of asset diversification, and *improved safety and security* in a rapidly changing world“, wie Henley&Partners seine Dienste anbietet [Hervhbg. HF]).

„Vagabonds have no other images of the good life – no alternative utopia, no political agenda of their own. The sole thing they want is to be allowed to be tourists – like the rest of us [...] In a restless world, tourism is the only acceptable, human form of restlessness“.³⁵

Wenn die eingerichtete Ordnung die Nützlichen von den Unnützen trennt, dann erscheint der Vagabund als Wiedergänger, als „the tourist’s nightmare; the tourist’s inner demon“ which needs to be exorcized, and daily. The sight of the vagabond makes the tourist

tremble – not because of *what the vagabond is* but because of *what the tourist might become*“.³⁶

Diese Albträume gelten umso mehr für verdrängte, gespenstische koloniale Erbschaften: „*a world without vagabonds is the utopia of the society of tourists*“³⁷, stellt er bündig fest, und man kann hinzufügen, eine Welt ohne die Wiedergänger des Kolonialismus, die beständig an diesen erinnern und Rechte fordern.

Als Teil globaler und postkolonialer Konstellationen führt die soziale Imagination deren Spuren mit sich. Die Bilder, Diskurse, Praktiken, schaffen unterschiedliche Figuren mobiler Menschen, weisen ihnen einen Ort im Innen oder Außen zu, verhandeln soziale, kulturelle, ökonomische, politische Spannungen und Konflikte und stellen sie unter den Begriff ‚Krise‘. Mauern versprechen dann

33 Vgl. Friese, Grenzen.

34 Siehe Kasten Zahlen & Fakten auf der Seite 25.

35 Bauman, Tourists, 94.

36 Bauman, Tourists, 97.

37 Bauman, Tourists, 97.

Einhegung, Schutz und zumindest symbolische Gewissheit vor den allseitigen Erschütterungen der Globalisierung, die Grenzen lang schon obsolet gemacht haben, sie versprechen die rigorose Abweisung eben jener Wiedergänger des Kolonialismus.

Das kapillare, derzeit herrschende raum-zeitliche Sicherheitsdispositiv arbeitet dann beharrlich gegen seine Brüchigkeit, seine Unmöglichkeit gerade dort, wo es – auch und gerade in seiner brutalen Materialität – sich manifestiert. Nun gilt das

Worum es dann geht, ist also einmal nichts anderes als die zähe und gewaltsame Verteidigung, der Schutz „feudalen“ Privilegs, des Vorrechts auf Mobilität.

Sicherheitsversprechen von Grenzen der ‚eigenen‘ Bevölkerung hinter Wachtürmen und Stacheldraht, werden von Sicherheit ja genau diejenigen ausgeschlossen, die nach Sicherheit

für ihr Leben streben. Worum es dann geht, ist also einmal nichts anderes als die zähe und gewaltsame Verteidigung, der Schutz „feudalen“ Privilegs, des Vorrechts auf Mobilität³⁸. Grenzen sollen dem Schutz vor unerwünschter Mobilität, vor Migranten dienen und vor dem Alptraum des privilegierten Staatsbürgers und seiner Furcht, ebenso zum verhassten Armen, zum ‚Wirtschaftsflüchtling‘, zum Vagabunden zu werden. In diesem Paradigma werden mobile Menschen zur kriegerischen Drohung, zu Heerscharen feindlicher Eindringlinge, ja gar zu Waffen einer als „hybrid“ bezeichneten Kriegsführung,³⁹ vor denen die nationale Gemeinschaft mit ‚robusten Mitteln‘, so die derzeitige, feinsinnige Umschreibung von Nekropolitiken sich schützen muss.

Die angezeigten Ambivalenzen und Spannungen zwischen den jeweiligen Figuren von Bewegung zeigen sich dort, wo (ökonomisch) Nutzlose gegen Wertlose, Freizügigkeit gegen Abschottung, Grenzen und Lagerhaltung gestellt sind, Kriegslogiken gegen Humanitarismus, der Ausnahmezustand gegen Menschenrechte und the rule of law, „Nekropolitiken“⁴⁰ gegen Recht und Ethik.

38 Vgl. Carens, Aliens, 252.

39 Migration wird mittlerweile als Teil einer hybriden Kriegsführung verstanden, welche „new ways to respond to such aggression and ensure unity in protecting our external borders“ fordern, so Margaritis Schinas, Vice-President, European Commission im Oktober 2021 in einem Joint letter Re: Adaptation of the EU legal framework to new realities. Unterscriben ist dieser von zwölf Innenministern aus Österreich, Bulgarien, Zypern, der tschechischen Republik, Dänemark, Estland, Ungarn, Litauen, Lettland, Polen und der Slowakei (https://www.politico.eu/wp-content/uploads/2021/10/07/Joint-letter_Adaptation-of-EU-legal-framework-20211007.pdf, 20.02.2023).

40 Mbembe, Necropolitics (2003).

41 Blackstone, Commentaries, 134.

42 Artikel 13 der Erklärung teilt dieses bekanntlich in drei separate Rechte: Einmal in das Recht, sein Land zu verlassen, dann das Recht auf Wiedereinreise, schließlich das Recht auf Freizügigkeit innerhalb des eigenen Landes, und bestimmt damit eine radikale Trennung zwischen dem Recht auf Ausreise und dem auf Einreise in ein anderes Land.

Zweiter Schritt.

Ambivalenzen der Bewegung: Nekropolitiken und Krise

Freiheit wird auch und gerade über Bewegungsfreiheit buchstabiert. Mobilität, das individuelle Recht auf freie Bewegung im Raum ist eines der zentralen Kennzeichen moderner, liberaler Demokratien und ihrer garantierten Freiheit (Liberties):

“Next to personal security, the law of England regards, asserts, and preserves the personal liberty of individuals. This personal liberty consists in the power of locomotion, of changing situation, or moving one’s person to whatsoever place one’s own inclination may direct, without imprisonment or restraint, unless by due course of law“.⁴¹

Auch gehört das Recht auf Freizügigkeit, wenn auch als unvollständiges Recht, zu den Allgemeinen Menschenrechten.⁴²

Doch Mobilität wird seit Jahren mit dem Leben bezahlt und an Feindschaft und Kriegslogik gebunden. Seit 2014 sind mindestens 28.288 Menschen an Europas südlichen Grenzen ertrunken oder werden vermisst.⁴³ Das Mittelmeer, *mare nostrum*, ist zu einer der tödlichsten Grenzen der Welt, zum *mare mortuum* geworden, woran jüngst Papst Franziskus erinnert.⁴⁴ Und das Schiff, Symbol von ungebrochener Freiheit und Aufbruch für die einen, ebenso wie von Sklaverei für die Anderen, ist der „andere Raum“, die raum-zeitliche Heterotopie *par excellence*, der Raum, der mehrere und ‚unverträgliche‘ Räume nebeneinander stellt⁴⁵.

Diese tödlichen Seegrenzen arrangieren, ordnen Ereignisse außerhalb eines – auch rechtlich abgesicherten – eigenen Erfahrungsraumes, auf die man in befriedet erscheinenden Orten nicht gefasst ist und in deren Angesicht man vom sicheren Ufer aus zum Zuschauer von Schiffbruch und Untergang wird, Ereignisse eines scheinbaren ‚Außerhalb‘, die jedoch je schon in ein ‚Innerhalb‘ gewandert waren und dieses dann bestimmen. Der Ausnahmezustand und die Rechtlosigkeit in Lagern und an den Grenzen – die weit in die einstigen Kolonien reichen – negiert mobilen Menschen das „Recht, Rechte zu haben“⁴⁶ und negiert damit die politische Gemeinschaft als solche, oder anders gesagt, negiert die menschliche Gemeinschaft, die im Anderen anwesend ist und die Veränderung bezeugt⁴⁷.

Das sind Ereignisse und Bilder, die, gebunden an die Figuren von Opfer, Feind und Helden, an andere Räume anschließen, diese erschließen und eine mehr oder minder raffinierte Bewirtschaftung von Krieg, Feindschaft, Ressentiment und Rassismus attestieren. Derzeitige europäische Migrationspolitiken können als Geflecht von – durchaus widerstreitenden, spannungsreichen – (diskursiven) Praktiken, von rechtlichen, administrativen Anordnungen etc., als dynamisches Netzwerk unterschiedlicher Akteure verstanden werden, die jeweils verschiedene Aufgaben und Ziele verfolgen und diese legitimieren sollen.

43 International Organisation of Migration (IOM), (<https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>, 24.01.2024).

44 Vgl. L'Osservatore Romano, Sussulto.

45 Vgl. Foucault, Techniques.

46 Arendt, Origins, 388. Das ist die Einsicht von Volker Heins und Frank Wolff, Hinter Mauern, die Eingrenzung zurecht als „Gefahr für die offene Gesellschaft“ sehen. Das ist ja auch schon die Einsicht von Hannah Arendt, wenn sie darauf verweist, dass „the right to have rights is a right to belong to the world, to the political community, that is: to bear political agency“ (Arendt, Origins, 388).

47 Vgl. Friese, European Border Regimes.

48 An anderer Stelle (Friese, Mobilität) habe ich die Verwicklung offizieller politischer Diskurse der derzeitigen Regierung von Mobilität und deren Nähe zu Diskursen der ‚Neuen‘ Rechten deutlich zu machen versucht und greife hier auf diesen Versuch zurück.

49 Friese, Grenzen; Friese, Flüchtlinge.

50 Mbembe, Necropolitics (2003); Friese, European Border Regimes.

51 Vgl. Friese, Mobilität.

An Grenzen lässt Europa Menschen sterben. Unter Anrufung des Humanismus gilt Humanität versus Sicherheit und zugleich Humanität und Sicherheit, so der neue Schlachtruf offizieller Governance von Mobilität, der auch im populären und veröffentlichten Diskurs deutlich wird und an diese gebunden ist.⁴⁸ Derzeitige Migrationspolitiken sind durch vielfache Spannungen gekennzeichnet, die die paradoxen Grundlagen demokratischer Ordnungen und des Zusammenlebens kennzeichnen, ist die demokratische Ordnung doch sowohl einschließend als auch ausschließend, universal und partikular zugleich⁴⁹. Diese verbinden nicht nur polizeilich-militärische Sicherung, technokratisches Management mit rechtlicher Indifferenz, den normalisierten Ausnahmezustand und seine „Nekropolitiken“⁵⁰ mit humanitärem Impetus, sondern u. a. eine Orientierung an gesellschaftlicher Integration, ökonomischem Kalkül und politischen Auseinandersetzungen.

Die sich im Mittelmeer artikulierenden Politiken richten sich auf Abschreckung, die Abwehr von unerwünschten Menschen, eben Baumans „Vagabunden“, und die Regierung von Mobilität, sie treiben die datengestützte Algogovernance von Mobilität voran,⁵¹ sie errichten neue Mauern, streben die Regierung von *Search*

and Rescue (SAR) an und externalisieren Grenzen in die ehemaligen Kolonien. Die humanitäre Grenze ist dann die Grenze vor der Grenze, eine Grenze, die erst gar nicht erreicht werden kann. Sie ist die Grenze von Universalismus und zeigt die Partikularität liberaler Demokratien.

Damit einher geht die Ausrufung des permanenten Ausnahme- und Krisenzustandes. Die soziale Imagination, welche die jeweiligen Krisennarrationen entfaltet, ist Teil vermischter europäischer Erbschaften der Moderne, die unterschiedliche Krisensemantiken deutlich machen und unterschiedliche Verbindungen eingehen: Einerseits stellen sie begriffliche Nähen zwischen Krise, Katastrophe, Ausnahme, Notstand und Gefährdung her, andererseits, und das ist nur auf den ersten Blick ein weiteres Paradox, sind sie Telos, Fortschritt, Beherrschung, Planung, Gewissheit, Routinen und Normalität gebunden. Diese schaffen dann auch eine jeweilige zeitliche Struktur, die den unvorhergesehenen, unvorhersehbaren, hereinbrechenden Augenblick, einen Wendepunkt, den plötzlichen Sprung, den Umschlag, die prinzipielle Offenheit und Unbestimmtheit, Unentscheidbarkeit von Situationen abgrenzen gegen Entscheidung, Vorhersehbarkeit, Bestand, stetes Gleichmaß und Regelmäßigkeit und zugleich Dauer und homogenes Zeitmaß, lineare Zeitkonzeptionen privilegieren und diese begrifflich-konzeptionell unterschiedlich absichern. Der Begriff ‚Krise‘, seine Einbettung in semantische und politische Auseinandersetzungen um Gegenwart und Zukunft, bearbeitet so unterschiedliche historische Spannungen gesellschaftlicher Veränderungen und den jeweiligen Versuchen ihrer Fassung in ‚klassischen‘ und zeitgenössischen sozial- und geschichtstheoretischen Perspektiven.⁵²

Eingebunden in dieses Geflecht symbolisch-semantischer Kämpfe bekräftigt der geläufig gewordene Begriff ‚Flüchtlingskrise‘ zunächst die Analogie zwischen einem angenommenen sozialen und kulturellen Gleichgewichtszustand und einem als homogen und einheitlich bestimmten Volkskörper, dessen Funktionsfähigkeit, ja dessen ‚Gesundheit‘, dessen kollektive Identität auch und gerade durch Mobilität gefährdet sein soll. Er kann damit an am Nationalstaat ausgerichteten Kulturkonzeptionen anknüpfen, die Kulturen und Zivilisationen als homogene, abgeschlossene (ethnisch-kulturelle) Einheit verstehen, die eben durch die Grenzen der Nationalstaaten garantiert und aufrechterhalten werden soll.

In einer einmal als stabil und kulturell homogen gedachten gesellschaftlichen Ordnung wird Mobilität zur Gefahr und werden mobile Menschen zur Bedrohung.

In einer einmal als stabil und kulturell homogen gedachten gesellschaftlichen Ordnung wird Mobilität zur Gefahr und werden mobile Menschen zur Bedrohung. Vor dem Hintergrund antiquierter Kulturverständnisse – wie der populären Anrufung von ‚Kulturkreisen‘ – kann die kulturkämpferische Überdeterminierung sozialer, ökonomischer, politischer Konflikte und globaler Asymmetrien, Ethnizität und Identitätspolitik dann Lokalität, Eigenheit, Differenz und Zugehörigkeit betonen, sie dienen der Herstellung und Bekräftigung kultureller, kollektiver Identitäten, die durch Abgrenzung, Gewalt und Nekropolitiken abgesichert werden. Paradoxaerweise wird hier gefordert, was einst doch die im

⁵² An anderer Stelle (Friese, Mobilität) habe ich versucht, mich den Beziehungen zwischen Kontingenz, Krise und Migration zu nähern.

Fortschritt der Moderne überwundene, verlorene Gemeinschaft ausmachen sollte, gegen die sich ja nun gerade die Moderne und ihre konstitutive Pluralität absetzen sollte. Paradoxerweise wird dann auch jegliche Moral als ‚Hypermoral‘⁵³ denunziert, während man sich zugleich auf ebenjene, vor den destabilisierenden Zumutungen der Moderne zu rettenden Normen und Werte der ‚Tradition‘ doch mit großer Geste beruft, die es mit ‚robusten Mitteln‘ gegen Andere zu wahren

Das Beharren auf Menschenrecht und Rechtsstaatlichkeit wird in einem derart a-moralischen Moralbegriff bestenfalls als naives Gutmenschentum indiziert, es wird zum politischen Kampfbegriff, mit dem auch das universelle Menschenrecht preisgegeben wird.

und zu sichern gilt. Das Beharren auf Menschenrecht und Rechtsstaatlichkeit wird in einem derart a-moralischen Moralbegriff bestenfalls als naives Gutmenschentum indiziert, es wird zum politischen Kampfbegriff, mit dem auch das universelle Menschen-

recht preisgegeben wird. Mit der Verschiebung des Politischen in das Feld von Ethik und Moral gelten unhintergehbare Grundsätze und Rechtsnormen als verhandelbar, stehen der schwankenden politischen Stimmung zur Disposition und damit wird auch eine weitere Spannung angezeigt, denn Ethik und Moral stehen hier gegen politischen ‚Realismus‘, der sich dann, paradox genug, gegen das Recht wendet.

Geflüchtete und Migrant*innen werden – eine weitere Paradoxie dieser Position – zum Risiko, sie induzieren den Zusammenbruch von geltenden Regeln und Normen, bewirken gesellschaftliche Anomie und die schleichende Zersetzung des in scheinbarer Eindeutigkeit geordneten Gemeinwesens. Migration kann in dieser Sichtweise dann nur als Störung strukturalen und funktionalen gesellschaftlichen Gleichgewichts und/oder ethnisch-kultureller Homogenität und wohl integrierter (Volks-)Gemeinschaft gesehen werden – was sogleich die Erzählung der die Moderne auszeichnenden Charakteristika untergräbt. Doch einmal dermaßen konzeptualisiert, kann Migration das gesellschaftliche funktionale oder kulturelle Gleichgewicht unweigerlich nur in eine Dauer-Krise stürzen, die dann auch prompt konstatiert wird.

Nun könnte man das kulturalistische Argument bequem als Regression in überwundene Kultur- und Gesellschaftskonzeptionen des 19./20. Jahrhunderts kennzeichnen, die bestenfalls begriffsgeschichtlich interessant sind, wenn damit nicht auch zugleich die Prinzipien des (internationalen) Rechts und seiner Ordnung fundamental verletzt und aufgegeben würden und nur eines gesichert wird: partikulares, angestammtes Privileg. Zugleich verwehren diese Kulturkonzeptionen den Blick auf grundlegende Paradoxien der Demokratie, die abschließend und einschließend zugleich, beständig ‚Krisen‘ erzeugt, die dann bekämpft werden sollen.

Teil dieser verschlungenen Konstellation und der nationalen und europäischen Grenzregimes sind derzeitige Biopolitiken⁵⁴, postkoloniale Nekropolitiken und das alltägliche Sterben im Mittelmeer. Diese Nekropolitiken bestimmen über Leben und Tod, sie setzen rassifizierte Bevölkerungsgruppen dem sozialen, öko-

53 Grau, Hypermoral.

54 Foucault, Verteidigung.

nomischen, politischen und physischen Tod aus⁵⁵, laden sie in den „dumping ground(s) for those unwanted“ ab⁵⁶ – zu dem auch das Mittelmeer geworden ist.

Diese Nekropolitiken teilen die Menschheit in Nützliche und Überflüssige, diesen „human waste“⁵⁷, der getrost in den Niemandsländern des Rechts vergessen und der Menschenwürde beraubt werden kann, die Ungewollten, Überflüssigen, die weder an Produktion, noch an Konsum Anteil haben, die nicht zählen, um die nicht getrauert wird. Ökonomie wird zum einzigen Realitätsprinzip. Damit ist das Kalkül von Kosten und Nutzen auch als universell gedachte Grundlage menschlichen Handelns auserkoren und gilt im Selbstverhältnis und seinen Optimierungsanstrengungen ebenso wie für Governance von Bewegung. Ökonomische Theoriebildung kennt so auch im Kontext von Mobilität/Migration nur mechanische *push* und *pull*-Faktoren, durch die Menschen von individuellem Gewinnstreben, Optimierungsanstrengungen und den Maßgaben des *homo oeconomicus* getrieben werden.

Die europäischen Erbschaften und derzeitige Politiken zeigen ein ambivalentes und normativ geladenes Verhältnis zu Mobilität, das das Versprechen von Frei-

Weder ist die bürgerliche Gesellschaft befriedet, noch ist sie humanitär, ist sie doch an eine – imaginäre – Gemeinschaft, ein Ganzes geknüpft, das sich durch beständige Teilungen und Abtrennungen herstellt.

heit, Kontrolle und Nekropolitiken zusammenbringt. Diese bedienen sich dabei auch eines verzweigten, im Alltag verwurzelten rassistischen Dispositivs, das in bodenständigen Mikrorassismen fortwährend fabriziert

wird.⁵⁸ Alltagsrassismus ist integraler, in der Tat integrierender Teil unserer Gesellschaften, eine Form des Zusammenlebens und ihrer Politiken, die auch und gerade an den erbitterten Auseinandersetzungen um Migration unverkennbar werden. Weder ist die bürgerliche Gesellschaft befriedet, noch ist sie humanitär, ist sie doch an eine – imaginäre – Gemeinschaft, ein Ganzes geknüpft, das sich durch beständige Teilungen und Abtrennungen herstellt. Moderne Gesellschaften sind immer schon vielfach gespalten, entzweit, zerbrochen und gerade die Aufrufe zu Gemeinsamkeit bezeugen eindringlich ihre Trennungen. Rassismen sind – auch historisch – der liberalen, demokratischen politischen und gesellschaftlicher Ordnung ebenso eingeschrieben, wie sie diese alltäglich strukturieren und Diskurse, habituelle Praktiken, Wahrnehmungen und Erfahrungen einrichten, strukturierende Struktur, die dem Prinzip der Teilung folgen, um ein imaginäres Ganzes hervorzubringen und zu bestätigen. Die strukturierende Struktur, die sie ordnenden Prinzipien schaffen die Trennung zwischen logischen Klassen: Wir und Sie, Innen und Außen, Hier und Dort, Erwünschte und Unerwünschte, Nützliche und Unnütze und eben: Fremde und Feinde, Opfer und Heroen. Rassismus ist nicht eine amoralische Verfehlung, seine Praktiken sind Bestandteil des Teilungsprinzips, das ein unmögliches, unerfüllbares, unerreichbares, ein integriertes Ganzes herstellen soll. Dem entsprechen die Lokalisierungen des Wohlwollens für ein streng begrenztes, einzigartiges und familiär-verwandtschaftlich und a-politisch gedachtes nationales Ganzes und unverhohlener Hass gegen diejenigen, die hartnäckig deutlich machen, dass dieses Ganze immer unvollständig, brüchig, imaginär ist und bleiben wird – und die deshalb die biopolitisch-rassistische

55 Mbembe, *Necropolitics* (2003); Friese, *Migration*.

56 Baumann, *Fate*, 289.

57 Baumann, *Humanity*, 28.

58 Friese, *Fremde*.

Imagination aufbringt, die das Ganze ebenso herstellt, wie es vom Ganzen trennt und dieses auflöst⁵⁹.

Derzeitige Nekropolitiken und die ihnen angeschlossenen Identitätsvorstellungen beharren auf der Imagination einer feststehenden, fixen, gegebenen kollektiven

Paradoxe Weise bestimmt nun gerade Mobilität Europa, ist Europa durch Mobilität und Mannigfaltigkeit zu Europa geworden.

Identität, die eben gerade nicht die konstitutive Veränderung in der Interaktion mit einem Anderen sieht, sondern diese im Gegenteil als gefährlich, destabilisierend verwirft. Paradoxe Weise bestimmt nun gerade Mobilität Europa, ist Europa durch Mobilität und Mannigfaltigkeit zu Europa geworden⁶⁰.

Auch die Krisen-Diskurse und ihre Bilderszenarien von verwandtem Freund und fremdem Feind sperren sich nicht nur gegen eine spezifische Form von Mobilität, sie sperren sich gegen die Dynamiken der Moderne und ihrer beständigen Transformationen. Sie wehren ab, was konstitutiv für Soziabilität und Zusammenleben ist, nämlich die beständige ‚Veränderung‘, das Verändert-Werden. „Die Frage nach dem Anderen ist unabtrennbar von den anfänglichsten Fragen des modernen Denkens“, wie Michael Theunissen bemerkt,⁶¹ und der Frage, wie Intersubjektivität geschieht. Das Denken des Anderen haben in den unterschiedlichen Linien modernen (sozial)philosophischen Diskurses dann auch einen prominenten Raum eingenommen. So wird der Andere, folgen wir erneut Theunissen, einmal als „Du“,

Mit der Frage nach dem Anderen ist die dringliche Frage nach Gastfreundschaft, nach der Aufnahme von Anderen, nach Gerechtigkeit, Recht und Ethik gestellt.

„Fremdlich“, „alter ego“ oder „Mitdasein“ gedacht – wie etwa bei Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre – oder ein anderes Mal als ursprüngliches Sein des Anderen gesehen, das sich nur im Ansprechen, im Dialog begegnet, wie bei Martin Buber; gemeint ist das „andere Selbst“ (Karl Jaspers) oder das Du als „fremdes Ich“ (Max Scheler). In diesen Fassungen liegt eine Entscheidung über das „was der Andere ursprünglich ist“⁶² (sein soll), also auch darüber wie „Intersubjektivität“ begründet wird, bzw. begründet werden kann, also auch und gerade das, was als sozial sich „an den Anderen wendet“⁶³.⁶⁴ Noch unabhängig von den Unterschieden der jeweiligen Bestimmungen, zentral sind hier sicherlich auch die Erbschaften, die von Martin Buber über Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida bis zu Judith Butler reichen, ist die Frage hier die nach der Aufnahme, der Annahme des Anderen, dem Geschehen der wechselseitigen Transformation, das sich nun gerade einer stabilen Identität verweigert, sich in einem beweglichen ‚Zwischen‘ (Hannah Arendt) ereignet, in dem das ‚Eigene‘ nie eindeutig zugehört, sich immer schon als verändert erweist.

59 Friese, Migration.

60 Friese, Europe's Otherness.

61 Theunissen, Der Andere, 1.

62 Theunissen, Der Andere, 1.

63 Theunissen, Der Andere, 7.

64 Im Denken des Anderen können, folgen wir Theunissen, drei unterschiedliche – und dennoch miteinander verbundene – Perspektiven ausgemacht werden. Einmal transzendente Ansätze, denen es um die Konstitution des Anderen „in und aus der weltentwerfenden Subjektivität“ zu tun ist; dialogische Ansätze, denen es um die Begegnung mit dem Du und das Selbstsein eben aus der Begegnung geht, und schließlich geisteswissenschaftliche Ansätze, die „Hermeneutik des Fremdverstehens“ und der „Einfühlungspsychologie“, wie sie etwa Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Eduard Spranger, Max Weber, Alfred Schütz entwickelt haben (Theunissen, Der Andere, 1–3). Der Begriff ist von ‚Othering‘ im Sinne von Johannes Fabian, Time, oder Edward Said, Orientalism, den machtvollen Prozessen also, in und durch andere zu Anderen gemacht werden, zu unterscheiden.

65 Derrida, Gastfreundschaft.

Mit der Frage nach dem Anderen ist die dringliche Frage nach Gastfreundschaft, nach der Aufnahme von Anderen, nach Gerechtigkeit, Recht und Ethik gestellt. Gastfreundschaft erweist sich – Jacques Derrida⁶⁵ hat darauf hingewiesen – als absolute ethische Forderung, die die Bedingung der Möglichkeit von Gastfreundschaft zeigt und rechtliche Bestimmungen prägen muss, sollen diese jene

nicht pervertieren. Denn: „L’hospitalité, c’est la culture même et ce n’est pas une éthique parmi d’autres“ (Gastfreundschaft, das ist Kultur und diese ist nicht eine Ethik unter anderen), erklärt Derrida bündig.⁶⁶ In einer solchen Perspektive werden philosophische und theologische Erbschaften aufgenommen, die den Umgang mit Fremden, mit Anderen, mit mobilen Menschen adressieren und deren bedingungslose Aufnahme fordern, ohne die Ambivalenzen von Gastfreundschaft einzuebnen.

Wir leben in mobilen Zeiten, Mobilität ist konstitutiv für unsere Gesellschaften und das Zusammenleben. Doch derzeit erleben wir den Wettbewerb um amoralische Moral, den Wettbewerb in der Steigerung von Menschenfeindlichkeit, von Nekropolitiken, der Abschaffung von Rechten, ja, der Diffamation von Recht, Ethik und Moral, welche Europa, Europas vermischte Erbschaften doch gerade auszeichnen sollen, Erbschaften, auf die Europa sich verpflichtet. Wir leben in gefährlichen Zeiten.

Literatur

Appadurai, Arjun, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, in: Ders., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis 1996, 27–47.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, London 2017 [1951].

Bauman, Zygmunt, Tourists and Vagabonds, in: Ders., *Globalization. The Human Consequences*, New York 1988, 77–103. [Kurztitel: Tourists]

Bauman, Zygmunt, Tourists and Vagabonds. The Heroes and Victims of Postmodernity. In: Ders., *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge 1998, 83–94. [Kurztitel: Vagabonds]

Bauman, Zygmunt, The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World, in: *Journal of Human Rights* 1 (2002) 283–303.

Bauman, Zygmunt, Humanity on the Move, in: *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2007, 27–55.

Benveniste, Emile, *Indo-European Languages and Society*, Coral Gables 1973.

Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England in Four Books. Notes Selected from the Editions of Christian Archibold/Chitty Coleridge/Kerr Stewart et al., Barron Field’s Analysis, and Additional Notes, and a Life of the Author by George Sharswood, 2 Bd., Philadelphia 1893 [1753]* (<https://oll.libertyfund.org/page/blackstone-on-the-absolute-rights-of-individuals-1753>).

66 Derrida, *Cosmopolites*, 42.

- Carens, Joseph, Aliens and Citizens. The Case for Open Borders, in: *The Review of Politics* 49 (1987) 251–273.
- Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge (MA) 1987 (orig. *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975).
- Chouliaraki, Lilie, *The Spectatorship of Suffering*, London 2006.
- Chouliaraki, Lilie, *Lo spettatore ironico. La solidarietà nell'epoca del post-umantitarismo* (a cura di Pierluigi Musarò), Udine 2014.
- Clifford, James, *Traveling Cultures*, in: Ders., *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (MA) 1997, 7–46.
- Deleuze, Gilles, *Nomadic Thought*, in: Ders., *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, New York 2004, 252–262.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix, *Nomadology. The War Machine*, New York 1986.
- Derrida, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997.
- Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft* (übers. Martin Sedlaczek), Wien 2001.
- Derrida, Jacques, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa* (übers. Alexander García Düttmann), Frankfurt a. M. 1992.
- Derrida, Jacques/Dufourmantelle, Anne, *De l'hospitalité*, Paris 1997.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=B06445>, 19.09.2023.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.
- Flusser, Vilém, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2007.
- Foucault, Michel, *Des espaces autres*, in: Ders., *Dits et écrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert/Francois Ewald, Paris 1994 [1967], 752–62, (deutsch: *Von anderen Räumen*, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2006, 317–299).
- Foucault, Michel, *L'étiqque du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: *Dits et écrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert/Francois Ewald, Paris 1994 [1984],

708–729 (deutsch: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, 1980–1988, Bd 4, Frankfurt a. M. 2005, 875–902).

Foucault, Michel, Les techniques de soi. Dits et écrits, Bd. 4 (hg. Daniel Defert /Francois Ewald), Paris 1994 [1984], 783–813 (deutsch: Technologien des Selbst, in: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, 1980–1988, Band 4, Frankfurt a. M. 2005, 966–999).

Foucault, Michel, Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76) (übers. von Michaela Ott). Frankfurt a. M. 2001.

Friese, Heidrun, Europe's Otherness. Cosmopolitanism and the Construction of Cultural Unities, in: Gerard Delanty (Hg.), Europe and Asia Beyond East and West: Towards a New Cosmopolitanism. London 2006, 241–256.

Friese, Heidrun, „Von Aussen Denken“. François Jullien und die Repräsentation des Anderen, in: Barbara Henry/Alberto Pirni (Hg.), Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften, Bielefeld 2012, 161–85.

Friese, Heidrun, Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage, Bielefeld 2014.

Friese, Heidrun, Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden, Bielefeld 2017.

Friese, Heidrun, Der Fremde als Feind. Mikrorassismus Online. In: Heidrun Friese/Marcus Nolden/Miriam Schreier (Hg.). Rassismus im Alltag. Theoretische und empirische Perspektiven nach Chemnitz. Bielefeld 2019, 31–60.

Friese, Heidrun, European Border Regimes. Necropolitics, Humanitarianism and the Democratic Order, in: Sabine Bauer-Amin/Leonardo Schiocchet/Maria Six-Hohenbalken (Hg.), Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes. Anthropological Perspectives, Bielefeld 2022, 39–61.

Friese, Heidrun, „Postmigrantische“ Gesellschaften. Anmerkungen zur Dekonstruktion eines Begriffs, in: Ömer Alkin/Lena Geuer (Hg.), Postkolonialismus und Postmigration, Münster 2022, 119–152.

Friese, Heidrun, Mobilität, Krise, Kontingenz, in: Johannes Kiess/Jenny Preunkert/Martin Seeliger/Joris Steg (Hg.), Krisen und Soziologie, Weinheim 2023, 138–161.

Friese, Heidrun, Migration, Biopolitiken, Alltagsrassismus. Europäische Grenzen und populäre Diskurse, in: Stefan Garsztecki/Thomas Laux/Marian Nebe-

lin (Hg.), Brennpunkte der „neuen“ Rechten. Globale Entwicklungen und die Lage in Sachsen, Bielefeld 2023, 223-254.

Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald (Hg.), Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart, Wiesbaden 2006.

Grau, Alexander, Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung, München 2017.

Heins, Volker M./Wolff, Frank, Hinter Mauern. Geschlossene Grenzen als Gefahr für die offene Gesellschaft, Berlin 2023.

Henley&Partners, 2023, The Henley Passport Index: Q1 2023 Factsheet, 06.03.2023

Herder, Johann Gottfried, Herders Reisejournal (Einleitung Elisabeth Blochmann), Langensalza/Berlin/Leipzig 1931 [1846].

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Gesammelte Schriften, Bd. 3 (hg. v. Rolf Tiedemann), Frankfurt a. M 1977 [1947].

L'Osservatore Romano, Un sussulto di coscienza per evitare il naufragio di Civiltà, Anno CLXIII, 220, 23.09.2023. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-09/quo-219/un-sussulto-di-coscienza-per-evitare-il-naufragio-di-civilta.html>, 23.09.2023.

Mbembe, Achille, Necropolitics (übers. v. Libby Meintjes), in: Public Culture 15 (2003) 11–40.

Mbembe, Achille, Necropolitics, Durham/London 2019.

Ministero dell'Interno, Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione. Cruscotto statistico al 31 dicembre 2022, http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/cruscotto_statistico_giornaliero_31-12-2022-rev.pdf, 06.03.2023.

Nietzsche, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft. Viertes Buch, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 3 (hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari), München/Berlin/New York: 1988 [1882/1887].

Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/search?q=Mob>, 24.09.2023.

Park, Robert E., The Mind of the Hobo. Reflections Upon the Relation Between Mentality and Locomotion, in: Robert E. Park/Ernest W. Burgess/Roderick D. McKenzie (Hg.), The City, Chicago/London 1970 [1925], 156–160.

- Said, Edward W., *Traveling Theory*, in: Ders., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge 1983, 226–248.
- Said, Edward W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London 2003 [1978].
- Sheller, Mimi/Urry, John, *The New Mobilities Paradigm*, in: *Environment and Planning* 38 (2006) 207–226.
- Simmel, Georg, *Exkurs über den Fremden*, in: Ders., *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung* (hg. v. Otthein Rammstedt), Frankfurt a. M. 1992 [1908], 742–771.
- Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977.
- von Redecker, Eva, *Bleibefreiheit*, Frankfurt a. M. 2023. (Fischer E-Books. Kindle-Version).
- Zierer, Maria Heide/Zierer, Klaus, *Terminologische Vorüberlegungen zu den Begriffen „Mobilität“ und „Verkehr“*, in: Dies., *Zur Zukunft der Mobilität*, Wiesbaden 2010, 19–25.





Herkunft und Ausbreitung der frühen JHWH-Verehrung

Eine Reevaluation der Quellen mit einem besonderen Blick auf die Kupferindustrie im Arabah-Graben

Wie rekonstruiert die Religionsgeschichte den Ursprung der Vorstellung, ein Gott namens JHWH sei der Gott Israels? Die Spuren führen in das Kupferabbaugebiet des Arabah-Grabens im Negev. Von dort wird der JHWH-Glaube aus dem Gebiet Edom in das Kerngebiet Israels hinein vermittelt. Erst die spätere Exodus-Erzählung stellt JHWH als Gott vor, der sich in Ägypten zeigt und sein wanderndes Volk begleitet: Gott selbst hat eine *Herkunftsgeschichte* und entwickelt sich, und er war eben nicht immer einfach der Gott Israels, sondern ist zu diesem *geworden*.

Benedikt Hensel

Dr. theol., Professor für Altes Testament an der Universität Oldenburg

1. JHWH „von Ägypten her“ (Hos 12,10; 13,4)?

Ein erster Zugang zu der Frage nach der Herkunft JHWHs

Die Aussage, Gott habe das Volk aus Ägypten mit „mit großer Kraft“ befreit (u. a. Ex 6,6; Dtn 3,14; 5,15; Neh 1,10) oder „freigekauft“ bzw. „gerettet“ (u. a. Ex 6,6), zieht sich wie ein roter Faden durch viele Teile der Bibel. Im Wahrnehmungsbereich biblischer Autoren, Tradenten

Kleine Chronologie zur Orientierung

Spätbronzezeit	1550 – 1200 v. Chr.
Eisenzeit I	1200 – 1000 v. Chr.
Eisenzeit IIA	1000 – 925 v. Chr.
Eisenzeit IIB	925 – 700 v. Chr.
Eisenzeit IIC	700 – 586 v. Chr.
Babylonische Zeit/ Exilszeit	586 – 539 v. Chr.
Perserzeit	539 – 333 v. Chr.

und Redaktoren kommt JHWH demnach als Gott „von Ägypten her“ (Hos 12,10; 13,4) in den Blick und beschreibt so im vielstimmigen Kanon biblischer Aussagen über Gott einen Aspekt des Handelns Gottes in der Geschichte. Allein im Pentateuch werden fünfzehn „Ich-bin-JHWH“-Aussagen mit dem Exodusgeschehen verbunden.¹ Insbesondere der Dekalog hält in seiner Eröffnung bekanntlich

pointiert fest: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat“ (Ex 20,2a; Dtn 5,6a). JHWH ist derjenige, welcher sich mit Mose und der „Exodusgruppe“ aus Ägypten aufmacht, um in das gelobte Land zu kommen – eine Situation, die sich nach 40-jähriger Wüstenzeit auch langsam ab Josua 1 zu realisieren beginnt und welche vor allem in den Büchern Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium Gegenstand der Narration ist. Mit anderen Worten, das Exodusnarrativ bietet nicht nur

Die Verbindung von Exodus und der Auswanderung Israels mit JHWH aus Ägypten prägt zutiefst das Gottesverständnis (Ex 6,6; 14,31), das Bundesverständnis und das Erwählungsbewusstsein Israels.

eine mythisch und theologisch aufgeladene Herleitung, wie Israel in sein Land gekommen ist, sondern auch, wie Israel seinen Gott erst in Ägypten kennengelernt (Ex 3; 4; 6: Dornbuscherzählung), schließlich ihm seine Rettung aus Ägypten zu verdanken (Ex 12–14: Pessach, Auszug aus Ägypten und die Rettung am Schilfmeer) sowie seine Begleitung als mitgehender Gott mit Unterweisung und Gabe der Gesetze am eigenen Leib erfahren hat (am Sinai in Ex 19–Num 10; bzw. am Horeb in Deuteronomium).

Im Zentrum dieser diversen theologisch sowie narrativ-theologisch entfaltenen Aussagen steht demnach die Grundeinsicht, dass die *Ermöglichung* eines solchen Exodus einzig mit dem rettenden Eingreifen des Gottes Israels zu verbinden ist. Dies ist in den unterschiedlichen Gottesbildern und theologischen Traditionen derjenigen Literatur, die später zur Hebräischen Bibel und zum Alten Testament werden sollen, tief verwurzelt. Die Verbindung von Exodus und der Auswanderung Israels mit JHWH aus Ägypten prägt zutiefst das Gottesverständnis (Ex 6,6; 14,31), das Bundesverständnis und das Erwählungsbewusstsein Israels und dient

¹ Diesel, Ich bin Jahwe, 187–369.

als Referenzrahmen für kultische Praxis, Rechtstraditionen und Bekenntnisse.²

In diesem Beitrag wird es um die klassisch gewordene und bis heute noch strittig diskutierte Frage nach der Herkunft JHWHs gehen, welcher hier vor allem in *religionsgeschichtlicher* Perspektive

Hinreichend deutlich ist bereits, dass JHWH nicht von Anfang an der Gott Israels gewesen und dass Israel nicht von Anfang an mit JHWH verbunden gewesen ist.

nachgegangen werden soll. Die Beantwortung dieser Frage ist weit komplexer, als die scheinbar eindeutige Antwort, die das soeben

skizzierte biblische Narrativ mit seinem klaren Bekenntnis „von Ägypten her“ gibt. Hinreichend deutlich ist bereits, dass JHWH nicht von Anfang an der Gott Israels gewesen und dass Israel nicht von Anfang an mit JHWH verbunden gewesen ist. Zum einen wird der Name „Israel“ mit dem theophoren Element „-el“ und nicht mit „-jah“ oder „-jahu“ gebildet. Zum anderen liegen – dies wird der folgende Beitrag zeigen – die geographischen Wurzeln der JHWH-Verehrung außerhalb Israels – im Bereich des südedomitischen Gebietes. Sodann gibt es diverse Fragen, die sich aus der modernen, historischen, theologischen, religions- und literaturgeschichtlichen Forschung mittlerweile bzgl. der Exodustraditionen ergeben haben und eine allzu geradlinige Antwort verunmöglichen. Kernaspekte sind hierbei die folgenden Punkte:

Der Exodus aus Ägypten in der frühen Eisenzeit als mythisches Erinnerungsalgarn

Dem scheinbar historisch konkreten Exodusbezug des Gottesbildes steht eine andere Grundeinsicht der alttestamentlichen Wissenschaft gegenüber: Der historische Resonanzraum der Exoduserfahrungen ist kaum auf ein singuläres historisches Ereignis in der frühen Eisenzeit zurückzuführen, vielmehr ist er als ein *mythisches Amalgam* aus vielfältigen, aber nicht zusammenhängenden und teils disparaten Erinnerungen an diese Frühzeit zu betrachten. So reflektiert die Exoduserzählung in einigen Punkten wahrscheinlich die spätbronzezeitlichen Umbrüche in der Südlevante, die mit dem Rückzug Ägyptens aus dieser Region zusammenhängen. Der Exodus aus Ägypten spiegelt damit eher einen Rückzug Ägyptens aus der Südlevante wider.³ Außerdem kann man darin ein historisches Echo von Wanderungsbewegungen von asiatischen Kleingruppen, Shasu- und ‘Apiru-Gruppen aus dem Nildelta zurück in die Südlevante wahrnehmen, wie sie vielfach in Ägyptens Texten belegt sind,⁴ oder ein Echo von Erinnerungen an die ägyptische Intervention Scheschonqs in Nordisrael.⁵ Ferner wird auch versucht, die umfangreichen sozialgeschichtlichen Verschiebungen im Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit I, die man vornehmlich mit den Begriffen *De-Urbanisierung* und *Re-Urbanisierung* beschreiben kann, mit unterschiedlichen siedlungs- und kulturanthropologischen Modellen in Verbindung zu bringen, die zumindest die sog. Landnahme als avisierten Zielpunkt der Exoduserzählung historisch zu verorten versuchen.⁶

2 Siehe z. B. Markl, Art. Exodus, 128–134.

3 Vgl. Na’aman, Exodus Story, 39–69.

4 Siehe u. a. Knauf, Impact, 125–132.

5 Knauf/Niemann, Geschichte, 163–171.

6 Zur Diskussion der Modelle siehe Knauf/Niemann, Geschichte, 79–87.

Der Exodus als Reflexionshorizont neu-assyrischer Oppressionen (8./7. Jh. v. Chr.)

Demgegenüber liegen die *literarischen Anfänge* der älteren Exoduserzählung (Ex 2–Jos 12*) mit ziemlicher Sicherheit im späten 8. bzw. 7. Jh. v. Chr. und reflektieren historisch und sachlich sowie strukturell dominierend (vgl. Ex 2,1–10 und die Sargonlegende) die *neu-assyrische Epoche und insbesondere die in der Südlevante erfahrenen imperialen Oppressionen*. Auch wenn man bestimmte „Erinnerungsartefakte“ erwägen muss, die in Israels Frühzeit verweisen und ohnehin die allochthone Herkunft JHWHs wie auch Israels im Sinne einer Erinnerungsbildung historisch herleiten, so ist doch klar, dass der Ägyptenbezug und die Herausführung aus dem „Sklavenhaus“ primär metaphorisch auf Assur hin zu deuten sind.⁷ Hierin liegen die Ursprünge der Bekenntnisaussage „von Ägypten her.“

Gottesbild des aus Ägypten ausziehenden Gottes

Das Gottesbild des Exodus ist ebenfalls das Ergebnis dieser komplexen überlieferungsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Prozesse. Ausdrücklich ist hier die Kernstelle, die Selbstprädikation JHWHs mit den Worten „Ich bin JHWH, der dich aus Ägypten geführt hat“, die den Dekalog eröffnet, zu nennen. Die überlieferungs- und textgenetischen Prozesse, die zur Herausbildung der beiden Dekalogversionen in ihrer jetzigen literarischen Gestalt und ihrem derzeitigen Kontext führen, sind in sich äußerst komplex. Das hat insbesondere mit der Doppelüberlieferung des Dekalogs und den multidirektionalen und vor allem buchübergreifenden Fortschreibungsprozessen aus ihren jeweiligen Kontexten heraus (Sinai- und Horebbund bzw. Gesetzesverkündigung), aber auch mit der derzeit kontrovers diskutierten Frage hinsichtlich der Rolle und der historischen Rangfolge des Dekalogs im Kontext weiterer Rechtstraditionen des Pentateuchs zu tun. Denn es ist klar, dass das Gottesbild auch diesen komplexen Redaktionsprozess reflektiert.

Leitend ist hier die innerhalb der modernen alttestamentlichen Forschung kaum mehr hintergehbare Einsicht, dass der Dekalog als solcher nicht zum überlieferungsgeschichtlichen Urgestein der alttestamentlichen Traditionsbildung gehört, sondern historisch, rechtshistorisch, theologisch und religionsgeschichtlich viel eher in das 6. Jh. v. Chr., näherhin in die exilische Zeit verweist. Erst ab dieser Zeit wird das Gottesbild des „Befreiers aus Ägypten“ (8. Jh. v. Chr.) weiter sachlich perspektiviert.

Zur Verbindung vom Exodus als „heilsgeschichtliches“ und singuläres Ereignis mit der Aussage über die Herkunft JHWHs

Damit eng verbunden ist auch die historische Auswertung und theologische Bewertung des Exodus als historisches Ereignis. Man kann sich des Eindruckes nicht verwehren, dass sich in der gegenwärtigen und oben skizzierten Debatte die heilsgeschichtliche Geschichtstheologie im Alten Testament noch recht einlinig mit *einem singulären historischen Ereignis* – „dem Exodus“ – verbindet. Die Rede vom „befreienden Gott“ oder gar von „Gott als Fluchthelfer“⁸ prägt bis in die gegenwärtige akademische Fachliteratur und in unterschiedliche Öffentlichkeiten

7 Zur neuesten Forschung zum Exodusbuch, zu seiner Genese und historischen Situierung siehe Schmid, Exodus, 258–268.

8 So pointiert formuliert von Thomas Naumann mit Blick auf die aktuelle Migrationsforschung in Naumann, Flucht, 102.106f.

hinein, die sich derzeit mit Migrationsforschung und/oder Flüchtlingsthematiken vertiefend auseinandersetzt. Diese und ähnliche Gottesbilder verbinden typischerweise den befreienden, nämlich beim Auszug aus Ägypten begleitenden Gott mit

Jedoch lässt sich schon die Exodustradition – die im Übrigen äußerst vielgestaltig, divers und über einen langen Zeitraum hin entstanden ist, sodass man eher von Exodustraditionen sprechen sollte – kaum monokausal als Reflexion eines konkreten historischen Ereignisses verstehen.

einem singulären, aber entscheidenden heilsgeschichtlich auszuwertenden Ereignis. Sachlich treffen sich diese Pointierungen in gewisser Weise mit den einschlägigen biblischen Gottesbildern in ihrem dezidierten Exodusbezug. Jedoch lässt sich schon die Exodustradition – die im Übrigen

äußerst vielgestaltig, divers und über einen langen Zeitraum hin entstanden ist, sodass man eher von Exodustraditionen sprechen sollte – kaum monokausal als Reflexion eines konkreten historischen Ereignisses verstehen. Da die komplexe Forschungssituation in diesem Rahmen nicht wiedergegeben werden kann, verweise ich auf einen entsprechenden Beitrag aus meiner Hand.⁹ Jedenfalls ist m. E. zumindest große Vorsicht geboten, hieraus Ableitungen über die Herkunft JHWHs zu treffen. Es wird noch zu zeigen sein, dass nicht nur die traditionelle, sondern auch die moderne Forschung immer wieder dazu tendiert, religionsgeschichtliche und historische Erkenntnisse mit dem Exodusnarrativ zu verbinden (siehe Abschnitt 6).

Angesichts dieser komplexen Forschungs- und Sachlage soll der folgende Beitrag jenseits des Exodusnarrativs nach der Herkunft JHWHs fragen. In den folgenden Kapiteln wird in Auseinandersetzung mit außerbiblischen wie biblischen Quellen sowie historischen und kulturgeschichtlichen Forschungen eine Annäherung an diese Frage versucht. Allerdings wird der Beitrag hierbei nicht stehen bleiben: Auch wenn das Exodusbild eines aus Ägypten herausziehenden Gottes theologisch überarbeitet ist und wohl wenig über die tatsächlichen Ursprünge JHWHs aussagt, so ist es doch m. E. bemerkenswert, dass die biblischen Traditionen gerade in späterer Zeit die Perspektive einer „allochthonen“ Gottheit JHWHs im Verbund mit einer „allochthonen Genese“ Israels immer weiter forcieren, und dies – oben wurde es bereits skizziert – zur theologischen Kernaussage des Pentateuch machen sowie zum theologischen qualifizierenden Kernaspekt der Identität Israels ernennen. Das finale Kapitel des Beitrages wird sich mit der Genese und Deutung dieses Aspektes beschäftigen.

2. Eine erste Spurensuche: Die ältesten inschriftlichen Erwähnungen JHWHs

Die ältesten Belege des Gottesnamens finden sich in zwei Inschriften aus dem 9. Jh. v. Chr. Der älteste Beleg findet sich dabei in der Inschrift Meschas, des Königs von Moab, welche um 835 v. Chr. datiert werden kann. Dort heißt es in den Zeilen 17–18:¹⁰

⁹ Hensel, Selbstprädikation, 339–344.

¹⁰ Text KAI 181: 18; für Übersetzung und

Kommentar siehe Weippert, Textbuch, 244–248 (= HTAT 105).

(17) (...) *w'qḥ . mšm . '[...]*

(18. *lj . jhwh . w'sḥb . hm . lḥnj . kmš .*

(17) „(...) Da nahm ich von dort die Alt[ä]re?“

(18) JHWHs und schleppte sie vor Kemosch (...)“

Aus dem Verlauf der Inschrift wird deutlich, dass JHWH hier unverkennbar als Gott Israels, in biblischen Terminologien also als Gott des Nordreiches, adressiert wird.

Nur wenig jünger ist der zweite Beleg, der mittlerweile um 800 v. Chr.¹¹ datiert werden kann. Er stammt aus der Karawanserei Kuntillet 'Ajrud.¹² Auch dieser Beleg weist mit seiner Bezugsetzung des Tetragramms JHWH zu Samaria, der Hauptstadt Israels, eine enge Verbindung von JHWH und dem Königtum Israels auf. In der auf einem Pithos (Pithos A) gefundenen Inschrift, zu der sich auch eine reichhaltige, aber wohl sekundäre Bebilderung finden lässt, ist zu lesen:¹³

'mr. '[...]h[...]k. ('mr. lyhl[...] wlyw'sh. w[...]brkt. 'tkm. lyhwh. šmrn. wl'srth.
 „Gesagt hat [...]: Sprich zu [...] und zu Yau^cāšā und zu [...]: Ich segne euch gegenüber JHWH von Samaria und seiner Aschera.“

Der Name *šmrn* (Samaria) verweist hierbei entweder auf das Königreich Samaria, also Israel – so wird es auch in anderen, nämlich neuassyrischen Inschriften des 9. und 8. Jh. v. Chr. regelmäßig bezeichnet oder – und das scheint mir wahrscheinlicher – auf die Hauptstadt Israels, nämlich Samaria. Dort ist bisher kein Tempel

Beide Texte verweisen damit geschichtlich auf einen Kontext, in dem das Königtum Israel, in biblischem Sprachgebrauch: das „Nordreich“, bereits bestand.

JHWHs archäologisch belegt. Es wäre allerdings völlig untypisch, wenn die Königsdynastie ihrem Nationalgott nicht am königlichen Stammtisch einen Tempel geweiht hätte.

11 Für die Radiocarbon-Datierung und eine darauf basierende Neueinordnung der Befunde, welche die ursprünglich vorgeschlagene Datierung (Mitte 9. Jh. v. Chr.) nach unten korrigiert, siehe Finkelstein/Piasetzky, *Date*, 175–185.

12 Zur Ortslage siehe Meshel, Kuntillet 'Ajrud.

13 Die maßgebliche Textedition ist Meshel, Kuntillet 'Ajrud. Die Übersetzung hier nach HAE KAg(9): 8,1–2.

14 Die Unterteilung der Eisenzeit I und II hier und im Folgenden folgt der traditionellen Einteilung. Die wichtige Debatte um die sog. Low-Chronology sowie diverse in den vergangenen beiden Dezennien vermehrt geführten Debatten um Detailjustierung der unterschiedlichen Epochengrenzen kann hier aus Platzgründen nicht nachgegangen werden, es sei aber an dieser Stelle auf die immer noch aktuelle und bedeutsame Debatte hingewiesen; in Fragen von Low- und High-Chronology siehe die hilfreiche Übersicht der Diskussionsaspekte bei Vieweger, *Geschichte der biblischen Welt* 2, 73–98.

15 Schmitt, *Die Religionen Israels/Palästinas*, 29.

Beide Texte verweisen damit geschichtlich auf einen Kontext, in dem das Königtum Israel, in biblischem Sprachgebrauch: das „Nordreich“, bereits bestand. Dazu passt auch der umfängliche Befund des Onomasticons (d. h. der epigraphische Bestand der Personennamen), der für diese Zeit und bis zum Ende der sog. Staatlichen Zeit Israels (Untergang 722 v. Chr. durch die Assyrer) und Judas (586 v. Chr. durch die Babylonier) festzustellen ist: In der Eisenzeit IIB (925–700 v. Chr.)¹⁴ bis IIC (700–586 v. Chr.) ist der Gottesname JHWH die am häufigsten belegte Gottheit in Israel und Juda, mit insgesamt 1.337 Belegen, was im Anteil 68% aller hebräischen theophoren Namen in diesem Zeitraum ausmacht. Das theophore Element erscheint dabei in Kurz- und Langform in Form von *Jah* (*jh*), *Jo* (*jw*) oder *Jahu/o* (*jhw*) sowohl in der Initialstellung der Eigennamen sowie in der Schlussposition der Anthroponyme. Insgesamt sind 240 theophore Anthroponyme belegt.¹⁵ Dieser Befund unterstreicht klar die dominante Stellung der Gottheit JHWH in diesem Zeitraum und dieser Region und lässt demnach auch darauf schließen, dass JHWH als Staatsgottheit in Israel wie in Juda verehrt wurde.

Nun wurde bereits erwähnt, dass zwischen der Herkunft JHWHs und der nachgängigen „Israelitisierung“ dieses JHWHs historisch wie religionsgeschichtlich zu unterscheiden ist. Gibt es demnach also ältere Belege, die auf die Ursprünge JHWHs verweisen?



Diese Frage ist zunächst einmal klar zu verneinen. Der Gottesname JHWH taucht im epigraphischen Befund als *eigenständiger* Gottesname vor dem 9. Jh. v. Chr. nicht auf. Wohl aber gibt es einige Personennamen, die zudem aus dem ältesten uns bekannten inschriftlichen Bestand stammen, den wir für die Südlevante ausweisen können: Der sogenannte Gezer-Kalender, eine Art Bauernkalender oder eine Schülerübung, in jedem Fall aber eine in paläo-hebräischer Schrift verfasste Inschrift, die in das 10. Jh. v. Chr. datiert und weithin als eines der ältesten bekannten Beispiele hebräischer Sprache gilt, enthält die theophoren Namen *Penyah*[u] (*pnyh*) („JHWH hat sein Angesicht [mir] zugewandt“) und (möglicherweise; unsichere Lesung) *'Abiya*[hu] (*'by[h]*) („Mein Vater ist JHWH“) (HAE Gez(19):1). Ein Ostrakon, also eine beschriftete Tonscherbe, aus Rad im Süden Israels stammend und datiert in die Mitte des 9. Jh. v. Chr., nennt den Namen [*Yeho*]a'h (*[yhw]'h*) („JHWH ist Bruder“) (HAE Arad(9):79).

Andere (ältere) Theorien zu möglichen alten Bezeugungen des Gottesnamens, wie sie von Giovanni Pettinato und Johannes de Moor vorgetragen wurden, haben sich inzwischen als wenig überzeugend erwiesen. Pettinato meinte in einem 1980 veröffentlichten Artikel, dass es sich bei dem angeblich theophoren Element (*d*) *jà* eines Namens, der in den Texten von Ebla erscheint, um eine Kurzform des JHWH-Namens handle.¹⁶ Dies ist wenig plausibel, genauso wie die von de Moor vorgeschlagene Rekonstruktion des Gottesnamens *jw* „JHWH“ auf dem zerbrochenen Text aus dem Baal-Epos aus Ugarit KTU 1.1 IV:13–20.¹⁷ De Moor hält *jw* für den Gott der Apiru-Streiter. Der ugaritische Text ist aber zu sehr zerstört, um solch weitreichende Folgerungen zu ziehen. Im anderen Fall übersah Pettinato in seiner Rekonstruktion allerdings, dass das Zeichen NI = *jà* als

Abkürzung für Ni-Ni = *i-li* zu verstehen ist. Der Name *Mi-ka-a-NI* ist also nicht als *Mi-ka-a-jà* (Pettinato), sondern mit Hans-Peter Müller¹⁸ als *Mi-ka-a-i-li* zu lesen.

16 Pettinato, *Ebla and the Bible*, 203–216.

17 Moor, *The Rise of Yahwism*.

18 Müller, *Gab es in Ebla einen Gottesnamen Ja?*, 7–92.

Vorläufig lässt sich an dieser Stelle demnach festhalten, dass die ältesten hebräischen Belege für JHWH bereits auf das Milieu eines fest in Israel bzw.

Juda etablierten Gottes verweisen. Über die Herkunft erfährt man hier allerdings wenig – wohl aber lassen sich Rückschlüsse über seine Bedeutung schon zu dieser frühen Zeit ziehen.

3. Der Name JHWHs: Aufschlüsse über seine Herkunft?

Eine weitere oft erwogene Möglichkeit, die Herkunft JHWHs herleiten oder zumindest ein wenig Licht ins Dunkel dieser Angelegenheit bringen zu können, ist die Frage nach der Bedeutung bzw. die linguistische Herleitung des Gottesnamens JHWH selbst. Die Kurzform „Jah“ bzw. „Jahu/o“, die sich mehrfach im Psalter findet und auch in Eigennamen in diversen Variationen belegt ist (*yhw*;

Philologisch wahrscheinlicher ist die bereits von Julius Wellhausen vorgeschlagene Ableitung des Namens von der südwestsemitischen Wurzel *hwh* („wehen“), schon allein deshalb, weil sie zu JHWHs vermuteten ursprünglichen Charakteristika als Wettergott passt.

yh; *yw*; *yhh*), kann nicht als ursprünglicher als die Langform gelten, wie bisweilen angenommen worden ist, da schon die ältesten inschriftlichen Bezeugungen des Gottesnamens aus dem 9. Jh. v. Chr. (Mescha-Stele; siehe Abb. auf S. 46) und 8. Jh. v. Chr. (Kuntillet

‘Ajrud; siehe oben) die Langform „JHWH“ bezeugen. „Jah“ ist also eine poetische Version von „JHWH“, die aus ihr entstanden ist und nicht umgekehrt. Die Diskussion um die angemessene etymologische Herleitung dieses Namens ist hoch umstritten und liegt bis heute in weiten Teilen und zentralen Fragen so weit im Dunkeln, dass die Hypothesen und Diskussionen ganze Bibliotheken füllen.¹⁹ An dieser Stelle kann man aber die Besprechung der Debatte kurzhalten. Zum einen ist die Bedeutung eines Namens zu relativieren – Eigennamen haben zwar oft eine sprechende Etymologie, aber diese muss für den jeweiligen Träger nicht von Bedeutung sein – nicht jeder Friedrich ist auch „friedlich“. Zum anderen zeigt die kontrovers geführte Debatte im Grunde sehr klar, dass die unklare Etymologie für die Herkunft JHWHs wenig austrägt. Der Gottesname selbst wird innerbiblisch innerhalb der Erzählung am brennenden Dornbusch Ex 3–4 narrativ hergeleitet und in Ex 3,14 konkret von der Wurzel *hyh* („sein, werden“) abgeleitet („Ich werde sein, der ich sein werde“). Dies ist zwar philologisch möglich, doch ist aus dem Text klar ein *narrativ-theologisches* und kein *etymologisches* Interesse erkennbar: JHWH wird hier nämlich als mitgehender bzw. mitauswandernder Gott präsentiert, der Israel ab diesem Zeitpunkt dauerhaft begleiten wird. Dies weist an dieser Stelle bereits – und mit dem späteren Traditionsbestand im Blick – auch auf Gottes Begleitung in das Exil hinein hin.²⁰ Philologisch wahrscheinlicher ist die bereits von Julius Wellhausen vorgeschlagene Ableitung des Namens von der südwestsemitischen Wurzel *hwh* („wehen“), schon allein deshalb, weil sie zu JHWHs vermuteten ursprünglichen Charakteristika als Wettergott²¹ passt. Genau diese Herleitung, sofern sie denn zutrifft, ist zugleich aber auch sehr unspezifisch in der Levante, denn die Vorstellung JHWHs als Wetter- bzw. Sturmgott des Typos Baal/Hadad ist eben regional weit verbreitet und die Beschreibung seiner Funktion geradezu stereotyp.²²

19 Statt vieler siehe die umfängliche Diskussion in van der Toorn, Art. Yahweh, 913–919.

20 Hensel, Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration, 19–31, bes. 24–28.

21 Grätz, Der strafende Wettergott.

22 Van der Toorn, Art. Yahweh, 915.

4. JHWH aus dem Süden – Spuren aus Ägypten und Edom der späten Bronzezeit und frühen Eisenzeit

Weit aufschlussreicher zur Herkunft JHWHs sind Texte aus Ägypten. In einem Verzeichnis des Amenophis III. aus Soleb im Sudan (gestorben um 1370 v. Chr.) findet sich u. a. eine Liste, die verschiedene Erwähnungen einer Gruppe von Namen beinhaltet, die zusammengefasst in diesem Text als „Schasu“ bezeichnet werden. Die Schasu sind bereits zur Zeit von Thutmosis II. (1482–1479) und Amenophis II. (1426–1400) als eine Gruppe asiatischer Halbnomaden bekannt. Das Wort bezeichnet Nomaden und Beduinen, die am Rande des Kulturlandes ihre Schafe und Ziegen weiden ließen.

Die unterschiedlichen Gruppen dieser Schasu sind im oben genannten Text jeweils über die Angabe eines jeweiligen Territoriums spezifiziert. Darunter fällt auch die Erwähnung des uns als Gottesnamen bekannten Eigennamens Jhw(h) – und zwar in folgender Form: Auf Säule IV N 4 a 2 findet sich ein Eintrag über das $t\bar{z} \bar{s}\bar{z}-\bar{s}w-w \bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$ „Land der Schasu, nämlich ‚Jahu‘“, möglicherweise auch zu deuten als „Jhw(h) im Land der Schasu“. Dieselbe Bezeichnung, $t\bar{z} \bar{s}\bar{z}-\bar{s}w-w \bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$, taucht noch an einer anderen Stelle in Soleb auf einem Inschriftenstein auf sowie ebenfalls in einer Liste, die sich in einer Halle des Tempels von Ramses II. in Amara West (auch im Sudan; 30km entfernt von Soleb) befindet (datiert um 1250 v. Chr.: Amara-West, #96).

Auffällig ist, dass in diesen Texten $\bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$ (*jhw(h)*) ein Toponym für ein Territorium ist. Philologisch aber ist die Identifikation des Terminus $\bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$ mit dem Tetragramm JHWH völlig unstrittig.²³ Demnach bezeichnet der Ausdruck zwar klar ein Territorium, überlagert sich allerdings in den Listen mit der Trägergruppe der Schasu. Der Gottesname könnte dabei sehr gut von dem Toponym abgeleitet sein. Wo allerdings ursprünglich die „Heimat“ dieses JHWH zu verorten ist, bleibt unklar. Wenn der Gottesname tatsächlich mit den Schasu-Nomaden in Verbindung steht, dann ist einzig gesichert, dass die „Heimat“ JHWHs nicht im Kulturland, sondern an dessen Rand zu suchen ist. JHWH war demnach ursprünglich ein Gott der Nomaden und nicht ein Gott des Kulturlandes.

Hierfür wäre es hilfreich zu verstehen, wo diese Gruppe der Schasu-Jahu-Nomaden denn geographisch zu verorten ist. Um dieser Frage nachzugehen, bedarf es einiger Vorüberlegungen und unterschiedlicher Beobachtungen, die im Folgenden zusammengetragen werden sollen:

Zunächst zurück zur Liste der Schasu-Länder des Ramses II. in Amara West. Die Liste wird angeführt vom „Land der Seir-Nomaden“ (Amara West #92), was darauf hindeutet, dass „Seir“ die geografische Referenz für die folgenden Clan-Gebiete darstellt (Amara West #92-97²⁴). Der Name $\bar{s}-\bar{c}-r$ /Seir erscheint hier eigenartigerweise als $\bar{s}-\bar{c}-r-r$ geschrieben, was möglicherweise ein Schreibfehler ist. Trotz Astours Vorschlag (der kürzlich von Adrom/Müller erneuert wurde), dass diese und verwandte Schasu-Länder in Nordpalästina zu verorten sind (mit der problematischen Gleichsetzung von $\bar{s}-\bar{c}-r-r$ mit dem mittelassyrischen Šēḫlal),

23 Zur Philologie und Deutung des Namens siehe Adrom/Müller, *The Tetragrammaton in Egyptian Sources*, 110–113.

24 Adrom/Müller, *The Tetragrammaton in Egyptian Sources*, 98–103.

gehört dieser Ort doch recht klar in die Südlevante. Seir ist nämlich diejenige Gegend, die in den meisten Referenztexten als ein Gebirge beschrieben wird, welches mit dem Stamm Edom assoziiert und mithin im biblischen Sprachgebrauch auch synonym gebraucht wird.²⁵ Da traditionell das Kernland Edoms auf dem sog. Edomitischen Plateau, also transjordanisch, verortet wird, aber mittlerweile auch klar ist (siehe unten), dass Edoms Kulturbereich sich auch im cisjordanischen Bereich bereits ab der Eisenzeit I manifestiert hat, kann an dieser

Genau diese Verbindung mit dem Süden, konkreter mit Edom und Seir, wird wiederum aus zwei weiteren Befundgruppen sehr deutlich, so dass sich hier Beobachtungen hinsichtlich der Herkunft JHWHs zu verdichten scheinen.

Stelle vorerst offenbleiben, ob hiermit der westliche oder östliche Arabah-Graben gemeint ist – dies ist aufgrund des spärlichen geographischen Befundes aus den ägyptischen Texten nicht ableitbar. Die grundsätzliche Lokalisierung der Schasu als Großgruppe in Seir bzw. Edom wird noch dadurch gestützt, dass derselbe Ramses in einer Inschrift auf einem Obelisk in Tanis behauptete, er habe das Land der Schasu dezimiert und „den Berg Seir geplündert“.²⁶

Darüber hinaus erwähnt eine Inschrift aus Amara West auch das „Schasuland Punon“ (#45) und verstärkt hier noch einmal die topographische Lokalisierung der Schasustämme, zumindest wie sie aus der Sicht Ägyptens wahrgenommen werden. Punon ist die Bezeichnung für den transjordanischen Wadi Faynan, welcher zusammen mit den berühmten cis-jordanisch gelegenen („salomonischen“) Timnaminen im südlichen Arabah-Graben das Kupferabbaugebiet darstellte. Der Kupferabbau wurde in der Eisenzeit I geradezu in großindustriellem Maßstab und unter ägyptischer Ägide, aber unter edomitischer Verantwortung, vor Ort betrieben (siehe dazu unten mehr).

„Seir“ in den ägyptischen Texten würde dann den südliche Arabah-Graben mit seiner angrenzenden Bergregion bezeichnen. Das Land der Schasu-Jaho als einer Sub-Gruppe der Shasustämme befindet sich demnach in dieser Region. Vor allem scheint es so zu sein, dass die JHWH-Verehrung aus dem südlichsten Gebiet der Südlevante (direkt angrenzend an Ägypten) stammt und mit den Edomitern (oder damit verbundener Sub-Gruppen) verbunden zu sein scheint.

Genau diese Verbindung mit dem Süden, konkreter mit Edom und Seir, wird wiederum aus zwei weiteren Befundgruppen sehr deutlich, so dass sich hier Beobachtungen hinsichtlich der Herkunft JHWHs zu verdichten scheinen.

Biblischer Befund

Bestimmte biblische Texte und Traditionen weisen in dieselbe Richtung. So gehen Ps 68,8, Ri 5,4, Hab 3 oder Dtn 33,2 davon aus, dass JHWH aus Edom bzw. vom Seir (Gebirge) stammt:²⁷

²⁵ Siehe zu den Details und Belegen Hensel, Art „Seir“.

²⁶ Text bei Weippert, Edom, 35–36.

²⁷ Für einen Überblick zu den Texten mit einigen exegetischen Details siehe Römer, Die Erfindung Gottes, 53–62.

Ps 68,8–9

⁸ Gott, als du auszogst vor deinem Volk,
als du einherschrittest durch die Wüste, *Sela*,
⁹ da bebte die Erde,
die Himmel troffen
vor Gott, dem vom Sinai,
vor Gott, dem Gott Israels.

Ri 5,4

⁴ JHWH, als du auszogst von Se'ir,
als du einherschrittest vom Gefilde Edoms,
da bebte die Erde, troffen auch die Himmel,
auch die Wolken troffen von Wasser.
⁵ Die Berge wankten vor JHWH –
dem vom Sinai –,
vor JHWH, dem Gott Israels.

Dtn 33,2

[...] JHWH kam vom Sinai
und leuchtete vor ihnen auf von Seir.
Er strahlte auf vom Gebirge Paran
und kam von Meribat-Kadesch. [...]

Hab 3

³ Gott kommt aus Teman
und der Heilige vom Berg Paran. *Sela*. [...]

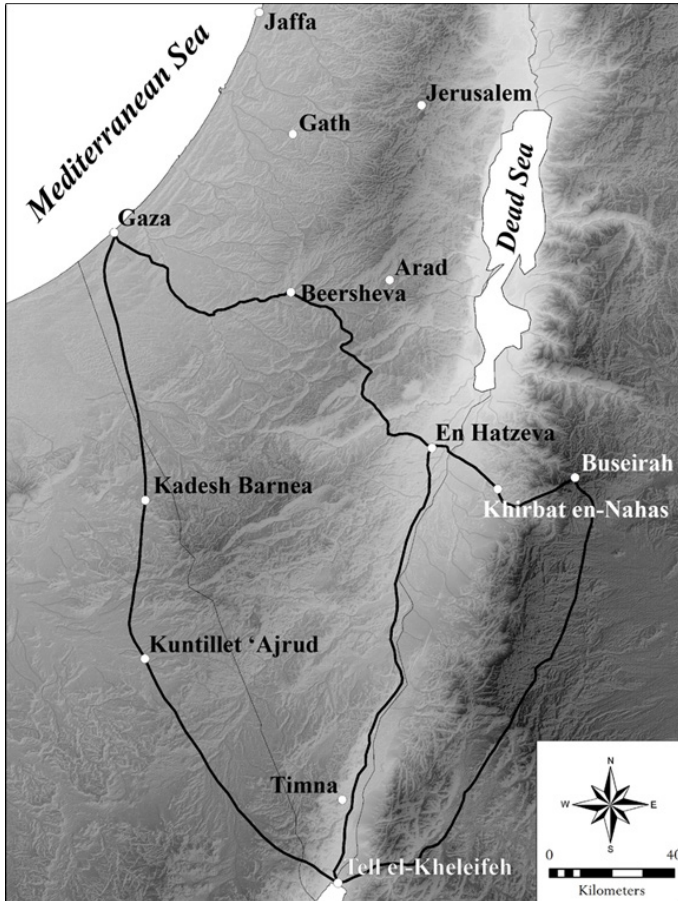
In diesen Texten kommen zweierlei Beobachtungen zusammen, die bereits zuvor getätigt wurden: JHWH wird als „kommend“ vom Seir bzw. aus Edom bzw.

JHWH wird als „kommend“ vom Seir bzw. aus Edom bzw. Teman (Ortslage in Edom) insinuiert bzw. möglicherweise (sollte es sich um alte Überlieferungen handeln) erinnert. Zugleich ist die Assoziation JHWHs als Wetter- bzw. Sturmgottheit klar, die typischerweise ebenfalls auf einem Berg bzw. Gebirge thront und von dort hinabsteigt.

Teman (Ortslage in Edom) insinuiert bzw. möglicherweise (sollte es sich um alte Überlieferungen handeln) erinnert. Zugleich ist die Assoziation JHWHs als Wetter- bzw. Sturmgottheit klar, die typischerweise ebenfalls auf einem Berg bzw. Gebirge thront und von dort hinabsteigt (siehe die Bergmetaphorik

in Dtn 33,2 und Hab 3,3). Warum sollten also bestimmte biblische Traditionen JHWH mit dem – aus späterer biblischer Perspektive – „fremdländischen“ und mitunter zeitweise auch feindlich gesinnten Edom assoziieren, wenn nicht – so eine typische und gut verargumentierbare Meinung der modernen Forschung – es sich auch hier auch tatsächlich um alte Traditionen handelt? Andernfalls hätte man diese Perspektive kaum später in den biblischen Traditionsstock mit israelitisch-judäischer Zentrierung mit eingespielt bzw. erfunden. Auch sprachliche Hinweisen (vor allem in Ri 5²⁸ scheinen auf das Alter dieser Texte hinzuweisen.

28 Vor allem Knauf hat sich für eine Datierung des Grundbestands inklusive der Verse 4–5 in das 10. oder 9. Jh. v. Chr. ausgesprochen, vgl. Knauf, *Deborah's Language*, 171–176.



Lokalisierung von Kuntillet 'Ajrud im Kontext der bekannten Handelsstraßen der Eisenzeit; Karte aus Schniedewind, *An Early Iron Age Phase*, 146.

Sollte es umgekehrt so sein, wie Henrik Pfeiffer bereits mehrfach argumentierte,²⁹ dass die infrage kommenden Texte literarisch allesamt jungen Charakters sind, so steht dies den obigen Bemerkungen nicht entgegen. Denn das literarische Alter ist dabei nicht unbedingt entscheidend, da die Texte vorstellungsgeschichtlich auch ältere Motive im jüngeren Sprachgewand präsentieren und damit bewahrt haben können.

Kuntillet 'Ajrud

Die Verbindung von JHWH und Edom wird auch greifbar in den oben (Kapitel 2) bereits erwähnten Inschriften, die in der Karawanserei in Kuntillet 'Ajrud entdeckt worden sind.

Dort wird „JHWH von Teman“ in der kaum lesbaren Wandinschrift 4.1.1f (*yhw (h)tymn*) erwähnt sowie in besser lesbaren Varianten in Inschrift 3.6.5f. (*yhw tmn*) und 3.9.1 (*yhw htmn*). Teman ist höchstwahrscheinlich eine Region, Siedlung oder Stadt in Edom (vgl. Am 1,12; Obd 1,9; vgl. Hab 3).³⁰ Kuntillet 'Ajrud war eine Station an der Karawanenstraße Darb el-Ghazza,³¹ welche vom Golf von Akaba (Tell el-Kheleifeh/Eilat) zum Mittelmeer (d. h. Gaza) führte. Die Straße wurde vom Königreich Edom kontrolliert. Kuntillet 'Ajrud war eine ganzjährige Wasserquelle in einer trockenen Region, die an einem wichtigen Knotenpunkt für den Handel lag (siehe die Karte Abb. 1 für die regionale Verortung).

Damit bezeugt Kuntillet 'Ajrud somit zumindest politische und merkantile Verbindungen zwischen Israel und Edom, was einem dichten Netz von Handelswegen entspricht, die Edom bereits im 8. Jh. v. Chr. mit dem Nordreich verbanden (insbesondere entlang der Weihrauchstraße).³²

5. Zwischensumme: JHWH aus dem Süden und JHWH der Edomiter

Fünf zentrale Aspekte über die Herkunft JHWHs konnten bisher erarbeitet werden:

1. Der Gottesname JHWH und seine Kurzformen *jhw*, *jh* oder *jw* ist ab der Eisenzeit IIA (1000–925 v. Chr.) klar nachweisbar und dominiert das Bild derjenigen Territorien, die typischerweise als Israel und Juda (die genauen Ausdehnungen und Grenzverläufe hängen dann von der spezifischen Zeitperiode ab) bezeichnet werden. JHWH war ab dieser Zeit nachweisbar anhand des onomastischen Befundes Nationalgottheit in Israel und Juda. Die Verbindung von Israel und JHWH ist gewachsen: Denn allein schon der Name *Israe-El*, welcher eben sich gerade nicht von dem Tetragramm, sondern von der Gottheit *El* ableitet, weist auf eine sekundäre Verschmelzung von einer Volks-

29 Vgl. Pfeiffer, *Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen*, 12–43, und ders., *Jahwes Kommen von Süden*.

30 Smoak/Schniedewind, *Religion at Kuntillet 'Ajrud*.

31 Siehe Smoak/Schniedewind, *Religion at Kuntillet 'Ajrud* und Schniedewind, *An Early Iron Age Phase*, 134–146, für die Diskussion.

32 Zur Kontrolle der Weihrauchstraße durch Edom in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts siehe Knauf, *Edom*, 115–135.

gruppe oder einem Clan namens Israel (mit möglicher Hauptgottheit El) und der Gottheit JHWH hin. Zugleich ist hier aber auch der folgende Umstand zu nennen, dass JHWH selbst von außerhalb zu kommen scheint.

2. Für den Süden gilt: Für die Zeit *davor* weisen die Spuren ausweislich der ägyptischen Quellen, einiger biblischer Traditionen und der Inschriften von Kuntillet 'Ajrud in den Süden der Levante, genauer gesagt in die südliche Negevregion und den westlichen wie östlichen Gebieten des Arabah-Grabens samt dem angrenzenden Gebirge.
3. Für Edom gilt: Dieser Befund kann dahingehend konkretisiert werden, dass sowohl aus den ägyptischen Schasu-Listen wie auch aus den Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud, die JHWH mit Teman in Verbindung setzten, welches möglicherweise ein Gebiet oder eine Ortslage in Edom bezeichnet, deutlich wird, dass JHWH mit einem mit Edom assoziierten Gebiet ursprünglich verbunden ist oder – im kulturellen Gedächtnis – damit verbunden wird.
4. Dies entspricht auch dem biblischen Befund in seinen ältesten Traditionen oder – falls diese Traditionen jüngeren Redaktionsschichten zuzuschreiben sind, die älteres Traditionsgut in modernem Sprachgewand bewahren – bestimmen biblischen Traditionen, die ebenfalls die Herkunft JHWHs mit Edom (Ri 5,4) bzw. Se'ir (Ri 5,4; Dtn 33,2) oder Teman (Hab 3) in Verbindung setzen.
5. JHWH-Kult in Edom in der Eisenzeit: Bemerkenswert an diesem Befund ist auch ein Umstand, der m. E. bisher noch kaum in der Forschung wirklich adressiert worden ist und dessen religionsgeschichtliche Einordnung mithin auch große Fragen aufwirft: Treffen die obigen Beobachtungen zu, so wird die JHWH-Verehrung wesentlich mit den Edomitern verbunden. Mehr noch, gerade die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud, die man mit großer Sicherheit aufgrund paläographischer Kriterien und der Fundkontexte auf das frühe 8. Jh. v. Chr. datieren kann, belegen, dass JHWH in Edom (Teman) noch aktiv in dieser Zeit verehrt wurde. Das bedeutet aber auch, dass die JHWH-Verehrung und die Herkunft JHWHs kein reines spätbronzezeitliches oder früheisenzeitliches „Relikt“ und sozusagen religionsgeschichtlicher Betrachtungsgegenstand bei der Erforschung der Herkunft JHWHs ist – so wird es nämlich typischerweise in der einschlägigen Forschungsliteratur aufgegriffen. Mit dem Befund aus Kuntillet 'Ajrud blicken wir bereits in eine Zeit, in der JHWH der Gott Israels und Judas ist, zugleich aber in Edom *aktiv* verehrt wird. Das 8. Jh. v. Chr. ist sodann auch typischerweise jene Zeitperiode, welche (vielleicht mit einigen Vorläufern im 9. Jh. v. Chr., wohl aber kaum früher) von der modernen Forschung mit guten Gründen, vor allem ausweislich des Inschriftenbefundes und der daraus zu erschließenden Literalität der Bevölkerung³³, als diejenige Zeit angenommen wird, in der die ersten großen biblischen Literaturwerke wie die Mose-Exoduserzählung oder die Jakob-Erzählung³⁴ entstehen. Von einer JHWH-Verehrung außerhalb Israels ist hierüber nichts auf der Textoberfläche zu ersehen. Sehr wohl aber ist es m. E. wahrscheinlich, dass gerade in der älteren Jakob-Esau-Laban-Erzählung (Gen *25–35) die Verbindung zwischen Israel („Jakob“) und Edom („Esau“) deshalb so eng geknüpft ist (sie trennen sich immerhin im Frieden und Eintracht am Ende in Gen 33,1–17*), weil – so habe ich einmal an anderer Stelle

33 Siehe in der neueren Forschung Schmid/Schröter, Die Entstehung der Bibel, 80–100.

34 Siehe Schmid, Literaturgeschichte, 97–141, bes. 114–122.

vorgeschlagen und breiter ausgeführt – man sich vielleicht in der Gottesverehrung eine gemeinsame Geschichte und aktive Religion „teilte“.³⁵ Jedenfalls ist dies auffällig, denn andererseits ist aus dem epigraphischen Befund der staatlichen Zeit Edoms (8.–6. Jh. v. Chr.) viel eher zu erschließen, dass die Nationalgottheit Edoms *Qos* war.³⁶ *Qos* ist zudem die einzige Gottheit der Nachbarnationen Israels und Judas, welche niemals in biblischen Traditionen erwähnt wird, während typischerweise andere „Fremdgötter“ viel biblische Kritik auf sich zogen. Gibt es hier möglicherweise eine kultur- und religionsgeschichtliche Nähe zwischen JHWH und *Qos*, die sich dann a) in der Nähe zwischen Israel und Edom im biblischen Narrativ und b) in der nicht camouflierten biblischen Herkunftsbeschreibung JHWHs „aus Edom“ artikuliert? Jedenfalls ist das Phänomen der Verbindung edomitischer Kulturanteile sowohl mit *Qos* als auch mit JHWH ab persischer Zeit wieder zu beschreiben. Schließlich finden sich in Idumäa (südlicher Negev) der Perserzeit viele genealogische und onomastische „Vermischungen“ *jwhh-* wie *qos-*haltiger und generell: edomitischer und jüdischer Namen innerhalb eines Kulturzusammenhanges.³⁷

Die Herleitung JHWHs aus dem Süden und spezifischer aus Edom hat demnach viele starke Argumente und eine sehr gute Quellenlage für sich. Der Vollständig-

Wie aber kommt JHWH nun in die Südlevante, wenn er dort nicht originär herkommt?

keit halber sei an dieser Stelle erwähnt, dass neben dieser „Südhypothese“ auch immer wieder eine „Nordhypothese“ vorgeschlagen wurde, welche

allerdings nach derzeitigem Kenntnisstand kaum zu überzeugen weiß. Die Nordhypothese argumentiert im Wesentlichen mit dem hypothetisch zu erschließenden Profil JHWHs als Wettergott des Hadad-/Ba'al-Typos, dem Konzept des göttlichen Königtums und der angenommenen Verwandtschaft von JHWH mit Ba'al. Daher wird JHWH ursprünglich in den nördlich-levantinischen Raum bzw. in den Religionsraum lokal-kanaanäischer Götterhierarchie eingeordnet.³⁸ Die Hypothese argumentiert aber im wesentlichen *e silentio* – Quellenbelege fehlen, weswegen ihr in der Regel kaum noch gefolgt wird. Auch der jüngste Versuch von Adrom/Müller, sie vonseiten der ägyptischen Quellen zu stützen, überzeugt nicht. Sie hatten, wie oben bereits erwähnt, vorgeschlagen, dass in der Schasu-Liste von Ramses II. in Amara-West, der Erwähnung der Schasu von „Seir“ (Amara West #92), der Name *ś-r-r* eben nicht „Seir“ designiere; sondern in einer voraussetzungs- und hypothesenreichen Argumentation treten sie dafür ein, den Namen mit dem assyrischen *Šēlal* gleichzusetzen, was das in der Liste designierte Schasu-Gebiet demnach in die Nordlevante verlegen würde.³⁹

35 Hensel, *Edom in the Jacob Cycle* (Gen *25–35), 55–134.

36 Siehe Knauf, Art. *Qōs*, 677, und Axelsson, *The Lord Rose Up from Seir*, 48–80.

37 Dies ist ausführlich beschrieben in Hensel, *Reconsidering Yahwism*.

38 Siehe u. a. Pfeiffer, *Jahwes Kommen von Süden*, 268; Köckert, *Theophanie*, 225–226; Frevel, *When and from Where did YHWH Emerge?*

39 Adrom/Müller, *The Tetragrammaton in Egyptian Sources*, 98–103. Zur Problematik auch Leuenberger, *YHWH's Provenance from the South*, 169–171.

6. JHWH wandert – von Süden nach Norden? Von Kenitern, Midianitern und der „Exodusgruppe“ oder: Zu problematischen Wegen der Forschung

Wie aber kommt JHWH nun in die Südlevante, wenn er dort nicht originär herkommt? Dieser Frage geht die Forschung mit unterschiedlichen Ansätzen nach.

Mir scheint schon die Frage problematisch, die ja sofort einen *extraterritorialen* und – wie gleich zu sehen sein wird – auch *allochthonen* Ursprung der Trägergruppe JHWHs, in der Regel eine wie auch immer verstandene und definierte israelitische Gruppe, voraussetzt und in der Folge auch mit literaturgeschichtlichen Vornahmen zur Exodus- und sog. Landnahmeerzählung (Ex bis Jos) in Verbindung bringt.

Alle drei Vorstellungskomplexe sind m.E. aufgrund der bisherigen Beobachtungen problematisch, und diese Aspekte müssen in einer Rekonstruktion der Herkunft JHWHs berücksichtigt werden. Das nun folgende Kapitel wird sich um die aktuellen Wege der Forschung bemühen und Lösungsoptionen aufzeigen sowie problematisieren.

Einer im vorgerückten 19. Jh. und bis in das 20. Jh. weit verbreiteten Theorie nach sollen die Keniter, ein nur biblisch bezeugter Clan, für die Transmission JHWHs aus dem Süden nach Israel verantwortlich gewesen sein. Diese später als „Keniterhypothese“ bezeichnete Hypothese wurde u. a. von dem Niederländer Cornelius P. Tiele im Jahr 1872 vorgelegt. Nach Tiele war JHWH eine Wüstengottheit aus den süd-östlichen Wüstengebieten, welcher dort von den nomadischen Kulturen, namentlich den Kenitern, verehrt worden sei.⁴⁰ Diese These wurde recht bald breit und prominent innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft aufgegriffen, wenn auch in modulierten Formen, so etwa von Stade (1887), Eerdmans (1947), Rowley (1950), Gunneweg (1964), W. H. Schmidt (1983) und Mettinger (1990).⁴¹ In der klassischen Präsentation der Keniterhypothese war Mose für diese *Transmission* ins Spiel gebracht worden: Moses Schwiegervater, bei welchem es sich nach Ri 1,16; 4,11 (vgl. auch Num 10,29 im Hobab) um einen kenitischen Priester handelte, der ebenfalls JHWH verehrt haben soll, wie man mit Verweis auf Ex 18,10–12 festhielt, soll für die Traditionsweitergabe in den „israelitischen“ Kulturkontext verantwortlich sein. Die Keniter wiederum seien ein Sub-Clan der Midianiter (ebenfalls mit Verweis auf Ri 1,16; 4,11). Die Stärke der Keniter- bzw. Midianiterthese kann man darin sehen, dass sie den epigraphischen Befund (die Abwesenheit JHWHs in Inschriften vor der Eisenzeit) mit diesen kulturellen Verzweigungen und Transmissionsprozessen beschreiben konnten, von denen man annahm, dass sie den biblischen Exodus- und Mosetraditionen zugrunde lagen.

In ähnlicher Weise hatte Rainer Albertz – neben anderen – 1992 (allerdings ohne die Keniter-/Midianiterhypothese zu reaktivieren) zumindest versucht die Südhypothese der Herkunft JHWHs damit zu plausibilisieren, dass die „Exodusgruppe“ JHWH aus dem südlichen Bergland importiert habe.⁴²

Aus Sicht der modernen Forschung lässt sich die These allerdings aus vielerlei Gründen nicht mehr halten. Die wichtigsten Gründe sind folgende:

- *Die Ursprünge Israels*: Ausweislich des archäologischen und generell materiellen Befundes der späten Bronzezeit sowie der frühen Eisenzeit ist sich die historische wie alttestamentliche Forschung heute einig darin, dass die Ursprünge Israels nicht auf eine von außen eingereiste Exodus-

40 Tiele, *Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, 559.

41 Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, 130–131; Eerdmans, *Religion of Israel*, 15–19; Rowley, *From Joseph to Joshua*, 149–160; Gunneweg, *Mose in Midian*, 1–9; Schmidt, *Exodus, Sinai, Wüste*, 110–118; Mettinger, *The Elusive Essence*, 408–409.

42 Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, 76–85.

gruppe zurückzuführen ist, sondern die Entstehung Israels im Wesentlichen als Resultat komplexer Binnenwanderungsbewegungen innerhalb der kanaanäischen Gruppen anzusehen ist. Israels Ethnogenese ist mithin also als indigener Prozess zu verstehen.

- *Literaturgeschichte und Ursprünge der Exodus-Moseerzählung*: Die zentrale Rolle, die die Keniter-/Midianiterhypothese Mose und der Transmission über eine „Exodusgruppe“ zuschreibt, ist aus heutiger Sicht hochproblematisch, da es die Komplexität der Genese der Exodusüberlieferung über die Jahrhunderte hinweg nicht sinnvoll abbilden kann. Das hängt u. a. auch damit zusammen, dass die Anfänge der Exoduserzählung nicht, wie man noch bis in das letzte Drittel des 20. Jh. mehrheitlich angenommen hatte, im 10. Jh. v. Chr. lagen und u. a. auf mündliche Traditionen zurückgriffen. Denn der historische Resonanzraum der Exoduserfahrungen ist kaum auf ein singuläres historisches Ereignis in der frühen Eisenzeit zurückzuführen. Vielmehr ist ein *mythisches Amalgam* aus vielfältigen, aber nicht zusammenhängenden und teils disparaten Erinnerungen an diese Frühzeit herzustellen, wie bereits im einleitenden Kapitel ausgeführt wurde. Zudem reichen die literaturgeschichtlichen Wurzeln in das 8. Jh. v. Chr. und reflektieren mithin unter der Chiffre „Ägypten“ die neu-assyrische Oppression.
- *Edom und extraterritoriales Gebiet?* Man kann die Herkunft JHWHs auf edomitische Gebiete eingrenzen – tatsächlich handelt es sich hierbei aber nicht um ein extraterritoriales Gebiet (wenn man nun an Israel und Juda in staatlichen Dimensionen denken möchte). Edom ist im Kulturgebiet der südlichen Levante in Trans- und Cisjordanien präsent und seit der Eisenzeit I über den Verlauf von Jahrhunderten (im Wesentlichen der gesamten Eisenzeit) kulturelle Transit- und Kontaktzone nord- und südarabischer, edomitischer, mittelmee- und israelitischer/judäischer Kulturen. Mit anderen Worten: JHWH kommt nicht „von außen“ herein; höchstens ist der Umstand historisch so zu beschreiben, dass er von den Randgebieten der Levante in die Kerngebiete weiter vordringt. Hier ist die Frage der zentralen Rolle Edoms in der Eisenzeit angesprochen, was im folgenden Kapitel noch weiter zu vertiefen sein wird.

7. JHWH zwischen Handel und Wandel: Edom in Trans- und Cisjordanien zur Eisenzeit I als dominanter kultureller Faktor in der Südlevante

Der JHWH-Kult kommt aus dem Süden und ist in einer spezifischen Weise mit Edom oder zumindest den Regionen, mit denen auch edomitische Stämme assoziiert werden konnten (so in der Fremdwahrnehmung der ägyptischen Texte der Spätbronzezeit), verbunden, bevor er zu einer genuin israelitischen Gottheit in der Eisenzeit wird.

Es geht in diesem Kapitel darum zu zeigen, dass im Grunde JHWH nicht „einwandert“ – aus dem Süden – sondern im Gegenteil: Auch diese edomitischen Gebiete sind Teil eines geteilten Kulturraumes innerhalb der südlichen Levante.



Dieser Aspekt ist bisher in der Forschung noch nicht avisiert worden. Zentrale Bedeutung hat hierbei die großindustrielle Kupferindustrie der Eisenzeit I, welche in edomitischer Hand war und deren archäologischen Erschließung insbesondere in den vergangenen Jahren erst durch die Grabungen in Timna und Faynan ermöglicht worden ist.

Edom war eine recht einflussreiche Größe in der Eisenzeit. Obwohl es am Rande der südlichen Levante lag (nämlich transjordanisch, von Cisjordanien her gesehen, bzw. als südlichster Ausläufer des neu-assyrischen Reiches, von Mesopotamien aus gesehen), erwiesen sich sowohl seine Kupferbergbauaktivitäten in der Frühphase seiner nomadischen Stammesorganisation als auch die späteren edomitischen Handels- und Wirtschaftssysteme als recht einflussreich für den gesamten östlichen Mittelmeerraum. Neben den transjordanischen Regionen Moab und Ammon, den aramäischen Königreichen, den phönizischen Stadtstaaten und der südlichen levantinischen Küstenebene, die unter dem kulturellen Einfluss der Philister stand, war Edom in der Eisenzeit bis zur babylonischen Eroberung im 6. Jh. v. Chr. ein wichtiger Ort für seine jeweiligen kulturellen Kontakte. Hervorzuheben ist der kontinuierliche, kulturelle, merkantile und politische Einfluss, den Edom nicht nur auf seine unmittelbaren Nachbarn Moab, Ammon oder Juda in der unmittelbaren Nachbarschaft mit dem Arabah-Graben ausübte, sondern auf die gesamte südliche Levante und damit auch auf das Nordreich, einschließlich seiner sozialen und kulturellen Organisationsstrukturen in der vormonarchischen Zeit.

Der Arabah-Graben beherbergt beträchtliche Kupfererzvorkommen,⁴³ die in der Antike ausgiebig ausgebeutet wurden, darunter die großen Gebiete des Wadi Faynan und von Timna sowie einige kleinere Kupfererzgebiete wie Nahal `Amram und Wadi Abu Khusheibah. Das Kupfererzrevier von Faynan liegt etwa 40 km südlich des Toten Meeres und rund 130 km nördlich des Golfs von Akaba entlang der östlichen Ausläufer des Arabah-Grabens und in den Ausläufern der süd-jordanischen Hochebene. Das Kupfererzrevier von Timna ist kleiner als das von Faynan und liegt etwa 100 km südlich von diesem entlang der westlichen Seite des Arabah-Grabens. Beide Kupfererzreviere befinden sich am Rande des Grabenbruchs zwischen dem Toten Meer und dem Arabah-Graben, einem wichtigen geologischen Merkmal, das für die Morphologie der Landschaft und die Verteilung der verschiedenen Gesteinsformationen und Erzvorkommen verantwortlich ist.

Während sich die Hügel des Negev im Westen allmählich bis zu einer Höhe von einigen hundert Metern über dem Meeresspiegel über die Arabah erheben, springt das Edomitische Gebirge im Osten (transjordanisch gelegen) auf eine Höhe von fast 2.000 m über dem Meeresspiegel und stellt ein erhebliches topographisches Hindernis dar.

Aus den jüngsten Funden geht hervor, dass diese Region des Arabah-Grabens nicht nur eng mit dem südlichen jordanischen Plateau (wie schon lange vermutet⁴⁴), sondern auch mit dem Negev-Hochland verbunden war.

43 Ben-Yosef, *Mining for Ancient Copper*.

44 Zur chronologischen Debatte siehe die Diskussion zwischen Bienkowski und Finkelstein bereits 1992: Bienkowski, *The Beginning of the Iron Age in Edom*, 167–169; Finkelstein, *Stratigraphy*, 171–172.

Die Gemeinsamkeiten der Verhüttungsindustrie an den Standorten von Timna und Faynan sowie die Organisation der Kupferindustrie lassen den Schluss zu, dass die Regionen Faynan und Timna „were socially united and that the copper production enterprise was a local initiative controlled by semi nomadic tribes.“ Erez Ben-Yosef stellte außerdem die Hypothese auf, „(that) the sophisticated organization of production demonstrates centralized authority and political power which might represent the early tribal state of Edom.“⁴⁵

Seiner Meinung nach, basierend auf den neueren Ausgrabungen in Timna, stehen die diversen Ortslagen im Negev in direkter Verbindung zu den Kupferproduktionsstätten, wie sich aus den Keramikfunden in der Region im Arabah-Graben ableiten lässt, die von Mario A. S. Martin und Israel Finkelstein eingehend untersucht wurden.⁴⁶

Daraus kann man ableiten, dass die Kupferabbaugebiete im Arabah-Graben und die Siedlungssysteme im Negev in der Eisenzeit I als *ein* sozioökonomisches System verstanden werden können.⁴⁷

Die Organisationsformen von Stämmen sind in den historischen Zeugnissen weniger greifbar als staatliche Strukturen, für die man Siegel, Inschriften, repräsentative Gebäude und eine siedlungsübergreifende Organisation/Architektur erwarten würde.

Offenbar bestimmten die Stammesstrukturen die vorherrschenden sozialen und politischen Strukturen in der gesamten Region, was Thomas E. Levy, Erez Ben-Yosef, Juan M. Tebes und andere dazu veranlasst hat, von

einem „nomadic kingdom“ in dieser Region zu sprechen, das quasi-staatliche Strukturen unter nomadischen Rahmenbedingungen ausgebildet hat.⁴⁸

Ben-Yosef weist in diesem Zusammenhang zu Recht auf eine mögliche methodologische Fehlerquelle moderner archäologischer Forschung hin, nämlich das Vertrauen in die Architektur, um die Existenz einer, wie auch immer gefassten, staatlichen Größe zu identifizieren. Die Organisationsformen von Stämmen sind in den historischen Zeugnissen weniger greifbar als staatliche Strukturen, für die man Siegel, Inschriften, repräsentative Gebäude und eine siedlungsübergreifende Organisation/Architektur erwarten würde. In Ben-Yosefs Worten: „The new insights from the Aravah indicate that the role of nomadic societies in shaping the history of the region has been underestimated by biblical archaeologists. This is mainly the result of the challenges in properly identifying and characterizing nomads in the archaeological record coupled with a flat view of nomadic social organization and an inadequate and unscrutinized use of Bedouin ethnography practiced by both archaeologists *and* biblical scholars.“⁴⁹

Nomadische Strukturen sind allerdings im archäologischen Befund kaum greifbar: Zelte und sonstige Überreste nomadischer Kultur verschwinden über die Jahrhunderte im Befund. Jenes zeigen die großen Ausmaße des Kupferabbaus im Arabah-Graben: Dieser Kupferabbau war großindustriell betrieben und organisiert. Hierfür muss es eine, wie auch immer organisierte, Größe gegeben haben, die diese Kupfergroßindustrie in der Eisenzeit I organisiert und betrieben hat.

45 Ben-Yosef u. a., *New Chronological Framework*, 65.

46 Martin/Finkelstein, *Iron IIA Pottery from the Negev Highlands*, 6–45.

47 Ben-Yosef, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, 365–366.

48 Siehe Levy/Najjar/Ben-Yosef, *New Insights into the Iron Age Archaeology of Edom*, 977–1001; Ben-Yosef, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, 361–387; Ben-Yosef u. a., *Ancient Technology and Punctuated Change*, 1–16.

49 Ben-Yosef, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, 378–379.

Dass also in diesem kulturellen Überlappungsbereich eine Gottheit JHWH, welche mit edomitischer Kultur in Zusammenhang zu stehen scheint, ab der Eisenzeit in die Kerngebiete der Südlevante, namentlich nach Israel und Juda „einsickert“, ist daher ein gut nachvollziehbarer Vorgang.

Ben-Yosef identifizierte als Clan- oder Familienstrukturen der Organisation die Edomiter. Da unmittelbare archäologische Zeugnisse fehlen, ist man hierzu auf die epigraphischen Zeugnisse angewiesen; einige von diesen wurden oben bereits besprochen: Die ägyptischen Quellen belegen einen Kontakt semipastoraler Gruppen mit den ägyptisch kontrollierten Kupferminen in Timna

und Faynan (Punon), wie aus den Erwähnungen von Seir und Edom in den ägyptischen Schasu-Listen deutlich wird. Aufgrund dieser eher indirekten Zeugnisse ist die „Edomiter“-These kaum sicher zu belegen. Israel Finkelstein und Alexander Fantalkin identifizieren die Bevölkerung im

Negev als eigenständige Gruppe („desert people“⁵⁰ oder „Tel Masos Chiefdom/Formation“⁵¹), ohne Verbindung zum Kupferabbau. Die Grundbeobachtung von Eben-Yosef bleibt m. E. aber bestehen: Der großangelegte Kupferabbau musste irgendwie in großem und überregionalem Maße dies- und jenseits des Jordans, im Arabah-Graben und im Negev organisiert worden sein. Die „Edomiter“ als Identifikationsfläche bieten sich hierfür tatsächlich an. Jedenfalls deckt sich der Befund auch mit unseren Beobachtungen zur Verbindung JHWHs mit Edom, Seir und Punon in eben diesen Gebieten. Jedenfalls kann man m. E. hieraus die Erkenntnis ableiten, dass Edom eben nicht nur und wie später ab dessen staatlicher Zeit (also dem 8.–6. Jh. v. Chr.) rein im transjordanisch gelegenen edomitischen Plateau zu suchen ist: Edoms Kulturgebiet ist schon seit der Eisenzeit I auch der Arabah-Graben und die Negev-Region, und damit jene Gebiete, welche später auch Teil des jüdischen Königiums werden. Der Negev genau wie der Arabah-Graben sind eben viel eher als kulturelle Transitzone und Handelsstraße zu begreifen, welche viele Kulturräume miteinander verbinden, vor allem Ägypten, den Mittelmeerraum und Mesopotamien mit der Südlevante. Edom und die Edomiter scheinen hierin dauerhaft in der Antike (das belegen dann auch die Funde für die Eisenzeit II und die persische Zeit⁵²) ein „global player“ gewesen zu sein. Dass also in diesem kulturellen Überlappungsbereich eine Gottheit JHWH, welche mit edomitischer Kultur in Zusammenhang zu stehen scheint, ab der Eisenzeit in die Kerngebiete der Südlevante, namentlich nach Israel und Juda „einsickert“, ist daher ein gut nachvollziehbarer Vorgang. Dies geschieht aber eben nicht von außen in eine Binnenkultur, sondern vom Rand (Negev, Arabah und Edom) in die Kernbereiche. JHWHs „Kommen aus dem Süden“ ist also, wenn man so möchte, ein „einheimischer“ Aufstieg ins Götterpantheon der Südlevante bis hin zum Nationalgott Israels und Judas und kein Aufstieg einer von außen kommenden Gottheit in die Kultur- und Religionsgeschichte Israels, wie es fast durchgängig dargestellt wird.

50 Finkelstein/Piasetzky, Radiocarbon, 82–95.

51 Fantalkin /Finkelstein, The Sheshong I Campaign, 33.

52 Für die Eisenzeit II siehe Danielson, Edom in Judah, 117–150; für Edom und Idumäa in persischer Zeit siehe die im Sammelband Hensel u. a. (Hg.), Edom and Idumea, versammelten Beiträge.

8. „Aus Ägyptenland“ (Ex 20,2; Dtn 5,6): Theologische Auswertung der literaturgeschichtlichen Profilierung einer allochthonen Herkunft JHWHs

An dieser Stelle soll noch einmal zur Ausgangsproblematik zurückgekehrt werden: Die Exodustradition apostrophiert JHWH als Gott „von Ägypten her“, insbesondere in seinen späteren, mithin exilischen Überarbeitungsstufen. Dem steht die bisher erhobene indigene Herkunft Israels sowie die Herkunft JHWHs aus dem kulturellen Überlappungsbereichs in der südlichen Levante gegenüber. Skizzenhaft soll im abschließenden Kapitel der Frage nachgegangen werden, was die theologische und sachliche Qualität und Ursache des Gottesbildes eines auswandernden Gottes mit sich bringt.

Exemplarisch soll diese Frage anhand der eingangs bereits erwähnten Selbstprädikation Gottes zu Beginn des Dekalogs besprochen werden.

„Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat.“ (Ex 20,2a; Dtn 5,6a).

Religionsgeschichtlich ist der Dekalog demnach noch nicht von einer monotheistischen Sicht wie etwa DtJes geprägt, wohl aber von exklusiver Monolatrie. Literarhistorisch ist der Dekalog als schriftgelehrtes Kondensat alttestamentlicher Rechtsthemen aus jüngerer, wahrscheinlich babylonischer Zeit, lange erkannt,⁵³ er bildet damit die religionsgeschichtlichen Entwicklungen eben dieser Zeit ab. Die an die Selbstvorstellung JHWHs anschließende Präzisierung „Herausführung aus dem Sklavenhaus“ (Dtn 5,6b) diene der weiteren Differenzierung im Götterpantheon.

Jedoch umfasst die *religionsgeschichtliche* Kategorie nur einen Teilaspekt des hier Ausgesagten, da sie sich nur auf die kultische Praxis bezieht, aber die in der Selbstvorstellung gegebene theologische Motivation für eine Alleinverehrung JHWHs ausblendet. Schon die Klassifizierung der Dekalogeröffnung als Selbstvorstellung ist im Grunde problematisch, da JHWH im Erzählkontext bereits als bekannt vorausgesetzt wird (vgl. Ex 3). Auch lässt sich die einleitende „Ich-bin-JHWH“-Formel in Ex 20,2a/Dtn 5,6a kaum nur mit dem Verweis auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Dekalogs (Monolatrie bzw. Polytheismus) begründen. Vielmehr wurde dafür optiert, die „Ich-bin“-Formel, die in der altorientalischen Literatur insbesondere in Königsinschriften begegnet, als sachliche Zuspitzung einer theologischen Grundfigur aufzufassen, die bereits in der älteren Mose-Exodus-Erzählung (Ex 2–Jos 12*) aus dem späten 8./7. Jh. v. Chr. angelegt ist: In einem kritischen Gegenentwurf wird hier nämlich der neuassyrische Großkönig in kritischer Aufnahme der imperialen Herrschaftsideologie durch JHWH vollumfänglich ersetzt. Von hieraus erklärt sich auch die Radikalität und Exklusivität der Alleinverehrung JHWHs in der gesamten Dekalogueinleitung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10.⁵⁴

53 Köckert, Die zehn Gebote.

54 Dazu ausführlicher Hensel, Selbstprädikation, 345–354.

Vielmehr wird hier die Relation von JHWH und Israel prägnant theologisch präzisiert, was nicht zuletzt über die Apposition „JHWH, *dein* Gott“ geleistet wird.

Zum einen wird das Wesen Israels über diese Herausführung JHWHs definiert – Israel gehört zu JHWH. Zum anderen gilt dies auch umgekehrt: Die Kombination aus Selbstprädikation JHWHs und Herausführung leistet eine Wesensdefinition JHWHs.

Die Kombination dieser Relationsaussage mit der „Herausführungsformel“, nämlich die Herausführung aus dem Sklavenhaus, leistet nun zweierlei: Zum einen wird das Wesen Israels über diese Herausführung JHWHs definiert – Israel gehört zu JHWH.

Zum anderen gilt dies auch umgekehrt: Die Kombination aus Selbstprädikation JHWHs und Herausführung leistet eine Wesensdefinition JHWHs.

Dieser letzte Aspekt ist m. E. das entscheidende Moment: Denn diese Aussage ist weder eine *historische* Aussage noch eine *religionsgeschichtliche über die Ursprünge JHWHs* „von Ägypten her“, sondern eine zutiefst *theologische* und mitunter entscheidende theologische Pointierung des biblischen Gottesbildes.

Das Befreiungshandeln Gottes an Israel wird demnach nicht nur als *eine* unter vielen Taten Gottes angesehen – es ist schon gar nicht nur ein traditionsgeschichtliches Artefakt über Israels „Vorzeit“⁵⁵ oder schlichter religionsgeschichtlicher Hinweis auf JHWHs allochthone Herkunft⁵⁶, sondern es erweist sich theologisch als *die entscheidende Gottestat*. Die Herausführungsformel leistete eine Definition dieses Exodusgottes JHWH. Mehr noch, die Begründung des

Die entscheidende Tat JHWHs ist die Herausführungstat.

Gottseins erfolgt gerade nicht *ontologisch* (was ohnehin dem antiken hebräischen Denken fremd ist), auch

nicht schöpfungstheologisch, was durchaus eine Option gewesen wäre. Vielmehr werden die Befreiung Israels und die Begleitung Israels in seiner Migrationsbewegung zum *entscheidenden Eigenschaftsmarker* JHWHs. Exodus und (Wüsten-) Migration definieren demnach nicht nur Israel als Exodusvolk im Prolog des Dekalogs (JHWH, *dein* Gott, V.2a), sondern umgekehrt eben auch JHWH als Exodusgottheit mit seiner grundlegenden Tat. Die entscheidende Tat JHWHs ist die Herausführungstat. An dieser Tat lässt sich alles Weitere, was sonst noch über diesen Gott zu sagen oder theologisch zu durchdenken ist, ableiten.

Das Gottesbild, wie es sich in der Dekalogeröffnung Ex 20,2/Dtn 5,6 findet, hat sich als ein vielfältiges, über einen längeren Zeitraum elaboriertes, vor allem aber spätes und mithin für andere Traditionsbereiche maßgebliches Gottesbild erwiesen. Die Selbstprädikation JHWHs, welche hier in charakteristischer Weise mit dem Exodus und mit der Herausführung seines Volkes Israel in Verbindung gebracht wird, geht gerade nicht mit der historischen Singularität eines wie auch immer gearteten historischen Auszuges aus Ägypten einher, sondern ist in dieser elaborierten Form das Produkt der persischen Zeit (6.–4. Jh. v. Chr.).

Dieser Befund korrespondiert in sachlicher Hinsicht damit, dass das „biblische Israel“, wie es im Pentateuch und insbesondere im Enneateuch profiliert wird – dies habe ich an anderer Stelle bereits detailliert beschrieben⁵⁷ – immer deut-

55 So aber wieder Irsigler, *Gottesbilder*, 155–162.

56 Knauf/Niemann, *Geschichte*, 57–59.

57 Hensel, *Grundelemente*, 24–27.

licher als „Migrationsgemeinschaft“ *konturiert wird*. Dies gilt insbesondere für die Literaturproduktion der exilischen und dann persischen Zeit.

Historisch liegt der Ausbau dieses „Migrationsmotivs“ u. a. in den historischen und sozialgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeitepoche begründet. Spätestens nach 586 v. Chr. existierte „Israel“ als eine Vielzahl von Diasporagemeinden, manche im Land verblieben, viele aber deportiert oder abgewandert, vor allem nach Ägypten oder Babylonien. Diese Diaspora-Existenz, und damit meine ich die extra-territoriale Existenz der Israel-Gemeinschaft, bildet im Grunde das Hintergrundrauschen für die gesamte nachexilische Zeit. Man kann sich gut vorstellen, dass es eine der drängendsten Fragen dieser Zeit war, wie Glauben und Gemeinschaftsbezug ohne expliziten territorialen Bezug möglich sein könnten. Der Pentateuch als Tora entwirft eine Konzeption Israels, die die zahlreichen

„Israel“ oszilliert in seiner Existenz sozusagen zwischen
„Exodus und Exil“.

Diasporagemeinden und Individuen im (dauerhaften oder übergangshaften) „Migrationsstatus“ miteinschließt. Die Tora wird so sachlich zum „portativen

Vaterland“,⁵⁸ das ehemalige Heimatland hat sich zum Sehnsuchtsort gewandelt – und ganz nebenbei ist wohl auch die Diaspora zur neuen Heimat geworden. Der derzeit gut erschließbare historische Befund spricht dafür, dass nicht alle Individuen in das Land zurückdrängten, wie es die biblischen Traditionen (insbesondere Esr/Neh) insinuieren, sondern sich auf ein Leben „in der Fremde“ einrichteten.⁵⁹ Denn am Ende spielt die Tora – abgesehen von den Erzeltern, die aber auch nur als „Fremdlinge“ im Land verweilen, und den ostjordanischen Teilstämmen – ganz *außerhalb* Israels.

Kurzum: „Israel“ oszilliert in seiner Existenz sozusagen zwischen „Exodus und Exil“: Die als „Exodus“ inszenierte Migration vor der Zeit „im Lande“ (Jos–2 Kön) erfährt ihre Entsprechung als „Exil“ und damit neuerlich Migrationsbewegung an deren Ende. Zunächst geht das Nordreich unter (2 Kön 17; 722 v. Chr.) und die Israeliten werden exiliert; sodann das Südreich Juda, deren Bewohner in mehreren Wellen ins Exil verschleppt werden (2 Kön 24,14ff; 25,8ff). Die Abfolge der Erzählelemente Toraverlesung – Bundesschluss – Pessachfeier vor dem erzwungenen Auszug aus dem Land und dem Beginn der neuerlichen Migrationszeit für Israel findet ihre kompositorische Entsprechung in der Anordnung der Erzählelemente vor dem Einzug – und zwar in umgekehrter Entsprechung. Dabei ist folgende Struktur zu erkennen: A Die Pessachfeier als liturgische Antizipation der noch ausstehenden Befreiung (Ex 12) – B Der Bundesschluss JHWHs mit dem Exodusvolk am Sinai (Ex 19,1–25; 24,3–8) – C Die Verlesung der Tora vor (Dtn) und während (Jos 1,7f.) des Einzugs ins gelobte Land (vgl. Jos 3–4) – D Die pessachlose Zeit im Land (Jos–2 Kön) – C’ Die Verlesung der wiederaufgefundenen Tora (2 Kön 23,1–2 mit 22,3–10) – B’ Der Bundesschluss (2 Kön 23,3) – A’ Die Pessachfeier (2 Kön 23,21–24).

58 Heine, *Sämtliche Werke*, 128.

59 Grundlegend zum Phänomen: Hensel, *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible*, 1–44, und ders., *Who Wrote the Bible?*, 11–23.

Die kompositorische Anlage ist sicherlich späten Ursprungs. Gerade die Erwähnung der Tora von Jos 1,7f. am Anfang der Nebi’im gehört, wie ihr sachliches Gegenstück Mal 3,22–24 am Ende der Nebi’im, zu den späten Texten einer

bücherübergreifenden Redaktion, der sog. Pentateuchredaktion, die die explizite Abgrenzung des Pentateuchs als Tora bereits im Blick hat. Theologisch ist daran bedeutsam: Im Hören der Tora ist das göttliche Heilsgeschehen damals wie heute präsent. Die Tora kommt aus der Migrationszeit und geht mit Israel in die neuerliche Migrationsbewegung mit. Die Migrationszeit Israels, die sachlich auf den Übergang ins Land drängt, wird in kanon-theologischer Perspektive zur existenz-

Gott selbst hat eine Herkunftsgeschichte und entwickelt sich und er war eben nicht immer einfach der Gott Israels, sondern ist zu diesem geworden.

bestimmenden Konstante. Die Zeit „im Land“ wird in dieser Komposition zur Übergangszeit. Israels migrierende Existenz wird demnach von ihren Rändern her definiert und changiert

zwischen „Exodus“ und „Exil“.⁶⁰ In all dieser narrativ-theologischen „Inszenierung“ ist JHWH die begleitende Gottheit, die „von außen“ kommt und „nach draußen“ mitgeht. Dieses grundsätzliche Migrationsprofil und der enge sachliche Bezug von JHWH und Gottesvolk wird dann weiter elaboriert und theologisch ausgedeutet. JHWH „von Ägypten her“ leistet demnach eine grundlegende Definition dieses Gottes JHWH und auch ein Bekenntnis zu seinem Volk Israel.

Mit Blick auf die anderen biblischen Traditionen, welche JHWHs fremde Herkunft nicht verschweigen, sondern bekenntnishaft apostrophieren (siehe oben Kapitel 4: Ps 68,8, Ri 5,4, Hab 3 oder Dtn 33,2) ist herauszustreichen, dass es in theologischer Hinsicht bemerkenswert ist, dass das Alte Testament mit solchen Angaben über die Herkunft JHWHs die *religionsgeschichtliche* Dimension dieses Gottes nicht verschleiern, sondern zur Sprache bringt: Gott selbst hat eine Herkunftsgeschichte und entwickelt sich und er war eben nicht immer einfach der Gott Israels, sondern ist zu diesem geworden.

Das literarische bzw. narrativ-theologische *Hervorheben* von JHWHs Herkunft aus der Fremde über das Exodusgeschehen lässt sich auch so verstehen, dass JHWH selbst „verfremdet“ wird, d. h. selbst Israel kann sich nicht einfach diesem Gott zueignen. Israel hält sich so selbst in seinen Schriften einen Spiegel vor: Aller Erwählung zum Trotz bleibt JHWH als originärer „Fremdkörper“ grundsätzlich auch Israel entzogen und Israel macht diesen Gott nicht einfach verfügbar – meines Erachtens ein ganz wesentlicher theologischer Aspekt der allochthonen Herkunft JHWHs im Alten Testament.

8. Literatur

Adrom, Faried/Müller, Matthias, The Tetragrammaton in Egyptian Sources – Facts and Fiction, in: Jürgen van Oorschot/Markus Witte (Hg.), *The Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin 2017, 96–103.

Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit* (GAT 8/1 und 2), Göttingen 1992.

⁶⁰ Dazu detaillierter Hensel, Grundelemente.

- Axelsson, Lars Eric, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah (CB.OT 25)*, Stockholm 1987.
- Ben-Yosef, Erez (Hg.), *Mining for Ancient Copper. Essays in Memory of Beno Rothenberg (TAU.MS 37)*, University Park 2018.
- Ben-Yosef, Erez, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, in: *Vetus Testamentum* 69 (2019) 361–387.
- Ben-Yosef, Erez et.al., *Ancient Technology and Punctuated Change: Detecting the Emergence of the Edomite Kingdom in the Southern Levant*, in: *PLoS ONE* 14 (2018) 1–16.
- Ben-Yosef, Erez u. a., *A New Chronological Framework for the Iron Copper Production in Timna (Israel)*, in: *Bulletin of the American School of Overseas Research* 367 (2012) 31–71.
- Bienkowski, Piotr, *The Beginning of the Iron Age in Edom. A Reply to Finkelstein*, in: *Levant* 24 (1992) 167–169.
- Danielson, Andrew Joel, *Edom in Judah. Identity and Social Entanglement in the Late Iron Age Negev*, in: Benedikt Hensel/Ehud Ben Zvi/Diana V. Edelman (Hg.), *About Edom and Idumea in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology (Hebrew Bible Studies and Ancient Near East Studies. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean)*, Sheffield 2022, 117–150.
- De Moor, Johannes Cornelius, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (BETL 91)*, 2. Auflage, Leuven 1997.
- Diesel, Anja Angela, *„Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus (WMANT 110)*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Eerdmans, Bernardus Dirk, *Religion of Israel*, Leiden 1947.
- Fantalkin, Alexander/Finkelstein, Israel, *The Sheshonq I Campaign and the 8th Century BCE Earthquake. More on the Archaeology and History of the South in the Iron I-IIA*, in: *Tel Aviv* 33 (2006) 18–42.
- Finkelstein, Israel, *Stratigraphy, Pottery and Parallels. A Reply to Bienkowski*, in: *Levant* 24 (1992) 171–172.
- Finkelstein, Israel/Piasetzky, Eli, *The Date of Kuntillet Ájrud: The 14C Perspective*, in: *Tel Aviv* 35 (2008) 175–185.

- Finkelstein, Israel/Piasetzky, Eli, Radiocarbon and the History of Copper Production at Khirbet en-Nahas, in: *Tel Aviv* 35 (2008) 82–95.
- Grätz, Sebastian, *Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Wettergottes im Alten Orient und im Alten Testament*, Bodenheim 1998.
- Gunneweg, Antonius H. J., Mose in Midian, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1964) 1–9.
- Heine, Heinrich, *Sämtliche Werke*, hg. von Hans Kaufmann, Bd. 13, München 1964.
- Hensel, Benedikt, Art. Seir I: Place, in: *De Gruyter Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR)*, zur Publikation angenommen.
- Hensel, Benedikt, Edom in the Jacob Cycle (Gen *25–35). New Insights on Its Positive Relations with Israel, the Literary-Historical Development of Its Role, and Its Historical Background(s), in: Ders. (Hg.), *The History of the Jacob Cycle (Genesis 25–35). Recent Research on the Compilation, the Redaction and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts (Archaeology and Bible 4)*, Tübingen 2021, 55–134.
- Hensel, Benedikt, Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration. Ein Beitrag zur aktuellen Debatte um migrationssensible Theologie aus Sicht der alttestamentlichen Wissenschaft, in: *Evangelische Theologie* 82 (2022) 19–31.
- Hensel, Benedikt, Reconsidering Yahwism in Persian Period. Idumea in Light of the Current Material Findings, in: Gad Barnea/Reinhard Gregor Kratz (Hg.), *Yahwism under the Achaemenid Empire. Prof. Shaul Shaked in memoriam (BZAW)*, Berlin im Druck, erscheint 2024.
- Hensel, Benedikt, Selbstprädikation JHWHs und Herausführungsformel in der Dekalogeröffnung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10. Zur Theologie eines Gottesbildes und seiner religions- und rechtsgeschichtlichen Entwicklung, in: Ders./Christian Wetz (Hg.), *Migration und Theologie. Historische Reflektionen, theologische Grundelemente und hermeneutische Perspektiven aus der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft (ABIG 74)*, Leipzig 2023, 337–381.
- Hensel, Benedikt, Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism, in: Ders./Dany Nocquet/Bartosz Adamczewski (Hg.), *Social Groups behind Biblical Traditions. Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, Persia, and Israel in the Second Temple Period (FAT 167)*, Tübingen 2023, 11–23.

- Hensel, Benedikt, *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s)*, in: Ders./Dany Nocquet/Bartosz Adamczewski (Hg.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions (FAT II/120)*, Tübingen 2020, 1–44.
- Hensel, Benedikt u. a. (Hg.), *About Edom and Idumea in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology (Hebrew Bible Studies and Ancient Near East Studies. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean)*, Sheffield 2022.
- Irsigler, Hubert, *Gottesbilder im Alten Testament. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche*, Bd. 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2021.
- Knauf, Ernst Axel, *Deborah's Language. Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context*, in: Bogdan Burtea, u. a. (Hg.), *Studia Semitica et Semitohamitica (AOAT 317)*, Münster 2005, 167–182.
- Knauf, Ernst Axel, *Edom. The Social and Economic History*, in: Ders. (Hg.), *Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity (AOAT 407)*, Münster 2013, 115–135.
- Knauf, Ernst Axel, *Art. Qôš*, in: Karel van der Toorn/Bob Becking/Pieter van der Horst (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, 674–677.
- Knauf, Ernst Axel, *The Impact of the Late Bronze III Period on the Origins of Israel*, in: L. L. Grabbe (Hg.), *The Land of Canaan in the Late Bronze Age*, London/New York 2016, 125–132.
- Knauf, Ernst Axel/Niemann, Hermann Michael, *Geschichte Israels und Judas im Altertum*, Berlin/Boston 2021.
- Köckert, Matthias, *Die Zehn Gebote*, München 2007.
- Levy, Thomas Evan/Najjar, Mohammad/Ben-Yosef, Erez, *New Insights into the Iron Age Archaeology of Edom, Southern Jordan*, Vol. 1 and 2 (*Monumenta Archaeologica 35*), Los Angeles 2014.
- Markl, Dominik, *Art. Exodus*, in: *Wörterbuch Alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 128–134.
- Martin, Mario A. S./Finkelstein, Israel, *Petrographic Investigation and Historical Implications*, in: *Tel Aviv 40* (2013) 6–45.

- Meshel, Ze'ev (Hg.), Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, Jerusalem, 2012.
- Mettinger, Tryggve Nils Daniel, The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith, in: Erhard Blum/Christian Machholz/Ekkehard Wilhelm Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff zum 65. Geburtstag), Neukirchen 1990, 393–417.
- Müller, Hans-Peter, 1980, Gab es in Ebla einen Gottesnamen Ja?, in: Zeitschrift für Assyriologie 70 (1980) 73–92.
- Na'aman, Nadav, The Exodus Story. Between Historical Memory and Historiographical Composition, in: Journal of Near-Eastern Religions 11 (2011) 39–69.
- Naumann, Thomas, Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migrationssensible Bibeldidaktik, in: Zeitschrift für Religionspädagogik 16 (2017) 98–110.
- Pettinato, Giovanni, Ebla and the Bible, in: Bibel und Archäologie 43 (1980) 203–216.
- Pfeiffer, Henrik, Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 30 (2013) 12–43.
- Pfeiffer, Henrik, Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- Renz, Johannes/Röllig, Wolfgang (Hg.), Handbuch der althebräischen Epigraphik (HAE), Darmstadt 1995–2003.
- Römer, Thomas, Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus. Vom Autor selbst bearbeitete und aktualisierte deutsche Ausgabe. Aus dem Französischen übersetzt von Annette Jucknat, Darmstadt 2018.
- Rowley, Harold Henry, From Joseph to Joshua, London 1950.
- Schmid, Konrad, Exodus. Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 73 (2021) 258–268.
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, 3. Auflage, Darmstadt 2021.
- Schmitt, Rüdiger, Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit. 12.-6. Jh. v. Chr. (ÄAT 94), Münster 2020.

Schmidt, Werner H., *Exodus, Sinai, Wüste*, Darmstadt 1983.

Schniedewind, William, *An Early Iron Age Phase to Kuntillet ‘Ajrud?*, in: Frederick E. Greenspahn/Gary A. Rendsburg (Hg.), *Le-ma‘an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit*, Eugene 2017, 134–146.

Smoak, Jeremy/Schniedewind, William, *Religion at Kuntillet ‘Ajrud*, in: *Religions* 10 (2019) 211.

Stade, Bernhard, *Geschichte des Volkes Israels*, Berlin 1887.

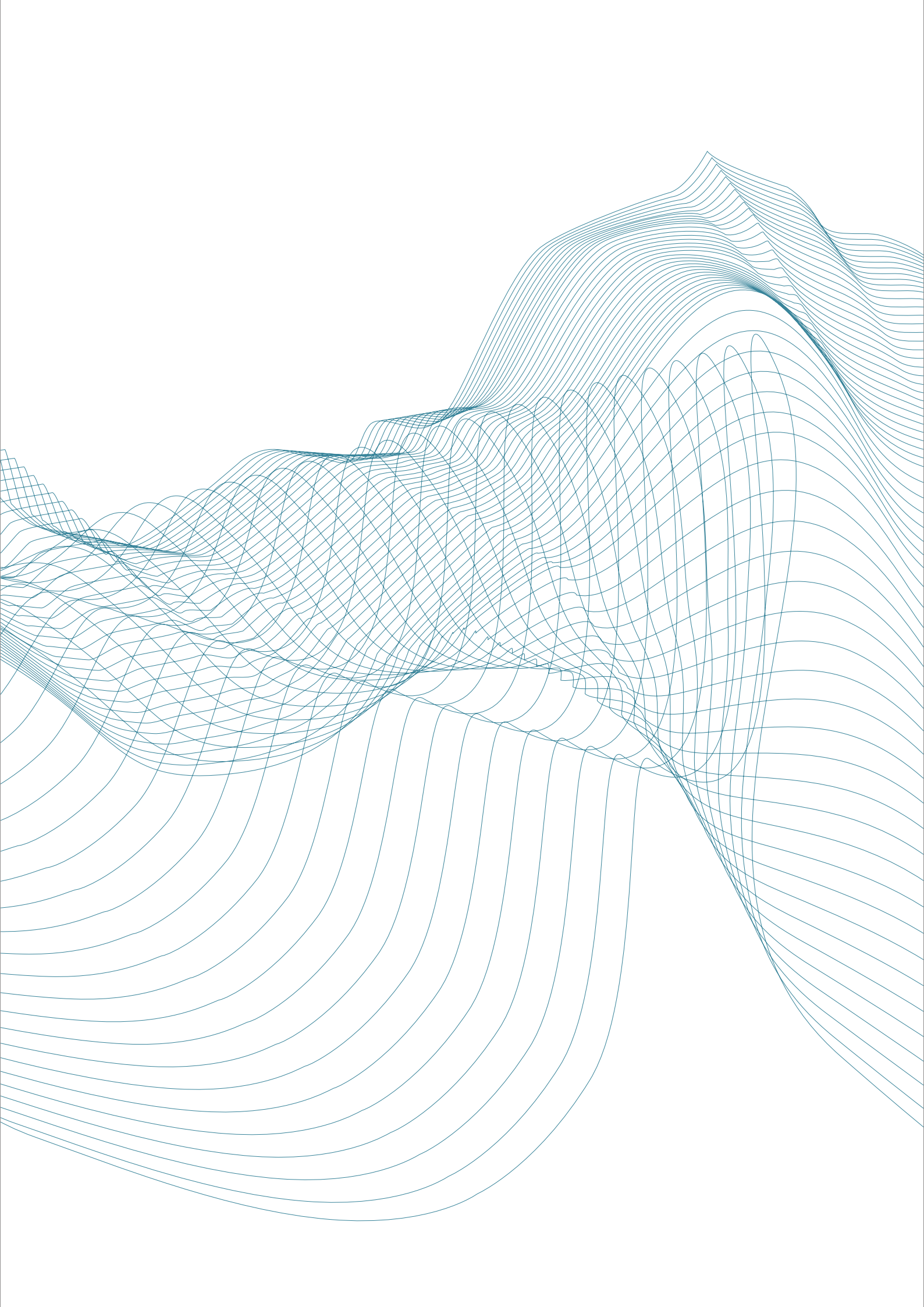
Tiele, Cornelius Petrus, *Vergelijkende geschiedenis von de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, Amsterdam 1872.

Van der Toorn, Karel, Art. „Yahweh“, in: Karel van der Toorn/Bob Becking/Pieter Willem van der Horst (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, 913–919.

Vieweger, Dieter, *Geschichte der biblischen Welt, Band 2: Eisenzeit*, Gütersloh 2019.

Weippert, Manfred, *Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen*, Tübingen 1971, unveröffentlichte Dissertation.

Weippert, Manfred, *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Mit Beiträgen von Joachim Friedrich Quack, Bernd Ulrich Schipper und Stefan Jakob Wimmer (GAT 10)*, Göttingen 2010.



Der Mensch als *homo mobilis* – ein modernes Phänomen?

Fragen der Mobilität in der (Biblichen) Archäologie

Wie lässt sich Mobilität von Bevölkerungsgruppen aus längst vergangenen Zeiten nachweisen? Die Archäologie hütet sich bei der Auswertung von Grabungsbefunden vor voreiligen Schlüssen. Dies zeigt sich am Beispiel der auch in der Bibel erwähnten „Philister“, einem der sogenannten Seevölker.

Katja Soennecken

Dr.phil., Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem; Assist.-Professorin für Biblische Archäologie an der Luxembourg School of Religion & Society

„Issues of migration, ethnicity and identity are among the defining themes of the contemporary world, and archaeologists share a compelling if complex and inconsistent interest in all of them. Disentangling the bases and meanings of ethnicity and identity is often a fraught endeavour, and the causes, courses and outcomes of migration are as complex today as they were in the past.”¹

Mobilität ist ein Kennzeichen unserer modernen Gesellschaft – immer in Bewegung, immer geschäftig, Stillstand ist Rückstand. Mobilität wie auch Migration sind wesentliche Faktoren unseres Lebens geworden. Oder waren sie es schon immer? War der Mensch seit jeher ein *homo mobilis* bzw. *homo migrans*? Diese Fragen der Migrations- und Mobilitätsforschung haben auch Eingang in den archäologischen Diskurs gefunden.² Dabei sieht sich die Archäologie – gerade in früheren Zeiten ohne ausreichende Schriftquellen – mit größeren Problemen konfrontiert: Wie lässt sich Mobilität – Beweglichkeit, die Fähigkeit, sich fortzubewegen – im archäologischen Befund nachweisen? Bewegungen von Objekten lassen sich relativ gut dokumentieren und nachvollziehen. Doch wie sieht es mit den Bewegungen von Menschen aus? Welche Spuren hinterlassen diese? Oder lassen sich generell nur „größere Bewegungen“, Migrationen nachweisen? Damit sind wir bei der Frage, wie sich Migration, Ethnizität oder Identität nachweisen lässt.

Migration – „out of Africa“ bis zum Beispiel „Seevölker“

Unbestritten und durch moderne aDNA-Forschung untermauert sind frühe Wanderungsbewegungen unserer Vorfahren „out of Africa“ über die ganze bekannte Welt.³ Bei diesen Migrationen geht es allerdings um soziale Kleinverbände, die sich auf die Suche nach neuem Lebensraum gemacht haben, nicht etwa um einzelne Individuen – und es geht um teils unvorstellbar lange Zeiträume von Tausenden von Jahren.

Von den Anfängen bis heute ist der Mensch ein *homo migrans*. Doch fehlen der Archäologie eigene verlässliche Methoden zur Identifizierung einzelner Migrationsbewegungen über kürzer Zeiträume bzw. von kleineren Menschengruppen. Denn nicht jede kulturelle Veränderung muss auf neu immigrierte Menschen zurückgehen, sie kann auch schlicht durch Handel oder Kulturkontakt entstehen. Selbst neue und hochgepriesene Methoden, wie die Strontium-Isotopen-Analyse, können viele Fragen nicht beantworten und lediglich bei der ersten Generation eine Migration feststellen – schon bei der zweiten wird es schwierig. Auch eine konkrete Herkunft lässt sich so (noch) nicht ermitteln.⁴

Migration lässt sich meist nur durch nicht-lokale kulturelle Merkmale feststellen – Migration innerhalb eines Kulturraums bleibt archäologisch unsichtbar. Archäologie kann auch nicht feststellen, ob eine Migration freiwillig oder erzwungen war, ob die Migranten noch Kontakt zum Heimatland hatten oder dorthin zurückkehren wollten – wenn Migration archäologisch feststellbar ist, ist sie permanent.

1 Knapp, Migration, 69.

2 Siehe dazu z. B. Daniels, Homo Migrans, 2022.

3 Siehe dazu z. B. Krause/Trappe, Hybris, 2021.

4 Burmeister, Archaeology of Migration, 57-65; Burmeister, Migration Research, 230.234.

Der Unterschied zu anderen Formen des Austausches von Ideen oder Gütern (z. B. Handel) ist kaum auszumachen. Manches werden die Neuankömmlinge auch von den Ansässigen übernommen haben bzw. sich an neue Gegebenheiten angepasst haben durch „Abschauen“ von Lösungen bei anderen.⁵

Wenn eine neue Gruppe an einem Ort auftaucht, sei es durch Migration, Immigration oder ähnliche Prozesse, verändert sich die ortsansässige Gesellschaft. In den letzten Jahrzehnten wurde „Migration“ häufig in archäologischen Befunden als Erklärungsmodell herangezogen. Die Frage ist, ob und wenn ja, wie, sich ein solcher Prozess im archäologischen Befund niederschlägt.⁶ Im Bereich der Biblischen Archäologie spielen diese Fragen in Bezug auf die „Seevölker“ am Übergang der Späten Bronzezeit zur Eisenzeit eine entscheidende Rolle.

Die verschiedenen Spielarten von Migration (von Einzelnen, von Gruppen, über einen kurzen oder langen Zeitraum, sog. „chain-migrations“ oder „return-migrations“) mit ihren einzelnen Schlüsselvariablen der Motivation (push und pull Faktoren), Struktur und Größe (wer und wie viele), Distanz und Art (Land- oder Seeweg) und der Einfluss der Migrant:innen auf die Zielgesellschaft, die in der Migrationsforschung und Soziologie eine große Rolle spielen, entziehen sich leider häufig im archäologischen Befund der Kenntnis. Selbst Kritiker:innen aus dem eigenen Fach, die fordern, solchen Fragen vermehrt nachzugehen, müssen eingestehen, dass Strukturen von Migrationsbewegungen ohne Textquellen und ohne materielle Hinterlassenschaften schwer entschlüsselt werden können – und wir doch wieder auf Unterschiede bzw. Hinweise im materiellen Befund angewiesen sind.⁷

Kulturkreis-Lehre

Im späten 19. Jh. bis in die erste Hälfte des 20. Jh. hinein war das vorherrschende Paradigma in der Archäologie, dass es eine direkte Verbindung zwischen archäologischen Fundzusammenhängen, bestimmten Formen materieller Kultur und bestimmten menschlichen Gruppen (Stämmen, Ethnien) gäbe. Dieser kulturhistorische Ansatz (basierend auf der Kulturkreislehre von Gustav Kossina) wurde flächendeckend akzeptiert. Erst durch die Bewegung der New Archaeology in der Mitte des 20. Jh. wurde Kritik an diesem Ansatz laut. Es wurde gefordert, nicht von dem Auftauchen neuer kultureller Merkmale auf eine Ankunft einer neuen Gruppe zu schließen – stattdessen sollten auch andere Faktoren (Umwelteinflüsse, soziale Umstände etc.) berücksichtigt werden. Dennoch wurde weiterhin versucht, aus archäologischem Material auf die Identität einer Gruppe zu schließen – nun mit dem Fokus „boundary markers“ zu finden.⁸

„Pots-and-people“-Debatte und kulturelle Marker

Eine aus diesem kulturhistorischen Ansatz entstammende archäologische Methode zur näheren Bestimmung geschichtlicher Gruppen geht von der An- oder Abwesenheit bestimmter Marker aus. Aufgrund eines erkennbaren Verteilungsmusters werden archäologische Kulturen bestimmt, d. h. bestimmte Entitäten, die durch eine Vielzahl definierter diagnostischer Typen bestimmt werden. Dieser „Kulturraum-Ansatz“ entwickelte ein binäres Prinzip von Anwesenheit vs.

5 Burmeister, *Archaeology of Migration*, 58.

6 Für einen skeptischen Zugang siehe z. B.: Adams u. a., *Retreat*. Für einen positiven Zugang z. B.: Anthony, *Migration*; Burmeister, *Archaeology of Migration*; Chapman/Hamerow, *Migrations and Invasions*.

7 Siehe dazu: Knapp, *Migration*, 7f.

8 Eine zusammenfassende Darstellung mit weiterführender Literatur: Maeir, *Defining Israel*, 110-115. Dabei ist zu beachten, dass „Grenzerhaltung“ für eine Gruppe sicherlich einen Wert darstellt, doch ist es nur ein Aspekt unter vielen. Ob solche Marker wirklich „Grenzmarker“ waren, ist nicht klar feststellbar (siehe auch: Maeir/Hitchcock, *The Appearance*, 154).

Abwesenheit, welches zur „pots-and-people“-Diskussion führte. Darin wurde der Fund eines bestimmten Typs Keramik als ethnischer Indikator für die Anwesenheit einer bestimmten Bevölkerungsgruppe und weitergehend einer bestimmten ethnischen Gruppe angesehen. An diesem Ansatz ist grundlegend Kritik geübt worden und die generelle Aussagefähigkeit von Verteilungsmustern bestritten worden.⁹ Die neuere sozialkonstruktivistische Perspektive auf Identität lehnt essentialistische Ansichten als singulär oder einheitlich ab und betont einerseits die fließende und veränderliche Natur von Identitätskonstruktionen sowie andererseits verschiedene Identitätskategorien wie z.B. Rasse, Geschlecht, Klasse, Religion oder sexuelle Orientierung.¹⁰ Aus „pots-and-people“ wurde „different cultural spheres – different cultural assemblages“: Wenn die Einwanderergruppe aus einem deutlich anderen kulturellen Milieu stammt als die Empfängerkultur, ist zu erwarten, dass sich die neue Ansammlung von materieller Kultur deutlich von der einheimischen unterscheidet und sich von deren Hintergrund abhebt. Daher lässt sich die Kultur der Einwanderergruppe am besten in der initialen Phase nachweisen und wird sich im Laufe der Zeit anpassen oder ganz verschwinden.¹¹ So gesehen stützt sich auch die heutige Archäologie in ihrer Methodik noch immer auf die „Kulturkreislehre“, allerdings mit größerer Vorsicht und Spezifikation. Begrifflichkeiten wie „Nation“ oder „Rasse“ werden nicht mehr verwendet, sondern stattdessen meistens von „Ethnizität“ oder „Identität“ gesprochen. Auch steht deutlich vor Augen, dass ethnische Gruppen bzw. Identitäten aufgrund der Muster im materiellen Befund (re)konstruiert werden sollten und nicht das vorhandene Material möglichen (ethnischen) Identitäten zugeordnet werden.¹²

Ethnizität

Heute werden ethnische Gruppen definiert als Gruppen, die eine gemeinsame Sprache und Kultur haben. Eine Definition über biologische Abstammungslinien wird (weitestgehend) abgelehnt, auch wenn dieses Denken eine lange Tradition hat. In Krisenzeiten kommt es zu Ethnogenese, wobei sich diverse Gruppen eine gemeinsame Vorgeschichte generieren (oft mit einem heros eponymos) und sich dadurch sowie durch eine gemeinsame Sprache, Religion oder kulturelle Normen als Einheit definieren. Doch diese Gruppen sind Veränderungen unterworfen und (re)definieren sich immer wieder neu. Innerhalb dieser ethnischen Gruppen waren verschiedene Lebensweisen möglich (z.B. Nomaden neben Bauern und einer urbanen Elite).¹³ Doch die Idee, archäologisch ermittelte kulturelle Muster mit historisch belegten regionalisierten Ethnonymen zu verknüpfen und diese kulturellen Muster dann in ethnischen Begriffen zu interpretieren, ist nicht unproblematisch und erfährt zunehmend harsche Kritik.¹⁴

Identität

In den letzten zwei Jahrzehnten gewann die Diskussion um „Identität“ Einfluss im Bereich der Archäologie besonders der eisenzeitlichen Levante. Unklar bleibt dabei meist, was präzise mit dem Begriff gemeint ist¹⁵: soziale, politische, gemeinschaftliche, kollektive oder ethnische sowie persönliche Identität werden vermischt und austauschbar verwendet. Manchmal gewinnt man den Eindruck, es handle sich um eine Neuauflage des Streits um „Ethnizität“, der vorher die wissenschaftliche Debatte dominierte.¹⁶ Einer der Hauptunterschiede zwischen

9 Zuletzt Maeir, *Defining Israel*, 111.

10 Siehe zusammenfassend: Berlejung, *Identity*, 254-256.

11 Bunimowitz/Yasur-Landau, *Philistine and Israelite Pottery*, 89.

12 Dazu auch: Maeir, *Defining Israel*, 106.

13 Dazu Mirko Novak, Vortrag „After the Collapse: An Anatolian Migration to the Northern Levant? The Evidence in Urbanism and Architecture“ vom 14.04.2022 auf der Konferenz „On the Move. Migration in Antiquity“.

14 Dazu Burmeister, *Archaeology of Migration*, 59-61. Die Kritik begann schon mit R. Hachmann in den 1950er Jahren und hat heute in der biblischen Archäologie einen prominenten Vertreter mit A. Maeir, *Defining Israel*.

15 Der Begriff „Identität“ gehört wohl zu den „dunkelsten des philosophischen Vokabulars“ (Frank, *Identität der Identität*, 234) oder mit den Worten Bezzels: „Identity belongs to the terms that have been used and abused in the actual political controversy to the extreme“ (Bezzel, Saul, 236).

16 Mehrere neuere Studien, die von der paläogenetischen Forschung angetrieben werden, zeigen eine Tendenz zur Wiederbelebung großer Narrative, die ethnische Gruppen als Akteure des historischen oder prähistorischen Wandels darstellen und verklausuliert von „Rassen“ sprechen (Knapp, *Migration*, 47-49).



Abb 1. Tempel in Medinet Habu (1: Die Landschlacht; 2: die Seeschlacht; 3: Inschrift aus dem 5. Regierungsjahr; 4: Inschrift aus dem 8. Regierungsjahr)

den beiden Größen besteht darin, dass Identität nicht als etwas Starres gesehen wird, sondern eher einem Prozess gleicht und sich im Laufe der Zeit verändert.¹⁷

Dabei ist ebenfalls Vorsicht geboten: Das moderne Verständnis von „Identität“, welches oft einhergeht mit Vorstellungen von „Selbstverwirklichung“ und der freien Gestaltung des eigenen Lebensentwurfs, darf so nicht auf die Gesellschaft des Alten Orients angewandt werden. In der geschichtlichen Debatte geht es weniger um eine persönliche, individuelle Identität als vielmehr um eine gemeinsame Gruppenidentität (der Familie, der Sippe, des Stammes, der Nation). Dabei ist das Konzept der Patronage ein wichtiger Faktor im Verständnis der politischen Hegemonie im Alten Orient, ausgedrückt in patrimonialen und verwandtschaftlichen Beziehungen. Gemeinsame Identität konnte auch durch den Kult praktiziert werden und durch Verwandtschaftsverhältnisse ausgedrückt werden.¹⁸

Die „Seevölker“

Hier stehen wir – wie alle historisch Forschenden aller Zeiten – in der Gefahr, die Themen unserer Zeit anachronistisch in die Vergangenheit hineinzutragen. Ich möchte dies am Beispiel der „Seevölker“ deutlich machen. Das Phänomen der „Seevölker“ ist eines der am meisten diskutierten innerhalb der archäologischen Forschung der Späten Bronzezeit und Eisenzeit in der südlichen Levante. Diese Gruppen geben Rätsel auf: Wer waren sie? Woher kamen sie? Wie setzen sie sich zusammen? Welche Rolle spielten sie beim Umbruch der Späten Bronzezeit zur Eisenzeit? Nach über 100 Jahren Forschung sind die meisten dieser Fragen noch

¹⁷ Jenkins, *Social Identity*, 5.

¹⁸ Sergi, *Israelite Identity*, 212.221-223.

immer ungelöst. Für die Fragen nach Mobilität und Migration und deren Nachweis im archäologischen Befund stellen sie ein hervorragendes Beispiel dar.

Verschiedene Gruppen dessen, was wir heute als „die Seevölker“ bezeichnen, tauchen ab dem 14. Jh. v. Chr. in ägyptischen Quellen auf, aber die Migrationserzählung wird in erster Linie aus dem Medinet-Habu-Programm am Totentempel (Abb. 1) von Ramses III. (1184-1153 v. Chr.) interpretiert.¹⁹ Dieses enthält sowohl Texte als auch Bilder, die die „Invasion der Seevölker“ und ihre Niederlage durch die Hand des Pharaos beschreiben. Die Bilder zeigen eine Seeschlacht (Abb 2, nächste Seite) und eine Landschlacht sowie Frauen und Kinder in Ochsenkarren, wobei Ramses in beiden Fällen als riesige Figur mit einem Streitwagen dargestellt wird, die den Feind mit Pfeil und Bogen angreift.²⁰ Aus diesen Quellen speist sich die traditionelle Sicht: Die „Seevölker“ eroberten mit militärischen Mitteln die südliche Küstenebene, zerstörten die meisten Stadtstaaten, ließen sich nieder, brachten eine neue Kultur mit ägäischem Charakter mit, wurden im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte stark von der lokalen Kultur beeinflusst, assimilierten sich und gingen schließlich ganz in der lokalen Kultur auf.²¹

Diese Sicht (der Kolonisierung mit folgender Assimilation) kam seit den 1990ern ins Wanken. Seither sind die Begriffe zur Umschreibung der Entwicklung der philistäischen Kultur/„Seevölker-Kultur“ im Laufe der Eisenzeit vielgestaltig: Akkulturation (wechselseitige Anpassung, seit den 1990iger Jahren verwendet), Integration oder Assimilation (Aufgabe der eigenen Kultur); Hybridität (eine Mischform von zwei vorher getrennten Systemen), Kreolisierung (kulturelle Vermischung, ab den 2000ern verwendet) oder Transkulturalismus bzw. Entanglement (Verschränkung, Betonung eines transformativen Prozesses). Alle scheinen – angewandt auf die materielle Kultur – in der Allgemeinheit ihres Begriffs unzureichend.

Von Beginn der Forschung an scheint es, wie wohl immer, eine Frage der Sichtweise und der Gesellschaft gewesen zu sein: Während im viktorianischen Zeitalter der Vormarsch der „Seevölker“ noch positiv gesehen wurde (eine überlegene Rasse sucht sich natürlich neuen Lebensraum und besiegt unterlegene Völker), änderte sich diese Sichtweise Ende des 19. Jahrhunderts, und spätestens im Zuge des Ersten Weltkriegs wurden die „Seevölker“ immer mehr zu Invasoren, zu Barbaren, die in einem „Seevölkersturm“ über andere Länder herfielen.²² Später dann wurden sie zu Flüchtlingen und neuerdings werden Theorien beliebter, in denen die „Seevölker“ zu Piraten werden oder aber erstaunliche Ähnlichkeit mit Wikingern haben.²³

19 Weippert, Palästina, 341f.; Mazar, Iron Age I, 262f.; Killebrew, World of the Philistines, 30; Noort, Seevölker, 56-82.

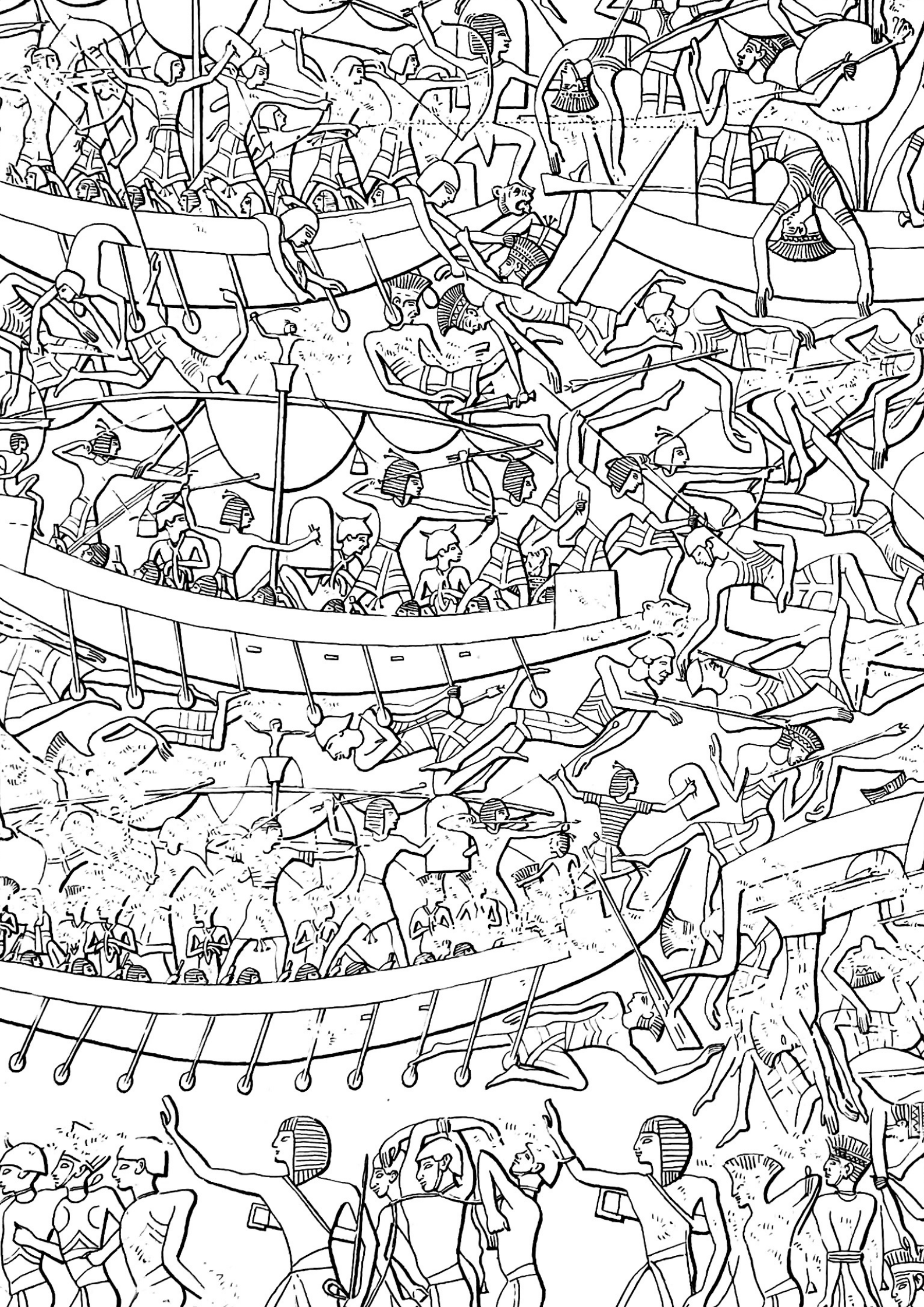
20 Middleton, 500 miles, 101.

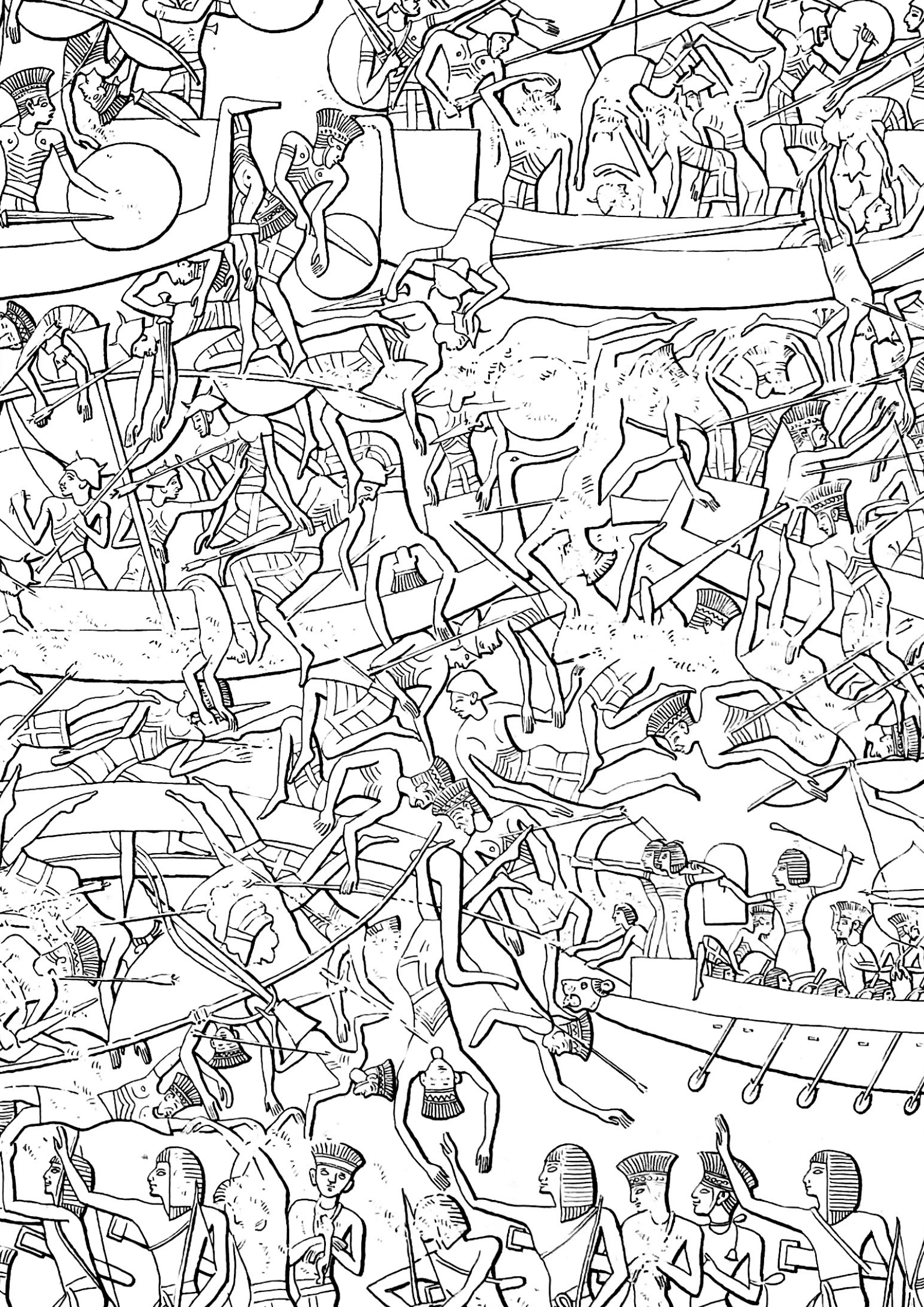
21 Siehe auch den zusammengefassten Forschungsstand der 1990er Jahre bei Noort, Seevölker, besonders 179-185.

22 zusammenfassend in: Silberman, The Sea Peoples.

23 Für neuere Theorien siehe auch: Yasur-Landau, Philistines, 10; Yasur-Landau, Some Notes, 146; Gilboa/Sharon, Fluctuations, 285; Knapp Migration.

Den Begriff „Seevölker“ hat der Ägyptologe Gaston Maspéro 1896 geprägt, um die in ägyptischen Inschriften und Reliefs auftauchenden Ethnonyme Lukka, Sherden, Shekelesh, Teresh, Ekwesh, Danuna/Denen, Sikil/Tjeker, Weshesh und Peleset zu bezeichnen – auch wenn nur einige dieser Gruppen mit der Bezeichnung „of the sea“ in den Texten vorkommen. Man kann also sagen, dass der Begriff eine Erfindung der Moderne ist und das Phänomen eine Konstruktion der Ägypter – ohne die wenigen ägyptischen Texte, die diese Gruppen nennen, wäre über ihre Existenz nichts bekannt und sie wären sicher nicht unter dem Begriff „Seevölker“ zusammengefasst worden. Über einige dieser Gruppen ist nichts





weiter bekannt als ihr Name. Diese Namen wurden in der Forschung häufig mit ähnlich klingenden geographischen Bereichen in Verbindung gebracht (wie z. B. die Sherden/Shardana mit Sardinien) – auch wenn es Vorschläge gibt, dass diese Namen eher geographische, ökonomische oder soziale Bedeutung hatten.

Von den bekannten Gruppen der „Seevölkern“ werden biblisch nur die Philister (פְּלִשְׁתִּים) erwähnt. Vermutlich waren zur Abfassungszeit der biblischen Texte nur noch die Philister – als engste Nachbarn und vertraute Feinde – im kulturellen Gedächtnis vorhanden. Daher konzentrierte sich die archäologische Forschung zuerst auch auf die südliche Küstenebene mit den „Philister-Städten“ (Aschkelon, Aschdod, Gaza, Tel Miqne-Ekron, Tel es-Safi/Gath – auch bezeichnet als Pentapolis) – die dort gefundenen Besonderheiten im materiellen Befund (mehrheitlich Keramik) wurden der Kultur der Philister zugeordnet und damit zu Markern. Im Laufe der letzten 50 Jahre Forschung wurden diese kulturellen Marker auch an Orten weit abseits der philistäischen Pentapolis gefunden. Daher wurden sowohl kulturelle Marker generell wie auch die Zuordnung spezifischer Marker zu den „Philistern“ in Zweifel gezogen.

Was bleibt? „Kulturelle Marker im Zusammenspiel“

„Ethnische“ oder „kulturelle Marker“ werden unterschiedlich definiert und beziehen sich nicht ausschließlich auf Objekte, sondern auch z. B. auf mit diesen verbundene Gefühle oder ganz immaterielle Dinge, wie eine bestimmte Art und Weise der Begrüßung, Gesten, aber auch Dinge aus vergänglichem Material.²⁴ Folgt man dieser Definition, ist eine Identifizierung von ethnischen oder kulturellen Gruppen ohne Schriftquellen im materiellen Befund unmöglich.

Das Konzept der „kulturellen Marker“ braucht nicht über Bord geworfen zu werden, es muss aber grundsätzlich neu definiert werden. Dabei sollte im Blick behalten werden, dass Migranten immer in zwei Welten leben: in der äußeren, nach außen getragenen Welt sind schneller Anpassungen an die sie umgebende Gesellschaft festzustellen als in der privaten Welt, in der sich Traditionen der Heimat länger halten.²⁵ Diesen Traditionen der inneren Welt, die für Außenstehende keine oder nur eine geringe funktionale bzw. soziale Bedeutung haben (die keinen praktischen Nutzen oder Prestigegewinn haben) gilt es auf die archäologische Spur zu kommen. Dazu eignen sich besonders: Nahrungsmittel und ihre Zubereitung²⁶, Bestattungsformen, Handwerkstraditionen, Kulturpraktiken. DNA ist hilfreich, um biologische Verwandtschaften festzustellen und eventuell die Frage der Herkunft einzugrenzen – für die Frage nach Identität ist es nicht ausreichend; DNA und Identität sind nicht deckungsgleich (ändert sich durch Migration, Heirat, Religion...).

Üblicherweise werden kulturelle Marker wie lokal hergestellte mykenisch-ägäische Keramik oder ägäische Webgewichte sowie Architektur im ägäischen Stil benutzt, um „Seevölker“ im Grabungsbefund nachzuweisen. Natürlich können derartige Objekte oder Gebäude auch von Einheimischen adaptiert worden sein,

24 Kletter, *In the Footsteps*, 4f. Einige Definitionen von Ethnizität argumentieren ganz ohne materielle Kultur, siehe dazu: Jones, *Archaeology of Ethnicity*; Maeir/Hitchcock, *The Appearance*, 155; Nicht vergessen werden darf, dass die meisten geläufigen Benennungen von sozialen Gruppen in der südlichen Levante auf Textquellen zurückgehen und im archäologischen Befund häufig kein Unterschied zu erkennen ist, da es sich um denselben Kulturraum handelte (z. B. Israeliten und Ammoniter). Diese Quellen wollten eher Identität stiften als sie objektiv zu beschreiben, siehe: Sergi *(Re-)constructing Identities*, 147.

25 Burmeister, *Archaeology of Migration*, 61.

26 Burmeister, *Archaeology of Migration*, 62.



Abb 3: Karte der südlichen Levante mit dem Tell Zira'a

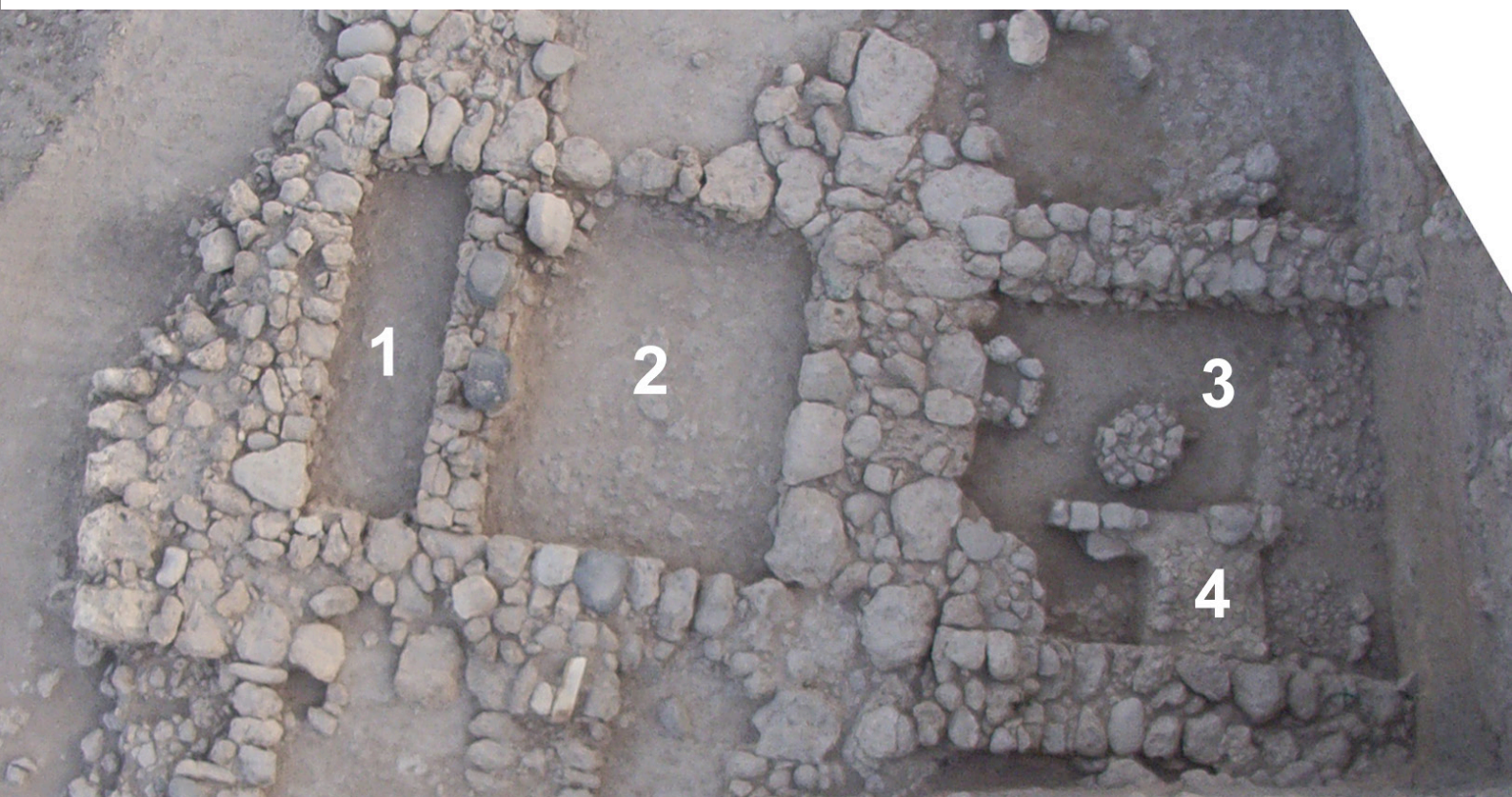
die sich an den „Seevölkern“ orientierten. Daher ist Vorsicht geboten: Ihr Auftreten weist nicht direkt auf Ethnien hin. Deren Identität ist komplex und im archäologischen Befund nur schwer zu greifen. Dennoch sollte das Zusammenspiel vieler solcher „Marker“ (spezielle Keramik, ungebrannte Webgewichte, Metallherstellung, neu in die südliche Levante eingeführte Pflanzen und Technologien) auf den Einfluss von nicht-lokalen Personengruppen innerhalb der Bevölkerung hindeuten.

Ein gutes Beispiel: Tell Zira'a im Norden Jordaniens

Der im Rahmen des Gadara Region Projects seit 2001 ausgegrabene Tell Zira'a nimmt am Zusammenfluss von Wadi el-'Arab und Wadi es-Zahar die zentrale strategische Position für das umliegende Gebiet ein. Der Tell – das in ägyptischen Feldzugsberichten erwähnte qa/gá-da-ra – liegt an einer bedeutsamen Handelsstraße, die von Ägypten entlang des Mittelmeeres kommend, über Megiddo und den Tell Zira'a nach Damaskus und weiter nach Mesopotamien führte. Entlang dieser Straßen sicherten die Ägypter ihren Einfluss durch militärische Einheiten und bedienten sich offenbar

dafür auch der „Seevölker“. Der Tell Zira'a liefert entscheidende Hinweise auf Veränderungen seiner Bevölkerungsstruktur gegen Ende der Späten Bronzezeit. Vieles deutet auf das Eintreffen nicht-indigener Menschen – vermutlich mit ägäischem Einfluss – hin.

Abb 4: Bereich des Tempels (1: Allerheiligstes; 2: Cella; 3: Hof; mit Scherben bedeckter Altar)



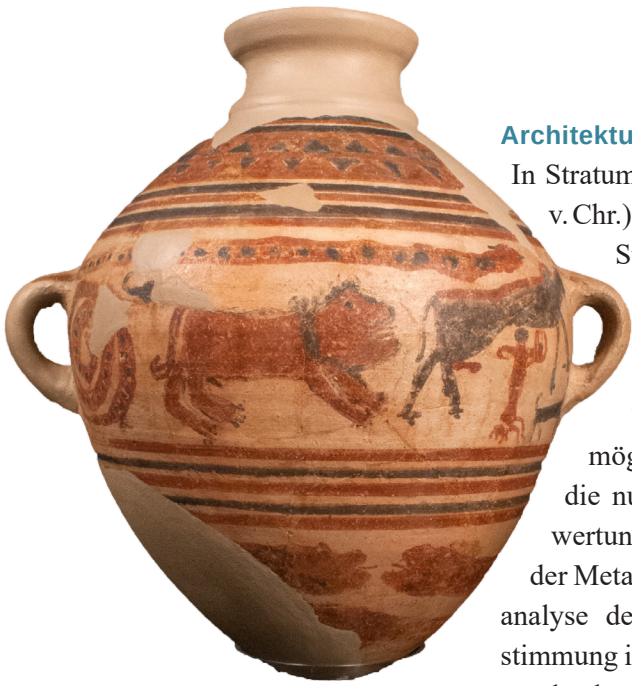
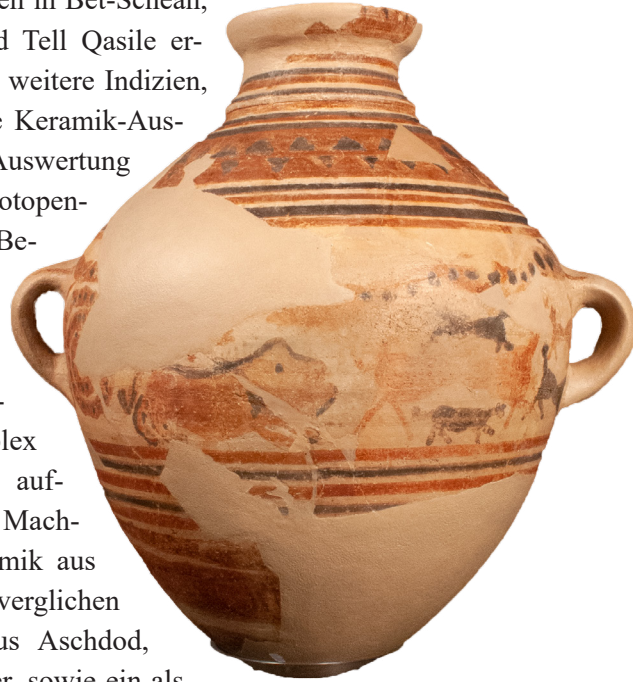


Abb. 5 auf dieser Seite: Aufnahmen des Orpheus-Krugs mit Detailaufnahme unten (Abb. 6)

Architektur

In Stratum 14a (am Übergang der Späten Bronzezeit zur Eisenzeit I, um 1200 v. Chr.) wurde in den südlichen Raum eines Turms (Abb. 4) der westlichen Stadtmauer ein Heiligtum (2) mit dem Allerheiligsten (1) eingebaut. Im Hofbereich (3) befindet sich eine völlig untypische rechteckige mit Scherben (!) bedeckte Fläche eines Altars (4), die Vergleiche zu identischen Befunden in Bet-Schean, Tell es-Safi/Gath und Tell Qasile ermöglicht. Dazu kommen weitere Indizien, die nur durch eine erneute Keramik-Auswertung, eine detailliertere Auswertung der Metallfunde sowie einer Isotopenanalyse der Tierknochen zur Bestimmung ihrer Herkunft geklärt werden können:

Im südlich an den Tempel angrenzenden, umgebauten Komplex wurde der „Orpheus-Krug“ aufgefunden, der in Bezug auf seine Machart und Ikonographie mit Keramik aus der südlichen Küstenebene verglichen werden kann (Leier-Spieler aus Ashdod, Keramik aus Ashdod und Gezer, sowie ein als „philistäisch“ eingeordneter, ähnlich bemalter Krug aus Megiddo).



In diesem Komplex wurden im Verhältnis zu den anderen Wohnbereichen gehäuft Schweineknochen gefunden (> 20 %). Auch gibt es hier eine bemerkenswerte Menge von Bronzegegenständen und -waffen. Architektonisch ähnelt der Komplex eher einem ägäischen Korridorhaus als einem levantinischen Hofhaus. Auch in Stratum 13 (Frühe Eisenzeit) kommen in diesem Bereich gehäuft Bronzegegenstände vor und auch (lokal hergestellte) mykenische Keramik. Während sonst in den Wohnbereichen die Schweineknochen bei deutlich unter 5% liegen, finden sich hier Erdbefunde mit bis zu 70% Schweineknochen.

Nahrungsmittelzubereitung

Kochgeschirr ist von den Keramiken am besten geeignet, um zwischen Bevölkerungsgruppen zu unterscheiden, da es fast nie über weite Strecken gehandelt wird, in sich keinen Wert darstellt und weniger stilistischen



Wandlungen unterworfen ist als Tafelgeschirr.²⁷ Während der frühen Eisenzeit ist an vielen Orten der Levante, besonders an der Küstenebene, ein Wandel bzw. sind Veränderungen bei der Nahrungszubereitung zu erkennen: Herde, Kochkrüge und neue Gefäße zum Servieren und Mischen von Essen und Getränken tauchen im archäologischen Befund auf.



Abb. 7: Kochkrug mit zwei Griffen vom Tell Zira'a

Der typisch levantinische Kochtopf der Späten Bronzezeit/Eisenzeit I ist ein großes, offenes Gefäß mit rundem Boden, der sich lokal aus den einheimischen mittel- bzw. spätbronzezeitlichen Kochgefäßtraditionen entwickelt.²⁸ Diese Kochtöpfe wurden in einer Kochgrube in das Feuer, bzw. die heiße Asche, gestellt und sie haben in der Regel keine Henkel.²⁹ Gegen Ende der Spätbronzezeit treten zwei entscheidende Neuerungen auf, die (bei dem sie benutzenden Bevölkerungsgruppen) auf eine Änderung der Nahrungszubereitung hinweisen können: die Einführung von „Miniatur-Kochtöpfen“ und die von Kochkrügen. Die „Miniatur-Kochtöpfe“ haben dieselbe Form der gängigen Kochtöpfe, jedoch mit kleinerem Durchmesser. Sie spiegeln eventuell ägyptische Essgewohnheiten wider.³⁰ Erst langsam kommt die geschlossene Form des Kochkrugs auf, die eventuell auf ägäische Essgewohnheiten hindeuten könnte. Der ägäische³¹ oder zypriotische³² Kochkrug ist ein geschlossenes Gefäß mit einer begrenzten Öffnung, einem flachen Boden und in der Regel einem, manchmal auch zwei kleinen Griffen.³³

Der Krug eignete sich besonders gut für flüssige Nahrungsmittel, da die schmale Öffnung das Verdampfen minimierte und das Überkochen verhinderte.³⁴ Die Henkel erleichterten das Tragen und das Ausgießen. Bei den meisten Exemplaren vom Tell Zira'a ist nicht zu entscheiden, ob es sich um Krüge mit einem runden oder einem flachen Boden handelt. Beide Formen sind nachgewiesen.

Solche Krüge wurden – wie bislang üblich – bei der ersten Keramikbestimmung in die Eisenzeit II datiert, doch lassen sich auf dem Tell Zira'a solche Exemplare erstaunlicher Weise schon ab der letzten Phase der Späten Bronzezeit nachweisen. Diese beiden neuen Formen des Kochgeschirrs (Miniatur wie Krug) beschränken sich auf den südlichen Bereich des Hügels, in der Umgebung des oben beschriebenen Turms.

„Seevölker“ auf dem Tell Zira'a?

Ethnographische Studien haben bereits in der Vergangenheit festgestellt, dass Menschen dazu neigen, ihre Kochgewohnheiten beizubehalten, auch wenn sie ihre Heimat verlassen.³⁵ Das Auftauchen einer neuen Kochgeschirrforn lässt also den Rückschluss zu, dass neue Bevölkerungsanteile an einem bestimmten Ort aufgetaucht und ansässig geworden sind.³⁶ Die Form des Kochkrugs hat Vorläufer in der ägäischen Welt und besonders auf Zypern. Daher scheint eine Verbindung von diesem Kochgeschirr mit Menschen aus der Ägäis, Einwanderern aus Zypern möglich. An einigen Orten (wie Tel Miqne-Ekron oder Ashkelon) ist gleichzeitig auch eine Veränderung in der Tierhaltung festzustellen, die auch auf veränderte

27 Bunimowitz/Yasur-Landau, *Philistine and Israelite Pottery*, 91.

28 Killebrew, *Cooking Pots*, 84; Mazar, *Iron Age Pottery*, 12.

29 Schwermer, *Kochtopfkeramik*, 266f.

30 Vgl. ägyptische Kochschalen, z. B. in Bet-Shean (Martin, *Egyptian Assemblage*, 446-447).

31 Dothan/Zuckerman, *Mycenaean IIC:1 Pottery*, 29-30.

32 Killebrew, *Cooking Pots*, 93-95.

33 Mazow, *Material Culture*, 144f.

34 Vgl. Schwermer, *Kochtopfkeramik*, 273-274; Killebrew, *Cooking Pots*, 107.

35 Z. B. Hesse, *Animal Use*, 17.

36 Zu Nahrungsmittelzubereitung als einem Hauptkriterium für Migration s. Bunimowitz/Yasur-Landau, *Women and Aegean Immigration*, 214.216.

Nahrungsmittel schließen lässt.³⁷ Bislang wurden diese Veränderungen speziell auf die „Philister“ zurückgeführt.³⁸ Ein zeitgleiches Auftreten (bzw. sogar etwas früher) am Ende der Späten Bronzezeit und Beginn der Eisenzeit I in Orten des Jordantals (von Bet Shean, Tell Zira‘a, Tell Deir Alla u. a.) scheint für eine Verbindung mit den „Seevölkern“ im Allgemeinen zu sprechen und eine Anwesenheit von eben diesen im Jordantal am Übergang zur Eisenzeit I zu unterstützen.

Schlussbemerkung

Um Mobilität und Migration im archäologischen Befund auf die Spur zu kommen, scheint noch immer der Rückgriff auf „kulturelle Marker“ vielversprechend zu sein. Befreit man den Kulturraum-Ansatz von dem Ballast, Ethnizität (oder gar Nationalität) beweisen zu sollen, lassen sich damit durchaus wertvolle Hinweise auf die Bevölkerungszusammensetzung eines Fundortes erschließen. Auch sollte es keine Engführung auf Keramik oder einen anderen einzelnen Indikator bzw. Marker geben, sondern eine Vielzahl solcher Indikatoren für eine Beurteilung herangezogen werden – besonders solche, die stark mit der eigenen Herkunft bzw. Identität verbunden sind und weniger leicht angepasst werden (wie Essgewohnheiten, Kult, Bestattungssitten etc.) oder gravierende Neuerungen brachten, die bislang in einem bestimmten geographischen Bereich nicht nachzuweisen waren (neue Pflanzen, Produktionstechniken etc.). Ethnizität und Identität fallen nur in wenigen Fällen komplett überein. Es scheint, dass in der jüngsten Debatte gelegentlich Vorstellungen von kultureller Vielfalt, Individualität und den Möglichkeiten der freien Selbstentfaltung der modernen Welt anachronistisch in die Welt des Alten Orients getragen werden. Generell ist Vorsicht geboten, da die Archäologie sich der *materiellen* Kultur widmet und sich viele Aspekte von Kultur dem Zugriff entziehen, die Zeit nicht überdauern oder im immateriellen Bereich liegen.

Literatur

Adams, William Y./van Gerven, Dennis P./Levy, Richard S., The Retreat from Migrationism, in: *Annual Review of Anthropology* 7 (1978) 483–532.

Anthony, David W., Migration in Archeology. The Baby and the Bathwater, in: *American Anthropologist* 92 (1990) 895–914.

Berlejung, Angelika, Identity Performances in Multilinguistic Contexts, in: *Welt des Orients* 49 (2019) 252–287.

Bezzel, Hannes, Saul ben Kish – Relevant for which Identity?, in: *Welt des Orients* 49 (2019) 236–251.

Breasted, James H., *Medinet Habu – Volume I. Earlier Historical Records of Ramses III*, Chicago 1930.

³⁷ Hesse/Wapnish, Pig Remains, 248.263.
³⁸ Z. B. Killebrew, *Cooking Pots*, 95.

- Bunimovitz, Shlomo/Yasur-Landau, Assaf, Philistine and Israelite Pottery. A Comparative Approach to the Question of Pots and People, in: *Tel Aviv* 23 (1996) 88–101.
- Bunimovitz, Shlomo/Yasur-Landau, Assaf, Women and Aegean Immigration to Cyprus, in: Diane Bolger/Nancy J. Serwint (Hg.), *Engendering Aphrodite. Women and Society in Ancient Cyprus* (CAARI Monographs, 3. ASOR Archaeological Reports 7), Boston 2002, 211–222.
- Burmeister, Stefan, The Archaeology of Migration. What Can and Should it Accomplish? In: Harald Meller u. a. (Hg.), *Migration und Integration von der Urgeschichte bis zum Mittelalter. 9. Mitteldeutscher Archäologentag vom 20. bis 22. Oktober 2016 in Halle (Saale)*, Halle 2017, 57–68.
- Burmeister, Stefan, Archaeological Migration Research is Interdisciplinary, or it is Nothing, in: V. I. Molodin/L. N. Mylnikova (Hg.), *Mobility and Migration. Concepts, Methods, Results. Materials of the V International Symposium, Novosibirsk 2019*, 229–237.
- Chapman, John/Hamerow, Helena, On the Move Again. Migrations and Invasions in Archaeological Explanation, in: John Chapman/Helena Hamerow (Hg.), *Migrations and Invasions in Archaeological Explanation* (British Archaeological Reports International Series 664), Oxford 1997, 1–10.
- Daniels, Megan J. (Hg.), *Homo Migrans. Modeling Mobility and Migration in Human History*, New York 2022.
- Dothan, Trude/Zuckerman, Alexander, A Preliminary Study of the Mycenaean III C:1 Pottery Assemblages from Tel Miqne-Ekron and Ashdod, in: *Bulletin of the American Society of Overseas Research* 333 (2004) 1–54.
- Frank, Manfred, „Identität der Identität und der Nichtidentität“. Schellings Weg zum „absoluten Identitätssystem“, *Hegel-Jahrbuch* (2013) 233–253.
- Gilboa, Ayelet/Sharon, Ilan, Fluctuations in Levantine Maritime Foci Across the Late Bronze/Iron Age Transition. Charting the Role of the Sharon-Carmel (Tjekker) Coast in the Rise of the Iron Age Phoenician Polities, in: Peter M. Fischer/Teresa Bürge (Hg.), *“Sea Peoples” Up-to-Date. New Research on Transformations in the Eastern Mediterranean in the 13th-11th Centuries BCE*, Wien 2017, 285–298.
- Hesse, Brian, Animal Use at Tel Miqne-Ekron in the Bronze Age and Iron Age, in: *BASOR* 264 (1986) 17–28.
- Hesse, Brian/Wapnish, Paula, Can Pig Remains be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?, in: Neil A. Silberman/David B. Small (Hg.), *The Ar-*

chaeology of Israel. *Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield 1997, 238–270.

Jenkins, Richard, *Social Identity*, London, 3. Aufl. 2008.

Jones, Siân, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*, London 1997.

Killebrew, Ann E., Late Bronze and Iron Age I Cooking Pots in Canaan. A Typological, Technological and Functional Study, in: Tomis Kapitan (Hg.): *Archaeology, History and Culture in Palestine and the Near East. Essays in Memory of Albert E. Glock*, Atlanta 1999, 83–126.

Killebrew, Ann E., The World of the Philistines and Other “Sea Peoples”, in: Joan Aruz/Michael Seymour (Hg.), *Assyria to Iberia. Art and Culture in the Iron Age*, New York 2016, 30–39.

Kletter, Raz, In the Footsteps of Bagira. Ethnicity, Archaeology, and ‘Iron I Ethnic Israel’, in: *Approaching Religion* 4,2 (2014) 2–15.

Knapp, A. Bernard, *Migration Myths and the End of the Bronze Age in the Eastern Mediterranean*, Cambridge 2021.

Krause, Johannes/Trappe, Thomas, *Hybris. Die Reise der Menschheit zwischen Aufbruch und Scheitern*, Berlin 2021.

Maeir, Aren M., On Defining Israel: Or, Let’s Do the Kulturkreislehre Again!, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 10 (2021) 106–148.

Maeir, Aren M./Hitchcock, Louise, The Appearance, Formation and Transformation of Philistine Culture: New Perspectives and New Finds, in: Peter M. Fischer/Teresa Bürge (Hg.), “Sea Peoples” Up-to-Date. *New Research on Transformations in the Eastern Mediterranean in the 13th-11th Centuries BCE*, Wien 2017, 149–162.

Martin, Mario A. S., The Egyptian Assemblage, in: Nava Panitz-Cohen/Amihai Mazar (Hg.), *Excavations at Tel Beth-Shean 1989-1996, Volume III, The 13th–11th Century BCE Strata in Areas N and S*, Jerusalem 2009, 434–477.

Mazar, Amihai, The Iron Age I, in: Amnon Ben-Tor (Hg.), *The Archaeology of Ancient Israel*, New Haven/London 1992, 258–301.

Mazar, Amihai, Iron Age I. Northern Coastal Plain, Galilee, Samaria, Jezreel Valley, Judah, and Negev, in: Seymour Gitin (Hg.), *The Ancient Pottery of Israel and its Neighbors from the Iron Age through the Hellenistic Period*, Vol. 1, Jerusalem 2015, 5–70.

- Mazow, Laura B., *Competing Material Culture: Philistine Settlement at Tel Mique – Ekron in the Early Iron Age*, in: John R. Spencer/Robert A. Mullins/Aaron J. Brody (Hg.), *Material Culture Matters. Essays on the Archaeology of the Southern Levant in Honor of Seymour Gitin*, Winona Lake 2014, 131–163.
- Middleton, Guy D., ‘I would walk 500 miles and I would walk 500 more’. *The Sea Peoples and Aegean migration at the end of the Late Bronze Age*, in: Lukasz Niesiołowski-Spanò/Marek Węcowski (Hg.), *Change, Continuity, and Connectivity: North-Eastern Mediterranean at the Turn of the Bronze Age and in the Early Iron Age*, Wiesbaden 2018, 95–115.
- Noort, Ed, *Die Seevölker in Palästina*, Kampen 1994.
- Schwermer, Andrea, *Die Kochtopfkeramik des Tall Zirā‘a. Eine typologische und funktionale Analyse der Funde von der Frühen Bronzezeit bis in die späte Eisenzeit* (Dissertation Bergische Universität Wuppertal), Wuppertal 2014, <http://elpub.bib.uni-wuppertal.de/edoes/dokumente/fba/geschichte/diss2014/schwermer>
- Sergi, Omer, (Re-)constructing Identities in the Bronze and Iron Age Levant. Introduction, in: *Welt des Orients* 49 (2019) 146–150.
- Sergi, Omer, *Israelite Identity and the Formation of the Israelite Polities in the Iron I-IIA Central Canaanite Highlands*, in: *Welt des Orients* 49 (2019) 206–235.
- Silberman, Neil A., *The Sea Peoples, the Victorians, and us: Modern Social Ideology and Changing Archaeological Interpretations of the Late Bronze Age Collapse*, in: Seymour Gitin/Amihai Mazar/Ephraim Stern (Hg.), *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, Jerusalem 1998, 268–275.
- Weippert, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie II,1), München 1988.
- Yasur-Landau, Assaf, *The Philistines and Aegean Migration in the Late Bronze Age*, Cambridge 2010.
- Yasur-Landau, Assaf, *Some Notes on Philistines, Migration and Mediterranean Connectivity*, in: Peter M. Fischer/Teresa Bürge (Hg.), “Sea Peoples” Up-to-Date. *New Research on Transformations in the Eastern Mediterranean in the 13th-11th Centuries BCE*, Wien 2017, 141–148.

Bildnachweis

Bild 1: Tempel in Medinet Habu; (1: Die Landschlacht; 2: die Seeschlacht; 3: Inschrift aus dem 5. Regierungsjahr; 4: Inschrift aus dem 8. Regierungsjahr; Copyright Steve D.E.Cameron Wikimedia Commons (Bearbeitung durch K. Soennecken)

Bild 2: Ausschnitt aus der Seeschlacht von Ramses III. gegen „Seevölker“; Copyright Breasted 1930, Pl. 37

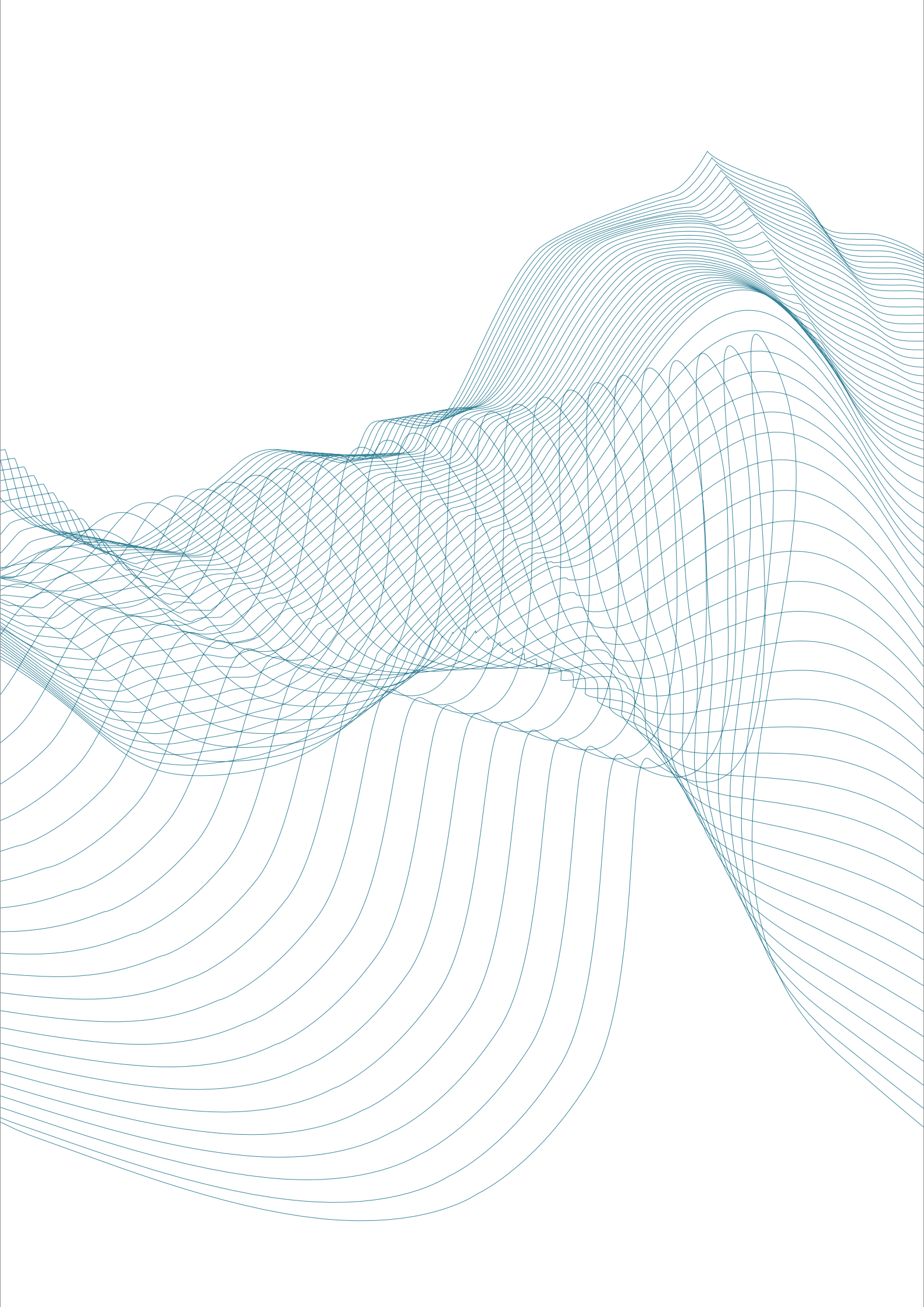
Bild 3: Karte der südlichen Levante mit dem Tell Zira‘a und im Text genannten Orten; Copyright K. Soennecken

Bild 4: Bereich des Tempels (1: Allerheiligstes; 2: Cella; 3: Hof: mit Scherben bedeckter Altar); Copyright BAI/DEI

Bild 5: Vorder- und Rückansicht des „Orpheus-Krugs“; Copyright BAI/DEI

Bild 6: Detail des „Orpheus-Krugs“; Copyright BAI/DEI

Bild 7: Kochkrug mit zwei Griffen vom Tell Zira‘a; Copyright BAI/DEI



Religiöse Orte und bewegte Biografien

Religion und Mobilität im Kontext von Migration und Optionenvielfalt

Wie kann Religion für Menschen in transitorischen Zeiten als Orientierungssystem und sozialer Bezugspunkt von Bedeutung sein? Im Schweizerischen Kloster Mariastein zeigt sich in exemplarischer Dichte, wie Menschen angesichts von einschneidenden Veränderungen im Leben auf religiöse Repertoires und religiöse Orte zurückgreifen und sich diese (neu) erschliessen, um in der veränderten Situation die Orientierung und Teilhabe an einem grösseren Ganzen zurückzugewinnen.

Eva Baumann-Neuhaus

Dr. sc. rel. et lic. phil. I, wissenschaftliche Projektleiterin beim Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen

Einleitung

Mobilität ist seit jeher ein Strukturmerkmal des Sozialen, denn das menschliche Dasein, Gemeinschaften und Gesellschaften sind gekennzeichnet durch Bewegung, Verschiebung und Veränderung.¹ Mobilität ist insbesondere auch ein Strukturmerkmal der modernisierten und individualisierten Gesellschaft, die sich durch eine Differenzierung der Lebensbereiche auszeichnet. Sie gehört zum Alltag, denn Wohn- und Arbeitsorte, aber auch Bildungsorte und Orte der Freizeitgestaltung sind in der Regel räumlich voneinander getrennt. Die Menschen müssen Distanzen zurücklegen, um an den Möglichkeiten und Ereignissen der jeweiligen Bereiche teilzuhaben. Mobilität eröffnet dem Individuum Möglichkeiten und Freiheiten im geografischen und sozialen Raum, gleichzeitig ist sie aber Bedingung für das Funktionieren unserer Gesellschaft, sie ist also strukturell gegeben.² Der britische Gesellschaftsanalytiker Antony Giddens spricht von der „Entbettung“ des Menschen, der in der modernisierten Gesellschaft, von traditionellen Bindungen und Verpflichtungen in Familie, Religionsgemeinschaft, Herkunftsregion, Herkunftsmilieu oder Nachbarschaft weitgehend entbunden, die Wirklichkeit als Gestaltungsraum erfährt, der über die Gegenwart und den lokalen Ort hinausreicht.³ Soziale Beziehungen sind nicht mehr länger an ortsgebundene Interaktionszusammenhänge gebunden, sondern finden in unterschiedlichen sozialen Systemen, an unterschiedlichen Orten und unter unterschiedlichen Be-

In der Soziologie wird zwischen einer räumlichen oder territorialen und einer sozialen Mobilität unterschieden. Erstere meint Bewegungen von Menschen und Gütern im geografischen und – je nach Gut – auch im virtuellen Raum, letztere bezieht sich auf Bewegungen von Individuen oder Gruppen zwischen unterschiedlichen sozio-ökonomischen Positionen, d. h. auf Verschiebungen zwischen sozialen Milieus.⁵

bedingungen statt, auch verbunden mit unterschiedlichen Rollenanforderungen an den und die Einzelne:n. Unter diesen Bedingungen verändern

sich Zugehörigkeiten und Identitäten laufend und multiple Zugehörigkeiten und Rollen sowie mehrdimensionale Identitäten sind zur Normalität geworden.⁴ Mobilität hat aber auch ein integrierendes Moment, denn sie führt Menschen zusammen, die sonst voneinander getrennt blieben, und erlaubt ihnen auch die Teilhabe an sozialen Systemen, die ihnen sonst verwehrt wären. Dadurch hat der und die Einzelne die Möglichkeit, sich im gesellschaftlichen Gefüge zu bewegen, d. h. sozial aufzusteigen. Wo Teilhabe verwehrt bleibt, kann auch das Umgekehrte, der soziale Abstieg die Folge sein.⁵

Mobilität ist also – in unterschiedlichen Ausprägungen – Ausdruck von individueller Freiheit, Freiwilligkeit und Offenheit, aber auch von unausweichlichen globalen und lokalen Gegebenheiten. Diese können sich auf die Lebensgestaltung und Befindlichkeit eines Individuums oder ganzer Gruppen positiv oder negativ auswirken. So stehen beispielsweise den einen alle Möglichkeiten offen, ihre Feriendestinationen und die dafür nötigen Verkehrsmittel frei zu wählen, während sich andere damit abfinden müssen, täglich mehr als zwei Stunden zur Arbeit zu fahren, um Arbeitslosigkeit und Prekarität abzuwenden. Wieder andere sehen sich aufgrund lebensfeindlicher Umstände gezwungen, ihr Lebensumfeld dauerhaft zu verlassen, in der Hoffnung, anderswo ein besseres

1 Manderscheid, Soziologie.

2 Dahrendorf, Homo Sociologicus, 35.

3 Giddens, Konsequenzen, 33-42.

4 Bernhard/Schmidt-Leukel, Identität; Straub, Identitäten.

5 Tully/Baier, Alltag, 70ff.

6 Koschnick, Standardwörterbuch; Berger, Soziale Mobilität.

Leben zu haben. Diese Mobilität mit residenziellen Folgen, man spricht hier auch von Migration, bedeutet in der Regel Abschied von Familie und Freunden und im Falle eines Wechsels in einen anderen kulturellen Kontext auch vom vertrauten Alltagsleben.⁷ Mobilität ist hier mit einschneidenden Veränderungen verbunden, die auch als Brüche erfahren werden, die es zu be- und verarbeiten gilt.

Wie kann nun Religion für Menschen in transitorischen Zeiten als Orientierungssystem und sozialer Bezugspunkt von Bedeutung sein? Im Schweizerischen Kloster Mariastein zeigt sich in exemplarischer Dichte, wie Menschen angesichts von einschneidenden Veränderungen im Leben auf religiöse Repertoires und religiöse Orte zurückgreifen und sich diese (neu) erschliessen, um in der veränderten Situation die Orientierung und Teilhabe an einem grösseren Ganzen zurückzugewinnen.

Mariastein – ein katholischer Pilgerort mit Anschlusspotential

Als Ort mit „offenen Türen“ ist der Wallfahrtsort im Verlaufe der Zeit für Menschen unterschiedlicher Herkunft und Bedürfnisse anschlussfähig geworden – sei es für Menschen mit oder ohne Migrationshintergrund, für Religiöse und Nicht-Religiöse, für Traditionsaffine und für solche, die sich auf der Suche nach Selbst- und Transzendenzerfahrungen nur sich selbst verpflichtet sehen.

Der Wallfahrtsort Mariastein liegt auf einem steil abfallenden Felsenplateau im Kanton Solothurn, nahe bei der Stadt Basel und der Grenze zu Frankreich. Bekannt ist der Ort für seine Felsengrotte, in der sich eine Kapelle befindet. Der Überlieferung zufolge stürzte am Ort ein Hirtenkind die Felswand hinunter, als sich seine Mutter in der Grotte ausruhte. Anstatt in den Tod zu fallen, wurde das Kind von einer unbekanntem Frau aufgefangen, die sich ihm als Mutter Gottes zu erkennen gab. Als Dank bat die Frau um die Errichtung eines Wallfahrtsortes am Ort des Geschehens. Heute ist die Felsengrotte mit der Gnadenkapelle Teil einer Klosteranlage, die von Benediktinern bewohnt wird.⁸

Das Kloster Mariastein ist umgeben von Feldern, Wiesen und Wäldern und darum als Wallfahrtsort und Ausflugsziel beliebt. Die Türen zur Klosterkirche und zur Gnadenkappelle sind offen für alle, die eintreten wollen. Die Gästeschar, ursprünglich katholisch, hat sich in den vergangenen Jahren stark verändert. Sie ist vielfältiger geworden. Neben Katholik:innen unterschiedlichster Nationalitäten suchen heute auch Hindus, Alewiten, alternativ religiöse und nichtreligiöse Menschen den Wallfahrtsort mit seiner langen Geschichte auf.⁹ Ob jung oder alt, die Besucher:innen kommen aus unterschiedlichen Motiven und haben ihren je eigenen Zugang zum Ort, wie eine empirische Studie aus dem Jahr 2015 zeigen konnte.¹⁰

Die Popularität Mariasteins mit seiner bunten Besucher:innenschaft sind Folgen des seit Jahren anhaltenden Pilgertrends und der zunehmenden Bedeutung von

7 Spode, Mobilität, 26; Baumann-Neuhaus, Glaube, 22; Manderscheid, Soziologie, 20-21.

8 Ziegerer, Pilgerbuch.

9 Haas, Wallfahrtsgeschichte, 88.

10 Baumann-Neuhaus/Foppa, Open Space.

Kraftorten in vielen Teilen der Bevölkerung, aber auch der Gastfreundschaft. Als Ort mit „offenen Türen“ ist der Wallfahrtsort im Verlaufe der Zeit für Menschen mit unterschiedlicher Herkunft und Bedürfnissen anschlussfähig geworden – sei es für Menschen mit oder ohne Migrationshintergrund, für Religiöse und Nicht-Religiöse, für Traditionsaffine und für solche, die sich auf der Suche nach Selbst- und Transzendenzerfahrungen nur sich selbst verpflichtet sehen. Die Offenheit des Wallfahrtsorts ermöglicht all diesen Menschen, ihre eigenen Wege der Anknüpfung bzw. der Aneignung des Traditionsorts zu finden.¹¹

Pilgerfahrt im Zeichen von Migration, „Tamilness“ und kultureller Aneignung

Zu den regelmässigen Pilger:innen-Gruppen in Mariastein gehören die sri-lankischen Tamil:innen. In der Schweiz lebt eine grosse sri-lankische Gemeinschaft, entstanden durch eine Migrationsbewegung, die 1983 ausgelöst wurde durch den Bürgerkrieg zwischen der singhalesischen Mehrheit und der tamilischen Minderheit. Ihre Familien haben das Wagnis der Migration auf sich genommen,

denn wer sein Zuhause verlässt, wechselt nicht nur den Wohnort, sondern ist oft konfrontiert mit einer fremden Sprache und Alltagskultur. Mit dem neuen Umfeld unvertraut, müssen Migrant:innen vieles von Grund auf neu lernen, denn einst bewährte Denk- und Handlungsrouniten erweisen sich im neuen Alltag immer wieder als untauglich und nicht mehr länger zielführend. Je nach Hintergrund und Migrationsgrund sind die Erfahrungen von Abschied, Abbruch und Neuanfang für die Betroffenen einschneidend. Die Bemühungen, erneut Fuss zu fassen, sind mit Anstrengungen verbunden und können auch misslingen. Wer dann noch wiederholt erfährt, dass das eigene

Verhalten auf Unverständnis stösst, ist in seinem Selbst- und Umweltvertrauen erschüttert und fühlt sich erst recht fremd. Es verwundert nicht, dass sich viele Migrant:innen mit solchen Erfahrungen einsam und verloren fühlen.¹²

Wo Unsicherheit, Ungewissheit und offene Fragen die Lebenssituation prägen, wächst das Bedürfnis jedes Menschen nach neuer Orientierung, Sicherheit, Trost und Halt. Die meisten Menschen verfügen in solchen Situationen auch über Strategien und Ressourcen, die ihnen helfen, die gemachten Brucherfahrungen und die damit verbundenen Gefühle nicht nur auszuhalten, sondern auch zu be-

11 Hahn, Materielle Kultur; Gerhards, Globalisierung; Kohl, Aneignungen.

12 Baumann-Neuhaus, Glaube, 174-201.

wältigen. Solche Bewältigungsstrategien bilden sich im Laufe des Lebens heraus, denn der Mensch verfügt über die Fähigkeit, sein Leben in den Kontexten, in denen er es verbringt, immer wieder neu auszulegen und dabei sein Wissen mit seinen Erfahrungen immer wieder neu in Einklang zu bringen. Mit anderen Worten, der Mensch lernt laufend aus seinen Erfahrungen und entwickelt mit der Zeit eine innere Logik, die ihm hilft, neue Erfahrungen zu verarbeiten und in seine Lebensgeschichte zu integrieren. Wo dies gelingt, wird er handlungsfähig.¹³ Wie Religion als eine solche Ressource genutzt werden kann, zeigt exemplarisch die tamilische Wallfahrt nach Mariastein, in der sich das Phänomen der kulturellen Aneignung spiegelt.

Maria und Madhu Mata

Unter den tamilischstämmigen Pilger:innen sind sowohl katholisch wie hinduistisch orientierte Personen. Der Marienwallfahrtsort Mariastein bietet ihnen eine hoch anschlussfähige Möglichkeit, ihre ethnische Identität, die sogenannte „Tamilness“, im Schweizer Kontext zu bewahren und zu pflegen. Einmal im Jahr, wenige Tage vor dem katholischen Fest „Mariä Himmelfahrt“, treffen sich bis zu 4000 Personen beim Kloster Mariastein. Der Ort erinnert vor allem die Zugewanderten der ersten Generation an einen Wallfahrtsort im Nordwesten Sri Lankas, den katholischen „Shrine of Our Lady of Madhu“. Die Marienfigur und Patronin von Madhu¹⁴, „Madhu Mata“ wird seit jeher von katholischen, hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Gläubigen besucht und gilt als Symbol des friedlichen Zusammenlebens der Religionen.¹⁵ In Mariastein wird eine Verbindung zum Schrein in Sri Lanka hergestellt bzw. ein Stück Sri Lanka wird nach Mariastein geholt, indem die „Maria im Stein“ durch eine Replik der Marienstatue von Madhu ersetzt wird. Obwohl beide Marienfiguren dieselbe biblische Figur repräsentieren, scheint den Tamil:innen viel daran gelegen, mit ihrer eigenen Statue eine symbolische Brücke zu ihrem Herkunftsland herzustellen und dadurch die religiöse und ethnische Herkunftsidentität im neuen kulturellen Kontext weiterzupflegen.¹⁶ Diese Praxis ermöglicht es ihnen, in Zeiten von Diskontinuität und Neuanfang wenigstens punktuelle Erfahrungen von Kontinuität zu machen. Doch die Wallfahrt der Tamil:innen nach Mariastein ist keine bloße Kopie der Wallfahrt nach Madhu. Adaptierungen an den Schweizer Kontext werden da und dort sichtbar, wie etwa bei der Europäisierung des Kirchengesangs oder bei der konkreten Gestaltung der Veranstaltung. Das zuständige Organisationskomitee hat sich im Verlauf der Jahre den Gepflogenheiten der Schweizer Wallfahrt in grossen Stücken angepasst.¹⁷

13 Alheit, Identität, 219-24; Baumann-Neuhaus, Glaube, 68-71.

14 Madhu ist ein Dorf ungefähr 300 km von Colombo, der Hauptstadt Sri Lankas entfernt.

15 Eulberg/Niederberger, Sri-lankisch tamilische Christen; Altermatt, Madhu-Mariastein-Wallfahrt.

16 Auch andere Gruppen sehen Parallelen zwischen Mariastein und Wallfahrtsorten in der Heimat. So vergleichen etwa die Portugiesen Mariastein mit Fátima, die Franzosen mit Lourdes oder Odilienberg, die Polen mit Częstochowa, vgl. Baumann, Gegenorten.

17 Altermatt, Madhu-Mariastein-Wallfahrt, 110.

18 Eulberg/Niederberger, Sri-lankisch tamilische Christen, 98-125.

Die im Rahmen der bereits erwähnten empirischen Studie durchgeführte Befragung unter tamilischen Besucher:innen hat deutlich gemacht, dass innerhalb der religiös heterogenen Gruppe unterschiedliche Vorstellungen vom Wallfahrtsort existieren. So ähneln etwa die Vorstellungen der katholischen Tamil:innen jenen der einheimischen Katholik:innen, während sie sich in Religionspraxis und Frömmigkeitsstil unterscheiden. Hinduistische Tamil:innen haben als Gruppe kein einheitliches Bild vom Wallfahrtsort. Manche nehmen zwar an den katholischen Ritualen teil, bringen die Marienfigur aber nicht in Verbindung mit der biblischen Marienfigur, sondern mit einem Avatar, d. h. der körperlichen Manifestation einer

Die Tamil:innen haben sich als Gruppe den Wallfahrtsort aus ihrer eigenen Perspektive erschlossen und zu eigen gemacht. Hier können sie sich im Kreise von Landsleuten ihrer ethnisch-kulturellen wie auch religiösen Identität immer wieder von neuem vergewissern und in der religiösen Praxis wie auch im Gemeinschaftserlebnis ein Gefühl der Verankerung und Zugehörigkeit erfahren.

hinduistischen Gottheit im Diesseits.¹⁸ Andere verhalten sich in der Gnadenkapelle eher wie in einem hinduistischen Tempel, indem sie sich beispielsweise mit Weihwasser die Stirne waschen oder den Altar umkreisen. Auch zwischen den Altersgruppen innerhalb der tamilischen Gemeinschaft zeigen sich Unterschiede. Jüngere Tamil:innen, die in der Schweiz aufgewachsen sind und das Ursprungsland ihrer Eltern nur aus Erzählungen kennen, bringen Mariastein in der

Regel nicht mehr mit dem Schrein in Madhu in Verbindung. Für sie ist es der Ort, wo sich die Tamil:innen in der Schweiz treffen, um Beziehungen und kulturelle Gemeinsamkeiten zu pflegen, mitunter auch um eine Heirat einzufädeln.¹⁹

Die Tamil:innen haben sich als Gruppe den Wallfahrtsort aus ihrer eigenen Perspektive erschlossen und zu eigen gemacht. Hier können sie sich im Kreise von Landsleuten ihrer ethnisch-kulturellen wie auch religiösen Identität immer wieder von neuem vergewissern und in der religiösen Praxis wie auch im Gemeinschaftserlebnis ein Gefühl der Verankerung und Zugehörigkeit erfahren. Weil dies möglich ist, werden Anpassungen an die Gepflogenheiten vor Ort nicht als

Das Konzept der „kulturellen Aneignung“ basiert auf einem dynamischen Verständnis von Kultur als Ergebnis geographischer Gegebenheiten sowie historischer und sozialer Prozesse. Kulturen und Religionen werden als gewachsene und durch Menschen gestaltete Ordnungssysteme verstanden, die sich verändern. Kultureller und religiöser Wandel wird ausgelöst durch veränderte Umweltbedingungen und Kulturkontakte und gilt für die globalisierte Welt als normal. Ein Zusammenspiel von Altem und Neuem bzw. Vertrautem und Unvertrautem kommt in Gang, das kontextbedingte und situativ unterschiedliche Verläufe zeigt.²²

Identitätsverlust empfunden, sondern als Teil des eigenen Gestaltungsprozesses bzw. des Aneignungsprozesses wahrgenommen.²⁰ Die Beobachtungen lassen sich mit dem Konzept der „kulturellen Aneignung“ nach Hahn erklären.²¹

Hahn gelingt es, mit dem Modell auf der Mikroebene sichtbar zu machen, dass sich auf der Seite der Aneignenden immer Möglichkeiten ergeben, eine gewisse Masse an Selbstbestimmung zu bewahren, auch in einem ihnen fremden Kontext. So können sie etwa hegemoniale Deutungsansprüche der anderen Seite umgehen, indem sie ihnen fremde Kulturelemente mit neuen Bedeutungszuschreibungen versehen und mit neuen Handlungsmustern koppeln.²³ Das ursprünglich Fremde wird dann zu etwas Eigenem, wenn es mit dem bereits vorhandenen Erfahrungshorizont verbunden und ins Alltagshandeln integriert werden kann.²⁴

Religion als Ressource

Die Wallfahrt nach Mariastein ist also für viele dieser Pilger:innen ein religiös gerahmtes Ereignis von grosser Bedeutung, denn es ermöglicht Zugehörigkeit, Teilhabe und Orientierung in Zeiten, die immer wieder geprägt sind von der Erfahrung der Diskontinuität. Religion bietet konkrete Formen der Be- und Verarbeitung solcher Erfahrungen an.

19 Eulberg/Niederberger, Sri-lankisch tamilische Christen, 12-13.

20 Baumann, Religion.

21 Hahn, Materielle Kultur.

22 Gerhards, Globalisierung, 145-162; Kohl, Aneignungen, 8-18.

23 Hahn, Materielle Kultur.

24 Kleinhans, Cultural Appropriation.

Auch wenn der Rückgriff auf Religion nicht die einzige Möglichkeit ist, Krisen

Religiöse Systeme sind auf Orientierung und Sinnstiftung spezialisiert. Im Rückgriff auf Transzendenz vermögen sie Sinn zu stiften, wo Sinnlosigkeit herrscht, und Orientierung zu schaffen, wo sich das Leben als unverfügbar zufällig zeigt und Ordnungen zusammengebrochen sind.

und Brucherfahrungen zu bewältigen und Ordnungen wiederherzustellen, zeigt sich doch, dass religiös sozialisierte Menschen angesichts

solcher Erfahrungen oft auf ein erlerntes und verinnerlichtes religiöses Repertoire zurückgreifen und dieses zur Be- und Verarbeitung mobilisieren – insbesondere, wenn damit positive Erinnerungen und Erfahrungen verbunden sind. Sie erfahren ihren persönlichen Glauben, aber auch die religiöse Glaubenspraxis und Gemeinschaft gerade in Zeiten der Destabilisierung als identifikatorische Ankerpunkte, die ihre Gültigkeit auch unter veränderten Rahmenbedingungen nicht verlieren.²⁵ Die religiöse Orientierung ermöglicht es ihnen, Erlebtes aus einer übergeordneten Glaubensperspektive zu betrachten, zu deuten und einzuordnen. Die Glaubensgemeinschaft hilft ihnen dabei und wird für viele zu einem Refugium, einem Ort, der Schutz und Halt gibt.²⁶



Wie Migrant:innen in konkreten Situationen auf das Religiöse zurückgreifen, hängt stark von ihrer Sozialisation, ihrer konfessionellen Prägung, aber auch von ihrer sozialen Lage und ihren Migrationserfahrungen ab. Ihre Religiosität verändert sich in der Regel auch im Verlauf des Migrationsprozesses, denn im neuen Kontext tauchen neue Fragen auf und die eigenen Überzeugungen müssen neu begründet werden. Auch sind die Rahmenbedingungen für die religiöse Praxis nicht mehr die gleichen, gerade in der säkularisierten Gesellschaft fallen Automatismen weg und die Migrant:innen müssen sich aktiv einer Gemeinschaft anschließen. Personen, die schon vor der Migration einen aktiven Glauben gepflegt haben, können in Zeiten der Veränderung die Ressource schnell mobilisieren. Oft verstärkt sich ihr Bedürfnis nach religiöser Orientierung und Praxis mit der Migration sogar noch, da er manchmal für eine Weile als einzige Konstante im Leben wahrgenommen wird.²⁷ Bei anderen wird das Bedürfnis nach religiöser Praxis erst durch die Migration selbst ausgelöst, etwa durch den Kontakt zu religiösen Menschen oder Gruppen, die ihnen neue Sichtweisen eröffnen oder sie bei der Bewältigung des Alltags unterstützen. Natürlich kommt es auch vor, dass Menschen sich von ihrer religiösen Prägung gänzlich verabschieden, weil

25 Kleinhans, *Cultural Appropriation*, 77-78, 298; Pickel, *Religiöses Sozialkapital*, 41-61.

26 Foppa, *Kirche*, 223.

27 Baumann-Neuhaus, *Glaube in Migration*, 295.

diese für sie im neuen Umfeld keine Relevanz mehr hat oder weil sie sich hier von belastend empfundenen Regeln und Verpflichtungen befreien können.²⁸

Der Rück- oder Zugriff auf religiöse Repertoires gestaltet sich von Mensch zu Mensch unterschiedlich, je nach Herkunft, Migrationserfahrung und Glaubensbiografie. Während sich die einen von der Gewissheit getragen fühlen, dass

In Zeiten des Umbruchs und der Erfahrung von Diskontinuität und Fremdheit, wie sie von Migrant:innen typischerweise thematisiert wird, können religiöse Sinnsysteme und Gemeinschaften zu einer Ressource im Umgang mit diesen Erfahrungen werden.

Gott einen Plan hat und sie darum auch durch schwierige Zeiten führt, suchen andere in diesen Zeiten den Schutz der Glaubensgemeinschaft. Hier sind sie unter ihresgleichen und erleben im vertrauten Rahmen ein Stück Kontinuität. Wieder andere be-

trachten die Migrationserfahrung und die damit verbundene Neuorientierung als persönliche Entwicklungschance und Horizonterweiterung und verstehen sich als Lernende im Leben und im Glauben. Schliesslich gibt es Menschen, die wurden zwar religiös sozialisiert, konnten sich aber im Verlauf des Lebens das Gelernte nicht selbst erschliessen und können in Zeiten des Umbruchs oder des Neuanfangs auch nicht darauf zurückgreifen. Religiöse Deutungsmuster oder religiöse Netzwerke stehen ihnen nicht zur Verfügung, um schwierige Erfahrungen einzuordnen und Halt zurückzugewinnen.²⁹

Gerade solche Netzwerke und Gemeinschaften sind aber bei der Reorientierung und Verarbeitung von Migrationserfahrungen nicht zu unterschätzen. Nicht nur entstehen subjektive Orientierungen im Austausch zwischen Menschen, d. h. in sozialen Interaktionen, Menschen erhalten in der Gemeinschaft oft auch ganz konkrete Unterstützung. Die Gemeinschaft wird darum für viele Migrant:innen zu einem Ort, wo sie sich zugehörig und aufgehoben fühlen, denn hier treffen sie auf Menschen, mit denen sie Sprache, Kultur und Glauben, aber auch ihre Migrationserfahrungen teilen und von denen sie Informationen und praktische Dienstleistungen erhalten. Manche erleben die Gemeinschaft gar als eine Art Familie, in der sie auch in emotionaler Hinsicht Ermutigung und Stärkung erfahren. Das alles hilft ihnen, Schritte in die noch fremde Gesellschaft hinein zu wagen, Handlungsperspektiven zu entwickeln, Rückschläge zu überstehen und sich mit dem Unbekannten und Fremden vertraut zu machen.

In Zeiten des Umbruchs und der Erfahrung von Diskontinuität und Fremdheit, wie sie von Migrant:innen typischerweise thematisiert wird, können religiöse Sinnsysteme und Gemeinschaften zu einer Ressource im Umgang mit diesen Erfahrungen werden.

Ein Ort für spirituelle Wander:innen – religiöse Individualisierung

28 Baumann-Neuhaus, Glaube in Migration, 78-79; Mayer, In God.

29 Baumann-Neuhaus, Glaube in Migration, 25-37.

Einschneidende Migrationserfahrungen wie die der tamilischen Gemeinschaft in der Schweiz verdichten auf einschlägige Weise die Suche nach religiösen

Menschen ohne Migrationshintergrund werden zu „Wander:innen“ oder „Flaneur:innen“ zwischen unterschiedlichen (nicht-)religiösen Wirklichkeiten.

Bewältigungsstrategien. Doch in Mariastein zeigt sich diese Suche auch bei Menschen, die über keine Migrationserfahrungen verfügen. Die Motive ihres Besuchs sind vielfältig, ihre Suche ist geprägt von individuellen Bedürfnissen und Erwartungen, und ihre Annäherungen an den katholischen Wallfahrtsort sind unterschiedlich.

Gerade in der individualisierten Gegenwart, in der das Individuum in immer mehr Belangen selbstbestimmt und selbstverantwortlich sein Leben gestaltet, ist Veränderung und Unterwegssein zu einem strukturellen Merkmal von Biografie und damit auch von Religiosität und Spiritualität geworden.³⁰ Das zeigt sich in Mariastein gerade auch unter den einheimischen Besucher:innen, die sich den Ort auf ihre je individuelle Weise aneignen – je nach Hintergrund und Bedürfnissen. Sie sehen den Ort aus ihrer persönlichen Perspektive, laden ihn individuell mit Bedeutung auf und holen sich, was sie brauchen. Sie stehen für den Typus des „spirituellen Wanderers“. Der Begriff ist zu einer Trope der modernen Religiosität geworden, die geprägt ist von Individualisierung, Temporalität und Wandel.³¹

Spirituelle Wander:innen am Wallfahrtsort

Während einheimische Katholik:innen noch vor wenigen Jahrzehnten in grossen Wallfahrtsgruppen zu Fuss nach Mariastein pilgerten, kommen die meisten heute alleine oder zu zweit. Die einen zieht es zum Wallfahrtsort, weil sie die katholische

Charakteristisch für die Spiritualität des ‚Wanderers‘ sind drei Grundüberzeugungen: a) das Bild der ‚vielen Wege‘, die zur ‚Wahrheit‘ führen, und die damit verbundenen Konvergenzvorstellungen, b) der Anspruch auf die soziale Deutungshoheit über seine Spiritualität, und c) die Annahme eines dem Menschen positiv und unbedingt zugewandten Absoluten.³²

Tradition bewusst weiterpflegen, die anderen knüpfen an eine positive Kindheits-erinnerung an oder fügen sich mehr oder weniger freiwillig einer Familien-

tradition. Personen, die zu Kirche und Religion ein eher distanzierteres Verhältnis haben, sehen in Mariastein einen Kraftort zum Auftanken. Obschon sie sich den katholischen Vorstellungen und Praktiken generell nicht anschliessen mögen, knüpfen sie bei ihrem Besuch dennoch direkt oder indirekt an ein religiöses Repertoire katholischer Prägungen an. Sie eignen sich dieses individuell, d. h. punktuell und selektiv an, so dass es zu den eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen passt. Der Ort traditioneller katholischer Kommunikation und Praxis wird so zu einem Ort individueller Formen von Religiosität, Spiritualität, Sinnsuche und emotionalen Erfahrungen. Menschen ohne Migrationshintergrund werden zu „Wander:innen“ oder „Flaneur:innen“ zwischen unterschiedlichen (nicht-) religiösen Wirklichkeiten.³³ Religiöse, Spirituelle und Säkulare finden hier das, was sie suchen: eine Auszeit aus dem hektischen Alltag, eine Antwort auf eine wichtige Lebensfrage, ein Gefühl des Aufgehoben-Seins in einem grösseren Ganzen – mit oder ohne Bezug auf Transzendenz. Auch für manche dieser Besucher:innen spielt die Marienfigur eine bedeutende Rolle. Sie fühlen sich mit ihr verbunden oder zu ihr hingezogen, sei es, weil sie in ihr die Mutter Gottes, ein Sinnbild für das Weibliche und Mütterliche oder das Heilige und Mystische im Leben sehen. Viele erzählen, dass sie in der Gnadenkapelle eine besondere Energie spüren und auftanken können. Für andere ist Mariastein ein schöner

30 Seit den 1960er Jahren wird in westeuropäischen Ländern zunehmend von „Spiritualität“ gesprochen. Man hört von alternativer, katholischer, feministischer, keltischer, buddhistischer oder auch Öko-Spiritualität. Der Begriff erfährt eine positive Konnotation und meint die individuelle und offene Sinnsuche, Selbst- und Transzendenzerfahrung. Spiritualitätsformen orientieren sich an religiösen Traditionen und an neuen religiösen Phänomenen. Es kommt zu Mischformen aus traditionellen und neuen Sinnsystemen. Stolz u. a., Religion, 71-72.

31 Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

32 Gebhardt, Wanderer.

33 Gebhardt, Wanderer;

Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger,

Selbstermächtigung; Bauman, Liquid Modernity.

Ausflugsort auf dem Land, fernab vom Alltag. Nicht in der Gnadenkapelle und nicht bei der Marienfigur, sondern in der Natur finden sie das, wonach sie suchen: eine Begegnung mit Gott, ein Gefühl, Teil eines grösseren Ganzen zu sein oder auch nur eine schöne Kulisse an einem freien Tag. Sie kommen zu Fuss nach Mariastein, wandern an den Wiesen und Feldern vorbei bis zum Kloster. Hier machen sie Rast, besichtigen die Klosterkirche, flanieren im Kostergarten und kehren dann ein in einem der Restaurants vor Ort.

Die Vielfalt der Bezüge sowie die individualisierte Nutzung des Orts zeigen sich auch zwischen den Generationen. Religiöses Wissen und ein Bewusstsein für Traditionen und kollektive Praktiken ist gerade bei den jüngeren – auch den religiös sozialisierten – Besucher:innen weniger bis gar nicht vorhanden. Wie die kirchlich und religiös Distanzierten mischen sie nach eigenem Gutdünken traditionelle Elemente des Katholizismus mit Elementen aus anderen religiösen und nicht-religiösen Sinn- und Deutungsrepertoires und suchen nach dem, was ihnen guttut.³⁴

Ein persönlicher Glaube, eine religiöse Gemeinschaft, aber auch religiöse Orte werden gerade für Menschen in transitorischen, unsicheren oder hektischen Zeiten – ob mit oder ohne Migrationsgeschichte – immer wieder zu Bezugspunkten.

Es zeigen sich in Mariastein selbstbestimmte Individuen, die ihren persönlichen Bedürfnissen und Präferenzen folgend ihr Leben gestalten und dabei Akzente setzen – auch bei der Gestaltung des Auf-

enthalts in Mariastein. Interessanterweise suchen sie sich dafür einen Ort mit Geschichte und katholischer Tradition aus und knüpfen damit, wenn auch in unterschiedlichem Masse, an bestehende religiöse Repertoires an, die sie sich individuell erschliessen.³⁵

Zusammenschau – Religion als Bezugspunkt des Selbst und Brücke zwischen den Welten

Ein persönlicher Glaube, eine religiöse Gemeinschaft, aber auch religiöse Orte werden gerade für Menschen in transitorischen, unsicheren oder hektischen Zeiten – ob mit oder ohne Migrationsgeschichte – immer wieder zu Bezugspunkten. Ihre Bezugnahme ist nicht nur unterschiedlich motiviert, sondern findet auch unterschiedliche Ausdrucksformen. Im Rück- oder Zugriff auf religiöse Sinn- und Praxisrepertoires finden Menschen aber offensichtlich immer wieder Möglichkeiten, ihre Erfahrungen sinnstiftend zu deuten und in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren, in chaotischen Zeiten die Orientierung zu behalten oder das Vertrauen in sich selbst und in die Umwelt zurückzugewinnen. Dabei zeigt sich das Bedürfnis des Menschen, Teil eines grösseren Ganzen zu sein. Religiöse Systeme, Gemeinschaften und Orte können, wo sie von Menschen erschlossen werden, eine orientierende, stabilisierende und mobilisierende Kraft entfalten, die es Individuen und Gruppen ermöglicht, zwischen Vergangem und Gegenwärtigem, zwischen Vertrautem und Unvertrautem eine Brücke zu schlagen und so einen Umgang mit Diskontinuitätserfahrungen zu finden. Für Migrant:innen

34 Denz, Church; Knoblauch, Jeder.

35 Gebhardt/Engelbrecht/Dochinger 2005;

Wegner, Kommunikation; Pollack, Säkularisierung.

36 Aritz/Siouti, Transnationale Biografien.

bedeutet das meist nicht, die „alte Heimat“ durch eine „neue Heimat“ zu ersetzen, denn ihre transnationalen Verstrickungen lassen ein Entweder-Oder nicht zu.³⁶ Glaube und Glaubensgemeinschaft werden aber für viele zu einem Ankerpunkt, der auch angesichts der Erfahrung von Mehrfachzugehörigkeiten ein Gefühl des Aufgehoben-Sein erzeugt. Diese Erfahrungen von Kontinuität und Teilhabe gehen dann mit der Erfahrung von Beheimatung einher, wenn sie das Individuum befähigen, sich den Alltag mit seinen Herausforderungen zu erschliessen und ihn zu gestalten.

Die Sehnsucht, Teil eines grösseren Ganzen zu sein, prägt auch viele Zeitgenoss:innen, die nicht über Migrationserfahrungen verfügen. Doch auch sie erleben Brüche, die sie aufbrechen lassen auf der Suche nach Sinn und Orientierung, nach Antworten und Halt in hektischen Zeiten oder an biografischen Wendepunkten. Religion ist für Menschen in einer Multioptionsgesellschaft³⁷ nicht nur eine von vielen Möglichkeiten im Umgang mit Sinnfragen und Brucherfahrungen, sie ist in unzähligen Formen auch individuell gestaltbar. Interessanterweise greift jedoch auch das selbstermächtigte Subjekt bei seiner spirituellen bzw. Sinn-Suche immer wieder auf bestehende religiöse Repertoires und Orte zurück, nicht um religiöses Traditionswissen oder religiöse Praktiken unbesehen zu übernehmen oder sich festlegen zu wollen. Vielmehr knüpft das Individuum an Gewachsenes, Verfügbares an und macht es sich selektiv zu eigen, so dass und so lange es zu seinen momentanen persönlichen Bedürfnissen und Befindlichkeiten passt. Die Dauersuche als Merkmal des Individuums ist in der von Mobilität und Wandel geprägten Gesellschaft zur Normalität geworden – auch in religiösen und spirituellen Belangen.

Literatur

Alheit, Peter, Identität oder “Biographizität”?, Beiträge der neueren sozial- und erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung zu einem Konzept der Identitätsentwicklung, in: Birgit Griese (Hg.), *Subjekt, Identität, Person? Reflexionen zur Biographieforschung*, Wiesbaden 2010, 219–249.

Altermatt, Monika, *Die Madhu-Mariastein-Wallfahrt. Rituelle Performanz der Diasporagemeinschaft srilanisch-tamilischer Katholiken und Hindus in der Schweiz*. Lizentiatsarbeit, Freiburg i. Ü. 2010.

Apitz, Ursula/Siouti, Irinie, Transnationale Biografien, in: Hans-Günther Homfeld/Wolfgang Schröer/Cornelia Schewpe (Hg.), *Transnationalität und Soziale Arbeit*, Weinheim 2008, 1795–1804.

Baumann, Martin, Religion und ihre Bedeutung für Migranten, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88 (2004) 250–263.

Baumann, Martin, Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten. Mooschen, Tempel und Pagoden von Immigrant:innen in der Schweiz, in Jürgen

³⁷ Gross, Multioptionsgesellschaft.

Mohn/Adrian Hermann (Hg.), *Orte der Europäischen Religionsgeschichte*, Würzburg 2015, 503–523.

Bauman, Zygmund, *Liquid Modernity*, Malden 2000.

Baumann-Neuhaus, Eva, *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten*, St. Gallen 2019.

Baumann-Neuhaus, Eva/Foppa, Simon, *Open Space. Pluriforme Aneignung eines Schweizer Wallfahrtsortes*, in: *Marburg Journal of Religion* 19 (2017) 1–24.

Berger, Peter L., *Soziale Mobilität*, in: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hg.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, 2. Auflage, Opladen 2001, 595–605.

Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry, *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

Dahrendorf, Ralf, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Wiesbaden 2006.

Denz, Hermann, *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden 2009.

Eulberg, Rafaela/Monika Niederberger, *Sri-lankisch tamilische Christen im deutschsprachigen Raum*, in: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 2011, 1–21.

Foppa, Simon, *Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden*, St. Gallen 2019.

Gebhardt, Winfried, *Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: *Evangelium* 1 (2014) (<https://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/der-spirituelle-wanderer-als-idealtypus-spaet-moderner-religiositaet/> [Zugriff 13.11.2013]).

Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), 133–151.

Gerhards, Jürgen, *Globalisierung der Alltagskultur zwischen Verwestlichung und Kreolisierung. Das Beispiel Vornamen*, in: *Soziale Welt* 54 (2003) 145–162.

Giddens, Anthony, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.

- Gross, Peter, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1994.
- Haas, Hieronymus: *Wallfahrtsgeschichte von Mariastein*, Mariastein 1973.
- Hahn, Hans Peter, Globale Güter und lokales Handeln in Afrika, in: *Sociologus*, 53 (2004) 51–77.
- Hahn, Hans Peter, *Materielle Kultur. Eine Einführung*, Berlin 2005.
- Kleinhaus, Chuck, *Cultural Appropriation and Subcultural Expression. The Dialectics of Cooperation and Resistance. A Paper for Presentation of the Northwestern Center for the Humanities*, Evanston 1994.
- Knoblauch, Hubert, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion, in: Robert Hettlage/Ludgera Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Weisbaden 2000, 201–216.
- Kohl, Karl-Heinz, *Aneignungen. Kulturelle Vielfalt im Kontext der Globalisierung*, in: Karl-Heinz Kohl/Nikolaus Schafhausen (Hg.), New York 2001.
- Koschnick, Wolfgang, *Standardwörterbuch für die Sozialwissenschaften*, Bd.2, München 1993.
- Manderscheid, Katharina, *Soziologie der Mobilität*, Bielefeld 2022.
- Mayer, Jean-François, In God have I put my trust. Refugees and Religion, in: *Refugee Survey Quarterly* 26 (2007) 6–10.
- Pickel, Gert, Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen?, in: Martin Baumann u. a. (Hg.), *Integration durch Religion?*, Zürich 2014, 41–61.
- Pollack, Detlef, Säkularisierung und Individualisierung schreiten voran, in: *futur2* 2020/2 (<https://www.futur2.org/article/saekularisierung-und-individualisierung-pollack-hat-keinen-titel/>).
- Spode, Hasso, Mobilität, Reisen, Tourismus. Transformationen der Terminologie zwischen Fremdenverkehrslehre und Mobility Turn, in: Harald Pechlaner/Michael Vogler (Hg.), *Die Gesellschaft auf Reisen – eine Reise der Gesellschaft*, Wiesbaden 2017.
- Stolz, Jörg u. a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens (Beiträge zur Pastoralsoziologie [SPI-Reihe] 16), Zürich 2014.
- Straub, Jürgen, Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 28 (2018) 205–216.

Tully, Claus J. /Baier, Dirk, Mobiler Alltag. Mobilität zwischen Option und Zwang. Vom Zusammenspiel biografischer Motive und sozialer Vorgaben, Wiesbaden 2006.

Wegner, Gerhard, Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?, Leipzig 2014.

Ziegerer, Ludwig, Mariasteiner Pilgerbuch, Freiburg i. Ü. 1996.

Mobiler Glaube?

Glaube, Zweifel und Biographie

Wieviel Mobilität ist gut? Und welche? Diese Frage lässt sich auch im Blick auf den Glauben stellen. Dabei kann man beobachten, dass sich die Akzente in jüngster Zeit deutlich verschoben haben.

Veronika Hoffmann

Dr. theol., Professorin im Department für Glaubens- und Religionswissenschaft/Philosophie an der Universität Fribourg

Mobilität oder Instabilität? Eine Frage (auch) der Etiketten

Mobilität scheint etwas Gutes zu sein. Man will, dass Geräte mobil sind und mitgenommen werden können. Auch Menschen sollen mobil sein, nicht nur örtlich, sondern auch im Denken: Gesucht und geschätzt sind Personen, die geistig beweglich sind, die nicht einfach auf ihrer Position beharren.

Vielleicht ist diese positive Sicht der Mobilität jedoch auch eine Frage der Etikettierung. Von bestimmten Menschen sagen wir nicht, dass sie „mobil“ seien, obwohl sie sich bewegen – zum Beispiel, wenn sie auf der Flucht sind. Hier ist die Bewegung unfreiwillig und negativ konnotiert. Und von anderen finden wir vielleicht, sie seien geistig „allzu beweglich“, Opportunisten oder Wendehälse ohne feste Überzeugungen.

Wieviel Mobilität ist also gut? Und welche? Diese Frage lässt sich auch im Blick auf den Glauben stellen. Dabei kann man beobachten, dass sich die Akzente in jüngster Zeit deutlich verschoben haben.¹

Der Pilgerstab des Glaubens

Klassischerweise hat Glaube wenig mit Mobilität, hingegen viel mit Stabilität zu tun. „Steht fest im Glauben“, heißt es schon in 1 Kor 16,13, und im Artikel „Glaube“ des „Neuen Handbuchs der Dogmatik“ von 2012 erklärt Christoph Böttigheimer, dass der Mensch durch den Glauben „innere Sicherheit und unbedingte Gewissheit“² gewinne.

Wohl gibt es auch eine Mobilität in diesem Verständnis des Glaubens. Diese wird beispielsweise durch das Bild des Pilgerns ausgedrückt. Auf dieser Pilgerschaft der Glaubenden ist jedoch das Ziel des ewigen Heils klar vor Augen und der Glaube Stab und Stütze auf dem Weg. Durch seine Orientierung an der unverbrüchlichen Wahrheit bietet er Beständigkeit in den Unbeständigkeiten der Zeit.³ Eine andere Form von „Glaubensmobilität“ galt deshalb bis weit ins 20. Jahrhundert als höchst problematisch: die des Zweifels als einer tentativen Bewegung vom bisherigen Glauben weg zu einer möglichen anderen Perspektive. Zweifel schien den Glauben unsicher und instabil zu machen. Wie sollte dieser dann noch die notwendige Verlässlichkeit und Orientierung gewährleisten? Nicht nur die katholische Theologie betrachtete deswegen Glaubenszweifel als Gefahr, gar als schuldhaft.⁴ Auch beispielsweise Martin Luther ist hier eindeutig: „Darümb müssen wir des gar gewis sein, und nicht zweifeln, Sonst ists alles verloren, und behelt Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.“⁵

1 Vgl. zum Folgenden ausführlicher Hoffmann, Glaubensverunsicherungen.

2 Böttigheimer, Art. Glaube, 266. Die Beispiele ließen sich vermehren.

3 „Die Existenz des Glaubens entfaltet sich innerhalb der Geschichte und der Zeit; aber die übernatürliche Berufung, in der ihn Gott zu sich ruft, prägt ihm *schon von jetzt an* eine neue Lebensrichtung ein zur Überwindung der Zeit in der Teilnahme an der Ewigkeit Gottes ... Der Glaubende lebt in der Zeit als Pilger der Ewigkeit, d. h. auf dem Weg zur Begegnung mit dem Herrn.“: Alfaro, Art. Glaube, 409, Hervorhebung im Original.

4 Vgl. z. B. den Eintrag „Zweifel“ in: Rahner/Vorgrimmler, Kleines Theologisches Wörterbuch, 454.

5 WA 50,200,2–6. Zum Verständnis von Zweifel als Sünde bei Luther vgl. Rieger, Art. Zweifel.

Die Beweglichkeit des Zweifels

Im Blick auf beide Formen von Glaubensmobilität, das „Pilgern“ und den Zweifel, kommt es in jüngster Zeit zu signifikanten Veränderungen. So be-

Zweifelnder, unsicherer, sich verändernder Glaube gilt nicht mehr als gefährlich „instabil“, sondern als positiv „mobil“ im Unterschied zu starren und engstirnigen Vorstellungen von Glaubensgewissheit.

obachten Religionssoziologen, dass heutige „spirituelle Wanderer“ vielfach unter einer anderen Leitfigur unterwegs sind als derjenigen des gemeinsamen Pilgerns auf einem klar vorgezeichneten Weg. Gemäß einer Studie von Bochinger u. a. würden sich viele heute „vermutlich eher auf die Metapher der ‚vielen Wege‘ und des ‚einen Ziels‘ einlassen – überwiegend sprechen sie aber überhaupt nicht von einem ‚Ziel‘, das unabhängig vom ‚Weg‘ definiert werden könnte.“⁶

Selbst wenn man sich nicht so weit von klassischen Vorstellungen des Glaubenswegs entfernt, wird dieser Weg zunehmend als ein höchst individueller verstanden, der ebenso lebenslang unabgeschlossen ist wie die eigene Identität. Glaube gilt nicht als „ein statischer Zustand, sondern eine Bewegung, ein Prozess, eine Dynamik“, und der Zweifel wird als ein „Vektor dieses ununterbrochenen Impulses“⁷ betrachtet, und damit als hilfreicher, möglicherweise sogar notwendiger Teil dieses Weges.

Zweifel hält diesem Verständnis zufolge den Glauben „mobil“, und das mindestens in doppelter Weise. Zum einen soll er den Glauben vor fundamentalistischen Verhärtungen bewahren. „Ein völlig unerschütterter Glaube ist nicht selten Götzen Glaube, und Götzen Glaube führt letztlich zu Fundamentalismus und Fanatismus. ... Wir müssen uns aber fragen, ob es einen völlig unerschütterten Glauben überhaupt gibt. Und wenn es ihn gibt, ob dieser nicht notwendig das Resultat unterdrückter Zweifel und somit teuer erkauft ist.“⁸ Die Gefahr wird jetzt nicht mehr im Zweifel gesehen, der den Glauben destabilisiert, sondern umgekehrt in einer Suche nach Gewissheit, die auf einer Unfähigkeit beruhe, mit Unsicherheit umzugehen, und deshalb zu Engstirnigkeit und Intoleranz führe.

Damit verbunden soll der Zweifel einer Vertiefung des Gottesbildes dienen, insofern es von seinen Idolisierungen befreit wird. Die „Weitung des Glaubens im Zweifel ist ein Weg, jene Überzeugungen und festgefügteten Gottesvorstellungen zu überwinden, die sich zwischen den Menschen und Gott stellen können.“⁹ Hier hat eine klare Umetikettierung stattgefunden: Zweifelnder, unsicherer, sich verändernder Glaube gilt nicht mehr als gefährlich „instabil“, sondern als positiv „mobil“ im Unterschied zu starren und engstirnigen Vorstellungen von Glaubensgewissheit.

Die knappe Darstellung dieser Verschiebung ist freilich notgedrungen holzschnittartig. Es handelt sich nicht um zwei einander einfach ablösende Paradigmen des Glaubensverständnisses, und die Positionen wären auch in sich erheblich zu differenzieren. Dementsprechend ist Vorsicht mit allzu pauschalen Bewertungen angebracht. Nur zweierlei sei hier angemerkt. Einerseits ist die Neubewertung „mobilen“, insbesondere zweifelnden Glaubens vor dem Hintergrund lange vorherrschender Verurteilungen von Zweifel und Unsicherheit im Glauben m. E. in vielerlei Hinsicht notwendig und sachlich berechtigt. Angesichts der Vehemenz,

6 Bochinger u. a., Unsichtbare Religion, 153f.

7 Beide Zitate Rognon, Foi, 44, Übersetzung V. H.

8 Schüßler, Existentieller Zweifel, 53.

9 Bongardt, Glaube, 143f.

Gesucht wären folglich Konzepte, mit deren Hilfe sich das Verhältnis von Mobilität und Stabilität, von Entwicklung, Gefährdung und Vergewisserung des Glaubens und in Glaubensbiographien differenziert beschreiben lassen.

mit der jetzt manchmal der Zweifel verteidigt und jede Form von Gewissheitssuche verdächtigt wird, lässt sich andererseits aber auch fragen, ob nicht die Gefahr umgekehrter Einseitigkeiten besteht. „Ist der Zweifel da nicht zu bedenkenlos als Bundesgenosse des Glaubens vereinnahmt? ... Der Zweifel hilft gegen den engstirnigen Glauben. Aber was wäre von ihm zu sagen, wenn er dabei ist, den Glauben zu zerstören ...? Man müsste genauer darauf achten, von welchem Zweifel man spricht – und wie er dem Glauben jeweils verbunden, verschwimmt oder auch feindlich ist.“¹⁰

Gesucht wären folglich Konzepte, mit deren Hilfe sich das Verhältnis von Mobilität und Stabilität, von Entwicklung, Gefährdung und Vergewisserung des Glaubens und in Glaubensbiographien differenziert beschreiben lassen. Das muss nicht zuletzt in genuin systematisch-theologischen Theorien des Glaubens geschehen. Im Folgenden möchte ich jedoch einen kurzen Blick auf Konzepte aus zwei anderen Disziplinen werfen, die für Überlegungen zu einer biographischen Dynamik des Glaubens relevant sein können, die sich jenseits der skizzierten Extreme bewegt.

Stile des Glaubens

Signifikante Verschiebungen im Blick auf die Dynamik des Glaubens hat es nicht nur in der systematischen Theologie gegeben, sondern auch in Theorien der Glaubensentwicklung. So ging James Fowler in seinem einflussreichen Werk „Stufen des Glaubens“ davon aus, dass sich religiöser Glaube in Etappen entfaltet.¹¹ Der Übergang von einer Stufe zur nächsten stellt sich jeweils als ein solcher zu größerer Komplexität und Umfassendheit dar. Gegen dieses Modell ist kritisch eingewandt worden, dass die Entwicklung hier linear und irreversibel gedacht wird.¹² Heinz Streib u. a. haben es deshalb von „Stufen“ zu „Stilen“ des Glaubens fortentwickelt, die sie verstanden wissen wollen als „bestimmte Modi der ... Neuformierung und Aneignung von Religion, die ... die Variationen und Transformationen von Religion im Laufe eines Lebens hervorrufen“¹³. Sie stellen diese Stile als überlappende Wellen dar und machen damit deutlich, dass die Idee einer Abfolge zwar nicht aufgegeben wird.¹⁴ Auch die „Stile des Glaubens“ folgen im Prinzip aufeinander. Aber zum einen können die Wege individuell sehr unterschiedlich sein und durchaus in verschiedene Richtungen verlaufen. Zum anderen kann man mehrere Stile gleichzeitig praktizieren. Die Idee einer „Glaubensentwicklung“ wird so reformuliert als eine biographische Dynamik, die zwar in der Regel eine bestimmte Gerichtetheit aufweist (z. B. hin zu größeren Fähigkeiten kognitiver Differenzierung), aber weder einlinig noch eindeutig verläuft.

¹⁰ Werbick, *Christlich glauben*, 144f.

¹¹ Vgl. Fowler, *Stufen*.

¹² Vgl. z. B. Streib, *Erzählte Zeit*. Fowler hat gegen Streibs Einwände am Richtungssinn der Stufen festgehalten: vgl. Fowler, *Challenges*, 171.

¹³ Streib, *Religious Style Perspective*, 149. Übersetzung V. H..

¹⁴ Vgl. das entsprechende Schaubild auf dem Cover und S. 9 von Streib/Keller, *Manual*.

Narrative Identität

Das zweite vorzustellende Konzept zielt nicht direkt auf die Dynamik des Glaubens, sondern grundsätzlich auf personale Identität, lässt sich aber für die skizzierten Fragen fruchtbar machen: die Idee einer „narrativen Identität“ der Person, die hier exemplarisch bei Paul Ricœur dargestellt werden soll.¹⁵ Vereinfachend lässt sich eine „narrative Identität“ als eine Identität verstehen, bei der wir sagen, wer wir sind, indem wir Geschichten über uns erzählen. Diese Geschichten sind markiert durch eine spezifische Spannung, die Ricœur mit den Begriffen „Diskordanz“ und „Konkordanz“ markiert.

Die disparaten Ereignisse werden zu einem sinnvollen Ganzen verbunden, das unsere Identität ausmacht, aber diese Verbindung verändert sich immer wieder, löst sich auf und wird auf neue Weise wiederhergestellt.

Einerseits dienen unsere Erzählungen dazu, „Konkordanz“ zu erzeugen: Ich erzähle, wie die, die ich heute bin, mit der verbunden ist, die ich gestern, vor einem Jahr oder in meiner Kindheit war. Mit diesen Erzählungen verorten wir uns zugleich in einer bestimmten Weise in der Welt, in unseren Beziehungen und in den Rollen, die wir einnehmen. Andererseits werden solche Erzählungen durch „diskordante“ Elemente sowohl vorangetrieben als auch in Frage gestellt: Wir machen neue Erfahrungen oder gewinnen neue Einsichten, die unser Selbstbild in Frage stellen. Dann müssen wir die Geschichten, die wir über uns erzählen, verändern, um diese diskordanten Elemente in ein neues kohärentes Ganzes einzupassen. Unsere narrative Identität besteht so in der spannungsvollen Synthese dieser Elemente: Die disparaten Ereignisse werden zu einem sinnvollen Ganzen verbunden, das unsere Identität ausmacht, aber diese Verbindung verändert sich immer wieder, löst sich auf und wird auf neue Weise wiederhergestellt.

Für die biographischen Dynamiken des Glaubens, die Teil unserer personalen Identität sind, heißt das: Einerseits sind auch hier grundsätzlich Diskordanz und Konkordanz auszubalancieren. Andererseits kann diese Balance jenseits der Extreme von erstarrter Rigidität oder fluider Auflösung von Identität verschieden ausfallen. Demensprechend lässt sich nur begrenzt allgemein sagen, wann ein zweifelnder, fragender, unsicherer Glaube im guten Sinn „mobil“: sich vertiefend, sich weitend ist; und wann er im problematischen Sinn „instabil“: destabilisierend, gar destruktiv ist.

Das schließt nicht aus, sondern gerade ein, auf die theologische Tragfähigkeit von Konzepten der Vergewisserung im Glauben einerseits, seiner „Mobilisierung“ andererseits und ihre jeweiligen Grenzen und Gefahren zu reflektieren.

¹⁵Vgl. v. a. Ricœur, *Das Selbst*, 173–206; Ricœur, *Leben*; Haker, *Narrative*.

Literatur

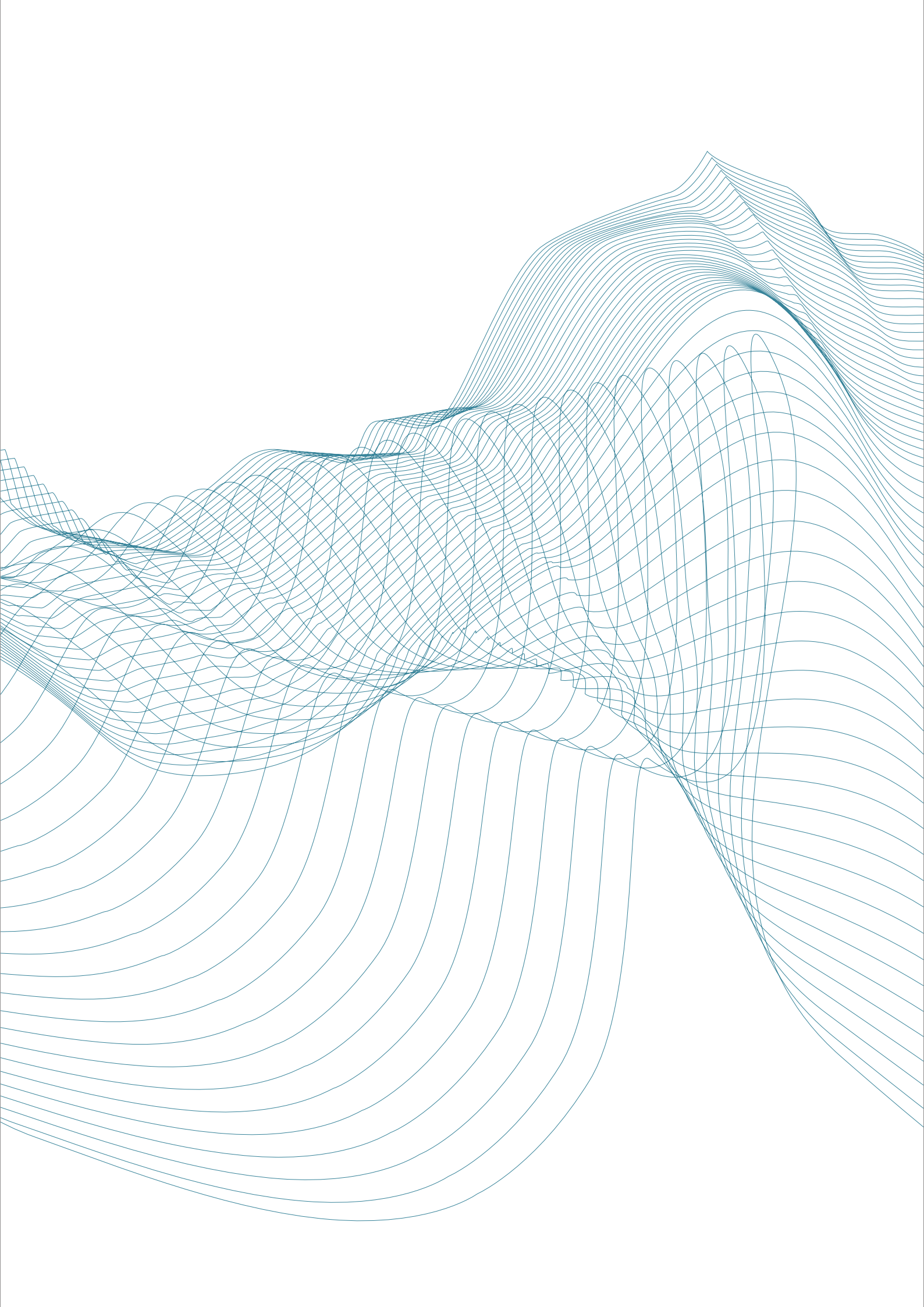
- Alfaro, Juan, Art. „Glaube“, in: SM Bd. 2 (1968) 390–409.
- Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute; 3), Stuttgart 2009.
- Bongardt, Michael, „Wenn euer Glaube auch nur so groß wäre wie ein Senfkorn ...“ (Lk 17,6). Über die Glaubenskraft des Zweifels, in: Veronika Hoffmann (Hg.), Nachdenken über den Zweifel. Theologische Perspektiven, Ostfildern 2017, 137–148.
- Böttigheimer, Christoph, Art. „Glaube“, in: Wolfgang Beinert/Bertram Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 266–270.
- Fowler, James W., Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 2000.
- Fowler, James W., Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, in: The International Journal for the Psychology of Religion 11 (2001) 159–172.
- Haker, Hille, Narrative und moralische Identität bei Paul Ricoeur, in: Conc(D) 36 (2000) 179–187.
- Hoffmann, Veronika, Glaubensverunsicherungen. Beobachtungen zum religiösen Zweifel, Ostfildern 2024.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Art. „Zweifel“, in: Dies., Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1981, 454.
- Ricœur, Paul, Das Leben. Ein Bericht auf der Suche nach einem Erzähler, in: Ders., Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge (Bibliothek der Psychoanalyse), Gießen 2016, 209–224.
- Ricœur, Paul, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge; 26), München 1996.
- Rieger, Reinhold, Art. „Zweifel“, in: Ders., Martin Luthers theologische Grundbegriffe. Von „Abendmahl“ bis „Zweifel“, Tübingen 2017, 355–357.
- Rognon, Frédéric, La foi au risque du doute, in: RHPPhR 88 (2008) 21–53.
- Schüßler, Werner, Glaube und existentieller Zweifel als Pole des Menschseins, in: Ders./Hans Georg Gradl/Mirijam Schaeidt/Johannes Schelhas, Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins, Würzburg 2016, 11–54.

Streib, Heinz, Face Development Theory Revisited. The Religious Style Perspective, in: *The International Journal for Psychology of Religion* 11 (2001) 143–158.

Streib, Heinz, Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung, in: Dieter Georgi/Hans Günter Heimbrock (Hg.), *Religion und Gestaltung der Zeit*, Kampen/Weinheim 1994, 181–198.

Streib, Heinz/Keller, Barbara, *Manual for the Assessment of Religious Styles in Faith Development Interviews*, Bielefeld 4. Auflage 2018.

Werbick, Jürgen, *Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung*, Freiburg i. Br. 2019.



„Seid Vorübergehende!“

Überlegungen zu Praxis und Bedeutung von Mobilität im christlichen Gottesdienst

Der Abschied von Altem und der Aufbruch zu Neuem zeigt sich in der Geschichte Gottes mit den Menschen als ein Grundzug des christlichen Glaubens, der auch in der Liturgie tiefe Wurzeln geschlagen hat. An zwei Beispielen aus dem breiten Spektrum an Phänomenen zeigt der Beitrag Praxis und Bedeutung von Mobilität im Gottesdienst auf. [Die Redaktion]

Stefan Böntert

Dr. theol., Professor für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum

An der Frage, wie die Kirche der Zukunft aussehen soll, scheiden sich derzeit die Geister. Vieles spricht dafür, dass die Gründe für die Kontroversen bereits im unterschiedlichen Verständnis und in der unterschiedlichen Gewichtung von Kontinuität und Aufbruch liegen.

Es ist nicht weniger als ein signifikanter Grundzug des christlichen Glaubens, dass die Geschichte Gottes mit den Menschen vom Gedanken des Abschieds von Altem und des Aufbruchs zu Neuem, kurz: von Transformation und Mobilität geprägt ist.

In jüngster Zeit melden sich wieder vermehrt Stimmen zu Wort, die vor allem die Traditionsverbundenheit der Kirche betonen und deshalb dem verbreiteten Ruf nach einschneidenden Reformen zurückhaltend oder sogar

ablehnend gegenüberstehen.¹ Zweifellos hat die Kirche im Laufe ihrer Geschichte einen reichen Erfahrungsschatz angesammelt, dessen Autorität sie auch in Zukunft verpflichtet sein wird. Aber die Dimensionen des Abschieds, des Aufbruchs und der Erneuerung haben seit den Anfängen einen mindestens ebenso verbindlichen Charakter wie die überlieferten Strukturen und Überzeugungen. Es ist nicht weniger als ein signifikanter Grundzug des christlichen Glaubens, dass die Geschichte Gottes mit den Menschen vom Gedanken des Abschieds von Altem und des Aufbruchs zu Neuem, kurz: von Transformation und Mobilität geprägt ist.

Die fundamentale Bedeutung, die dem Prinzip des Wandels im Christentum zukommt, wird bei einem Blick in die Bibel schnell deutlich. Zahlreiche Erzählungen handeln davon, wie Menschen Ver-

Blickt man in die Geschichte zurück, so hat sich eine Fülle von Zeichen und Vollzügen entwickelt, die das Unterwegssein als Lebens- und Glaubenshaltung sinnlich erfahrbar machen.

trautes aufgeben und Neuland betreten. Zu den Schlüsseltextran gehören in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Geschichten von Abraham im Alten Testament (Gen 12,1–9)

oder von den Emmausjüngern im Neuen Testament (Lk 24,13–35). In beiden Fällen machen die Protagonisten die Erfahrung, dass Gottes Zuwendung gerade dort spürbar wird, wo alte Sicherheiten aufgegeben und neue Wege beschritten werden. Auch aus der zentralen Befreiungserfahrung Israels, dem Auszug aus ägyptischer Gefangenschaft in das Land der Verheißung, spricht die Idee von Abschied und Aufbruch unter dem Schutz Gottes (Ex 40,36–38; Num 9,17f.). Dieser Gedanke kulminiert schließlich in dem Wort Jesu „Ich bin der Weg“ (Joh 14,6), mit dem er sich selbst zur tragenden Mitte des christlichen Unterwegsseins macht. Bewegung und Veränderung sind demnach keine Begleiterscheinungen, die sich aus bestimmten Zeitumständen ergeben. Sie gehören vielmehr zum Wesen des Glaubens. „Seid Vorübergehende“² – in dieser Aufforderung Jesu aus dem Thomasevangelium ist die bleibende Verpflichtung christlichen Lebens programmatisch auf den Punkt gebracht.³

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, dass die Mobilität, sei sie geistig oder physisch, tief im christlichen Glauben verwurzelt ist. Sie hat auch die Liturgie der Kirche und die Art und Weise, wie sie gefeiert wird, bis heute geprägt. Blickt man in die Geschichte zurück, so hat sich eine Fülle von Zeichen und Vollzügen entwickelt, die das Unterwegssein als Lebens- und Glaubenshaltung sinnlich er-

1 Vgl. z. B. Binniger u. a., Unterscheidung der Geister.

2 Thomas-Evangelium, Logion 42.

3 Vgl. die erhellenden Erwägungen zum Topos von Veränderung und Wandel bei Hoff, Verwandlung.

fahrbar machen. Gottesdienste haben, soweit dies aus den Quellen bekannt ist, nie ohne Elemente stattgefunden, die diesen Zusammenhang zum Ausdruck bringen. Freilich waren Varianten an der Tagesordnung, was mit regionalen Gepflogenheiten und persönlichen Vorlieben zu tun hatte, die sehr unterschiedlich akzentuiert sein konnten. Bei aller Vielfalt lässt sich jedoch festhalten, dass der Gedanke des Aufbruchs und der Bewegung im Gottesdienst eine zentrale Bedeutung hat. Wenn Christinnen und Christen in Wort, Gesang und Ritus feiern, wird erfahrbar, wovon die Bibel spricht: Die Begegnung mit Gott verändert den Menschen, sie fordert heraus zum Aufbruch aus gewohnten Bahnen und führt auf neue Wege. Mit Gott zu leben heißt, sich von vermeintlichen Sicherheiten zu lösen und den eigenen Lebensweg aus dem Ruf Jesu zu deuten und zu gestalten. In der Liturgie geht es darum, dass die Feiernden diese verändernde, mobilisierende Kraft Gottes erfahren und in ihren Alltag übersetzen.

Welche Formen der Mobilität die Liturgie kennt und wie sie interpretiert werden, soll im Folgenden beschrieben werden. Es liegt auf der Hand, dass es im Rahmen dieses Beitrages nicht möglich ist, das gesamte Spektrum der Phänomene und Interpretationen auch nur annähernd vollständig darzustellen. Es kann auch nicht darum gehen, einzelne Bausteine aus der Praxis zu beschreiben oder zu bewerten. Exemplarisch werden zwei Schwerpunkte herausgegriffen, an denen sich zentrale Aspekte der Praxis und Bedeutung von Mobilität im Gottesdienst aufzeigen lassen: Wallfahrten und Prozessionen bieten interessantes Anschauungsmaterial und eignen sich deshalb besonders gut für einen Querschnitt. Einige Schlaglichter aus der Geschichte können darüber hinaus dabei helfen, die charakteristischen Merkmale der Verflechtung von Liturgie und Mobilität zu verstehen.

Wallfahrten und Pilgerreisen

Wer nach Formen von Mobilität im Christentum fragt, stößt schnell auf den Brauch der Wallfahrten und Pilgerreisen. Die Ursprünge dieser Praxis, die der Volkskundler Wolfgang Brückner als „Sakralmobilität“⁴ bezeichnet hat, reichen weit in die Geschichte zurück.

Schlaglichter aus der Geschichte

Erste Hinweise finden sich bereits in der Spätantike, als immer mehr Menschen die in der Bibel erwähnten Orte aufsuchten, angetrieben von der Überzeugung, dort den Spuren Jesu zu folgen und dem göttlichen Heilsgeschehen besonders nahe zu sein.⁵ In den folgenden Jahrhunderten stieg die Zahl der Reisenden rasant an. Viele Faktoren trugen zu dieser Entwicklung bei, allen voran die Entstehung weiterer Wallfahrtsziele, die schnell eine hohe Attraktivität entfalteten und große Menschenmengen anzogen. Standen zu Beginn zunächst biblische Gestalten und ihre Wirkungsstätten im Mittelpunkt des Interesses, so wandte sich die Aufmerksamkeit nach und nach auch anderen Persönlichkeiten des Glaubens zu, deren Lebensgeschichte mit bestimmten Orten in Verbindung gebracht wurde. Besonders beliebt waren zunächst die Gräber der Apostel, allen voran Jakobus, dessen Grab in Santiago de Compostela im Hochmittelalter ein beliebtes Ziel

4 Brückner, Problemfeld Wallfahrtsforschung, 14.

5 Vgl. Kötting, Peregrinatio religiosa, 84f.

Großen Einfluss übte die Vorstellung aus, die heiligen Stätten böten einen unmittelbaren Kontakt zu Gott und garantierten die Erhöhung der persönlichen Gebetsanliegen.

war. Einen nachhaltigen Impuls verdankt das christliche Wallfahrtswesen auch den neu entstehenden Stätten in der näheren Umgebung, die zum Teil mit erheblichem Aufwand in ihrer Architektur, aber auch in dort den gefeierten Gottesdiensten eine beeindruckende Wirkung entfalteten. Im deutschen Sprachraum sind Wilsnack, Altötting oder Kevelaer nur einige von vielen Beispielen, die in diesem Zusammenhang zu nennen sind. Die räumliche Nähe erleichterte das Reisen erheblich, sodass sich noch mehr Menschen auf den Weg machten. Spätestens in der Barockzeit war Mitteleuropa von einem dichten Netz an Wallfahrtsorten überzogen und die Reisen dorthin „ein alle Volksschichten erfassendes Massenereignis“.⁶

Die Wallfahrt ist ein Sinnbild für den Lebensweg, den ein Mensch zurücklegen muss, bevor er sein endgültiges Lebensziel erreicht.

Hinsichtlich der Motive für eine Wallfahrt ist von einem vielschichtigen Geflecht auszugehen, innerhalb dessen die Schwerpunkte sehr unterschiedlich gesetzt werden konnten.⁷ Großen Einfluss übte die Vorstellung aus, die heiligen Stätten böten einen unmittelbaren Kontakt zu Gott und garantierten die Erhöhung der persönlichen Gebetsanliegen. Dies galt vor allem für Menschen, die mit Krankheit oder anderen existenziellen Bedrohungen des Lebens zu kämpfen hatten, wie es etwa zur Zeit der großen Pestepidemien im Hochmittelalter der Fall war.⁸ Die Bitte um Heilung oder der Dank für die Rettung aus Gefahren gehörten ausweislich der Quellen zu den einflussreichsten Gründen, weshalb man die Strapazen der Reise auf sich nahm. In diesen Zusammenhang spielte auch das Motiv der Buße hinein. Angesichts der eigenen Sündhaftigkeit muss Gott durch besondere Anstrengungen und Entbehrungen gnädig gestimmt werden – diese Vorstellung mag so manchen Pilger auf den Weg gebracht haben.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, die Triebfedern des Aufbruchs ausschließlich im geistlichen Bereich zu suchen. Nicht zu unterschätzen sind weit darüber hinausgehende Absichten, allen voran die Freude am Reisen, die Neugier oder einfach nur der Wunsch, den oft tristen Alltag hinter sich zu lassen und Abenteuer zu erleben.⁹ Der Erfolg erklärt sich schließlich auch aus dem Topos des ‚homo viator‘, der wie ein Grundton durch die Frömmigkeits- und Kulturgeschichte klingt.¹⁰ In Theologie, Philosophie und Kunst findet sich zu allen Zeiten die Interpretation des menschlichen Lebens mit der Metapher des Unterwegsseins. In diesem Licht betrachtet, ist die Wallfahrt ein Sinnbild für den Lebensweg, den ein Mensch zurücklegen muss, bevor er sein endgültiges Lebensziel erreicht.

Trotz des großen Erfolges begleiteten von Anfang an auch Misstrauen und Ablehnung diese Form der christlichen Mobilität. Bereits in der Spätantike meldeten sich erste kritische Stimmen zu Wort, deren Einwände gegen eine ausufernde Wallfahrtspraxis in den folgenden Jahrhunderten immer wieder aufgegriffen wurden. Zu den prominentesten Gegnern der Frühzeit gehört der Kirchenvater

6 Hersche, Muße und Verschwendung, Bd. 2, 800.

7 Vgl. Herbers/Plötz, Spiritualität des Pilgerns.

8 Vgl. Böntert, Heilsangst und Reiselust.

9 Vgl. Ohler, Pilgerleben im Mittelalter, 43-63.

10 Vgl. May, Pilgern, 108-180.

Johannes Chrysostomus, der im Rahmen einer Predigt deutliche Vorbehalte äußerte: „Es ist nicht notwendig, dass man übers Meer fährt, dass man eine lange Wallfahrt macht. In der Kirche und zuhause lasst uns eifrig zu Gott beten, und er wird die Bitte erhören.“¹¹ Ähnlich ablehnend äußerte sich rund tausend Jahre später der Mystiker Thomas von Kempen mit seiner Warnung: „Die viel wallfahren, gelangen selten zur Heiligkeit“.¹²

So unterschiedlich die Kritik im Einzelnen ausfiel, die Argumente blieben im Großen und Ganzen gleich. Zum einen war die Sorge groß, die Erfahrungen auf dem Weg könnten die Reisenden in moralischer Hinsicht verunsichern und ihren Glauben gefährden. Zum anderen war in theologischen Fachkreisen die Auffassung weit verbreitet, der Wunsch, Gott an bestimmten Orten besonders nahe zu sein, widerspreche der christlichen Überzeugung von der Allgegenwart

Gottes und sei daher strikt abzulehnen.

Die große Mehrheit der Gläubigen ließ sich von den Einwänden kaum beeindrucken, für sie behielt diese Form der Mobilität bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine große Anziehungskraft.

In den folgenden Jahrhunderten geriet der unter vielen Reisenden verbreitete Wunderglaube immer mehr ins Kreuzfeuer der Kritik und wurde schließlich im Zeitalter der Aufklärung zum

größten Stein des Anstoßes. Heftiger Widerstand seitens der theologischen Wissenschaft war die Folge, der aber rückblickend betrachtet nur begrenzte Wirkung zeigte und den Strom der Wallfahrenden nicht nennenswert bremsen konnte.¹³ Die große Mehrheit der Gläubigen ließ sich von den Einwänden kaum beeindrucken, für sie behielt diese Form der Mobilität bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine große Anziehungskraft.

Gottesdienste und individuelle Zeichenhandlungen der Verehrung sind in der Tradition der Wallfahrt fest verankert. An den heiligen Orten fanden in großer Zahl Gottesdienste statt, aber auch für den Aufbruch und die Reise kennt die Geschichte ein reiches Repertoire an Feiern.¹⁴ „Durch die ständig wiederkehrenden Gottesdienste wird die ganze Reise zu einem Opus Dei, entsprechend dem monastischen Verständnis liturgisch geprägter Zeitgestaltung.“¹⁵ Neben Messen und Andachten, in denen die persönlichen Anliegen der Wallfahrer zur Sprache kamen, verdient der Pilgersegen eine besondere Beachtung. Da die Wege in aller Regel ebenso beschwerlich wie gefährlich waren, lag es nahe, die Heimat nicht ohne die Bitte um Gottes Schutz zu verlassen. Spätestens seit dem Hochmittelalter konnten die Wallfahrer vor ihrem Aufbruch einen speziellen Segen empfangen. Es dürfte kein Zufall sein, dass die liturgischen Bücher bis weit in die Neuzeit hinein Formulare für einen solchen Segen enthielten. Sie sind ein be- redtes Indiz für die große Bedeutung, die dieser Feier im Rahmen einer Wallfahrt beigemessen wurde.¹⁶

11 Johannes Chrysostomus, *Homilia ad populum Antiochenum* 3,2, zit. nach Kötting, *Peregrinatio religiosa*, 424.

12 Thomas von Kempen, *De imitatione Christi* I 23, zit. nach Kötting, *Peregrinatio religiosa*, 426.

13 Vgl. Schneider, *Wallfahrtskritik*.

14 Vgl. Kranemann, *Auf dem Weg*.

15 Gerhards, *Wallfahrtsgeschehen*, 823.

16 Vgl. Bärsch, „*Accipe et hunc baculum itineris*“.

Die an die Ordnung der Kirche gebundene Liturgie bildete zweifellos einen wichtigen, aber nicht den einzigen Schwerpunkt. Darüber hinaus kamen zahlreiche Zeichenhandlungen und materielle Gegenstände zum Einsatz, die auch miteinander kombiniert werden konnten, vor allem Reliquien, Bilder und Skulpturen, die z. B. durch Berührung verehrt wurden. Solche Handlungen waren von großer

Bedeutung, ging es doch darum, persönlich an der Heiligkeit des Ortes teilzuhaben und seine Kräfte in das eigene Leben zu übertragen. Beides, die Liturgie der Kirche und die individuellen Formen des Gebets und der Verehrung, trugen in ihrer Kombination wesentlich zum Erfolg bei. Überschaut man das Ensemble, zieht sich das Zusammenspiel von Glauben, Feier und Mobilität durch die ganze christliche Wallfahrts- und Pilgergeschichte.

Wallfahrt unter den Bedingungen der Spätmoderne

Im Zuge der kulturellen und sozialen Umbrüche der Gegenwart hat die Kirche bekanntlich massiv an Einfluss auf das Glaubensleben der Menschen verloren. Viele über lange Zeit tragende Vorstellungen und Ausdrucksgestalten des Glaubens sind bis auf wenige Reste verschwunden und haben einem Pluralismus an Überzeugungen und Lebensweisen Platz gemacht. Auch Wallfahrten und Pilgerreisen sind von dieser Entwicklung nicht ausgenommen. Wer sich mit diesem Phänomen beschäftigt, stößt deshalb auf tiefgreifende Veränderungen, aber auch auf eine erstaunliche Stabilität.

Eine für die Gegenwart charakteristische Entwicklung liegt in der Spannung zwischen dem Verschwinden großer Traditionsbestände einerseits und der weiterhin ungebrochenen Pilgerfreudigkeit andererseits. Die großen Wallfahrtsorte der

Nach wie vor brechen Menschen auf, verlassen ihre Heimat und machen sich auf den Weg, der, wie etwa im Fall von Santiago de Compostela, auch mit erheblichen Strapazen verbunden sein kann. Doch an die Stelle der von christlicher Glaubensgewissheit getragenen Motive treten heute meistens andere Gründe.

näheren und weiteren Umgebung verzeichnen, abgesehen von den nachvollziehbaren Einbrüchen während der Corona-Pandemie, seit Jahren hohe Besucherzahlen.¹⁷ Wer daraus den Schluss zieht, dieses Phänomen sei trotz aller Umbrüche ein erfreuliches Zeichen für Kontinuität, liegt sicher

nicht ganz falsch, wird aber mit diesem Urteil der Situation nicht gerecht. Nach wie vor brechen Menschen auf, verlassen ihre Heimat und machen sich auf den Weg, der, wie etwa im Fall von Santiago de Compostela, auch mit erheblichen Strapazen verbunden sein kann. Doch an die Stelle der von christlicher Glaubensgewissheit getragenen Motive treten heute meistens andere Gründe. Moderne Wallfahrtskonzepte sind hochgradig individuell und entziehen sich vorgegebenen Schemata. Wie die Forschung zu modernen Wallfahrten und Pilgerreisen zeigt,¹⁸ steht vor allem der Wunsch nach Selbsterfahrung und Überwindung persönlicher Grenzen im Mittelpunkt des Interesses. Anders als bei den Vorläufern spielt die Suche nach Gott oder die Bitte um göttlichen Beistand angesichts bedrückender Lebenserfahrungen keine nennenswerte Rolle mehr. Die heutigen Wallfahrenden greifen zwar auf ein populäres Element der christlichen Mobilitätsgeschichte zurück, primär aber wollen sie „vordringen zu den unbekanntem Tiefenschichten ihrer Psyche: Was steckt noch in mir? Was kann ich aus mir noch machen? Was ist mein wahres und eigentliches ‚Ich‘? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Ich verkürzen? Offenbarungen erwarten solche Pilger nicht immer ‚von oben‘, von einer höheren Instanz, sondern meist von ‚innen‘, aus ihrem eigenen Inneren“.¹⁹ Neben den individuellen Erwartungen und Wünschen wird die heutige Aufbruchstimmung zusätzlich durch den modernen

17 Z. B. Santiago de Compostela, vgl. Pilgerjahre 1990–2023; eine ähnliche Entwicklung verzeichnet Kevelaer am Niederrhein vgl. Breuer, Bilanz der Kevelaer-Wallfahrt.

18 Vgl. Swatos Jr., On the Road; Swatos Jr./Tomasi, From Medieval Pilgrimage; Post/Pieper/van Uden, The Modern Pilgrim. 19 Höhn, Homo viator, 269.

Tourismus beeinflusst, der seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine wachsende Dynamik erlangt hat. Inzwischen besteht in der Forschung weitgehend Einigkeit darüber, dass die Grenzen zwischen Pilgerreise und touristischer Reise fließend und damit nicht mehr eindeutig zu ziehen sind.

Die hier angesprochenen Akzentverschiebungen haben weitreichende Konsequenzen für den Stellenwert des Gottesdienstes und anderer Zeichenhandlungen. Es gibt heute nicht mehr die eine Form des Pilgerns, die traditionellen

Die moderne Wallfahrt gleicht einem bunten Mosaik aus ganz unterschiedlichen Bausteinen persönlicher Vorlieben und Zeichenhandlungen, in dem die gemeinsame Liturgie ebenso ihren Platz haben kann wie individuell vollzogene Rituale – aber nicht unbedingt muss.

Mustern und Ordnungen folgt, sondern eine Vielzahl individuell zusammengestellter Optionen. In dieser Gemengelage sind weder die der kirchlichen Autorität unterworfenen Liturgie noch persönliche Zeichen und/oder Symbole obsolet geworden.

Die moderne Wallfahrt gleicht einem bunten Mosaik aus ganz unterschiedlichen Bausteinen persönlicher Vorlieben und Zeichenhandlungen, in dem die gemeinsame Liturgie ebenso ihren Platz haben kann wie individuell vollzogene Rituale – aber nicht unbedingt muss.²⁰ Die Kirchen sind gut beraten, diesen Trend nicht sich selbst zu überlassen, sondern geeignete Feiern und Zeichen anzubieten, die die Reisenden bei der Deutung ihres Weges, aber auch im übertragenen Sinne ihres Lebensweges unterstützen. Hier können besonders, aber nicht nur Segensfeiern einen interessanten Anknüpfungspunkt bieten, zumal diese Feierform große Spielräume für die Berücksichtigung individueller Bedürfnisse aufweist.

Fasst man diesen Befund zusammen, so haben wir es auf dem Feld der Wallfahrt heute mit einer nach wie vor ausgesprochen lebendigen Verbindung von Mobilität und Gottesdienst zu tun, allerdings unter deutlich veränderten Vorzeichen.

Prozessionen

Über den Zusammenhang von Mobilität und Liturgie kann man nicht sprechen, ohne auch an Prozessionen zu erinnern. Neben der Wallfahrt sind Prozessionen wohl der sichtbarste Beweis für den mobilen Charakter des gottesdienstlichen Lebens der Kirche. Sie gelten als eine der ältesten Formen gottesdienstlicher Bewegung, mit denen die Teilnehmenden ihrem Glauben an den Gott Jesu Christi einen sinnlichen Ausdruck verleihen.²¹

Historische Spurensuche

Im deutschsprachigen Raum gibt es bis heute vielfältige Prozessionstraditionen, die oft auf eine lange Geschichte zurückblicken können. Zu den eindrucksvollsten Beispielen gehören die Echternacher Springprozession, die Palmsonntagsprozession in Heiligenstadt (Eichsfeld) oder die Brand- und Pestprozessionen, wie sie zum Teil seit Jahrhunderten gepflegt werden. Die Bedeutung dieser Form der Mobilität lässt sich auch an den Anlässen ablesen, die im Jahreslauf tragende Säulen der christlichen Festkultur bilden und mit Prozessionen begangen werden.

²⁰ Vgl. Böntert, *Alte Wege – Neue Ansätze!*

²¹ Die Ausführungen in diesem Abschnitt entsprechen weitgehend Überlegungen, die der Autor bereits andernorts vorgelegt hat, vgl. Böntert, *Bewegung*.

Man denke etwa an Fronleichnam²², an die Feier der Kar- und Ostertage²³ oder an das reiche Brauchtum rund um das Begräbnis und das Totengedenken.²⁴ Schließlich sind noch die Bitt-, Dank- und Segensprozessionen zu nennen, die vor dem Hintergrund lokaler Gegebenheiten entstanden sind, teilweise auf private Gelübde zurückgehen oder sich an geographischen Besonderheiten eines Ortes orientieren.

Die Geschichte der Prozession ist gut erforscht.²⁵ Als die frühe Kirche die ersten Prozessionen durchführte, schuf sie kein neues Ritual, sondern konnte an seit langem praktizierte Bräuche anknüpfen. Sowohl die heidnische als auch die jüdische Umwelt kannte ein blühendes Prozessionswesen mit einer Fülle von

Wer an einer Prozession teilnahm, konnte sich als Teil des wandernden Gottesvolkes erfahren, das unter seinem Schutz stand und von Zuversicht getragen in die Zukunft ging.

Zeichen und Symbolen, von denen man annehmen kann, dass sie den meisten Getauften zumindest der äußeren Anschauung nach bekannt waren. Auch wenn die junge Kirche manches aus ihrem Umfeld übernahm, so kopierte

sie doch nicht einfach das bestehende Brauchtum, sondern akzentuierte es theologisch im Licht der biblischen Botschaft neu. Wer an einer Prozession teilnahm, konnte sich als Teil des wandernden Gottesvolkes erfahren, das unter seinem Schutz stand und von Zuversicht getragen in die Zukunft ging. Die Parallele zur inneren Bedeutung einer Pilgerreise, die, wie erwähnt, bereits in der Antike Eingang in das Christentum gefunden hat, liegt auf der Hand.

Die frühesten Zeugnisse finden sich bei Begräbnissen und Stationsgottesdiensten, einer besonderen Feier, die unter der Leitung des Bischofs in den verschiedenen Kirchen einer Stadt stattfand.²⁶ Seit dem frühen Mittelalter waren dann Prozessionen weit verbreitet.²⁷ Dies galt vor allem für die Messe, in der das Gedächtnis an Tod und Auferstehung Jesu seinen intensivsten Ausdruck findet, aber auch für andere Gottesdienstformen wie z. B. Segensfeiern.²⁸ Nicht zuletzt ist von der stark visuell geprägten Eucharistieverehrung außerhalb der Messe ein markanter Impuls ausgegangen.²⁹ In diesem Zusammenhang sei noch einmal an das Fronleichnamfest erinnert, das mit seinen Prozessionen seit dem 13. Jahrhundert einen immensen Aufschwung erlebte und schon nach wenigen Generationen einen festen Platz in der kirchlichen Festkultur einnahm.

Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Form der mobilen Liturgie im Barock, als der feierliche Charakter durch zusätzliche Zeichen (z. B. Kleidung, Fahnen) noch deutlicher betont wurde. Spätestens jetzt glichen nicht wenige Prozessionen prunkvollen Triumphzügen. Vor allem in den Städten waren pompös inszenierte Umzüge keine Seltenheit³⁰, die wohl auch deshalb so großen Anklang fanden, weil die Gläubigen hier durch das Staunen über das prächtige Schauspiel in einer Weise teilnehmen konnten, die ihnen bei anderen Gottesdiensten meist verwehrt blieb.

Obwohl die Prozessionen primär einen geistlich-liturgischen Zweck verfolgten, gerieten sie zeitweilig auch in den Einflussbereich anderer Interessen. Im Zuge

22 Vgl. Fuchs, Fronleichnam, 128–131.

23 Vgl. das Beispiel des Palmsonntags in Felbecker, Prozession, 337–439.

24 Vgl. Bärsch, Nachkonziliare Begräbnisliturgie.

25 Vgl. Felbecker, Prozession.

26 Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia, 88–96;

Brakmann, „Synaxis katholiké“.

27 Vgl. Bärsch, Liturgische Sachkultur.

28 Vgl. Löther, Prozessionen.

29 Vgl. Browe, Eucharistie im Mittelalter.

30 Vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, Bd. 1, 419–427.

Prozessionen waren eine „gezielt genutzte und darin dann moderne Form der Massenkommunikation, des Gruppenzusammenhalts, der Gemeinde-Identifikation durch den gemeinsamen Vollzug rituellen Agierens und zwar mit hohem Prestigegewinn für den einzelnen und die jeweils verkörperte Institution, z. B. Bruderschaft, Dorfgemeinde usw.“

der Trennung der Konfessionen nach der Reformation kamen sie sukzessive in den Sog der damit einhergehenden Kontroversen und Konflikte. Neben den Auseinandersetzungen in theologischen Kernfragen ging es dabei auch um die

Festigung der eigenen konfessionellen Identität. Diese Spannungen traten unübersehbar zutage, wenn Verantwortliche und Gläubige die Prozessionen dazu nutzten, um ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche öffentlich und mit Nachdruck zur Schau zu stellen. Vor allem das Fronleichnamfest entwickelte sich zu einem Anlass, an

dem sich die Katholiken entschieden von den reformatorischen Kirchen und ihren Überzeugungen abzugrenzen suchten. Wie die Quellen zeigen, glichen manche Prozessionen mehr einer Demonstration für die katholische Kirche und ihre (Macht-)Ansprüche als einer Veranstaltung, in dessen Mittelpunkt die Verehrung Gottes stand.³¹ Provokationen waren an der Tagesordnung, gelegentlich auch mit einem Hang zur (verbalen) Aggressivität.³² Prozessionen waren eine „gezielt genutzte und darin dann moderne Form der Massenkommunikation, des Gruppenzusammenhalts, der Gemeinde-Identifikation durch den gemeinsamen Vollzug rituellen Agierens und zwar mit hohem Prestigegewinn für den einzelnen und die jeweils verkörperte Institution, z. B. Bruderschaft, Dorfgemeinde usw.“³³ Aus heutiger Sicht lässt sich kaum bestreiten, dass ein solches Vorgehen das ursprüngliche Anliegen entstellt und einen dunklen Schatten auf die geistliche Verflechtung von Liturgie und Mobilität geworfen hat. Seitdem das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen neu geordnet hat, sind die antireformatorischen Reflexe im Prozessionswesen erfreulicherweise verschwunden und einem Geist gewichen, der sich dem Prinzip der geschwisterlichen Ökumene verpflichtet weiß.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich schließlich noch, einen Blick auf die Baukunst zu werfen, und zwar auf die Gestaltung der Kirchenräume. Hier begegnet ein weites Panorama an Stilen, die unübersehbar für eine bewegungsreiche Liturgie stehen. Die Bedeutung von Prozessionen spiegelt sich eindrucksvoll in der Architektur der Kathedralen des Mittelalters wider.³⁴ Wer heute einen Kirchenraum aus dieser Zeit betritt, kann bei genauerem Hinsehen das leitende Konzept von Umgängen und Umzügen noch deutlich erkennen. Mit ihrer mehrschiffigen Bauweise, den langgestreckten Grundrissen und den Kapellenumgängen schufen die Räume die Voraussetzung für die hochmobile Liturgie des Mittelalters.³⁵ Kleriker und Laien bewegten sich bei vielen Gelegenheiten in Prozessionen durch den Raum. Dieses Baumodell wurde beispielsweise in Chartres und Reims verwirklicht, aber auch die Kathedralen von Köln, Straßburg oder Santiago de Compostela sind sichtbar vom Zusammenspiel von Gottesdienst und Mobilität in der Form dieser Umzüge geprägt.

31 Vgl. Felbecker, Prozession, 305-309.

32 Vgl. das Beispiel der Prozessionen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Rahmen von Pilgerreisen ins Heilige Land an die Stätten der Bibel stattfanden: Böntert, Friedlicher Kreuzzug, 309-313.

33 Brückner, Neuorganisation, 15. Vgl. auch Gengnagel, Prozessionen.

34 Vgl. Ohler, Kathedrale, 105-108.

35 Vgl. Bärsch, Raum und Bewegung.

Prozessionen zwischen Tradition und Erneuerung

Wie die Wallfahrten hat sich auch das Prozessionswesen in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Nicht wenige überlieferte Traditionen sind verkümmert oder in Vergessenheit geraten, was mitunter auch für kleinere Formen von Prozessionen gilt, die von der Ordnung her eigentlich bis heute in der Liturgie obligatorisch sind, beispielsweise in den Sakramentenfeiern. In einigen Fällen mag die Befürchtung, Prozessionen seien nicht mehr zeitgemäß, die Praxis zum Erliegen gebracht haben. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist unter dem Schlagwort ‚Entsakralisierung‘ vielerorts eine große Nüchternheit in die Gottesdienste eingekehrt, die feierliche Umzüge zusätzlich unter erheblichen Legitimitätsdruck stellt. Dennoch gibt es heute Anzeichen für eine Wiederentdeckung, für eine hohe Attraktivität der Inszenierungen und für eine außerordentliche Sorgfalt bei ihrer Vorbereitung und Durchführung, was in der Summe auf eine große Anziehungskraft der Umzüge schließen lässt. Die bereits genannte Echternacher Springprozession oder die Palmsonntagsprozession in Heiligenstadt können hierfür als Beispiele gelten. Freilich wird man zurückhaltend sein müssen und nicht jede gut besuchte Prozession gleich als Ausdruck christlicher Zuversicht oder als Renaissance längst verloren geglaubter Volksfrömmigkeit werten dürfen. Ob die Teilnehmenden darin ein Geschehen im biblischen Sinne sehen oder tendenziell eher dem Interesse an einem faszinierenden Kulturgut folgen, ist schwer zu beurteilen.

In ihrer Begründung aus der Heiligen Schrift versteht sich die Kirche seit apostolischer Zeit als Kirche im Aufbruch, d. h. als Gemeinschaft, deren Leben vom gemeinsamen Unterwegssein geprägt ist. Aus dieser Überzeugung lebt sie,

Prozessionen sind ein Ausdruck des Gottvertrauens und der Bereitschaft, Aufbrüche zu wagen und damit das ganze Leben als eine Weggemeinschaft mit Gott zu begreifen.

schöpft sie ihre Lebenskraft und blickt sie in die Zukunft. Prozessionen sind ein Ausdruck des Gottvertrauens und der Bereitschaft, Aufbrüche zu wagen und damit das ganze Leben als eine Weggemeinschaft mit Gott zu be-

greifen. In dieser „Liturgie in Bewegung“³⁶ verschmelzen Mobilität, Gottvertrauen und Selbstdeutung zu einer untrennbaren Einheit. Die Feiernden machen sichtbar, dass sie auf ihrem Lebensweg mit dem Wirken Gottes rechnen, auch wenn dieses Wirken oft verborgen bleibt. Vor diesem Hintergrund sind Prozessionen auch heute ein unverzichtbarer geistlicher Vollzug und ein wesentliches Element der Treue zur biblischen Überlieferung. Es ist eine wichtige Aufgabe der kirchlichen Verantwortungsträger, den bleibenden Wert der Prozessionstraditionen so gut wie möglich zu vermitteln und auch gegenüber einem kritischen Umfeld zu begründen.³⁷ Zugegebenermaßen ist diese Aufgabe in der heutigen Zeit ein schwieriges Unterfangen, denn wie alles gottesdienstliche Handeln sind auch Prozessionen von den Krisen der Kirche betroffen und stehen unter einem immensen Rechtfertigungsdruck. Es wäre aber ein Schritt in die falsche Richtung, sie deshalb pauschal für unvereinbar mit den heutigen Lebensverhältnissen zu erklären. Gute Gründe sprechen dafür, dass sie auch weiterhin in der Lage sind, Menschen in den Bann zu ziehen. Wer an der Zukunft der Liturgie arbeitet, darf aber umgekehrt auch nicht in eine nostalgische Verklärung der Vergangenheit

36 Bärsch, Prozession, 280.

37 Vgl. Bärsch, Prozession, 289.

verfallen. Das Bemühen um eine inspirierende Feierkultur erfordert gleichermaßen die Bereitschaft zur Veränderung und Weiterentwicklung der überlieferten Formen. Eine möglichst große Vielfalt ist wünschenswert; jedenfalls sollte die Suche nach neuen Gestaltungen, die den veränderten Bedingungen der Gegenwart Rechnung tragen, ihren festen Platz haben. Wie in anderen Bereichen des menschlichen Lebens sind auch hier Tradition und Erneuerung keine Gegensätze, sondern ergänzen sich gegenseitig. Wenn beide Seiten Hand in Hand gehen, werden Prozessionen auch in Zukunft ihre geistliche Wirkung entfalten und im besten Fall Menschen ansprechende Zugänge zum christlichen Glauben eröffnen, privat wie gemeinschaftlich.

Resümee und Ausblick: Mehr Mobilität!

Wallfahrten und Prozessionen sind eindrucksvolle Belege dafür, dass Mobilität in der Liturgie der Kirche eine entscheidende Rolle gespielt hat und weiterhin spielt. Mobilität ist eine Grundkonstante christlicher Gottesdienste in Geschichte und Gegenwart.

Natürlich ist der Zusammenhang von Mobilität und Liturgie vielschichtiger, als in der Kürze dieses Beitrags dargestellt werden kann. Der Blick auf die Beispiele Prozession und Wallfahrt ist fragmentarisch und müsste um viele Einzelaspekte ergänzt und nuanciert werden. Eine bisher unbekannte Dynamik ist zudem in den letzten Jahren in Form von digitalen Gottesdiensten hinzugekommen, in denen Mobilität für die Feiernden noch einmal ganz anders erfahrbar wird.³⁸ Dennoch können wir unseren Querschnitt an dieser Stelle abbrechen, denn die Beobachtungen lassen bereits ein zusammenfassendes Urteil zu: Wallfahrten und Prozessionen sind eindrucksvolle Belege dafür, dass Mobilität in der Liturgie der Kirche eine entscheidende Rolle gespielt hat und weiterhin spielt. Mobilität ist eine Grundkonstante christlicher Gottesdienste in Geschichte und Gegenwart.

Auch wenn Mobilität das Gottesdienstleben einer durchschnittlichen Kirchengemeinde heute nicht mehr in dem Maße prägt, wie dies über viele Jahrhunderte hinweg der Fall war, so bleibt sie doch von höchster theologischer und geistlicher Relevanz. Aufgrund der Bindung des Glaubens an das biblische Erbe mit seiner Verschränkung von Gottesbegegnung und Unterwegssein ist eine mobile Liturgie auch in Zukunft ein Desiderat und darf keinesfalls der Beliebigkeit preisgegeben werden. Die Praxis steht unter diesem Anspruch, den es immer wieder neu mit Leben zu füllen gilt. Damit ist freilich noch nichts darüber gesagt, welche konkreten Formen möglich, sinnvoll und notwendig sind. Vorrangiges Kriterium bleibt, dass den Menschen heute die Weggemeinschaft mit Gott als Lebensperspektive verkündet und diese Botschaft in der Feier auch persönlich erfahrbar wird. Einzelfalllösungen, die sich jeweils an den Gegebenheiten vor Ort orientieren, dürften dabei der beste Weg in die Zukunft sein.

Mit dieser letzten Bemerkung schließt sich der Kreis, und wir sind wieder bei der eingangs aufgeworfenen Frage nach der Zukunft der Kirche angelangt. Die katholische Kirche hat sich im Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Metapher

³⁸ Vgl. Berger, @Worship; Kopp/Krysmann, Online zu Gott?!, Böntert, Auf dem Weg.

vom ‚pilgernden Gottesvolk‘ (Lumen Gentium 8) ein Leitbild gegeben, in dem Mobilität und Transformation eine zentrale Rolle spielen. Diesem Anspruch müssen sich auch die heutigen Debatten um die richtigen Schritte angesichts der vielfältigen Krisen stellen. Die Suchbewegungen brauchen dabei den Blick auf die Tradition, sie dient als ein Baustein zur Sicherung der weltkirchlichen Einheit. Es greift allerdings zu kurz, sich auf den Status Quo zurückzuziehen und das Prinzip der Kontinuität zum alles entscheidenden Maßstab zu erheben. Eine Haltung, die eine vermeintlich heile Vergangenheit wiederbeleben will, kann mit Recht als ein Zeichen für geistliche Einseitigkeit gewertet werden. Der besondere Charakter der Kirche als einer reisenden, pilgernden und mobilen Gemeinschaft verlangt zwingend, zum einen die Kontingenz auch scheinbar unumstößlicher Überzeugungen anzuerkennen und zum anderen Innovationen zu entwickeln, die, wenn sie es ernst meinen, sich auf alle Bereiche des Glaubenslebens beziehen müssen. Seit Jahrhunderten bringt die Kirche in ihren Gottesdiensten die Spannung von Aufbruch, Veränderung und Neubeginn zum Ausdruck. Es ist sehr zu wünschen, dass diese Dynamik die Debatten um die Zukunft befruchtet und Mut macht, im Vertrauen auf Gott unbekannte, ja bisher undenkbbare Wege zu wagen.

Literatur

- Bärsch, Jürgen, Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst. Anmerkungen zur Prozessionsliturgie in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber ordinarius vom Ende des 14. Jahrhunderts, in: Franz Kohlschein/Peter Wünsche (Hg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 82), Münster 1998, 163–186.
- Bärsch, Jürgen, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu ihrer Theologie und Feiargestalt, in: Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (Erfurter Theologische Schriften 30), Leipzig 2003, 62–99.
- Bärsch, Jürgen, Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie. Liturgietheologische und -pastorale Überlegungen zu einem integralen Bestandteil christlichen Gottesdienstes, in: George Augustin u. a. (Hg.), Priester und Liturgie, Paderborn 2005, 277–296.
- Bärsch, Jürgen, „Accipe et hunc baculum itineris“. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Bemerkungen zur Entwicklung der Pilgersegnung im Mittelalter, in: Manfred Gerwing/Heinrich J. F. Reinhard (Hg.), Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl, Münster 2009, 76–99.
- Bärsch, Jürgen, Liturgische Sachkultur und ihre rituelle Präsenz in mittelalterlichen Prozessionen. Überlegungen zu Funktion und Bedeutung materieller Ausstattung gottesdienstlicher Züge, in: Harald Buchinger/David Hiley/Sa-

bine Reichert (Hg.), Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt. Gestalt – Hermeneutik – Repräsentation (Forum Mittelalter-Studien 13), Regensburg 2017, 101–118.

Berger, Teresa, @Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds, New York 2018.

Binninger, Christoph u. a. (Hg.), Unterscheidung der Geister. Klarstellungen zum Synodalen Weg, Regensburg 2023.

Böntert, Stefan, Alte Wege – Neue Ansätze!? Aufgaben für Liturgie und Frömmigkeit der Wallfahrt in der Gegenwart, in: Liturgisches Jahrbuch 61 (2011) 84–105.

Böntert, Stefan, Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts (Liturgia condenda 27), Leuven u. a. 2013.

Böntert, Stefan, Bewegung, Bekenntnis und Besinnung. Anmerkungen zum Stellenwert der Prozession und des Vortragekreuzes in der Liturgie, in: Philipp Reichling/Nicole Stockhoff/Jutta Gisevius (Hg.), Ars Liturgica. Gestaltung eines Vortragekreuzes. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Essen vom 11. Januar bis zum 17. Februar 2017, Essen 2017, 12–23.

Böntert, Stefan, Auf dem Weg in eine neue Normalität. Metamorphosen der Liturgie und ihrer Theologie im Zeitalter der Digitalisierung, in: Heiliger Dienst 75 (2021) 90–98.

Böntert, Stefan, Heilsangst und Reiselust. Theologische und rituelle Akzente der Wallfahrt in Zeiten von Seuchen und Pandemien, in: Lea Lerch/Benedikt Kranemann/Stephan Winter (Hg.), Liturgie und Pastoral im Kontext von Pandemien und Epidemien. Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 117), Münster 2024, 43–63.

Brakmann, Heinzgerd, „Synaxis katholiké“ in Alexandria. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 30 (1987) 74–89.

Breuer, Christian, Bilanz der Kevelaer-Wallfahrt: „Zahl der Pilgergruppen ist 2023 gestiegen“, im Netz unter https://www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/bilanz_der_kevelaer_wallfahrt_zahl_der_pilgergruppen_ist_2023_gestiegen (Abruf 19.3.2024).

Browe, Peter, Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hg. von Hubertus Lutterbach/Thomas Flammer (Vergessene Theologen 1), Berlin/Münster 2009.

- Brückner, Wolfgang, Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediävistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, Wien 1992 7–26.
- Brückner, Wolfgang, Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde 21 (1998), 7–32.
- Felbecker, Sabine, Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (Münsteraner Theologische Abhandlungen 39), Altenberge 1995.
- Fuchs, Guido, Fronleichnam. Ein Fest in Bewegung, Regensburg 2006.
- Gengnagel, Jörg (Hg.), Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter, Köln 2008.
- Gerhards, Albert, Wallfahrtsgeschehen. Liturgiewissenschaftliche Aspekte der Wallfahrtsforschung, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.–28. September 1991, II 1995 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 20/2), 820–824.
- Herbers, Klaus/Plötz, Robert (Hg.), Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel (Jakobus-Studien 5), Tübingen 1993.
- Hersche, Peter, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bände, Freiburg i. Br. 2006.
- Höhn, Hans-Joachim, Homo viator. Pilgern als säkularer und religiöser Trend, in: Robert Hettlage/Alfred Bellebaum (Hg.), Religion. Spurensuche im Alltag, Wiesbaden 2016, 265–272.
- Hoff, Jonas Maria, Verwandlung als „Kern der christlichen Botschaft“, in: *transformatio* 2/2023, 164–179.
- Jungmann, Josef A., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Band 1: Messe im Wandel der Jahrhunderte, Freiburg i. Br. 1962, 88–96.
- Kopp, Stefan/Krysmann, Benjamin (Hg.), Online zu Gott?! Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter (Kirche in Zeiten der Veränderung 5), Freiburg i. Br. 2020.
- Kötting, Bernhard, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster 1980.

- Kranemann, Benedikt, Auf dem Weg. Überlegungen zu einer Theologie der Wallfahrt aus der Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 61 (2011) 3–22.
- Löther, Andrea, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit 12), Köln u. a. 1999.
- May, Christof, Pilgern. Menschsein auf dem Weg (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 41), Würzburg 2004.
- Ohler, Norbert, Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer, Freiburg i. Ü. 1994.
- Ohler, Norbert, Die Kathedrale. Religion, Politik, Architektur. Eine Kulturgeschichte, Düsseldorf u. a. 2002.
- Pilgerjahre 1990–2023. Anzahl der Fußpilger nach Santiago de Compostela, im Netz unter: <https://jakobsweg-lebensweg.de/wp-content/uploads/2024/01/Pilgerjahre-1990-bis-2023.png.webp> (Abruf 21.3.2024).
- Post, Paul/Pieper, Jos/van Uden, Marinus, The Modern Pilgrim. Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage (Liturgia condenda 8), Leuven u. a. 1998.
- Schneider, Bernhard, Wallfahrtskritik im Spätmittelalter und in der „Katholischen Aufklärung“ – Beobachtungen zu Kontinuität und Wandel, in: Ders. (Hg.), Wallfahrt und Kommunikation. Kommunikation über Wallfahrt (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 109), Mainz 2004, 281–316.
- Swatos Jr., William H. (Hg.), On the Road to Being There. Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity (Religion and the Social Order 12), Leiden 2006.
- Swatos Jr., William H./Tomasi, Luigi (Hg.), From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety, Westport/Connecticut 2002.
- Thomas-Evangelium, in: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 644–649.



Freigesetztes Fernweh – domestiziertes Heimweh

Überlegungen zu Kirchengebäuden angesichts von Mobilität

Als materialisierter Gegenpol zu der fast sämtliche Lebensbereiche beeinflussenden ‚Mobilität‘ können Kirchengebäude angesehen werden. Der Beitrag betrachtet die komplexen Wechselverhältnisse von Kirchengebäuden und Mobilität sozialwissenschaftlich, erkundet diese anhand von Praxisorten (wie Autobahnkirchen, touristisch frequentierte Kirchen und Kinosälen) und beleuchtet Kirchengebäude in diesem Spannungsfeld theologisch. Auf diesem Weg wird erschlossen, inwieweit christliche Kirchenbauten zu denkbar größter Mobilität – hin zum ganz Anderen – disponieren können.

Maximilian Gigl

Dr. theol., Leiter des Programmbereichs „Christentum und Theologie Eugen Bisers“ bei der Eugen-Biser-Stiftung, München

„It sometimes seems as if all the world is on the move [...]. The early retired, international students, terrorists, members of diasporas, holidaymakers, business people, slaves, sports stars, asylum seekers, refugees, backpackers, commuters, young mobile professionals, prostitutes – these and many others – seem to find the contemporary world is their oyster or at least their destiny. Criss-crossing the globe are the routeways of these many groups intermittently encountering one another in transportation and communication hubs, searching out in real and electronic databases the next coach, message, plane, back of lorry, text, bus, lift, ferry, train, car, web site, wifi hot spot and so on.“¹

Mit diesen Worten beginnt der britische Soziologe John Urry (1946–2016) sein Buch „Mobilities“, in dem er die Bedeutung von ‚Mobilität‘ in modernen Gesellschaften beleuchtet. Der geradezu materialisierte Gegensatz zu dieser alle Lebensbereiche beeinflussenden ‚Mobilität‘ findet sich in den ‚Immobilien‘, die in ihrer statischen Standfestigkeit zwar renoviert, umgebaut oder abgerissen werden können, doch auf ihren jeweiligen Standort festgelegt bleiben. In noch einmal zugespitzter Form mag diese ‚Immobilität‘ auf Kirchengebäude zutreffen, die diese Bewegungsunfähigkeit in ihren teils jahrhundertealten Mauern geradezu verkörpern. Während ‚Mobilität‘ einen positiven Klang hat und zumeist als etwas Erstrebenswertes angesehen wird, als ein Ausdruck von Freiheit, Welt-offenheit, Gleichheit, von Selbstbestimmung und Wandlungsfähigkeit, als Ausweis der Überwindung von räumlichen, sozialen und geistigen Grenzen;² – so mögen alltagssprachlich mit ‚Immobilität‘ Aspekte wie Stillstand, Rückschritt, Unbeweglichkeit assoziiert werden – erst recht im Fall religiöser ‚Immobilität‘³. Aber auch Formen von gesteigerter Mobilität haben ihre Kehrseiten: Diese werden als Auslöser von zunehmender Entfremdung und Entwurzelung angeführt, sowie als Impulsgeber für eine Beschleunigung und Vertaktung von Lebensverhältnissen.⁴ Die mit Mobilität in Zusammenhang stehenden Veränderungen werden vielfach als ‚Verlusterfahrungen‘ aufgefasst,⁵ die sich umso mehr aufdrängen, „je mehr Heimatlosigkeit“ – wie Jürgen Hasse es formuliert – „die mobile, flexible, neoliberale Welt“⁶ hervorbringe. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die „neue Sehnsucht nach Heimat“⁷ und damit zusammenhängend die Relevanz von konkreten Orten und Bauten (als das ‚Behagliche‘ und ‚Behausung‘ bietende) in einem anderen Licht: Die Philosophin Karen Joisten hat darauf hingewiesen, dass Heimat und Mobilität anthropologische Grundbefindlichkeiten darstellen: zu wohnen und zu wandern, unterwegs und zu Hause zu sein. Jeder Mensch – so Joisten – habe eine „heimhafte“ und eine „weghafte“ Seite.⁸ In diesem Horizont eines als „Heimat“ aufscheinenden – wenngleich schwer zu definierenden – „Sehnsuchtsort[s]“⁹, ragen Kirchengebäude heraus, die zumindest eine „vorübergehende Beheimatung als [Re-] Orientierung“¹⁰ bieten mögen oder „eine Heimat“ als „Ort der Daseinserweiterung für Besucher, die den Raum ästhetisch erleben“¹¹. Die Thematisierung der Kategorie ‚Heimat‘ bewegt sich in vielen gegenwärtigen Diskursen zu Kirchengebäuden grob gesagt zwischen einer deskriptiven Dimension (Kirchen können für Menschen so etwas wie ‚Heimat‘ stiften) und einer normativen (Kirchen sollen so etwas wie ‚Heimat‘ stiften, gerade weil dies gesellschaftlich nachgefragt werde).

1 Urry, *Mobilities*, 3.

2 Vgl. Manderscheid, *Soziologie*, 8; Herrmann/Jungwirth/Huber, *Mobilität*, 23.

3 Siehe hierzu Luhmann, *Organisierbarkeit*, 262.

4 Geissler, *Beschleunigung*.

5 Vgl. Beck, *Risikogesellschaft*.

6 Hasse, *Einleitung*, 10.

7 Brost/Wefing, *Sehnsuchtsort*.

8 Vgl. Joisten, *Philosophie*.

9 Brost/Wefing, *Sehnsuchtsort*.

10 Failing, „In den Trümmern des Tempels“, 384.

11 Erne, *Hybride Räume*, 136f.

Im Folgenden soll das komplexe Wechselverhältnis von Mobilität und Kirchengebäude in den Blick genommen werden, indem die Frage nach der Relevanz dieser Bauten in den Mittelpunkt gerückt wird. Genauer gesagt geht es darum, inwiefern Kirchengebäude – angesichts von Mobilität – Menschen, eine – wie auch immer zu qualifizierende – ‚Heimat‘ anbieten können. Anders gesagt: Tut sich angesichts von Mobilität so

... inwiefern Kirchengebäude – angesichts von Mobilität – Menschen, eine – wie auch immer zu qualifizierende – ‚Heimat‘ anbieten können.

etwas wie ein ‚Heimweh‘ auf, dem Kirchengebäude irgendwie ‚Raum‘ geben

können? Bisher wurden Kirchengebäude – soweit ich sehe – zu ‚Mobilität‘ nicht in Bezug gesetzt; aber auch die Ausführungen zu Mobilität in Bezug auf Religiöse insgesamt halten sich in Grenzen. Deshalb sollen einige diesbezügliche Erkundungen im Schnittpunkt von Mobilität und Religion in der modernen Welt im ersten Schritt eingeholt werden, um grundsätzliche Vorannahmen zu klären. Als Zweites folgt eine Erkundungstour zu Praxisorten, an denen das Wechselverhältnis zwischen Mobilität und Kirchenbau deutlich wird – angefangen bei Autobahnkirchen über touristisch besuchte Kirchen bis hin zu gottesdienstlich genutzten Kinosälen. Drittens werden Kirchengebäude aus theologischer Perspektive betrachtet. Und viertens möchte ich diese Befunde miteinander kontrastieren und in Bezug setzen, um zu zeigen, wie und wo Kirchengebäude so etwas wie ‚Heimat‘ bieten oder ‚Fernweh‘ freisetzen können bzw. wollen.

Religion im Spannungsfeld zwischen Mobilität und religiösen Wandlungsprozessen

Mobilität und Religion bzw. religiöse Wandlungsprozesse sind bislang eher getrennt voneinander betrachtet worden. Auch wenn keine vertiefte Untersuchung an dieser Stelle erfolgen kann, ist auf die Zusammenhänge einzugehen, da die – zumeist implizit – dahinterstehenden Annahmen auf die Wahrnehmungen, Urteile und schließlich auf das Handeln in Bezug auf Kirchengebäude konkrete Auswirkungen haben. Das betrifft in erster Linie die Vorstellung, Mobilität sei ein Faktor, der zur Religion in der modernen Welt irgendwie in einem Spannungsverhältnis stehe und abträglich sei. Konkret geht es um die Beobachtung, dass religiöse Wandlungsprozesse (wie Entkirchlichung, Pluralisierung, religiöse Privatisierung oder Individualisierung) und eine zunehmende Mobilität zeitgleich miteinander auftraten: Parallel zu einer zunehmenden Mobilität waren bzw. sind bis heute Veränderungen auf dem religiösen Feld beobachtbar. Das Beispiel der vom Münchner Jesuitenpater Rupert Mayer (1876–1945) initiierten Bahnhofsgottesdienste mag das veranschaulichen:

„Um dem naturhungrigen und sportbeflissenen Großstadtpublikum die Möglichkeit zu geben, den ganzen Sonntag von frühester Morgenstunde an auszunützen, ohne Gefahr zu laufen, dass es den Gottesdienst versäumen muss, wird in einem Saal am Bahnsteigflur des Münchner Hauptbahnhofes an allen Sonn- und Feiertagen katholischer Gottesdienst abgehalten, die heiligen Messen beginnen morgens um 3:10, 5:05, 4:45, 5:20, 5:55 Uhr.“

[...] Die Reisenden sehen schon bei Betreten des Bahnhofes mitten in der Schalterhalle ein riesiges Plakat, das sie auf die Gottesdienstzeiten aufmerksam macht [...] Nicht bloß Reisende nehmen an den Gottesdiensten teil, diese werden vielmehr in stets zunehmenden Maß besucht von Angestellten der Bahn- und Postbehörden, die Frühdienst haben, vom Hotelpersonal der umliegenden Hotels und Gasthöfe [...], ferner vom Personal der Wach- und Schließgesellschaft, [...], auch von einigen Taxi-Chauffeuren [...]. [M]ehr und mehr werden diese Gottesdienste besucht, und insbesondere die wanderlustige Jugend ist stark bei ihnen vertreten. Man kann mit Rucksack oder sonstigem Gepäck, mit Ski und Rodel zum Gottesdienst eintreten; der Jäger darf sogar seinen Hund mitbringen, vorausgesetzt, dass er gut erzogen ist. [...] Im letzten Berichtsjahr wurden 315 heilige Messen gelesen, in denen 60.382 Besucher zugegen waren [...]¹²

Mobilität – so dokumentiert dieses Beispiel – ermöglichte ein neues Freizeitverhalten der Menschen, das zunächst einmal in „Konkurrenz“¹³ zu bisherigen religiösen Praktiken stand. Die gesellschaftlichen und religiösen Wandlungsprozesse, auf die Pater Rupert Mayer hier reagiert, sind natürlich nicht ausschließlich einer zunehmenden Mobilität zuzuschreiben, sondern hängen mit Dimensionen wie Urbanisierung, funktionaler Differenzierung, technischer und wirtschaftlicher Entwicklung sowie der Hebung des Wohlstands u. a. zusammen.¹⁴ In der sozialwissenschaftlichen Literatur wird ‚Mobilität‘ üblicherweise in den Zusammenhang mit ‚Modernisierung‘ gestellt.¹⁵ So zählt z. B. der US-amerikanische Soziologe Daniel Lerner Mobilität zu den typischen Merkmalen der Moderne;¹⁶ der Mobilitätsforscher Stephan Rammler spricht von einer ‚Wahlverwandtschaft von Mobilität und Moderne‘¹⁷. Wenn also Mobilität zu (den) zentralen Merkmalen der Moderne gehört und gemäß Säkularisierungstheorie(n) Moderne und Religion in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen, welches ein langfristiges und irreversibles Verschwinden von Religion zur Folge hat, so wäre daraus zu folgern: Eine zunehmende Mobilität wirkt sich negativ (d. h. ‚säkularisierend‘) auf Religion aus. In diese Richtung geht etwa Peter L. Berger, der Mobilität und Globalisierung als eine Pluralisierung – und damit wiederum Säkularisierung – fördernde Kraft benennt.¹⁸ Denn Pluralismus – so Berger – ‚untergräbt Gewissheiten, nach denen die Menschen bisher lebten‘¹⁹. Im Gegensatz dazu, wendet sich Charles Taylor in ‚A secular Age‘ gegen die Wahrnehmung, wonach Mobilität zu ‚säkularisierenden Faktoren‘ zu zählen sei: ‚the truth is, there is no general rule here.‘²⁰ Mobilität an sich, – so meint Taylor im Blick auf Migration – sei zunächst einmal neutral einzustufen:

„Indeed, it is clear that mobility itself doesn’t tell in one direction or the other. As the French sociologist of religion Gabriel le Bras put it, when the French peasant in the late nineteenth century arrived at the Gare de Montparnasse, he was already lost to the church. But the migration of similar peasants to North America often brought about a new and more vigorous form of [religious] practice.“²¹

12 „Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu“ vom 31. Juli 1931, hier zit. nach: Haub, Pater Rupert Mayer, 82–84.

13 Luhmann spricht vom „Greshamschen Gesetz der Freizeit“, wonach Aktivitäten wie z. B. Fußball oder Fernsehen Aktivitäten wie z. B. Konzert- oder Gottesdienstbesuche verdrängen. Vgl. Luhmann, Funktion, 239.

14 Vgl. hierzu Pollack, Modernisierungstheorie, 222.

15 Vgl. auch Bauman, Flaneure.

16 Lerner, Modernization, 387.

17 Rammler, Wahlverwandtschaft.

18 Vgl. Berger, Altäre, 15.

19 Berger, Altäre, 9.

20 Taylor, Secular Age, 523.

21 Taylor, Secular Age, 461.

An dieser Stelle ist keine weitere und vertiefte Untersuchung möglich, um die komplexen Zusammenhänge der Ursachen und Treiber des religiösen Wandels auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen in ihren Bezügen zur Mobilität in den Blick zu nehmen. Es lässt sich aber vorerst festhalten, dass sich weder die These als zutreffend erweist

... stehen Mobilität und Religion in einer ambivalenten bzw. besser gesagt polyvalenten Beziehung zueinander, miteinander und gegeneinander.

„Je mobiler eine Gesellschaft, desto weniger religiös“, noch die These

„Je weniger mobil eine Gesellschaft, desto weniger religiös“. Vielmehr stehen Mobilität und Religion in einer ambivalenten bzw. besser gesagt polyvalenten Beziehung zueinander, miteinander und gegeneinander: Offensichtlich befinden sich bestimmte Sozialformen von Religion in Spannung zu einer zunehmenden Mobilität, sodass sich diese im wahrsten Sinne des Wortes als ein ‚Vehikel‘ erweist, um andere Megatrends zu realisieren. Das heißt: Mobilität verlieh – und tut das weiterhin – religiösen Wandlungsprozessen eine bestimmte Prägung und ermöglichte oder begleitete Veränderungen, die eine ‚Säkularisierung‘ in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen begünstigt haben, die aber wiederum in Abhängigkeit zu anderen Faktoren standen. Dadurch geriet das religiöse Feld selbst in Bewegung, infolgedessen sich bisherige religiöse Formen von stabilen gesellschaftlich konstituierenden Komponenten zu fluiden und dynamischen Größen wandelten. So steht dem religiösen Individuum mit dauerhafter Bindung an bestimmte religiöse Traditionen, Orte und Gemeinschaften nun u. a. der Typus des „spirituellen Wanderers“²² gegenüber. Religiöse Akteure, die mit den gesellschaftlichen Veränderungen Schritt halten möchten, müssen sich also ganz schön anstrengen – wie im Falle von Pater Rupert Mayer – durch die zeitliche und räumliche Flexibilität der Gottesdienste. Angesichts dieser polyvalenten Entwicklungen muss aber gleichermaßen die religionsproduktive Qualität von Mobilität hervorgehoben werden, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert z. B. Formen von Massenfrömmigkeit, wie Wallfahrten, Katholiken-, Kirchen- und Weltjugendtage oder die länderübergreifende Vernetzung kirchlicher Vereinigungen, Verbände und Bewegungen auf eine völlig neue Weise ermöglicht haben.

Noch ein letzter Gesichtspunkt ist anzuführen: ‚Transit-Orte‘, die Mobilität erst in Gang setzen, wie Flughäfen, Autobahnen und Bahnhöfe, erweisen sich – mit Marc Augé und Michel de Certeau gesprochen – geradezu als „Nicht-Orte“²³

Auch angesichts zunehmender räumlicher Mobilität werden Orte bzw. auch Gebäude nicht weniger relevant, sondern in veränderter Weise.

und als „Niemandland“, die keine Möglichkeit bieten, sich heimisch zu fühlen. Wie die Raum-, aber ebenso Architektursoziologie²⁴ seit Georg Simmel (1858–1918) deutlich

machen, finden sich vielfältige ‚Wechselbeziehungen von räumlicher Bewegung und lokaler Verortung, von Wanderung und Sesshaftigkeit, von Mobilitäten und Immobilitäten als Elemente und Bedingung sozialer Zusammenhänge.“²⁵ Dabei wird deutlich: Menschliche Bewegung braucht konkrete Orte. D. h.: Auch angesichts zunehmender räumlicher Mobilität werden Orte bzw. auch Gebäude nicht weniger relevant, sondern in veränderter Weise. Kirchenräume als öffentliche

22 Vgl. Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt, Unsichtbare Religion, 17.

23 Vgl. de Certeau, Kunst.

24 Vgl. Löw, Raumsoziologie; Steets, Architektursoziologie.

25 Vgl. Manderscheid, Mobilität, 15.

Orte (d.h. als sichtbare Gebäude einer religiösen Institution zum Zwecke der religiösen Kommunikation/Handlung, die für alle zugänglich sind), können daher ihre Funktion und Bedeutung auch in teils neuer Weise entfalten.

Eine Erkundungstour zu kirchlichen Praxisorten

Im Folgenden möchte ich Kirchengebäude an vier verschiedenen Praxisorten erkunden. Leitend ist die Frage, inwieweit diese Kirchen welchen Menschen auf welche Art und Weise so etwas wie ‚Heimat‘ bieten können.

Praxisort I: Autobahnkirchen

Geradezu als ein ‚Inbegriff‘ von Mobilität und ‚Nicht-Orten‘ können Autobahnen gelten. Diese gehören – so Michael Ebertz – ‚vermutlich zu denjenigen Sozialstrukturen, die am stärksten säkularisiert sind. Und doch siedeln sich an diesem hochgradig verweltlichten Ort ‚automobiler Inklusion‘ Gebäude an, die als architektonische Räume spezifisch religiöser, ja christlicher Art erkennbar sind. Sie gelten einigen als ausgezeichnete Form missionarischer Präsenz der Kirchen in der säkularen ‚Welt‘ [...]‘²⁶. Mehr als eine Million Menschen besuchen jährlich eine der 40 Autobahnkirchen an deutschen Autobahnen. ‚[W]ährend den normalen Gotteshäusern die Kundschaft wegläuft‘ – so ein Spiegel-Artikel – ‚würden Autobahnkirchen heute einen ‚Boom‘²⁷ an Besuchern erleben. 1958 wurde die erste Autobahnkirche Deutschlands in Adelsried an der A8 eingeweiht. Einen Eindruck zu den Intentionen für den Bau der ersten Autobahnkirche findet sich in einem Schreiben des damaligen Bundesverkehrsministers aus dem Jahr 1956: ‚[der] Gedanke, an der Autobahn eine Kapelle zu errichten, gefällt mir gut. Ich glaube, daß mancher Kraftfahrer in der Hetze unserer Tage gern einige Minuten in der Besinnung und Einkehr verbringt.‘²⁸ Inwieweit diese Annahme jemals Gültigkeit beanspruchen konnte, lässt sich nicht abschätzen. Erstmals befasste sich mit dieser Frage eine bereits 2007/08 durchgeführte Erhebung des Zentrums für kirchliche Sozialforschung (ZEKIS) und untersuchte die Besucher von Autobahnkirchen im Hinblick auf deren soziales und religiöses Profil. Das Ergebnis: ‚Autobahnkirchen-Besucher sind im Durchschnitt religiös ‚musikalischer‘ als ihre eigenen Konfessionsgenossen. Selbst die konfessionell nicht gebundenen Autobahnkirchen-Besucher sind im Vergleich zu Konfessionslosen insgesamt religiös gestimmter [...]. So spricht vieles dafür, dass Autobahnkirchen aktuell eher der religiös-sozialen Betätigung, als der Neugewinnung von Kirchendistanzierten dienen.‘²⁹ Nur eine Minderheit von kirchlich und kirchengemeindlich Distanzierten besucht offenbar diese ‚Karawanserei[en] für die Seele‘³⁰. Besonders auffällig sei, – so Michael Ebertz – ‚dass selbst Konfessionslose unter den Autobahnkirchenbesucherinnen und -besuchern bereit wären, sich in ihrer Heimatgemeinde zu engagieren.‘³¹

26 Ebertz, Spurwechsel, 87.

27 Iken, Runter von Gas.

28 Hans-Christoph Seebohm, Brief vom 07.

November 1956, hier zit. nach: Hoyer, Jahrhundert, 14.

29 Ebertz, Spurwechsel, 96f.

30 Iken, Runter vom Gas.

31 Ebertz, Spurwechsel, 97.

32 Dabei gibt es kaum belastbare empirisch gesicherte Befunde. Siehe auch Isenberg, Sinnfenster.

Praxisort II: Tourismus

Besucherrankings machen deutlich, dass Kirchengebäude wie der Kölner Dom (mit 6 Millionen Besuchern pro Jahr), die Frauenkirche in Dresden oder der Aachener Dom zu den beliebtesten Reisezielen in Deutschland zählen.³² Die

englischen Kathedralen werden jährlich von über 30 Millionen Menschen aufgesucht, englische Landkirchen von über 50 Millionen Menschen.³³ Notre Dame in Paris war mit 13,6 Millionen Besuchern bereits im Jahr 2006 die vermutlich meistbesichtigte ‚Attraktion‘ Europas (zum Vergleich: Disneyland Paris 12,4 Millionen).³⁴ Für Sakralbauten sind die hohen Besucherzahlen längst zum Problem und zur Belastung geworden. ‚Ruhe‘ bzw. ‚Stille‘, die als eines der bedeutsamsten Merkmale von Kirchengebäuden genannt werden,³⁵ sind durch den Massentourismus besonders bedroht. Warum besuchen so viele Menschen diese Bauten? Was erwarten sie?

In einer repräsentativen Untersuchung der Pax-Bruderhilfe u. a. wurden 1709 Bundesbürger nach ihren Aktivitäten im Urlaub gefragt (Telefonumfrage). Dabei gaben 53,1 % der Befragten an, im Urlaub Kirchen „sehr gerne“ (11,1 %) oder „gerne“ (42 %) zu besuchen.³⁶ Insgesamt wird deutlich, dass die Urlaubszeit (neben anlassbezogenen Gottesdiensten) eine der wichtigsten Gelegenheiten deutscher Bürger ist – für viele sogar die einzige überhaupt –, Kirchen-

Nichtreligiöse (kulturelle) Werte erzielen die höchsten Zustimmungswerte, allerdings liegen auch implizit religiöse Aspekte weit vorne. Explizit religiöse Motive hingegen sind nur gering vertreten.

gebäude aufzusuchen. Im Vergleich zu touristischen Motiven spielen andere Gründe für einen individuellen Kirchenbesuch nur eine marginale Rolle. Das Profil der Besucher weist dabei Auffälligkeiten hinsichtlich des

Geschlechtes (höherer Anteil an Frauen), des Alters (höherer Anteil 60+) und der Bildung auf.³⁷ Allerdings lässt sich auf Basis der einbezogenen Befunde die (nicht absolut geltende) Tendenz ableiten: Je touristisch bedeutsamer ein Sakralbau ist, desto mehr gleicht sich das sonst tendenziell hohe Alter von Kirchenbesuchern sowie das religiöse Profil (welches einen Überhang an Kirchenmitgliedern und regelmäßigen Gottesdienstbesuchern aufweist) dem Bevölkerungsdurchschnitt an.³⁸

Fragt man Personen, die im Urlaub eine Kirche besichtigt haben, nach ihren Motiven, lautet in der Studie der Pax-Bruderhilfe u. a. das meistgenannte, dass es sich um „Sehenswürdigkeiten“ handelt, „die man gesehen haben muss“ (90,8 %).³⁹ Insgesamt zeigen alle Studien, dass die nichtreligiösen Besuchsgründe (wie historische, landschaftlich-städtebauliche, bauwerklich-architektonische) deutlich überwiegen:⁴⁰ „It seems that for many visitors, tourism at religious sites has very little to do with religion.“⁴¹ Implizit religiöse Besuchsmotive wie „Ort der Ruhe/Kraft tanken“ werden mit 78,2 % (trifft voll/teilweise zu) fast doppelt so oft genannt wie explizit religiöse Motive für einen Kirchenbesuch im Urlaub (Gebet, Gottesdienste).⁴² Es zeichnet sich ab: Nichtreligiöse (kulturelle) Werte erzielen die höchsten Zustimmungswerte, allerdings liegen auch implizit religiöse Aspekte weit vorne. Explizit religiöse Motive hingegen sind nur gering vertreten.

Praxisort III: Die ‚eigene‘ Kirche in pastoralen Strukturprozessen

Ortswechsel: Ein Pastoraler Raum in einem ländlich geprägten Gebiet. Nach der Zusammenlegung mehrerer Pfarrverbände zu einer größeren Struktureinheit wird die Gottesdienstordnung ausgedünnt. Eucharistiefiern am Sonntag finden

33 Vgl. Shackley, Sanctity, 349f.

34 Siehe Stausberg, Religion, 67; Shackley, Sanctity, 345.

35 Vgl. Allensbach, 10f.

36 Siehe Pax-Bruderhilfe u. a., Folie 2.1.; Allensbach, Tab. 18a.

37 Siehe auch Isenberg, Sinnfenster, 588; Isenberg, Reisen.

38 Siehe hierzu Allensbach, Tab. 18a; Francis u. a., Understanding, 11; Francis/Annis/Robbins, Spiritual Revolution, 183.

39 Siehe Pax-Bruderhilfe u. a., Religion und Tourismus (2011), Folie 2.2.

40 Vgl. Behrens, Kirchenbauten, 132; Hoburg, Kirchenbesucher, 12; Voase, Visiting a Cathedral; Shackley, Sanctity; Winter/Gasson, Pilgrimage; Jackson/Hudman, Pilgrimage.

41 Hughes/Bond/Ballantyne, Designing, 218.

42 Siehe Pax-Bruderhilfe u. a., Religion und Tourismus, Folie 2.2.

beispielsweise in einzelnen Pfarreien nur mehr zweiwöchig im Wechsel statt. In der Begründung wird auf die Mobilität der Gläubigen und die Möglichkeit zur Bildung von Fahrgemeinschaften (insbesondere für weniger mobile Gemeindeglieder) hingewiesen.

Eine diesbezügliche Haltung formulierte bereits 2012 ein deutscher Bischof folgendermaßen: „Wer in den Baumarkt für drei Schrauben fahren kann, der kann auch zur Eucharistiefeier fahren“⁴³.

Das eigene Kirchengebäude bietet (in Kombination mit der eigenen Gottesdienstgemeinde) für viele Menschen eine vertraute Umgebung für das religiöse Leben, das schon das Kirchengebäude im Nachbarort bzw. die Nachbargemeinde nicht in gleicher Weise bieten kann.

In der alltäglichen Praxis zeigt sich jedoch, dass nur eine Minderheit der Gläubigen bereit ist, diese zusätzliche Mobilität auf sich zu nehmen. Die Gründe für diese Form der *stabilitas loci* mögen vielschichtig sein. Ins-

gesamt stellt jedoch die Relevanz des Ortes und dabei des Kirchengebäudes einen nicht zu unterschätzenden Faktor dar. Offenbar gibt es zwischen den benachbarten Kirchorten mit ihren jeweiligen Kirchengebäuden und Kirchenbesuchern unsichtbare Barrieren, die hier nicht überschritten werden wollen. Oder anders ausgedrückt: Das eigene Kirchengebäude bietet (in Kombination mit der eigenen Gottesdienstgemeinde) für viele Menschen eine vertraute Umgebung für das religiöse Leben, das schon das Kirchengebäude im Nachbarort bzw. die Nachbargemeinde nicht in gleicher Weise bieten kann.

Wie stark die Verbundenheit vieler Menschen mit ‚ihren‘ Kirchenbauten ist, tritt meist nicht ins öffentliche Bewusstsein. Es äußert sich aber beispielsweise dann, wenn substantielle Änderungen am Gebäude erfolgen, wie etwa bei umfassenden Renovierungen eines Kirchenraums. Ähnliches gilt auch in den Fällen, wenn

Historische, kulturelle und persönliche Bedeutungsgehalte, die einem Kirchengebäude fast immer zugeschrieben werden, steigern dessen Anziehungskraft und Relevanz.

Kirchen umgenutzt oder abgerissen werden. Nicht selten sind es gerade Anwohnende und Menschen aus dem sozialen Umfeld, die ansonsten kaum oder nur sehr sporadisch die liturgische Bestimmung in Anspruch genommen haben, die sich hier zu Wort melden und

teils eine große Affinität zum Ausdruck bringen. Sie wollen es nicht hinnehmen, dass die Funktion oder Gestalt des Kirchengebäudes verändert wird.⁴⁴ Freilich ist hierbei anzufragen, was es denn an den Gotteshäusern ist, das das Interesse der Menschen findet? Religiöse Kategorien werden in empirischen Untersuchungen keineswegs am häufigsten genannt. Stattdessen sind es Dimensionen, wie die „Prägung der Stadtansicht“, die Rolle als „Ortsmittelpunkt“ oder als „Stück Heimat“ sowie kunsthistorische Kategorien und Erinnerungsqualitäten, die vor allem aufgerufen werden. So herrscht eine größtenteils sehr uneindeutige Motivlage vor, die sich als eng verflochtenes Bündel ganz verschiedener religiöser und anderer Bedeutungsaspekte erweist.⁴⁵ Gerade diese vielfachen Bezüge begründen aber die große Attraktivität sakraler Bauten. Historische, kulturelle und persönliche Bedeutungsgehalte, die einem Kirchengebäude fast immer zugeschrieben werden, steigern dessen Anziehungskraft und Relevanz. Damit tritt das Religiöse

43 Süddeutsche Zeitung Nr. 24 (Montag, 30.01.2012), 47.

44 Vgl. Sternberg, Moscheebau, 10–11; Wahle/Stockhoff, Sakralraum, 326; Gigl, Sakralbauten, 392–450.

45 Siehe hierzu: Gigl, Sakralbauten, 464–466.

nicht isoliert auf, sondern immer in Kombination mit Nichtreligiösem. Sakralbauten bieten tatsächlich ein „Verankerungspotential“⁴⁶, „identifikatorische Funktionen“⁴⁷, sind „Träger von Erinnerungen“⁴⁸ und können als „unalltägliche Orte“⁴⁹ eine „kollektive Bindungswirkung“⁵⁰ ausüben. In diesem Sinn stärken diese Gebäude – wie der Soziologe Hans-Georg Soeffner zu bedenken gibt – „das immer dünner werdende Band zwischen sich [den Kirchen] und ihrer Gesellschaft.“⁵¹

Praxisort IV: ‚Kinokirche‘

Für die Feier der Sonntagsgottesdienste am Sonntagvormittag mieten einige christliche Freikirchen Kinosäle an und nehmen dadurch bewusst Abstand zu traditionellen Ästhetiken sakraler Räume. Die Basler Theologin Claudia Hoffmann schildert einen Sonntagmorgen im Kino folgendermaßen:

„Vor dem Kinocenter Ideal in Aarau bildet sich eine kleine Traube von Menschen. Der Gottesdienst für die Erwachsenen findet im ersten Stock in Saal 1 statt. Kinder und Jugendliche treffen sich in anderen Räumen. Am Eingang des Kinosaals werde ich von zwei jungen Leuten mit schwarzen Welcome-T-Shirts herzlich zum Gottesdienst begrüßt, mir wird ein Platz zugewiesen. Der Kinosaal ist halbdunkel, Licht kommt von der Leinwand, worauf «Welcome Home» steht. Ein projizierter Countdown zeigt an, wie lange es noch dauert, bis der Gottesdienst beginnt. [...] Der Gottesdienstort zeigt bereits die Ausrichtung der Kirche. Sie möchte am Puls des Lebens, mitten in der Stadt präsent sein und auch Menschen ohne kirchliche Bindung anziehen. Grosser Vorteil dieses Gottesdienstortes ist, dass genug Platz zur Verfügung steht und eine Soundanlage, mit der auch direkt, durch Simultanübersetzung via Kopfhörer, in unterschiedliche Sprachen übersetzt werden kann.“⁵²

Der bewusst niederschwellig gestaltete Gottesdienst, den viele Menschen mit Migrationshintergrund und kirchlich Nicht-Sozialisierte besuchen, wird auf Deutsch gehalten, aber simultan in Englisch, Spanisch und Portugiesisch über-

Ins Kino gegangen und Gott getroffen.

setzt.⁵³ Gründe für die Beliebtheit von Kinosälen für freikirchliche Gottesdienste mag es – neben den praktischen Anforderungen für den Gottesdienst – viele geben.

Entscheidend für die hier verfolgte Fragestellung ist jedoch, dass viele freikirchliche Akteure offenbar davon ausgehen, dass das Ambiente von Kinosälen einen Vorteil bietet, um neue Zielgruppen für ihre Gottesdienste anzusprechen. Kinosäle stellen auch eine international etablierte, gewissermaßen neutrale, für viele Menschen vertraute und am Alltagsleben orientierte Ästhetik bereit, sie verkörpern eine Form von Offenheit bzw. von ‚Öffentlichkeit‘, die geeignet erscheint, Menschen aus möglichst unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus zu erreichen. „Ins Kino gegangen und Gott getroffen“ – mit diesem Titel beschreiben Lynne und Bill Hybels die Geschichte der Willow Creek-Gemeinde.⁵⁴ Dabei verbinden verschiedene Milieus, Kulturen und Altersgruppen den ‚Ort‘ Kino mit positiven und teils intensiven Erfahrungen und Erinnerungen – durchaus also mit etwas, das in die Richtung von ‚Heimat‘ weist. Umgekehrt steht dahinter die Ver-

46 Koch, Sakralisierte Orte, 39.

47 Schmelzer, Bedeutung, 169.

48 Gerhards, Zukunft, 5; Kappel/Müller/Janson, Kirchenbauten.

49 Sternberg, Unalltägliche Orte.

50 Koch, Sakralisierte Orte, 49.

51 Soeffner, Gesellschaft, 131.

52 Hoffmann, Migration, 41f.

53 Vgl. Hoffmann, Migration, 43.

54 Hybels/Hybels, Kino.

mutung, dass Kirchengebäude bzw. bestimmte Ästhetiken von Kirchengebäuden auch abschreckend auf manche Menschen wirken können.

Zwischenbilanz

Kirchengebäude – so können diese Beispiele nur andeuten – gehören zu einer sehr heterogenen Gattung von Gebäuden, deren Bedeutungen und Funktionen nur jeweils einzeln sowie im jeweiligen kulturellen und räumlichen Kontext sichtbar werden.

Kirchengebäude – so können diese Beispiele nur andeuten – gehören zu einer sehr heterogenen Gattung von Gebäuden, deren Bedeutungen und Funktionen nur jeweils einzeln sowie im jeweiligen kulturellen und räumlichen Kontext sichtbar werden. Bestimmte Kirchengebäude – so lässt sich festhalten – erweisen sich für bestimmte Menschen, zu bestimmten Zeiten in unterschiedlichem Maße als attraktiv. – Wenn gleich Besuchsmotive noch nicht Aufschluss darüber geben, ob Menschen diese Heimatqualität auch attribuieren.

An dieser Stelle sind die mit ‚Heimat‘ verwandten Kategorien ‚Vertrauen‘ und ‚Vertrautheit‘ weiterführend, die Niklas Luhmann voneinander unterscheidet.⁵⁵ Die vertraute Atmosphäre und Ästhetik von Kirchengebäuden erweist sich teils als besonders anschlussfähig und attraktiv, wie im Falle von Autobahnkirchen (für religiöse Insider) oder wie das Beispiel der ‚Heimatkirchen‘ vor Ort zeigt. Diese Vertrautheit mit dem Gebäude mag auch die Basis für ein Vertrauen im religiösen Leben darstellen. Ebenso aber mag diese Vertrautheit (oder eine mangelnde Vertrautheit) die Weckung von (religiösem) Vertrauen auch blockieren, wie das Beispiel der Gottesdienste in Kinosälen und den dahinterstehenden Annahmen, zeigt. Kirchengebäude lassen sich dadurch auf der einen Seite als ‚vorbelastet‘ charakterisieren, indem sie etwas transportieren, das dem ‚Neuen‘ der christlichen Botschaft zuwiderlaufen kann. Auf der anderen Seite können diese vertrauten Räume bzw. diese vertrauten Stadt-, Dorf- und Landschaftsbilder mit den Kirchengebäuden auch Anschluss schaffen und möglicherweise religiöses Vertrauen – so punktuell es auch sein mag – berühren. Niemand weiß, was in den Köpfen und Herzen derer vorgehen mag, die tagtäglich unterwegs an Kirchen vorbeikommen oder nur aus der Ferne die vertraute Silhouette erahnen.

Insgesamt gelingt es Kirchengebäuden, dass auch Menschen, die sich dort nie oder nur sehr selten versammeln, diese offenbar mit ‚Heimatqualitäten‘ assoziieren. Dabei handelt es sich keineswegs nur um Formen von Heimat, die sich aus der Frequenz der Besuche ergibt. Vielleicht beinhaltet es eine Form von Heimat, die zwar kein lebendiges Zuhause (mehr) darstellt, die man aber keineswegs missen möchte. Dass es diese Orte gibt, wo man sich aufmachen könnte, wenn ein Bedürfnis in diese Richtung entstünde, scheint ein entscheidendes Kriterium zu sein.

Während Autobahnkirchen überwiegend kirchlich sozialisierte Menschen ansprechen, bricht diese (Milieu-)Verengung aber in dem Moment auf, wenn es um die Urlaubs- und Reisezeit geht: Wenn zum besonderen Ort Kirchengebäude

55 Vgl. Luhmann, Vertrauen, 20–27.

(Heterotopie) noch die besondere Zeit (Reise, Nicht-Alltag; Heterochronie) hinzukommt, steigt die Wahrscheinlichkeit signifikant, dass eine Person ein Kirchengebäude besucht. Dass Menschen im Urlaub ein gesteigertes Bedürfnis nach ‚Religion‘ besitzen bzw. dass in diesem Zeitraum die religiösen ‚Antennen‘ des Menschen sensibilisiert werden, was sich dann auf den Besuch und ggf. ein religiöses Erleben von Sakralbauten auswirkt, konnte bisher nicht bestätigt werden.⁵⁶ Möglicherweise ist es gerade die andere Art und Weise eines Kirchengebäudes (eine Heteromorphie) bzw. die vermutete andere Art und Weise, die zur touristischen Attraktivität beiträgt. In der Kombination aus verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Bedeutungssegmenten – so lässt sich folgern – verkörpern Sakralbauten geradezu das Ursprüngliche, Authentische und Echte, aber eben auch Orte der Stille und des ‚Kraft Schöpfens‘. Die Verknüpfung vieler religiöser Bauten mit Kunst, Kultur und Geschichte, eingebettet in idyllische Landschaften und Ortsbilder, kommt diesem Bedürfnis entgegen. Hier kann sich ‚Fernweh‘ ereignen. Vielleicht ist eine Beobachtung hier zutreffend, die Charles Taylor angesichts des Sakralbautourismus aufstellt: Er vermutet im säkularen Zeitalter zwar keine verborgenen religiösen Motivationen, allerdings eine Bewunderung: „admiration, wonder, mixed with some nostalgia, at these sites, where the contact with the transcendent was/is so much firmer, surer“⁵⁷. Dieser Wachheit, Offenheit und dem Staunen von Menschen während der Urlaubszeit kommen auch Sakralbauten entgegen.

Theologische Gesichtspunkte

Wozu Kirchengebäude?

Von dieser Erkundungstour geht der Blick zurück zur Theologie: Wozu Kirchengebäude? Und: Inwieweit können und wollen Kirchen überhaupt so etwas wie eine ‚Heimat‘ stiften. Diese Frage ist alles andere als belanglos, denn die

Dabei ist das Christentum die einzige monotheistische Weltreligion, in der für religiöse Bauten die gleiche Bezeichnung verwendet wird, wie für die Sozialform ihrer Mitglieder.

häufigste Bezeichnung für den christlichen Sakralbau lautet ‚Kirche‘ – nicht nur im Deutschen, sondern auch in vielen anderen Sprachen. Dabei ist das Christentum die einzige monotheistische Weltreligion, in der für

religiöse Bauten die gleiche Bezeichnung verwendet wird, wie für die Sozialform ihrer Mitglieder. Diese Namensgleichheit unterstreicht die besondere Stellung des Kirchengebäudes für das Kirche-Sein – und zeigt umgekehrt die hohe Bedeutung des Kirche-Seins für das Gebäude.

⁵⁶ Demgegenüber DBK, Missionarisch Kirche sein, 16.

⁵⁷ Taylor, *Secular Age*, 360.

⁵⁸ Im Unterschied zu den anderen Religionen konnte z. B. Minucius Felix († um 260 n. Chr.) sagen „Glaubt ihr ferner, wir verbergen, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben?“ („putatis autem nos occultare quod colimus si delubra et aras non habemus“), Minucius Felix, *Octavius* 32,1.

Dabei ist immer wieder daran zu erinnern, wie Minucius Felix es im 3. Jh. formulierte, dass Christinnen und Christen letztlich keiner festen Bauten bedürfen.⁵⁸ Gleichzeitig ruft aber das Neue Testament immer wieder ins Gedächtnis, dass das Kennzeichen, ohne Tempel zu sein, erst im Himmlischen Jerusalem (Offb 21,22) der Fall sein könne, wo es keine Nacht mehr gibt, sondern die „Herrlichkeit Gottes“ die Stadt erleuchtet. Bis dahin tut das pilgernde Gottesvolk gut daran, sich provisorisch in Bauten zu versammeln. Und dazu sind nicht alle

Orte gleichermaßen geeignet. Für die Menschen macht es durchaus einen Unterschied, in welcher Umgebung sie Gottesdienst feiern und beten. Sie brauchen bestimmte Orte. Der orthodoxe Theologe Pavel Florenskij (1882–1937) beschrieb diese Anforderung an sakrale Bauten und sakrale Kunst mit den Worten, dass sie den „Rahmen für eine Begegnung“⁵⁹ schaffen sollen: Der äußere (materielle) Raum eines Gotteshauses soll den Menschen dabei helfen, in den inneren (immateriellen) Raum der Begegnung mit Gott einzutreten. Romano Guardini (1885–1968) rief immer wieder ins Gedächtnis, dass die Begehung des Kirchenraums und liturgische Handlungen stets einen Niederschlag im Inneren des Menschen finden müssen:

„Höre den Ruf. Was hilft dir das Haus von Holz und Stein, wenn du nicht selbst lebendiges Haus Gottes bist? Was hilft es dir, wenn die Tore sich hoch wölben, und schwere Flügel sich voneinander tun, aber drinnen in dir öffnet sich keine Pforte, und der König der Herrlichkeit kann nicht einziehen?“⁶⁰

In diesem Sinn haben Gotteshäuser die Aufgabe, gutes Beten und Gottesdienst Feiern zu ermöglichen – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich; sie wollen

Gotteshäuser haben die Aufgabe, gutes Beten und Gottesdienst Feiern zu ermöglichen – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich.

ein Arrangement für den Menschen auf dem Weg zu sich selbst, zu einer Begegnung mit Gott und zugleich zu einer Begegnung mit anderen Menschen anbieten. Oder noch einmal

eschatologisch gewendet: Sie wollen ein „Vorkosten“ (SC 8) auf die künftige Heimat ermöglichen, die angebrochen, aber nicht vollendet ist, – wissend, dass diese etwas prinzipiell Entzogenes bleibt, insofern „unsere Heimat im Himmel“ ist (Phil 3,20).

Das domestizierte bzw. freigesetzte ‚Heilige‘ – ‚Sakralität‘

Um diese Qualität auszudrücken, erweist sich der Begriff ‚Sakralität‘ als hilfreich. Das ‚Sakrale‘ kann begrifflich und – mit Thomas von Aquin (1225–1274) gesprochen – durch den Bezug und in Abgrenzung zum Heiligen bestimmt werden.⁶¹ ‚Heilig‘ ist Gott allein, alles andere kann nur im abgeleiteten Sinn davon als ‚heilig‘ bezeichnet werden. Das ‚Sakrale‘ lässt sich so als Ausdruck dessen verstehen, was auf den ‚Heiligen‘ hin geordnet ist – insbesondere im Kult bzw. in einer gottesdienstlichen Handlung. Katholische Kirchenbauten können folglich als ‚sakrale‘ Häuser bezeichnet werden, da die Steine und Bretter, aus denen sie bestehen, auf den heiligen Gott bezogen sind und zu ihm hinführen sollen. Sakralität lässt sich als der einigermaßen verzweifelte Versuch ansehen, eine denkbar größte Mobilität zu evozieren – derjenigen hin zum ‚Heiligen‘. Oder anders ausgedrückt: Es geht um ein „Heimweh nach der Welt, die nicht von der Welt ist“. Denn genau dieses Heimweh habe „Jesus in den Menschenherzen geweckt“⁶² – so Albert Schweizer. ‚Sakralität‘ kann diesbezüglich als Versuch gewertet werden, dieses Heimweh zu kultivieren bzw. zu domestizieren. Mit einer ‚Domestizierung‘ ist auf der einen Seite ein Gewinn an Kontrolle und Verfügbarkeit verbunden; auf der anderen Seite begleitet eine ‚Domestizierung‘ stets

59 Florenskij, *Beyond Vision*, 54.

60 Guardini, *Zeichen*, 25.

61 Thomas von Aquin brachte diese Einsicht folgendermaßen auf den Punkt: *Sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur* („Sakral wird etwas deshalb genannt, weil es auf den göttlichen Kult hingeeordnet ist“; Thomas von Aquin, *S. Th. II-II*, q. 99, art. 1 [eigene Übersetzung]).

62 Schweizer, *Predigten*, 264.

die Gefahr, das Überraschende und Ungezügelmte zu unterbinden. Das gilt bis zu einem bestimmten Punkt auch für den christlichen Sakralbau. Gleichzeitig ist für Kirchengebäude als öffentliche und für alle zugänglichen Orte stets ein Moment erhalten, auf verschiedenen Ebenen ein Fernweh freizusetzen, das sich jeder Kontrolle entzieht. Vor allem aber ist mit dem christlichen Sakralbau niemals eine Aussage über eine exklusive Präsenz Gottes an einen bestimmten sakralen Ort verbunden. Sogar das Gegenteil ist der Fall: Insofern sich ‚Heiligkeit‘ allein Gottes Initiative verdankt, kann sich ‚heiliger Raum‘ – insofern mit der Präsenz Gottes gerechnet werden darf – potentiell an jedem Ort ‚ereignen‘. Beispielsweise lässt sich mit einem relationalen Raumverständnis⁶³ in Anlehnung an Mt 25,35-45 jeder ‚Begegnungsraum‘ als ‚heilig‘ bezeichnen, in dem Hungrige gespeist, Obdachlose aufgenommen oder Kranke besucht werden – wenngleich diese Orte nicht als ‚sakral‘ bezeichnet werden könnten.

Mobilität und Heimat – eingeschrieben im Kirchenbau

Es ist ein Verdienst des sog. „mobility turn“ bzw. der „mobility studies“ die Dimensionen der Mobilität in den implizit von Sesshaftigkeit geprägten Diskurs einzubringen.⁶⁴ Dabei wird deutlich, wie sehr sich Kirchengebäude als Immobilien als zutiefst von ‚Mobilität‘ geprägte Gebäude herausstellen: als Sakralbauten

Durch die Veränderungen des Kirchenraums im Laufe des Kirchenjahres feiert die christliche Gemeinde die wandernde Existenz des christlichen Gottes immer wieder neu.

zur Disposition geistiger Mobilität, als öffentliche Bauten zu sozialer Mobilität (schichten- bzw. milieuübergreifend) und auf verschiedene Weise geprägt von geografischer Mobilität. Letzteres zeigt sich beispielsweise angefangen damit, dass viele Kirchen selbst Ziel von Pilgerfahrten und Prozessionen sind. Es geht weiter bei den Kirchenpatronen und Reliquien, also bei heiligen Frauen und Männern – vielfach aus längst vergangenen Tagen und aus fernen Erdteilen, – und es setzt sich fort beim sakralen ‚Mobiliar‘, der Symbolik, bis hin zu den bildlichen Darstellungen im Kirchenraum. Die Bilder, Motive, Baustile und künstlerischen Einflüsse manifestieren den umfassenden (inter)nationalen Austausch in vergangenen Zeiten und lassen erkennen, dass der Glaube selbst bereits einige Wegstrecken zurückgelegt hat. Durch die Veränderungen des Kirchenraums im Laufe des Kirchenjahres feiert die christliche Gemeinde die wandernde Existenz des christlichen Gottes immer wieder neu. Insgesamt wird die Kirchenbesucherin auf verschiedene Arten und Weisen selbst zu einer Reisetilnehmerin, die – etwa durch die in den Kunstwerken und ihrer Symbolik eingeschriebenen Gotteserfahrungen – selbst dazu eingeladen wird, diese nachzuerleben und vor allem als Anlass zu nehmen, selbst in diese Erfahrungsräume einzutreten und die Konturen ihrer eigenen inneren Landschaft zu festigen.

Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Kirchengebäude nicht jede Art von ‚Heimat‘ bieten wollen, wenngleich dies natürlich geschieht. Stets ist dabei die Gefahr groß, dass Kirchengebäude zu einer Art „illusionären Ersatzheimat“ oder aber zum „religiösen Überbau eines Heimatvereins“⁶⁵ verkümmern. Wenn Kirchengebäude als „heimatliche Kulisse“ oder als „untrennbar mit dem gewohnten heimatlichen Raumbild“⁶⁶ aufgefasst werden, so braucht sich eine

63 Vgl. Löw, Raumsoziologie.

64 Vgl. Manderscheid, Mobilität, 35f.

65 Ebertz, Offene Kirchen, 18 (unter Verweis auf Erwin Dirscherl).

66 Vgl. Gigl, Sakralbauten, 425.431.

Religion, die sich auf einen inkarnierten Gott beruft, der sich der Vieldeutigkeit der Welt ausgesetzt und sie dadurch erlöst hat, dafür zunächst einmal nicht zu schämen. Gleichzeitig kann sich eine christliche Position natürlich nicht ausschließlich mit Bedeutungs- und Funktionszuschreibungen dieser Art zufriedengeben, schließlich geht es, wie oben deutlich wurde, um die andere „Heimat im Himmel“ (Phil 3,20), – oder anders ausgedrückt, um den „utopischen Kern“⁶⁷ des Heimatsbegriffs, im Sinne von Ernst Bloch als einen „Noch-Nicht-Ort.“⁶⁸ Patrick Roth spricht in seinem Roman „Gottesquartett“ in Anschluss an C. G. Jung von einer „inneren Heimat“:

„Die Heimat [...] ist nicht hier oder dort, sondern ist ‚*intra me*‘, ist ‚mitten in mir‘. Das heißt, Heimat hat sich mir als ein Aspekt meiner Seele offenbart. Sie ist ein Bild [...] der Verbindung dieses Lebens mit dem Inneren der Psyche, mit einem numinosen Urgrund also, der *entós hēmōn*, das heißt ‚mitten in uns‘ zu finden wäre und der mich, wenn er erwacht oder ich mir seiner bewusst werde, ganzmacht. [...] Das Bild, an das Heimat da erinnert, ist selbst Abbild eines Unberechenbaren, eines archetypischen Bilds, das sich wie ein *Dissolve* hinter Heimat verbirgt. Jesus als man ihn nach dem Kommen des Gottesreichs fragte, sprach von diesem Bild: ‚Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man’s mit Augen sehen kann; man wird nicht sagen: Siehe, hier! Oder: da! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten in euch.‘“⁶⁹

Eine Spur zu dieser „Heimat in mir“ zu eröffnen, lässt sich auch auf Kirchengebäude übertragen.

Resümee und Ausblick

„Wo ist überhaupt ‚home‘? Wenn ich die Bibel richtig verstehe, sind wir nur auf Transit durch diese Existenz, bei Gott sind wir später – vorher sind wir zu ihm unterwegs, gleich, wie sesshaft wir auf der Erde sind.“⁷⁰

Das Deutsche kennt die Unterscheidung zwischen ‚Heimweh‘ und ‚Fernweh‘, die sich so in anderen Sprachen nicht findet. Während ‚Heimweh‘ die Sehnsucht nach bestimmten Orten meint, zielt das Gefühl von ‚Fernweh‘ auf eine ‚Sehnsucht‘ nach der Ferne, nach bislang oft unbekanntem Orten oder Erfahrungen. Religionen spielen auf unterschiedliche Art und Weise mit diesen menschlichen Grundgefühlen. Und auch die Häuser der Religionen tun dies auf verschiedenen Ebenen. Kirchen lassen sich so als „Spielräume“⁷¹ dieser Erfahrungen eines ‚Fernwehs‘ und ‚Heimwehs‘ verstehen. Angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen im Zuge zunehmender Mobilität, sind diese Gefühle durchaus anschlussfähig an Grunddimensionen des christlichen Kirchengebäudes – auch wenn die Gleichungen, wonach ein vermehrtes ‚Unterwegs-Sein‘ Heimweh hervorruft und zu Hause-Sein ein ‚Fernweh‘, nicht ohne Weiteres aufgehen. Ebenso wenig finden sich Belege, wonach Menschen angesichts von Mobilität eine verstärkte ‚Sehnsucht‘ nach dem ‚Heiligen‘ oder ‚Religiösen‘ verspüren würden. Kirchen

67 Hasse, Heimat, 40.

68 Vgl. Klein, Antizipation.

69 Roth, Gottesquartett, 45.

70 Berzbach, Unterwegs, 17.

71 Frick, Spielräume.

bieten keine Heimat, wo man jemals ‚ankommen‘ könnte; so relativieren diese Bauten selbst jede starre Sesshaftigkeit. Letztlich lässt sich Fern- bzw. Heimweh im Hinblick auf Kirchengebäude zuerst einmal synonym begreifen. Beides fällt in eins: „Er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte. [...] Er geht voraus nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen.“ (Mk 16,6f.). Die eigentliche ‚Mitte‘ ist nicht länger da. Was bleibt, ist seine Präsenz in neuer Art und Weise und die Versuche des Menschen, das zu vergewissern: Kirchengebäude als Orte dieser Art von Selbstvergewisserung. Schließlich ist das Christsein nichts, was man ein für alle Mal hat, sondern ein Weg, der immer auch vor einem liegt.

So bleibt dem Christentum eine gewisse Neigung zur Mobilität eingeschrieben. (Das führt letztlich zu der Frage, inwiefern Mobilität selbst in einem inneren Zu-

Die Chiffre des Unterwegs-Seins, des Auf-dem-Weg-Seins und des Aufbruchs gehört zu den häufigsten biblischen und urchristlichen Motiven.

sammenhang zu christlicher Ideengeschichte steht – analog zu Säkularisierung und christlicher Religion!)

Die älteste Bezeichnung im Selbstverständnis des Christentums ist „der

Weg“ (z.B. Apg 9,2; Joh 14,16). Die Chiffre des Unterwegs-Seins, des Auf-dem-Weg-Seins und des Aufbruchs gehört zu den häufigsten biblischen und urchristlichen Motiven.⁷² So fasst das Christentum zwar stets Wurzeln, ist aber nie am Ziel. „Heimatlosigkeit und Wanderexistenz“ sind dem Christentum auf diese Weise „in die Wiege gelegt“⁷³. Gerade angesichts der Tendenz, bestimmte Formen von Heimat zu verfestigen und an bestimmte Orte zu binden, erweist sich diese Erinnerung an die wandercharismatischen Anfänge des Christentums als „ein Stachel im Sitzfleisch“ etablierter Kirchlichkeit⁷⁴.

An diese biblisch-anthropologische Einsicht, wonach der Mensch ein Fremdling, ein Heimatloser sei, einer, der auf Erden keine bleibende Statt besitzt, knüpfte Eugen Biser (1918–2014) an, mit dem Bildwort vom „obdachlosen Gott“⁷⁵. In Anschluss daran lassen sich Kirchen als „Häuser für den obdachlosen Gott“⁷⁶ verstehen. Damit trifft Biser grundsätzlich die ursprüngliche Bestimmung des christlichen Gottes, wie er sich im Evangelium zuerst offenbart: Seine erste „Behausung“ war nach Lukas kein massiver Bau, sondern eine armselige Krippe im Stall. Während die Füchse ihre Höhlen und Vögel ihre Nester haben, ist es Kennzeichen des Menschensohns gerade keinen Ort zu besitzen, um das Haupt hinzulegen (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58). Zum anderen meint Biser mit diesem Bildwort, dass ‚Gott‘ in der gegenwärtigen säkularen Gesellschaft gewissermaßen aus den sozialen Strukturen herausgefallen und an den Rand gedrängt worden sei. Nicht als fester Wohnsitz, sondern nur punktuell erweist sich die Sozialstruktur, die Kultur und Öffentlichkeit als sein legitimer Aufenthaltsort. Immerzu ist er darauf angewiesen, dass ihn jemand beherbergt. Kirchen gehören zu den wenigen gesellschaftlichen Orten, an denen das überhaupt öffentlich möglich wird. In dieser auffälligen Übereinstimmung zwischen der Gottverlassenheit der säkularen Welt und dem christlichen Gott zeigt sich, dass zwischen dem Säkularen und der christlichen Gottesvorstellung nicht nur Oppositionen, sondern auch überraschende Berührungspunkte zu finden sind. In dieser Interpretationslinie stehen Ansätze, die die Säkularität insgesamt als Wirkung des kenotischen Elementes

72 Zum Pilgerstand des Menschen (*status viatoris*) siehe Pieper, Hoffnung, 11.

73 Backhaus, Religion, 89.

74 Backhaus, Religion, 92.

75 Biser, Gott.

76 Vgl. Gigl, Sakralbauten, 493–523.

(nach Phil 2,8) im christlichen Inkarnationsgedanken deuten, wie etwa bei dem italienischen Postmoderne-Philosoph Gianni Vattimo (1936–2023).⁷⁷ Wenn sich nun in der gegenwärtigen religiösen Situation veränderte Haltungen gegenüber sakralen Bauten feststellen lassen, so ist das nicht einfach als ein Verfall von einem ehemals christlichen Zeitalter zu verstehen, sondern es kann zum Ansatzpunkt werden, um dem Evangelium von Neuem auf die Spur zu kommen. Selbst wenn in einer Kirche nur mehr die Abwesenheit Gottes erkannt werden kann, mag der Betrachter im Sinne der negativen Theologie dennoch einen Entzug des Heiligen erkennen und so in die Offenheit eines Deutungsprozesses eintreten. Ganz grundsätzlich wird mit der Rede von den „Häusern für den obdachlosen Gott“ daher kritisch ins Gedächtnis gerufen, dass der christliche Gott in seiner freiwilligen Obdachlosigkeit niemals eines festen Wohnsitzes in Form prächtiger Bauten bedarf, um den Menschen nahe zu sein. Andererseits sind die Menschen in ihrer anthropologischen Obdachlosigkeit zwar nicht darauf angewiesen, dass es Räume und Orte gibt, um ihm und sich selbst zu begegnen, aber diese Orte leisten dazu gute Dienste: Auf den Spuren des Heimwehs stellen Kirchengebäude Orte dar, wo dieses Heimweh in domestizierter Form gewissermaßen verfügbar und zugänglich ist, einen kurzen Anschlusspunkt, um zumindest kurzzeitig aufatmen zu können und sich innerlich aufrichten zu lassen. Oder anders ausgedrückt: Diese Orte, die es vollbringen, Fernweh freizusetzen, bieten zumindest momenthaft einen Unterschlupf mit Nestwärme. So mögen ausgerechnet die Kirchengebäude dem christlichen Gott, der in der modernen Welt heimatlos geworden ist, eine feste Bleibe im öffentlichen Raum bieten, um sich im Bewusstsein der Gesellschaft auch weiterhin zu beheimaten.

Noch ein letzter Gesichtspunkt: Was heißt dieses ‚Fernweh freisetzen‘ und ‚Heimweh domestizieren‘ für den konkreten Umgang, für die Gestaltung, Präsentation von Kirchengebäuden? Als Antonio Gaudí 1891 gefragt wurde, was das ‚Geheimnis der Architektur‘ der „La Sagrada

Die uralten Wege auf den Spuren durchlebten Glaubens, menschlicher Träume und Hoffnungen laden auf diese Weise dazu ein, fortgesetzt und in die Zukunft hinein weitergegangen zu werden.

Familia“ in Barcelona sei, antwortete er ganz nüchtern, er wolle einfach ein „Haus des Gebets“ schaffen: Es gehe ihm in erster Linie darum, für die Christinnen und Christen einen Ort zu

schaffen, an dem sie sich in dem Geist versammeln können, in dem sich auch die ersten Christen Roms in den Katakomben zum Gebet versammelt haben.⁷⁸ In eine ganz ähnliche Richtung ging auch Eugen Biser: Anfang der 1970er Jahre, gegen Ende des Kirchenbaubooms in Deutschland, gab er eine recht unkomplizierte Antwort, was seines Erachtens eine Kirche auszeichne: Eine Kirche – so sagte Biser in Anschluss an Sören Kierkegaard (1813–1855) – soll sich zuallererst als „Wirkort der Christusgemeinschaft“ erweisen. In einer Kirche soll der Aufruf Jesu vernehmbar sein: „Kommt alle her zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt, ich werde euch Ruhe verschaffen“ (Mt 11,28).⁷⁹ Weder die Antwort Antonio Gaudís noch die Eugen Bisers beinhaltet nähere Informationen darüber, wie eine Kirche gestaltet und ausgestattet werden könnte. Allerdings wird etwas darüber ausgesagt, was Menschen idealerweise darin erfahren können. Damit ist kein schlechter Anknüpfungspunkt für den aktuellen Umgang mit Kirchen an-

⁷⁷ Vattimo, Glauben.

⁷⁸ Hier zit. n. Hernández, Antonio Gaudí, 15: „El templo es la casa de Dios, casa de oración. Los que nos reunimos aquí tenemos el mismo espíritu presente que en las catacumbas de Roma cuando se reunían para orar“.

⁷⁹ Siehe Gigl, Wirkort.

gespröchen. Jenseits von den vielen Einzelfragen und -antworten zum Kirchenbau, seiner Ausstattung und Gestaltung, kommt es auf den Geist und die innere Haltung an, mit der Christinnen und Christen selbst mit ihren Häusern umgehen. Die uralten Wege auf den Spuren durchlebten Glaubens, menschlicher Träume und Hoffnungen laden auf diese Weise dazu ein, fortgesetzt und in die Zukunft hinein weitergegangen zu werden.

Literatur

- Allensbach = Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten. Qualitative und quantitative Untersuchung durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Allensbach am Bodensee 2009, in: https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/studien/7442_Sakralbauten.pdf (letzter Aufruf: 15.12.2023).
- Bauer, Christian, Gott, anderswo? Zur theologischen Architektur des Wandels, in: Albert Gerhards (Hg.), Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven (Sakralraumtransformationen 1), Münster 2022, 19–32.
- Backhaus, Knut, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Tria Corda 8), Tübingen 2014.
- Bauman Zygmunt, Flaneure, Spieler und Touristen, Hamburg 1997.
- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 2022.
- Behrens, Jan, Kirchenbauten als touristische Attraktionen. Werte und Zahlungsbereitschaften im Kirchentourismus, E-Book 2014.
- Berger Peter L., Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 2015 [The many Altars of Modernity. Towards a Paradigm of Religion in a Pluralistic Age, Boston/Berlin 2014].
- Berzbach, Frank, Zwischenleben. Unterwegs in vollen Zügen, Münsterschwarzach 2023.
- Biser, Eugen, Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben, Freiburg i. Br. 2005.
- Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009.

- Brost, Marc/Wefing, Heinrich, Der Sehnsuchtsort, in: Zeitmagazin 41/2016 (19.10.2016), <https://www.zeit.de/zeit-magazin/2016/41/heimat-sehnsuchts-herkunft-kindheit-fs> (letzter Aufruf: 15.12.2023).
- De Certeau, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1988.
- Die deutschen Bischöfe, Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, 28. April 2003. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 72), Bonn 2003.
- Ebertz, Michael N., Offene Kirchen – Ästhetische Schließung und Ausschließung, in: „Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte“. Herausgegeben vom Freiburger Materialdienst für die Gemeindepastoral, Freiburg i. Br. 2004, 13–18.
- Ebertz, Michael N., Spurwechsel. Gott auf der Autobahn, in: Michael N. Ebertz/Günter Lehner (Hg.), Kirche am Weg – Kirchen in Bewegung (KirchenZukunft konkret 8), Berlin 2012, 87–99.
- Erne, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.
- Failing, Wolf-Eckart, „In den Trümmern des Tempels“. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: Pastoraltheologie 86 (1997) 375–391.
- Floreskij, Pavel, Beyond Vision. Essays on the Perception of Art, London 2002.
- Geissler, Karlheinz, Beschleunigung. Eine Frage der Zeit, in: Markus Vogt/Maximilian Gigl (Hg.), Christentum und moderne Lebenswelten. Ein Spannungsfeld voller Ambivalenzen (Gesellschaft – Ethik – Religion 19), Paderborn 2022, 123–139.
- Frick, Eckhard, Spielräume des Heiligen, in: Angelika Nollert u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 41–49.
- Gerhards, Albert, Die Zukunft der Kirchengebäude. Zu einem Forschungsprojekt „Sakralraumtransformation“, in: Liturgisches Jahrbuch 72 (2022) 3–16.
- Gigl, Maximilian, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg i. Br. 2020.
- Gigl, Maximilian, Wirkort der Christusgemeinschaft. Eugen Biser über den christlichen Sakralbau, in: das münster 74 (2021) 117–123.

- Guardini, Romano, Von heiligen Zeichen. Neue erweiterte Ausgabe, Mainz 1927 [Erstveröff. 1922].
- Hasse, Jürgen, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität (Neue Phänomenologie 30), Freiburg i. Br./München 2018, 9–24.
- Hasse, Jürgen, Heimat – ambivalente Gefühle, in: Ders. (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität (Neue Phänomenologie 30), Freiburg i. Br./München 2018, 39–67.
- Haub, Rita, Pater Rupert Mayer. Ein Lebensbild, München 2007.
- Hernández, Jean-Paul, Antonio Gaudí. La palabra en la piedra. Los símbolos y el espíritu de la Sagrada Familia, Bilbao 2010.
- Herrmann, Andreas/Jungwirth, Johann/Huber, Frank, Mobilität für alle. Auf Knopfdruck ..., Frankfurt a. M. 2022.
- Hoburg, Ralf, Der anonyme Kirchenbesucher, Ergebnisse einer Befragung in offenen Kirchen in der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers [Thomas-Morus-Akademie und Akademie Bruderhilfe-Pax-Familienfürsorge, 17./18. Oktober 2011], Würzburg 2011.
- Hoffmann Claudia, Migration und Kirche. Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz, Zürich 2021.
- Hoyer, Wolfram, Das erste halbe Jahrhundert der Geschichte der Autobahnkirche „Maria – Schutz der Reisenden“, in: 50 Jahre Maria – Schutz der Reisenden Adelsried [Festschrift], Augsburg 2008, 8–117.
- Hughes, Karen/Bond, Nigel/Ballantyne, Roy, Designing and Managing Interpretive Experiences at Religious Sites. Visitors' Perceptions of Canterbury Cathedral, in: *Tourism Management* 36 (2013) 210–220.
- Hybels, Lynne/Hybels, Bill, Ins Kino gegangen und Gott getroffen. Die Geschichte von Willow Creek, Wiesbaden 1996 [engl. *Rediscovering God*, Michigan 1995].
- Iken, Katja, Runter vom Gas, rein in die Kirche (2011), <https://www.spiegel.de/geschichte/drive-in-kapellen-a-947159.html> (letzter Aufruf: 15.12.2023).
- Isenberg, Wolfgang, Neue Sinnfenster. Zum Verhältnis von Tourismus und Religion, in: *Herder-Korrespondenz* 67 (2013) 586–591.
- Isenberg, Wolfgang, Reisen ist Leben. Reisen verändert. Schnittpunkte zwischen Tourismus, Kirche und Religion, in: *Wort und Antwort* 57 (2016) 109–116.

- Jackson, Richard H./Hudman, Lloyd, Pilgrimage Tourism and English Cathedrals. The Role of Religion in Travel, in: *The Tourists Review* 50 (1995/4) 40–48.
- Joisten, Karen, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.
- Kappel, Kai/Müller, Matthias/Janson, Felicitas (Hg.), *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte (Bild – Raum – Feier 9)*, Regensburg 2010.
- Klein, Manfred, *Antizipation und Noch-Nicht-Sein. Zum Heimatbegriff bei Ernst Bloch*, Hamburg 2014.
- Koch, Andreas, Sakralisierte Orte. Raum als (religiöser) Sinnstifter und Medium der Exklusion in postsäkularer Zeit, in: Franz Gmainer-Pranzl/Sigrid Rettenbacher (Hg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven (Salzburger interdisziplinäre Diskurse 3)*, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 35–55.
- Lerner Daniel, Modernization. Social Aspects, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10 (1968) 386–402.
- Löw, Martina, *Raumsoziologie (stw 1506)*, Frankfurt a. M. 2001.
- Luhmann Niklas, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch* Stuttgart 1972, 245–285.
- Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.
- Luhmann, Niklas, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität (utb 2185)*, Konstanz 2014.
- Lussi, Carmen, *La missione della Chiesa nel contesto della mobilità umana (Missiologia 2)*, Rom 2005.
- Manderscheid, Katharina, *Soziologie und Mobilität (utb 5581)*, Bielefeld 2022.
- Minucius Felix, Octavius. Übersetzt und erklärt von Christoph Schubert (KFA 12), Freiburg i. Br. 2014.
- Pieper, Josef, *Über die Hoffnung*, München 1949.
- Pax-Bruderhilfe/Thomas-Morus-Akademie/Universität Paderborn, *Religion und Tourismus. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativuntersuchung*, Kassel – Bensberg – Paderborn 2011, in: https://www.domradio.de/sites/default/files/pdf/05_2011_pr_sentation_studie_spiritualit_t_im_urlaub_17_05_2011.pdf (letzter Aufruf: 15.12.2023).

- Pollack, Detlef, Modernisierungstheorie – revised: Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Soziologie* 45/4 (2016) 219–240.
- Rammler, Stephan, Die Wahlverwandtschaft von Moderne und Mobilität. Vorüberlegungen zu einem soziologischen Erklärungsansatz der Verkehrsentstehung, in: Regina Buhr u. a. (Hg.), *Bewegende Moderne. Fahrzeugverkehr als soziale Praxis*, Berlin 1999, 39–71.
- Roth, Patrick, Gottesquartett. Erzählungen eines Ausgewanderten, Freiburg i. Br. 2020.
- Schmelzer, Monika, Die gesellschaftliche Bedeutung des modernen katholischen Kirchenbaus, in: Albert Gerhards/Kim de Wildt (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12)*, Bonn 2015, 169–178.
- Schweitzer, Albert, *Predigten 1898–1948. Werke aus dem Nachlaß herausgegeben von Erich Brüllmann und Erich Gäßer*, München 2001.
- Shackley, Myra, Space, Sanctity and Service. The English Cathedral as Heterotopia, in: *International Journal of Tourism Research* 4 (2002/5) 345–352.
- Soeffner, Hans-Georg, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Göttingen 2000.
- Steets, Silke, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie (stw 2139)*, Berlin 2015.
- Sternberg, Thomas, Moscheebau und Identität, in: *Kulturpolitische Mitteilungen* 119 (2007) 10–11.
- Sternberg, Thomas, Unalltägliche Orte. Sind katholische Kirchen heilige Räume?, in: *Kunst und Kirche* (2002/3) 138–142.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge (MA)/London 2007.
- Urry, John, *Mobilities*, Cambridge 2007.
- Vattimo, Gianni, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.
- Voase, Richard, Visiting a Cathedral. The Consumer Psychology of a Rich Experience, in: *International Journal of Heritage Studies* 13 (2007) 41–55.
- Wahle, Stephan/Stockhoff, Nicole, Der Sakralraum Kirche in der Moderne. Von Rückzugsort und Transzendenzerfahrung, in: Albert Gerhards/Kim de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier 17)*, Regensburg 2017, 319–334.

Winter, Michael/Gasson, Ruth, Pilgrimage and Tourism. Cathedral Visiting in Contemporary England, in: *International Journal of Heritage Studies* 2 (1996) 172–182.

„Oasen der Ruhe“

Religion und Kirche im Europa-Park

Der Beitrag beschäftigt sich am Beispiel des Europa-Parks (Rust, Baden) mit der Rolle von Religion, Glaube und Kirche in Freizeit- oder Themenparks und untersucht insbesondere, wie verschiedene thematisierte und nicht-thematisierte Sakralbauten in den Park integriert werden und das geistliche Angebot im Park zu seiner Identität beiträgt. Christliche Religionen und Kirchen stellen, so argumentiert der Autor, einen festen Bestandteil des durch den Park beförderten Europa-Bildes, gleichzeitig aber auch Geschäftsmodell sowie gelebte Geschäftspraxis des Parkunternehmens dar.

Florian Freitag

Dr. phil., Professor für Amerikanistik an der Universität Duisburg-Essen

Einleitung

Eine Schwarz-Weiß-Zeichnung mit dem Titel „Church, Graveyard – Haunted House“ zeigt im Vordergrund eine kleine Kirche im typisch amerikanischen Clapboard-Stil, an die sich im Hintergrund ein Friedhof und auf einer Anhöhe ein offenbar verlassenes, von blätterlosen Bäumen und Fledermäusen umgebenes Herrenhaus anschließt.¹ So stellte sich Disneyland-Designer Harper Goff im Jahre 1951 den Übergang zwischen dem Ende von „Main Street, U.S.A.“, dem idealisierten Nachbau einer amerikanischen Kleinstadt im Mittelwesten um die Jahrhundertwende im Eingangsbereich des Parks, und dem geplanten Spukhaus-Fahrgeschäft „Haunted House“ vor. Ob die Kirche für Besucher:innen von Disneyland begeh- und nutzbar sein sollte, ist unbekannt – bei der Eröffnung des Parks im Juli 1955 fand sich am Ende der „Main Street, U.S.A.“ keine Kirche, sondern ein Restaurant, und auch das „Haunted House“ sollte erst zwölf Jahre später an ganz anderer Stelle eröffnet werden. Zwar deutete ein Seitenflügel des – für das Publikum unzugänglichen – Dornröschenschlosses im Zentrum des Parks mit Spitzbogenfenstern, Stützpfählern und einem vergoldeten Dachreiter im Stil des Vierungsturms von Notre-Dame de Paris eine gotische Kathedrale an; und bei der live im amerikanischen TV ausgestrahlten Eröffnungszeremonie von Disneyland am 17. Juli 1955 trat neben Walt Disney selbst und dem Gouverneur von Kalifornien auch der presbyterianische Pfarrer (und Neffe von Walt Disney) Glenn D. Puder ans Mikrofon, um die Anwesenden zu einem stillen Gebet für den Erfolg des Parks „and every worthy endeavor“ einzuladen.²

Abgesehen davon jedoch wurden Kirche und Religion im ersten modernen Themenpark der Welt – und in seiner Nachfolge auch in den anderen Parks, die sich mit dem Erfolg von Disneyland rasch in Nordamerika verbreiteten – lange Zeit kaum thematisiert. Ganz im Gegensatz zu seinen Vorläufern – etwa dem Dreamland-Freizeitpark auf Coney Island (1904-1911), der mit einem

Themenparks wurden von der Forschung wiederholt als Zielorte einer „playful pilgrimage“, als „cathedrals of consumption“ oder als „secular churches“ bezeichnet, also als Wallfahrts- und Verehrungsstätten einer säkularisierten Gesellschaft.

dramatischen Fahrgeschäft namens „Creation“ rund um die biblische Schöpfungsgeschichte aufwartete³ – schien der moderne Themenpark der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Religion neben Krankheit, Not, Gewalt, Krieg und Sexualität zu jenen

potenziell kontroversen oder sensiblen Themen zu zählen, mit denen man das breite Publikum auf seiner Suche nach Zerstreuung und Abwechslung vom Alltag ganz im Sinne des Designprinzips der „Externalität“ lieber nicht konfrontieren wollte.⁴ Stattdessen wurden Themenparks von der Forschung wiederholt als Zielorte einer „playful pilgrimage“, als „cathedrals of consumption“ oder als „secular churches“ bezeichnet, also als Wallfahrts- und Verehrungsstätten einer säkularisierten Gesellschaft.⁵ Dies änderte sich erst in den 1990er und den 2000er Jahren mit der immer stärkeren Ausbreitung von Themenparks und Thematisierung sowohl im geografischen als auch im kontextuellen Sinne: Zum einen etablierte sich der moderne Themenpark als kulturelle Form nach Nordamerika und Europa spätestens ab den 1990er Jahren auch im asiatischen Raum,

1 Ein Abdruck dieser Zeichnung findet sich bei Surrell, Haunted Mansion, 12.

2 Jackson/Phelps/Rich, Dateline, 00:14:12-00:14:14.

3 Kasson, Million, 23.

4 Anton Clavé/Carlà-Uhink/Freitag, Key Concepts, 281-285.

5 Moore, Walt Disney World, 207; Ritzer, Disenchanted World, 8; Barber, Jihad, 128; vgl. auch Paine, Gods, 91-109.

insbesondere in Japan und in China.⁶ Gleichzeitig begann die Gestaltungstechnik der Thematisierung oder des „Theming“ – definiert als „the use of an overarching theme or key concept [...] to organize a space“⁷ – über den Themenpark hinaus in immer mehr öffentlichen wie privaten und kommerziellen wie nicht-kommerziellen Räumen Anwendung zu finden, von Restaurants, Geschäften und Hotels bis hin zu Museen, ganzen Stadtvierteln und privaten Wohnräumen, wodurch auch immersive Themenräume entstanden, die sich mit Themen beschäftigen, die bis dahin eher vermieden worden waren.⁸



Abb. 1: Norwegische Stabkirche im Europapark (alle Bilder ©Europa-Park)

6 Anton Clavé/Carlà-Uhink/Freitag, *Key Concepts*, 48-51.

7 Lukas, *Immersive Worlds Handbook*, 68.

8 Vgl. Gottdiener, *Theming*; Lukas, *Immersive Worlds Handbook*; Anton Clavé/Carlà-Uhink/Freitag, *Key Concepts*, 296-297.

9 Paine, *Gods*, ix-x.

10 Beal, *Roadside Religion*; Blöcher-Weil, *Andachten*.

11 Vgl. Bielo, *Ark Encounter*; Paine, *Gods*, 23-26.

Über diese Entwicklungen fanden auch Externalität zum Trotz, der Themenpark und die Religion zueinander, etwa durch die Entstehung von Parks, die sich explizit mit einer bestimmten Religion und den für sie bedeutsamen Orten und historischen Epochen beschäftigen, oder durch die Erweiterung von etablierten Kult- und Wallfahrtsorten um thematisierte Elemente wie Fahrgeschäfte zu Quasi-Themenparks. Crispin Paine verortet diese unterschiedlichen Formen des „Theming“ von Religion in seinem Buch *Gods and Rollercoasters. Religion in Theme Parks Worldwide* (2019) wie folgt: „religion in theme parks is a worldwide phenomenon, but one could argue that in America theme parks are adopting aspects of religion, while in Asia temples are adopting aspects of theme parks“.⁹ (Dass Themenparks und Religion nach wie vor eher als einander ausschließende denn als

komplementäre Sujets angesehen werden, zeigt im Übrigen der Haupttitel von Paines Studie, der ebenso wie die Titel zahlreicher weiterer wissenschaftlicher Studien und journalistischer Texte – von *Roadside Religion* bis zu „Andachten zwischen Adrenalin und Action“¹⁰ – mit dem scheinbaren Kontrast zwischen beiden Themen spielt.) Als Beispiele hierfür können neben vielen anderen einerseits der 2016 in Williamstown (Kentucky, USA) eröffnete, kreationistische Themenpark Ark Encounter, andererseits die 1992 in Gandhinagar (Gujarat, Indien) eröffnete, hinduistische Anlage Akshardham genannt werden.¹¹ Doch selbstverständlich gibt es auch Mischformen und Zwischentöne, und selbstverständlich gibt es diese nicht nur in Amerika und in

Asien, sondern auch in Europa – etwa im Europa-Park in Rust (Baden), mit dem sich dieser Beitrag im Folgenden beschäftigen möchte.

Der Europa-Park als metatouristischer Familienpark

Mit rund 6 Mio. Besucher:innen im Jahr 2022 stellt der Europa-Park hinter Disneyland Park (Paris, Frankreich; knapp 10 Mio. Gäste) und vor De Efteling (Kaatsheuvel, Niederlande; 5,4 Mio. Gäste) den nach Publikumszuspruch zweit-erfolgreichsten Themenpark in Europa dar (alle drei genannten Parks übertrafen mit diesen Zahlen leicht ihr prä-pandemisches Besucherniveau aus dem Jahre 2019 und konnten somit ihren Platz im europäischen Ranking behaupten).¹² Der 1975 auf dem Gelände eines ehemaligen Schlossparks in der badischen Gemeinde Rust (bei Freiburg) eröffnete Park war ursprünglich als regionaler Freizeitpark für Tagesausflüge sowie als Ausstellungsfläche für die Produkte des Kirmeswagen- und Fahrgeschäfteherstellers Mack konzipiert, wuchs jedoch rasch zu einem an ein internationales Publikum gerichteten Themenpark-Resort heran: zu den distinkten Schritten in der Entwicklungsgeschichte des Europa-Parks zählen der Wandel vom Freizeit- zum Themenpark durch die konsequente Thematisierung von Fahrgeschäften, Restaurants etc. nach ausgewählten (west)europäischen Ländern ab den 1980er Jahren, der Bau von parkeigenen Hotels ab den 1990er Jahren, der Ausbau der Infrastruktur über eine parkeigene Autobahnausfahrt in den 2000er Jahren, die Entwicklung der Confertainment-Sparte und der Bau eines ganzjährig geöffneten Wasserparks in den 2010er Jahren und schließlich die Entwicklung parkeigener „intellectual properties“ (auch über andere mediale Plattformen verbreitete fiktive Charaktere und Universen) sowie die globale Expansion mit dem Themenrestaurant-Konzept „Eatrenalin“ in den 2020er Jahren.

Während sich die Forschung zum Europa-Park mit dem Verhältnis des Parks zur Gemeinde Rust,¹³ der ökonomischen Entwicklung des Unternehmens¹⁴ und insbesondere mit Geschichtsdarstellungen und -inszenierungen¹⁵ im Park beschäftigt hat, möchte dieser Beitrag im Folgenden vor allem die metatouristische Thematisierung des Parks sowie die besondere Besitzstruktur des Unternehmens fokussieren. Durch seine Thematisierung bzw. allgemeine Gestaltung wird der Europa-Park beiden Teilen seines Namens gerecht: so blieben beim Bau des Parks der Baumbestand des alten Schlossparks sowie der das Gelände durchziehende Fluss Elz weitgehend unangetastet, wodurch der Europa-Park anders als viele andere Freizeit- und Themenparks insbesondere in den ausladenden Übergangszonen zwischen den einzelnen Themenbereichen tatsächlich den Charakter eines „Parks“ vermittelt. Seit der Eröffnung des „italienischen Stadtteils“ im Jahre 1982 wiederum trägt der Europa-Park auch „Europa“ nicht mehr nur im Namen: insgesamt 17 Themenbereiche widmen sich heute je einem bestimmten europäischen Land, von Island bis Griechenland und von Portugal bis Russland. Die Auswahl dieser Länder lässt keine konsequent angewandten Kriterien erkennen; generell liegt aber ein sehr deutlicher Schwerpunkt auf Westeuropa: Russland (eröffnet 1997/98) und Kroatien (eröffnet 2024) sind bislang die einzigen ehemaligen Ostblockstaaten unter den im Park vertretenen Ländern. Gemäß dem Gestaltungs-

12 Palicki, *Global Attractions*, 15.

13 Vgl. Hofsäss, *Freizeitpark*.

14 Vgl. Fichtner / Michna, *Freizeitparks*; Kreft, *Europa-Park*; Cohen, *Europa-Park*.

15 Vgl. Dawid, *Poseidon*; Schlehe / Uike-Bormann, *Staging the Past*; Schwarz, *Staging the Gaze*; Carlà-Uhink / Freitag, *Journeys*; Carlà-Uhink, *Representations*.

prinzip der „Wiedererkennbarkeit“¹⁶ wurden alle diese Themenbereiche auf der Grundlage des in Deutschland bzw. Westeuropa vorherrschenden, durch Darstellungen in anderen Medien wie TV und Print geprägten und selbstverständlich idealisierten „virtuellen“¹⁷ Bildes des jeweiligen Landes realisiert. Dadurch wird beim Parkbesuch die (imaginierte) touristische Reise in ein anderes Land selbst zum touristischen bzw. metatouristischen Erlebnis,¹⁸ was der Park in Werbeslogans wie „Spaß ohne Grenzen“ (Saison 1994) oder „Urlaub in Europa“ (Saison 2020) zum Ausdruck bringt. Und natürlich gehören zum „virtuellen“ Bild und dem (meta)touristischen Erlebnis eines Landes auch dessen typische Sakralbauten.

Der Europa-Park lässt sich jedoch nicht nur als metatouristischer, sondern auch als Familienpark beschreiben, und dies im doppelten Sinne. Zum einen stellt die Familie (nach wie vor) die Kernzielgruppe des Resorts dar, wie Co-Geschäftsführer Jürgen Mack in einem Interview betont: „Natürlich bieten auch wir rasante Achterbahnen. Diese sind vor allem bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen beliebt. Im Mittelpunkt steht für uns aber die ganze Familie. Alle Altersgruppen sollen auf ihre Kosten kommen“.¹⁹ Zum anderen befindet sich der Park ebenso wie die Schwestergesellschaft Mack Rides im Familienbesitz und wird auch ausschließlich von Familienmitgliedern geführt: die leitenden Positionen der Parkbetreibergesellschaft und deren zwischenzeitlich gegründeten Tochterunternehmen werden in der Nachfolge des Gründers Franz Mack von dessen Söhnen Roland und Jürgen Mack sowie deren Kinder Thomas, Michael und Ann-Kathrin bzw. Frederik Mack besetzt.²⁰ Dieser Umstand beeinflusst unternehmensintern Entscheidungsprozesse und Kommunikationsabläufe,²¹ doch stellt sich der Europa-Park in Interviews und bei Veranstaltungen auch in der medialen Öffentlichkeit und mittels etwa einer Bronzestatue von Franz Mack sogar im Park selbst explizit und bewusst als Familienunternehmen dar, was ihm eine besondere Identität verleiht: „It has a heart and a soul unlike any other amusement park“, so Amanda Thompson, ihres Zeichens CEO des Pleasure Beach Park in Blackpool (Großbritannien).²² Hierzu gehört auch, dass private und familieneigene Überzeugungen und Werte bewusst in den Park ein- und in Marketingmaterialien mit dem Park in Verbindung gebracht werden – darunter auch der nach eigenen Angaben für die Macks typische „bodenständige Katholizismus“,²³ der sich spätestens seit 1991 im Park in Form von für die Besucher:innen begehbaren und z.T. auch eingesegeten Sakralbauten manifestiert.

Kirche(n) im Europa-Park

Nicht weniger als fünf religiös konnotierte Gebäude befinden sich in dem für das Publikum zugänglichen Bereich des Europa-Parks und der angrenzenden Hotelzone. Diese lassen sich in drei Kategorien unterteilen: (1) Kirchen, die zwar eingeseget, aber nicht in die Thematisierung des Parks einbezogen sind;

16 Anton Clavé/Carlà-Uhink/Freitag, Key Concepts, 285-288.

17 Vgl. Wöhler, Touristifizierung, 69-77.

18 Vgl. Carson, Whole New Worlds, 232; Köck, Konstruktion, 14.

19 Berlien, Kirche.

20 Europa-Park, Familienunternehmen.

21 Stieber, Roland Mack, 215-218.

22 Zit. n. Stieber, Roland Mack, 38.

23 Stieber, Roland Mack, 61-62.

(2) an die Architektur von Sakralbauten angelehnte Bauwerke, die jedoch – ähnlich wie die eingangs erwähnte Kathedrale des Dornröschenschlosses in Disneyland – rein dekorativen und/oder anderen Zwecken dienen; und schließlich (3) Bauten, die durch ihre Gestaltung einerseits zur Thematisierung des Parks beitragen und dank ihrer Einsegnung gleichzeitig auch als religiöse Stätten fungieren können. Die Gebäude in den Kategorien (1) und (3) zeichnen sich also durch ihre



Abb. 2: Böcklinkapelle

Einsegnung aus, während die Bauwerke in (2) und (3) allesamt auf die sie umgebenden Themenwelten im Park abgestimmt sind. Die Doppelrolle der Bauten in Kategorie (3) scheint besonders interessant, da sie je nach Kontext und je nach Besucher:innen unterschiedlich wahrgenommen werden können und z.T. auch sollen, worauf der Park seine Gäste auch explizit hinweist.

Zur ersten Kategorie der eingesegneten, aber nicht thematisierten Gebäude zählt lediglich ein Bauwerk, nämlich die ab 1953 errichtete und im Jahre 1955 eingesegnete Böcklin- oder Marienkapelle, die ursprünglich als Grabkapelle der ehemaligen Stammherren von Rust, des Adelsgeschlechtes der Böcklin zu Böcklinsau, gedacht war (tatsächlich finden sich an der Außenwand der Kapelle Grabtafeln und Grabsteine der Familie und ihrer Verwandten). Die Böcklinkapelle befand

sich also bereits im alten Schlosspark, als die Familie Mack diesen 1973 von der Gemeinde Rust erwarb, um dort den Europa-Park zu errichten. Anders als der Baumbestand und der Fluss Elz wurde die Kapelle jedoch nicht in die Planung des Europa-Parks miteinbezogen. Zwar wurde dort jährlich zu Beginn der Saison ein Gottesdienst für Parkartisten und -mitarbeiter gefeiert,²⁴ für Besucher:innen blieb die von einem hohen Zaun und dichtem Heckenwuchs umgebene Böcklinkapelle jedoch lange Zeit unzugänglich und konnte auch lediglich während einer Fahrt mit dem Fahrgeschäft „Hochschienenbahn“ für einen kurzen Moment erspäht werden (was sie für den Autor dieses Beitrags als Kind zu einer Art „verwunschenen“ Ort machte). Vom Rest des Europa-Parks und insbesondere von dem sie ab 1984 umgebenden holländischen Themenbereich war die Böcklinkapelle also

Abb. 3: Blick auf „Fluch der
Kassandra“ / Nachbau der Agios
Nikolaos-Kirche

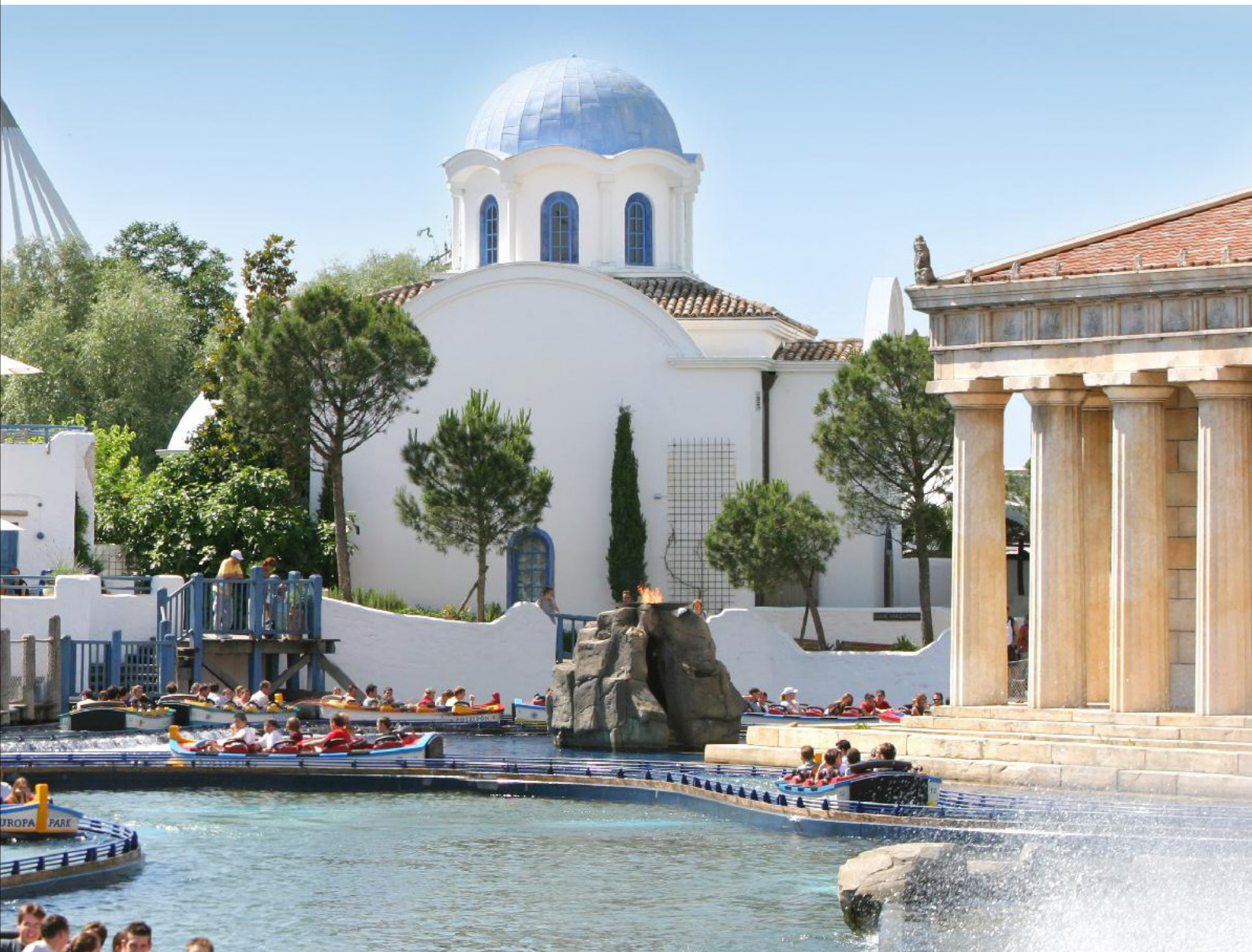


lange Zeit sowohl visuell als auch funktionell abgetrennt. Aber auch nach der Öffnung der Kirche für Parkgäste in den 1990er Jahren blieb die Grenze zwischen holländischem Themenbereich und Böcklinkapelle – und damit der Status des Gebäudes als „anderer“, besonderer Raum – sowohl visuell (Zäune, Hecken)

24 Berlien, Kirche.

als auch ritualdynamisch (Durchschreiten eines kleinen Portals und Ersteigen einer Treppe) markiert. Wohl aus diesem Grund verzichtet der Europa-Park – anders als bei den eingeseigneten Bauwerken in der dritten Kategorie (s. unten) – auch darauf, auf spezielle Regeln beim Aufenthalt in der Kapelle hinzuweisen. Lediglich über die Geschichte der Kapelle und die Möglichkeit ihrer Nutzung für Trauungen wird das Publikum mittels zweier Tafeln am Eingang informiert.

Anders bei den zwei thematisch in ihre jeweilige Umgebung voll integrierten, jedoch nicht eingeseigneten Sakralbauten: zum einen das im Jahre 1998 errichtete, weithin sichtbare Eingangstor zum russischen Themenbereich, das mit seinen zahlreichen vergoldeten Zwiebeltürmen und den Ikonenmalereien an den



Innenwänden (die sich bei genauerem Hinsehen als Porträts einzelner Mitglieder der Familie Mack entpuppen) an eine russisch-orthodoxe Kirche erinnert; zum anderen das im Jahre 2000 eröffnete, in seiner Architektur von der griechisch-orthodoxen Agios Nikolaos-Kirche auf Mykonos und den Gebäuden im Dorf Oia

auf Santorini inspirierte Bauwerk,²⁵ das im „Mykonos“-Abschnitt des griechischen Themenbereichs das Mad House-Fahrgeschäft „Fluch der Cassandra“ beherbergt. Zwar finden sich auch an anderen Stellen in beiden Themenbereichen Verweise auf die russisch- bzw. griechisch-orthodoxe Kirche – insbesondere in Form von Ikonenmalereien; im russischen Dorf können Besucher:innen sogar vor Ort gemalte Ikonen käuflich erwerben. Die Begegnung mit Religion – spezifischer: mit materiellen Manifestationen des russisch- bzw. griechisch-orthodoxen Christentums – wird somit durchaus als wesentlicher Bestandteil der touristischen Erfahrung beider Länder (und deren metatouristischer Verarbeitung im Europa-Park) angesehen, was im Übrigen auch in anderen metatouristischen Themenparks wie z. B. dem 1982 eröffneten Epcot-Park in Walt Disney World (Orlando, Florida) der Fall ist. Dennoch sind beide Bauten nicht eingeseget, sondern dienen als Kulissen „lediglich“ der Immersion der Gäste in die fremde Kultur und erfüllen praktische Funktionen wie die Markierung des Eingangs zum russischen Themenbereich bzw. zum Fahrgeschäft „Fluch der Cassandra“.

In den zur dritten Kategorie zu zählenden Bauwerken schließlich kommen diese „weltlichen“ Funktionen und religiöse Zweckbestimmungen zusammen. Sowohl die nach dem Vorbild der berühmten Stabkirche zu Borgund errichtete und 1991 eröffnete norwegische Stabkirche im skandinavischen Themenbereich als auch die

Religion, Glaube und Kirche sind im Europa-Park nicht nur Geschäft (in Form von buchbaren Trauungs- und Taufzeremonien etc.), sondern auch gelebte Geschäftspraxis.

barocke Jakobuskapelle in dem 2007 eröffneten, einem portugiesischen Kloster nachempfundenen Themenhotel Santa Isabel sind einerseits fest in die sie umgebenden Themenwelten eingebunden, andererseits aber auch

eingeseget und können ebenso wie die Böcklinkapelle für Trauungen, Taufen etc. „gebucht“ oder schlicht für ein stilles Gebet genutzt werden. (Diese „Doppelrolle“ kommt übrigens auch im Namen des Hotels zum Ausdruck: „At first glance, *Santa Isabel* Hotel is named after Saint Elizabeth of Portugal, but in fact it pays homage to Roland’s late mother Elisabeth, who everyone called Liesel“.²⁶) Park- und Hotelgäste können die Stabkirche und die Jakobuskapelle im Europa-Park Resort somit sowohl als Teil der Thematisierung des Parks als auch als „besondere“ Orte zur Religionsausübung wahrnehmen und nutzen. Zu diesem Balanceakt tragen über die Einsegnung und die zum jeweiligen Thema passende architektonische Gestaltung der beiden Orte hinaus insbesondere ihre liminale Platzierung und im Falle der norwegischen Stabkirche auch Hinweisschilder für Parkgäste bei.

So befindet sich der Eingang zur Jakobuskapelle zwar zentral in der Lobby des Hotels Santa Isabel und ist somit für alle Hotelgäste leicht auffindbar und zugänglich (und auch für alle anderen – das Hotel und die Kapelle dürfen auch ohne Eintrittskarte oder Nachweis einer Reservierung betreten werden); er ist jedoch relativ unauffällig gestaltet und in einer Ecke des Raumes platziert. Die norwegische Stabkirche wiederum befindet sich abseits des skandinavischen Dorfes mit seinen Restaurants und Geschäften auf einer durch den Fluss und das Wasserbecken des Fahrgeschäfts „Fjord Rafting“ kreierten, über Brücken zugänglichen Halbinsel, direkt auf dem

25 Carlà-Uhink, *Representations*, 59.

26 Stieber, Roland Mack, 35.

Abb. 4:
Detail der
Jakobuskapelle



W e g
z u m
E i n g a n g
d e r b e l i e b t e n
„V i n d j a m m e r“ -
S c h i f f s c h a u k e l . I m

Gegensatz zu den russisch- und griechisch-orthodoxen Kirchen(kulissen) im Park – die Parkgäste durchschreiten bzw. betreten *müssen*, wenn sie den russischen Themenbereich bzw. das Fahrgeschäft „Fluch der Cassandra“ erleben möchten – sind die Jakobuskapelle und die Stabkirche also nicht voll in den Besucherfluss integriert; im Gegensatz zur Böcklinkapelle aber sind sie auch weder visuell noch ritualdynamisch klar vom Rest des Hotels bzw. Parks abgegrenzt. Besucher:innen können die beiden Bauwerke sowohl bewusst aufsuchen als auch zufällig entdecken.

Während jedoch im letzteren Fall die meisten Gäste der Jakobuskapelle aufgrund der relativ „klassischen“ Kircheninnenarchitektur des liturgischen Charakters der Kapelle vermutlich sofort gewahr werden, ist dies bei der Stabkirche nicht unbedingt der Fall. Wohl deshalb hat der Park an den Eingängen zur Stabkirche dezente Hinweisschilder platziert, die das Publikum nicht nur wie bei der Böcklinkapelle über den baugeschichtlichen Hintergrund der Kirche informieren, sondern sie auch gleich in der groß gedruckten Überschrift als „Ort der Besinnung und des Nachdenkens“ charakterisieren. Im Text selbst werden Besucher:innen dann auch zu einer Rezeptionshaltung eingeladen, die sich – für den Themenparkbesuch eher untypisch – durch Entschleunigung und Stille auszeichnet, aber keine religiös konnotierte Zielrichtung vorgibt: „Das Bauwerk und die Gemälde zeigen sich in ihrer Aussage besser, wenn man eine Zeitlang verweilt. Gönnen Sie sich diese Zeit der Ruhe und Besinnung.“ Ähnlich auf der Webseite des Parks: hier wird der zuvor angesprochene „Balanceakt“ insofern aufgegeben, als dass die Stabkirche und die Jakobuskapelle nicht (auch) als Attraktionen oder Sehenswürdigkeiten des Parks bzw. des Hotels, sondern ausschließlich und gemeinsam mit der Böcklinkapelle auf einer gesonderten Unterseite zu „Kirche“ gelistet

werden.²⁷ Selbst auf dieser Seite werden die Kirchen jedoch interessanterweise und zunächst nicht primär als Orte der Religion(sausübung), sondern als „Oasen der Ruhe inmitten von quirliger Lebendigkeit“ beschrieben – ähnlich wie bei dem zuvor angesprochenen (angeblichen) Kontrast zwischen Religion und Freizeit in den Titeln wissenschaftlicher und journalistischer Texte wird auch hier ein Kontrast zwischen Themenpark und Stille etabliert.

Anders als im Park erfährt das Publikum auf der „Kirchen“-Webseite aber auch, dass die drei eingesegneten Bauten im Europa-Park Resort nicht nur für Trauungen etc. gebucht werden können, sondern dass den Besucher:innen auch zwei Seelsorger im Park zur Verfügung stehen: der katholische Diakon Thomas Schneeberger, der seit 2022 in der Nachfolge von Diakon Andreas Wilhelm im Park wirkt, und evangelische Diakonin Andrea Ziegler, die 2020 die Nachfolge von Martin Lampeitl antrat. Das ökumenische Seelsorge-Angebot im



Park geht zurück auf ein gemeinsam von der Parkleitung, der Erzdiözese Freiburg und der Evangelischen Landeskirche in Baden im Jahre 2005 initiiertes „Experiment“, wie es Parkleiter Jürgen Mack beschreibt: „Wenn die Menschen nicht mehr in die Kirche gehen, kommt die Kirche zu den Menschen. Für die Seelsorger war es anfangs nicht ganz einfach, die richtige Mischung von Ansprache und Angebot zu finden. Die Freizeitpark-Besucher rechnen ja nicht damit, auf einen Geistlichen zu treffen.“²⁸ Nach fast 20 Jahren scheint das Angebot jedoch nicht nur via Trauungs- und anderen gebuchten Feierlichkeiten fest etabliert: repräsentative Besucherbefragungen weisen einen über 80-prozentigen Zuspruch für das Engagement der Kirche im Park aus²⁹; und nicht nur während der Weihnachts-

saison laden vielfältige, u. a. auf den Bildern des Instagram-Accounts @kirche_im_europa_park dokumentierte Veranstaltungen in den Kirchen sowie an anderen Orten im Park die Besucher:innen ein, der Kirche und ihrem Glauben zu begegnen.

Spannend ist die Frage, wie sich dieses Angebot in einer religiös zunehmend pluralistischen Gesellschaft weiterentwickeln wird. Bis dato herrscht, wohl auch aufgrund der katholischen Prägung der Besitzer- und Betreiberfamilie Mack, sowohl auf der Repräsentations- als auch auf der Ebene der gelebten Praxis das Bild eines christlichen Europa(-Park)s vor.³⁰ So ist es vielleicht nicht überraschend, dass der Park für seinen jüngsten, 2024 eröffneten Themenbereich Kroatien als Bezugspunkt gewählt hat: das von Assoziationen mit Mittelmeer-Tourismus geprägte „virtuelle“ Bild des Landes, die persönlichen Verbindungen zur Familie Mack (in Pressemitteilungen zur Parkerweiterung wird unentwegt betont, dass Michael Macks Ehefrau Miriam aus Kroatien stammt und „das Land und alle

27 Europa-Park, Kirche.

28 Berlien, Kirche.

29 Blöcher-Weil, Andachten.

30 Vgl. Schlehe/Uike-Bormann, Staging the Past, 62; Anton Clavé/Carlà-Uhink/Freitag, Key Concepts, 354.

seine faszinierenden Facetten den Europa-Park Gästen näherbringen“ möchte)³¹ und schließlich die traditionell katholische Prägung der kroatischen Bevölkerung erlauben es dem Unternehmen, den für den Park typischen Dreiklang aus „Metatourismus“, „Familienpark“ bzw. „Authentizität“ und „Christentum“ perfekt zu spielen. Auch bietet der Europa-Park – im Gegensatz zu anderen deutschen Themenparks wie dem Phantasialand, dem Movie Park oder dem Erlebnispark Tripsdrill³² – bislang keine in den Park integrierte oder von ihm abgetrennte Gebetsräume für Muslime oder andere nicht-christliche Religionen. Es bleibt abzuwarten, wie der Park bezüglich seines geistlichen, aber auch etwa seines Speiseangebots und seines Europa-Bildes auf sich verändernde Bevölkerungs- und Besucherstrukturen reagiert.

Religion als Geschäft(spraxis)

Ein stilistisch an die anderen Malereien im Innenraum der norwegischen Stabkirche angepasstes, an einer Seitenwand befestigtes Gemälde zeigt die in Flammen stehende Fassade des Fahrgeschäfts „Piraten in Batavia“ im niederländischen Themenbereich des Europa-Parks, das sich weniger als 100 Meter von der Stabkirche entfernt befindet und bei einem Großbrand im Mai 2018 völlig zerstört wurde. In dem kurzen Text unter dem Bild dankt die „Familie Mack mit allen Mitarbeitern des Europa-Park“ der „heiligen Maria. Du hast Menschenleben verschont – keiner kam zu Schaden. Wir haben nie geerntet, was wir nicht selbst gesät haben. Du gibst uns den Mut erneut zu säen, was Feuer und Glut zerstört haben“.³³ (In der Tat wurden die „Piraten in Batavia“ wieder aufgebaut und im Juli 2020 wiedereröffnet.) Wie auch die jährlich für Mitarbeiter:innen des Parks gefeierten Gottesdienste, die Segnung aller neuen Bauten und Fahrgeschäfte,³⁴ die Veranstaltungen für Jakobspilger im Rahmen von „Muschel in Europa“³⁵ oder das aus dem christlichen Selbstverständnis der Familie Mack heraus begründete soziale Engagement des Unternehmens³⁶ zeugt auch das Gemälde in der norwegischen Stabkirche davon: Religion, Glaube und Kirche sind im Europa-Park nicht nur Geschäft (in Form von buchbaren Trauungs- und Taufzeremonien etc.), sondern auch gelebte Geschäftspraxis. Für die Besucher:innen des Parks manifestiert sich dies insbesondere in Form von thematisch voll in den Park integrierten, eingeseigneten Gotteshäusern, die zwar primär als „Oasen der Ruhe“ ausgeflagt werden, aber eben auch als Wirkstätte für zwei Park-Geistliche dienen und damit auf vielfältige Arten und Weisen Begegnungen mit Religion, Glaube und Kirche ermöglichen. Themenparks, das zeigt auch das Beispiel des Europa-Parks, sind eben nicht mehr nur säkulare Wallfahrts- und Verehrungsstätten.

Literatur

Anton Clavé, Salvador/Carlà-Uhink, Filippo/Freitag, Florian (Hg.), *Key Concepts in Theme Park Studies. Understanding Tourism and Leisure Spaces*, Cham 2023.

31 Europa-Park, Voltron Nevera.

32 Steinkrüger, *Thematisierte Welten*, 66.

33 Eine Fotografie des Gemäldes findet sich unter <https://epfans.info/attraktionen/norwegische-stabkirche/> [Zugriff: 07.04.2024].

34 Berlien, *Kirche*.

35 Europa-Park, *Pilgern*.

36 Stieber, Roland Mack, 11.61.

- Barber, Benjamin, *Jihad vs McWorld. How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York 1996.
- Beal, Timothy K., *Roadside Religion. In Search of the Sacred, the Strange, and the Substance of Faith*, Boston 2005.
- Berlien, Jo, Was hat denn die Kirche im Europa-Park verloren, Herr Parkchef?, in: goMagazin ohne Datum (<https://gomagazin.de/story/was-hat-denn-die-kirche-im-europa-park-verloren-herr-parkchef>) [Zugriff: 27.03.2024].
- Bielo, James, *Ark Encounter. The Making of a Creationist Theme Park*, New York 2018.
- Blöcher-Weil, Johannes, Andachten zwischen Adrenalin und Action, in: Pro v. 3. September 2022 (<https://www.pro-medienmagazin.de/andachten-zwischen-adrenalin-und-action/>) [Zugriff: 27.03.2024].
- Carlà-Uhink, Filippo, *Representations of Classical Greece in Theme Parks*, London 2020.
- Carlà-Uhink, Filippo/Freitag, Florian, (Not So) Dangerous Journeys. The Ancient Mediterranean and Ancient Mythological Sea Travelers in European Theme Park Attractions, in: Hans G. Kopp/Christian Wendt (Hg.), *Thalassokratographie. Rezeption und Transformation antiker Seeherrschaft*, Berlin 2018, 283–300.
- Carson, Charles, „Whole New Worlds“. Music and the Disney Theme Park Experience, in: *Ethnomusicology Forum* 13.2 (2004) 228–235.
- Cohen, M. L., Europa-Park Freizeit- und Familienpark Mack K. G., in: Tina Grant (Hg.), *International Directory of Company Histories* 179, Farmington Hills 2016, 132–136.
- Dawid, Anka, Poseidon, Pommes und Piraten. Zum Unterhaltungswert der Archäologie im Europa-Park Rust, in: *Museumsblatt* 38 (2005) 26–30.
- Europa-Park, Ein Familienunternehmen mit langer Tradition, in: Europa-Park Unternehmen ohne Datum (<https://corporate.europapark.com/de/unternehmen/familiemack/>) [Zugriff: 27.03.2024].
- Europa-Park, Kirche, in: Europa-Park Freizeitpark ohne Datum (<https://www.europapark.de/de/freizeitpark/infos/kirche>) [Zugriff: 06.04.2024].
- Europa-Park, Pilgern mit der „Muschel in Europa“, in: Europa-Park Events ohne Datum (<https://www.europapark.de/de/events/pilgern-mit-der-muschel-europa>) [Zugriff: 07.04.2024].

- Europa-Park, Voltron Nevera powered by Rimac, in: Europa-Park Freizeitpark ohne Datum (<https://www.europapark.de/de/freizeitpark/voltron-nevera-powered-rimac> [Zugriff: 07.04.2024]).
- Fichtner, Uwe/Michna, Rudolf, Freizeitparks. Allgemeine Züge eines modernen Freizeitangebotes, vertieft am Beispiel des Europapark in Rust/Baden, Freiburg i. Br. 1987.
- Gottdiener, Mark, The Theming of America. Dreams, Visions, and Commercial Spaces, Boulder 1997.
- Hofsäss, Theo, Der Freizeitpark im Dorf. Eine empirische Studie über den „Europa-Park“ in der badischen Gemeinde Rust, Freiburg i. Br. 1993.
- Jackson, Wilfred/Phelps, Stu/Rich, John (Regie), Dateline. Disneyland. Los Angeles 1955.
- Kasson, John F., Amusing the Million. Coney Island at the Turn of the Century, New York 1983.
- Köck, Christoph, Die Konstruktion der Erlebnisgesellschaft. Eine kurze Revision, in: Karlheinz Wöhler (Hg.), Erlebniswelten. Herstellung und Nutzung touristischer Welten, Münster 2006, 3–16.
- Kreft, Michael, Europa-Park. Von der Unternehmervision zum Marktführer, in: Albrecht Steinecke (Hg.), Erlebnis- und Konsumwelten, München 2000, 133–144.
- Lukas, Scott A., A Politics of Reverence and Irreverence. Social Discourse on Theming Controversies, in: Scott A. Lukas (Hg.), The Themed Space. Locating Culture, Nation, and Self, Lanham 2007, 271–293.
- Lukas, Scott A., The Immersive Worlds Handbook. Designing Theme Parks and Consumer Spaces, New York 2013.
- Moore, Alexander. Walt Disney World. Bounded Ritual Space and the Playful Pilgrimage Center, in: Anthropological Quarterly 53.4 (1980) 207–219.
- Paine, Crispin, Gods and Rollercoasters. Religion in Theme Parks Worldwide, New York 2019.
- Palicki, Martin (Hg.), TEA/AECOM 2022 Theme Index and Museum Index. The Global Attractions Attendance Report, Burbank 2023.
- Ritzer, George, Enchanting a Disenchanted World. Revolutionizing the Means of Consumption, Thousand Oaks 1999.

Schlehe, Judith/Uike-Bormann, Michiko, Staging the Past in Cultural Theme Parks. Representations of Self and Other in Asia and Europe, in: Judith Schlehe u. a. (Hg.), Staging the Past. Themed Environments in Transcultural Perspectives, Bielefeld 2010, 57–92.

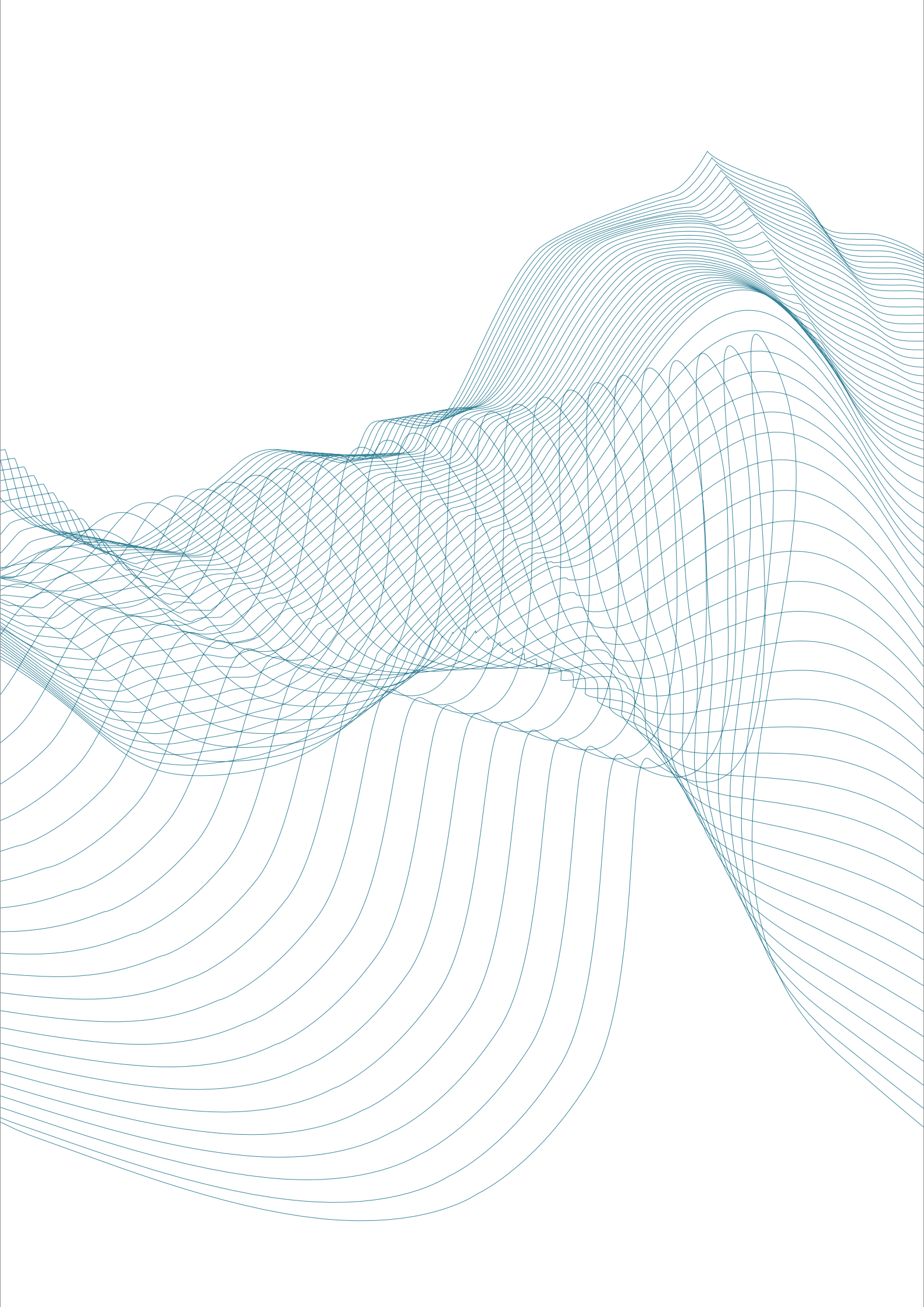
Schwarz, Ariane, Staging the Gaze. The Water Coaster ‚Poseidon‘ as an Example of Staging Strategies in Theme Parks, in: Filippo Carlà-Uhink/Florian Freitag/Sabrina Mittermeier/Ariane Schwarz (Hg.), Time and Temporality in Theme Parks, Hannover 2017, 97–112.

Steinkrüger, Jan-Erik, Thematisierte Welten. Über Darstellungspraxen in Zoologischen Gärten und Vergnügungsparks, Bielefeld 2013.

Stieber, Benno, Roland Mack. King of Fun, Freiburg i. Br. 2023.

Surrell, Jason, The Haunted Mansion. Imagineering a Disney Classic, New York 2015.

Wöhler, Karlheinz, Touristifizierung von Räumen. Kulturwissenschaftliche und soziologische Studien zur Konstruktion von Räumen, Wiesbaden 2011.



„Andern erzählen, wo es Brot gibt“

Aspekte einer missionarischen Spiritualität

Mission wirbt ohne Gewalt und ohne Absicht für das Lebenskonzept Jesu, indem Christen von der Schönheit und Güte dieses Konzepts andern erzählen und in ihrem eigenen Leben den „Geist der Bergpredigt“, in der es sich verdichtet, zu realisieren suchen. Für Christen hat dieses Lebenskonzept eine biographische *Einmaligkeit*. Sie wissen darum, dass es auch noch „andere Wege des Geistes und andere Dialekte der Hoffnung (gibt)“. Eine missionarische Spiritualität erfordert, dass der Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,4) ein menschenfreundliches Verhalten derer entspricht, die sich auf Jesus berufen.

Giancarlo Collet

Dr. theol, em. Professor für Missionswissenschaften an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster

Eine persönliche Erinnerung

Beginnen möchte ich mit einer persönlichen Erinnerung: Vor über dreißig Jahren fasste die Generalleitung der Misioneros de Guadalupe den Entschluss, an dieser Universität mit dem Aufbau eines missionswissenschaftlichen Studiengangs zu beginnen. Damit sollte Interessenten die Möglichkeit eröffnet werden, so lautete die Zielsetzung, einen akademischen Abschluss in Missiologie zu erwerben. Als ich auf die Anfrage der Generalleitung, ob ich bereit wäre, an diesem Projekt mitzuwirken, und nach Rücksprache mit meiner Frau positiv darauf reagierte, bot mir der damalige Generaloberer Rodolfo Navarro an, ich könne zwei kleinere Pakete mit Büchern zu ihrer Prokur nach Los Angeles schicken; das sei sicherer als die Post nach Mexiko. Ich hatte mir überlegt, was mir theologisch wichtig war und welche Bücher ich für überlebenswichtig hielt. Gesagt, getan! Zwei kleinere Bücherpakete wurden nach Los Angeles geschickt; angekommen sind sie trotz angeblich sicherem Postversand jedoch nie. Da stand ich nun und musste sehen, wie ich ohne meine „theologische Überlebensration“ zurechtkam. Ich weiß nicht mehr, von welchem Pater aus der kleinen Gruppe von Cordoba 17 in der Colonia Roma, wo wir anfänglich zusammenlebten, ich den Hinweis erhielt, es gebe in der Stadt zwei größere Buchhandlungen, die auch theologische Literatur anbieten: Die eine war die Libreria Ghandi und die andere die Libreria parroquial de Clavería. Dank dieses wertvollen Hinweises konnte ich mir nun anderes „Brot“ besorgen, von dem ich mich weiterhin geistig und geistlich ernähren konnte und von dem im Folgenden die Rede sein soll.

Auf dem Weg der Nachfolge Jesu

Das Christentum, das seinem Ursprung treu sein will, hat sich grundlegend auf Christus zu beziehen, und im Kern einer jeden Christologie steht eine Geschichte, die zu verstehen ein Gehen des Weges Jesu – Nachfolge – verlangt. Mit den Worten der Generalversammlung von Aparecida: „Das Wesen des Christentums besteht ... darin, anzuerkennen, dass Jesus Christus da ist, um ihm zu folgen. Eben diese Erfahrung erfüllte die ersten Jünger so wunderbar, als sie Jesus begegneten und fasziniert und voller Bewunderung waren wegen der außergewöhnlichen Art dieses Menschen, wie er zu ihnen sprach, sich ihnen gegenüber verhielt und ihren inneren Hunger und Durst nach Leben beantwortete.“¹ Wie aber, so kann und soll gefragt werden, können wir Zeitgenossen zu dieser Begegnung mit Jesus kommen? Was ermöglicht solche Erfahrung, die es wert ist, weitergegeben zu werden und worin besteht sie genau? Damit wird das Grundproblem von Mission angesprochen. Eine Grundfrage missionarischer Existenz und einer entsprechenden Spiritualität ist nämlich, wie wir das weitergeben können, was wir selber oft nur noch halb besitzen: den Glauben und die Hoffnung auf den Gott, der unser Leben bestimmt, dieses orientiert und auffängt. Dazu also einige wenige, systematisch-praktische Gedanken, deren Inspiration sich nicht zuletzt auch meiner damaligen Tätigkeit in Mexiko verdankt.

1 Aparecida 2007, 142f (Nr. 244).

Christ:innen lassen sich identifizieren als solche, die in der Nachfolge Jesu zu leben versuchen und der Verheißung des Evangeliums trauen, dieses für sich und für alle Menschen als das entscheidende Wort der Wahrheit gelten lassen und in ihrem missionarischen Handeln andere dazu einladen, diesen Weg mitzugehen. Ihre Gewissheit, dass es sich lohnt, sich auf diesen Weg zu machen, erwächst ihnen nicht aus einer Wahrheit, die sie von vornherein als Ganze bereits besitzen und somit auch an andere „aushändigen“ könnten. Vielmehr werden sie bestärkt im Gehen dieses Weges, der in den Fußspuren Jesu Christi (1 Petr 2,21) ein Weg zur Vollendung des Menschen bei und durch Gott zu werden verspricht und auf dem sie Gottes befreiender und Gerechtigkeit schaffender Herrschaft Raum geben. Jesus ist damit für sie *der* Weg. Diese Wahrheit, deren Erkennen immer nur Stückwerk bleibt (1 Kor 13,9) und der eine Praxis dankbarer Zeugenschaft entspricht (1 Joh 1,1ff), hört auch nach zerschlagener Hoffnung und Gewissheit nicht auf, sich den nach ihr suchenden Weggefährten weiterhin zu erkennen zu geben (vgl. Lk 24,13ff). Den Emmausjüngern, die ratlos traurig unterwegs sind, wird jedenfalls solche Erkenntnis geschenkt.

Christ:innen sind jene, die sich auf den Weg Jesu gemacht haben, um Gottes Wahrheit in der Zeit zu finden, indem sie sich von seinem Geist führen lassen. Indem sie auf den Fußspuren des Gekreuzigten den Weg gehen, suchen sie die Wahrheit

Wer sich von dieser Wahrheit so in Beschlag nehmen lässt, dass er den Weg, der zu ihr zu führen verspricht, selbst zu gehen wagt, wird dann auch von seinen eigenen Erfahrungen sprechen und für ihn argumentativ eintreten wollen, selbst wenn er für das Erreichen seines Zieles nicht eintreten kann.

des Lebens als ihr „Brot des Lebens“ immer neu und finden sie Gewissheit, dass Gott sich als verlässliches und unbedingtes Mitsein (*Emanuel*) offenbart. Wenn sie deshalb bereit sind, sich Gottes Geist zu öffnen, kann sich ihnen auch die Wahrheit erschließen, in der er selbst der Weg zum Leben ist (Joh

14,6). Dann können Christ:innen zu Zeugen werden, an denen die Wahrheit dieses Weges auch anderen aufzuleuchten vermag. Wer sich von dieser Wahrheit so in Beschlag nehmen lässt, dass er den Weg, der zu ihr zu führen verspricht, selbst zu gehen wagt, wird dann auch von seinen eigenen Erfahrungen sprechen und für ihn argumentativ eintreten wollen, selbst wenn er für das Erreichen seines Zieles nicht eintreten kann. Doch – wie kann man von solchen Glaubenserfahrungen sprechen oder sie gar andern Menschen zu vermitteln versuchen?

Grenzen und Chancen christlicher Glaubensvermittlung

Anderen von seinem Glauben zu erzählen und ihn mitzuteilen, stößt notgedrungen auf Grenzen, vorausgesetzt, man will dies vernünftig tun und dies heißt, ihn auch ein wenig plausibel und nachvollziehbar machen. Diese Grenzen liegen einmal im rationalen Diskurs selbst, denn die Vernunft lebt von Voraussetzungen, die sie zwar aufweisen, aber nicht nochmals einholen kann. Blaise Pascal hat genau davon gesprochen, als er bemerkte, das Herz habe seine Gründe, die der Verstand nicht kennt – „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.“² Insofern stößt auch jede rationale Argumentation über Glaubensfragen mit anderen an ihre

2 Pascal, Religion, 141 (277).

Der Glaube an die im Evangelium ausgesagte Wahrheit kann nämlich nicht „hergestellt“ werden, vielmehr wird sie durch das Lebenszeugnis von Menschen zeichenhaft, symbolisch „dargestellt“ und vermittelt.

Grenze. Darüber hinaus ist aber gerade die Wahrheit des christlichen Glaubens so geartet, dass sie eminent *praktischer* Art ist. Deshalb bleibt ihre Vermittlung auch an eine *bestimmte Praxis* gebunden. Der Glaube an die im Evangelium ausgesagte Wahrheit kann nämlich nicht „hergestellt“ werden, vielmehr wird sie durch das Lebenszeugnis von Menschen zeichenhaft, symbolisch „dargestellt“ und vermittelt.³ Doch genauso gilt, dass ihre Mitteilung und Zusage durch das Zurückbleiben hinter der Botschaft des Evangeliums und dem Versagen sowohl des Einzelnen sowie der Glaubensgemeinschaft „entstellt“ und eben nicht vermittelt wird.

Es ist für den christlichen Glauben grundlegend, dass er vom Hören kommt, das Hören aber vom Wort Christi. Paulus schreibt im Römerbrief, dass „der Glaube von der Verkündigung der Botschaft kommt, der Botschaft im Wort Christi“ (Röm 10,17). Christ werden und Christ sein sind deshalb ein Gemeinschaftsgeschehen, was sowohl für die Entstehung als auch für den Vollzug des Glaubens gilt. Denn „die Sache des Glaubens (kann ich mir) nur sagen und gesagt sein *lassen* ... Könnte ich mir diese Sache selbst ausdenken oder eigenmächtig herstellen, so handelte es sich nicht mehr um den Glauben, der (allein) vom Hören kommt.“⁴

Wo Glaubensvermittlung als Mitteilung des *Glaubens* darum verkannt wird, da wird auch die Bedeutung des christlichen Zeugnisses für andere nicht richtig erfasst. Die Leistungsfähigkeit und die Möglichkeit solchen Zeugnisses sollten Christen weder über- noch unterschätzen. Es geht bei der Mitteilung des Glaubens eben nicht darum, dass wir den Glauben so bezeugen, dass *wir* andere zum *Glauben* bringen oder sie gar bekehren. Das ist und bleibt allein Gottes Sache und Geschenk seiner Gnade. Doch geht es genauso wenig darum, im menschlichen Zusammenleben auf *unsere* Überzeugungen zu *verzichten* und *nichts zu sagen und zu tun*, weil Gott es schon recht macht. Wer vom Evangelium angesprochen und von der Gestalt Jesu „berührt“ (von ihm „fasziniert“) wird, wird auch weiter-sagen wollen, wovon und woraus er lebt und was ihn orientiert. Es kommt sehr wohl auf uns an.⁵ Ein anonym überliefertes Gebet aus dem Spätmittelalter bringt das hier Gemeinte und Intendierte so zum Ausdruck: „Gott hat nur unsere Hände, um seine Werke heute zu tun. Er hat nur unsere Füße, um Menschen auf seinen Wegen zu begleiten. Er hat nur unsere Lippen, um heute von ihm zu erzählen. Er hat nur unsere Hilfe, um Menschen an seine Seite zu bringen.“⁶

Jon Sobrino, dessen Bücher ich mir in den eben erwähnten Librerías damals erwarb und studierte, hat dies in seiner salvatorianischen Lebenssituation in der ihm eigenen Sprache mit den folgenden Worten so zum Ausdruck gebracht: „Es sind die Gläubigen mit Geist ..., die in ihrer Lebenswirklichkeit den Geist der Barmherzigkeit zeigen ..., einen Geist des reinen Herzens, der Wahrheit, mit dem man die Wirklichkeit sieht, analysiert, kritisiert und entlarvt, wie sie ist; den Geist des Friedens, eines aktiven Friedens, für den man kämpfen muss, statt nur zu beten oder mit verschränkten Armen abzuwarten; einen Geist der Standhaftigkeit,

3 Vgl. Pröpper, Erlösungsglaube, 220ff.

4 Fuchs, Glaube, 73.

5 Vgl. Jossua, Condition, 75ff.

6 Zu dem damit implizierten Verhältnis von Gratuität des Glaubens und Praxis des Glaubens vgl. Sobrino, Stellung, 495: „Die Gratuität entbindet nicht von der Praxis. Der christliche Glaube spricht aus, bei wem die Initiative liegt und was es für die Praxis bedeutet, dass sie bei Gott liegt. Es bedeutet, dass die Praxis nie in *hybris*, sondern nur immer in dankbarer Anerkennung dessen getan werden muss, dass die primäre Praxis Gottes, seine Liebe ohne Vorbedingungen, zeigt, wie Menschen die geschichtliche Praxis vollziehen müssen, und dass sie sie dazu befähigt. Das Geheimnis Gottes ist, dass er uns ‚zu Schöpfen schuf‘ (Bergson); in seinem am höchsten ungeschuldeten Akt prägte er uns so, dass wir, auf analoge Weise, so sein können wie er, dass wir mit anderen sein können, was er an uns getan hat, und dass wir mit anderen handeln können, wie er mit uns gehandelt hat.“

um in den zahlreichen Gefahren und Bedrohungen und Angriffen zu bestehen, die der Kampf um Gerechtigkeit mit sich bringt; einen Geist der Freude, dass man in der Verfolgung Jesus ein wenig ähnlicher wird; einen Geist der größten Liebe, die bereit ist, das eigene Leben für die Brüder und Schwestern hinzugeben; einen Geist der Dankbarkeit für das Geschenk, von Gott – oft von dem in den Armen verborgenen Gott – neue Ohren bekommen zu haben, sein Wort zu hören, neue Augen, die Wirklichkeit zu sehen, neue Füße, um neue Wege zu gehen, und neue Hände, um die Realität zu verändern; einen Geist des Gebets, um Gott ‚Vater‘ zu nennen, und einen Geist der Feier, in dem man ihn, wie Jesus, ‚unseren‘ Vater nennt.“⁷

Denn die Wahrheit des Evangeliums gibt es nur in der Nachfolge.

Wir werden bei unserer Suche nach dem „Brot des Lebens“, das unseren Hunger stillen soll, mit Jesus dauernd unterwegs bleiben und trotzdem davon andern Menschen erzählen wollen. Denn die Wahrheit des Evangeliums gibt es nur in der Nachfolge. „Sie wird nie unser Besitz, den wir nach unserem Belieben austauschen oder mit anderem kombinieren können. Sie bleibt uns nur, wenn wir täglich neu mit ihr anfangen, ihre Stimme für unsere Zeit und Stunde hören, ihre sie unablässig neu lernenden Schüler bleiben. Man hat sie immer nur dort und solange, wie sie uns hat, uns in ihr Reich zieht.“⁸ Der indische Theologe Daniel Thambirajah Niles hat dieses paradoxe Geschehen – mit anderen bleibend auf der Suche nach dem „Brot des Lebens“ zu sein und gleichzeitig zu wissen, wo es zu suchen ist bzw. gefunden werden kann – beschrieben als ein „einander bettelndes Erzählen, wo Brot zu finden ist“ – „one beggar telling another beggar where to get bread“.⁹

Zeugnis als kommunikative Praxis

In der Vermittlung des Glaubens geht es entscheidend darum, dass wir das, wovon *wir* überzeugt sind, weil es unser Innerstes rührt, und das gewiss nicht von allen Zeitgenossen geteilt wird, zur *Sprache bringen* und auch glaubwürdig *leben*. Für die Bereitschaft, als „Außenseiter in der Welt“ den Glauben zu bezeugen, ist der 1. Petrusbrief ein Paradebeispiel. Die „erwählten Fremden in der Zerstreuung“, die Gemeinden, haben ein Ziel: die Verkündigung der großen Taten dessen, der aus der Finsternis ins Licht rief (1 Petr 2,9), das Lob Gottes (1 Petr 2,12). Das verlangt einen entsprechenden guten Lebenswandel, an dem man trotz äußerer Bedrängnisse geduldig festhält. Was daraus folgt, ist: die Hoffnung darauf, „ohne Worte zu gewinnen“ (ἀνευ λόγου κερδηθησονται 3,1) [zwar im Hinblick auf die Frauen gesagt; wie die folgenden Verse jedoch zeigen, sind die Männer miteingeschlossen]. Jederzeit aber ist die Bereitschaft zur Apologia, zur Rechenschaft, verlangt, Rede und Antwort zu stehen jedem, der nach dem Logos der Hoffnung fragt, die uns bewegt (λόγον περί της εν υμίν ελπίδος 3,15). Das *gelebte* Glaubenszeugnis, welches für die Kommunikation des Bezeugten unverzichtbar bleibt, ist deshalb von großer missionarischer Relevanz (vgl. 2 Kor 3,2f).¹⁰ Wir schulden

7 Sobrino, *Gemeinschaft*, 858f.

8 Käsemann, *Evangelische Wahrheit*, 34.

9 Daniel Thambirajah Niles, zit. in: *The Westminster Collection*, 96.

10 Vgl. Lehmann/Schnackenburg, *Zeugen; Peter, Christliche Präsenz*.

dieses Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums, von der wir ergriffen sind, auch nicht primär den anderen, sondern zuallererst Gott.¹¹

Wir schulden dieses Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums, von der wir ergriffen sind, auch nicht primär den anderen, sondern zuallererst Gott.

„Das Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1), das Christen durch ihr Leben zu bezeugen suchen, ist einmalig. Mit Rekurs auf Jesus von Nazaret, der sich ohne Vorbehalt jedem Menschen zugewandt und ihn angenommen hat, nach dem Tod in diesem seinem Tun von Gott durch die Auferweckung bestätigt wurde, bezeugen sie die *unbedingte Annahme des Menschen durch Gott* – sein unbedingtes Ja –, indem sie ihrerseits dazu befähigt werden, jeden Menschen unbedingt anzunehmen. Gott hat in Jesus Ja zu uns gesagt und zu diesem Ja steht er auch angesichts all des Neins, das unser Leben umstellt und bedroht. Was Christen deshalb ändern Menschen zu bezeugen aufgetragen bleibt, ist dieses unbedingte Ja Gottes (vgl. 2 Kor 1,19ff.), d. h. jene Anerkennung zu vermitteln, die unsere Welt keinem Menschen geben kann.

„Niemand in der Welt kann *aus sich selbst* heraus und auf eigene Faust angesichts seines Todes sagen: Du bist und bleibst erwünscht (es sei denn suggestiv und im Modus des Wunsches). Niemand in der Welt kann dies sagen, es sei denn, er hätte es *sich sagen lassen* und glaubhaft gefunden. Deshalb ist es sachlich zutreffend und in der Theo-logik des Geschehens, wenn die Glaubenden *Jesus* mit seiner kommunikativen Lebens- und Sterbenspraxis *das Wort Gottes* nennen (im Unterschied zu allen Worten der Welt). Der Glaube kommt vom Hören dieses Wortes, das sein eigener Anfang und Ursprung ist. Gott ist der, der aus Nichts anfangen lässt, und an nichts Weltlichem sein Maß hat.“¹²

Die Annahme dieses Wortes Gottes, absolut und umsonst – unbedingt – bejaht und angenommen (geliebt) zu sein und es auch zu bleiben (2 Tim 2,13: „Sind wir untreu, er bleibt treu. Denn sich selbst verleugnen kann er nicht.“), diese Annahme ist vielfach gefährdet und kann täglich enttäuscht werden, weil der Glaube

Was Christen deshalb ändern Menschen zu bezeugen aufgetragen bleibt, ist dieses unbedingte Ja Gottes (vgl. 2 Kor 1,19ff.), d. h. jene Anerkennung zu vermitteln, die unsere Welt keinem Menschen geben kann.

über keine Sicherheit verfügt; er ist „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ (Röm 4,18). Deshalb mischt sich in unseren Glauben immer auch jene Angst ein, das Ganze könnte doch nicht wahr sein und leicht kommen Zweifel auf (vgl. die Kontrastgleichnisse: Senfkorn Mk 4,30ff, Sauerteig Mt 13,33, Sämann Mk 4,3-8 und geduldiger Landmann Mk 4,26ff, in denen an der Sendung Jesu bzw. am Erfolg der Verkündigung gezweifelt wird).

Geliebt zu werden kann auch Ängste auslösen, dies vor allem dann, wenn man sich selbst als nicht liebenswert empfindet. Kommunikative Praxis des Glaubens überwindet genau solche Angst und auch die „Angst vor der Angst“, nichts und niemand zu sein, weil sie aus der *Vorgabe* unbedingter göttlicher Liebe leben darf (1 Joh 4,19). Das entlastet unser Leben, weil wir uns nicht selbst zu suchen

11. Jacquemont/Jossua/Quellejeu, 132ff.

12. Fuchs, Glaube, 75.

brauchen; wir sind geliebt, ehe wir zu lieben angefangen haben. Und diese *Vorgabe* befreit uns von allen Zwängen, uns selbst vor uns und vor andern behaupten zu müssen.

Wenn der christliche Glaube jedoch vom Sich-Einlassen auf das „Wort des Lebens“ – seines unbedingten Ja – kommt, dann führt dies notwendigerweise auch zum Bezeugen und Bekennen dieses Wortes durch diejenigen, die sich dieses Ja haben gefallen lassen. Geschieht solches nicht, dann kann auch nicht im Ernst vom Hören die Rede sein. Denn an den Gott des Evangeliums zu glauben und gleichzeitig zu sagen, diesen Glauben behalte ich für mich, wäre ein Widerspruch. Darum gehört für Christen selbstverständlich dazu, dass sie anderen Menschen

Denn an den Gott des Evangeliums zu glauben und gleichzeitig zu sagen, diesen Glauben behalte ich für mich, wäre ein Widerspruch.

von dem Schatz, den sie gefunden haben, „einer besonders wertvollen Perle“ (Mt 13,46) (ένα πολύτιμόν μαργαρίτην), erzählen. Glauben ist zum Weitersagen und Weitergeben da.

Wenn uns Gott durch sein Evangelium so nahekommt, dann legt er auch den Grund für ein Vertrauen, das unser Leben tragen und leiten kann. Wir können und müssen dieses Vertrauen nicht selbst produzieren, weil es uns geschenkt ist und es bildet den Schlüssel zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“, von der Paulus spricht (Röm 8,21; vgl. Gal 5,1).

Das bedeutet zunächst, dass christlicher Glaube die Bereitschaft und Fähigkeit erwachsen lässt, selbst unbedingt zu lieben, was eine neue Art von Ich-Stärke bewirkt, weil sie nicht nur die Angst um sich selbst zu nehmen vermag, sondern auch die „Angst vor der Angst“. Insofern ist christlicher Glaube „Befreiung zur Freiheit“. Solche Praxis befreit gleichzeitig aber auch zur Selbstlosigkeit und Solidarität, die am anderen interessiert ist – vor allem wenn er/sie sich selbst als nichts und niemanden erfährt. Dadurch, dass jemand sich absichtslos auf den anderen einzulassen und dessen Wohlergehen zu suchen beginnt, gibt er „nur“ das Wort weiter und bezeugt es, welches er sich selbst sagen ließ und gefallen lässt. So kann es zur Übereinstimmung von Evangelium als unbedingter Annahme eines jeden und der Haltung, in der wir anderen begegnen, kommen. Anders gesagt: Eine missionarische Spiritualität erfordert, dass der Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,4) ein menschenfreundliches Verhalten derer entspricht, die sich auf Jesus berufen.

In einer – meines Erachtens – wenig beachteten, für das eben Gesagte jedoch bedeutsamen Nummer des Missionsdekretes *Ad gentes* wird von der christlichen Liebe gesagt, „sie erwartet nicht Gewinn oder Dankbarkeit; denn wie Gott sich uns mit ungeschuldeter Liebe zugewandt hat, so sind auch die Gläubigen in ihrer Liebe auf den Menschen selbst bedacht und lieben ihn mit der gleichen Zuwendung, mit der Gott den Menschen gesucht hat.“ Die Kirche sei mit allen Menschen verbunden, „besonders aber mit den Armen und Leidenden, und gibt sich mit Freuden für sie hin. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil; sie weiß um die Erwartungen und Rätsel des Lebens, sie leidet mit in den Ängsten des Todes. Denen die Frieden suchen, bemüht sie sich in brüderlichem Gespräch

zu antworten, indem sie ihnen Frieden und Licht aus dem Evangelium anbietet“ (AG 12). Vielleicht kann dieser Gedanke auch etwas vereinfacht so umschrieben werden: Sich das Evangelium gefallen lassen, macht uns zugleich sym-pathisch, d. h. „mit-leidend“, um Auge, Ohr und Hände besonders für Leidende zu sein.

Mission wirbt ohne Gewalt und ohne Absicht für das Lebenskonzept Jesu, indem Christen von der Schönheit und Güte dieses Konzepts andern erzählen und in ihrem eigenen Leben den „Geist der Bergpredigt“, in der es sich verdichtet, zu realisieren suchen. Für Christen hat dieses Lebenskonzept eine biographische *Einmaligkeit*. Sie wissen darum, dass es auch noch „andere Wege des Geistes und andere Dialekte der Hoffnung (gibt). Mission kann man wollen, wenn man auf seine eigene Einmaligkeit verzichtet, so sehr das unseren Narzissmus kränken mag. Die Werbung ist absichtslos. Sie geschieht nicht mit der Absicht, jemanden zur eigenen Glaubensweise zu bekehren, wohl mit der Absicht, dass auch der Fremde schön finde, was wir lieben und woran wir glauben. Wenn ich etwas liebe und wenn ich an etwas glaube, dann liegt es im Wesen dieser Liebe, dass sie öffentlich zeigt, was sie liebt. Eine sich verbergende Liebe ist auf Dauer keine Liebe. Man gibt sich selber ein Gesicht, man identifiziert sich selber und erfährt, wer man ist, indem man zeigt, wer man ist und woran man glaubt. Wir werden Kirche, indem wir uns als Kirche zeigen.“¹³

Missionarisch Kirche sein

Das eben skizzierte Verständnis von Mission impliziert den kommunikativen Austausch untereinander, in dem Angenommen werden und Annehmen wechselseitig geschieht; in dem man Lernender und Lehrender, Hilfsbedürftiger und Helfender zugleich ist. Karl Barth hat dieses reziproke Geschehen, das sich in solchem menschlichen Austausch ereignet, einmal als „die letzte höchste Stufe der Humanität“ beschrieben und kurz und bündig so formuliert: „dass man sich gegenseitig gerne sieht und gerne voneinander sehen lässt, gerne miteinander redet und gerne aufeinander hört, gerne Beistand empfängt und gerne Beistand leistet“.¹⁴ Dieser Austausch sollte nicht zuletzt eine christliche Gemeinde konstituieren, ein Austausch, der aber nicht als behagliche, selbstgenügsame „Nestwärme einer Gruppe“ missverstanden werden darf – also binnen- und zwischenkirchlich begrenzt –, sondern er umfasst wegen der universalen Bestimmung des Evangeliums alle Menschen. Erst wenn Kirche aufbricht, aus der eigenen Bequemlichkeit hinausgeht und den Mut hat, alle „Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“ (Evangelii Gaudium 20), wird sie der *missionarischen* Existenz von Gemeinde als Konvivenz entsprechen können.¹⁵ Für eine solche Gemeinde bleibt nach der Apostelgeschichte das voneinander Lernen, das einander Helfen und miteinander Feiern konstitutiv (vgl. Apg 2,44ff).

In einer missionarischen Kirche können wir miteinander lernen, uns den Tatsachen dieser Welt zu stellen und dennoch die Hoffnung nicht zu verlieren; lernen zu fragen, warum die Welt so ist wie sie ist? Sich ehrlich und selbstkritisch genug

13 Steffensky, Schwarzbroten-Spiritualität, 69.

14 Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, 318.

15 Vgl. Sundermeier, Konvivenz.

mit der eigenen kirchlichen Situation auseinanderzusetzen und dennoch treu am Lebenskonzept Jesu festzuhalten. Miteinander sehen und hören üben; lernen, zu unterscheiden zwischen schlecht und gut, gut und noch besser, schlecht und noch schlimmer; aber auch lernen, Entscheidungen zu treffen statt aufzuschieben und zu vertagen; schließlich lernen auszuhalten, was nicht zu ändern ist. Ist eine andere Welt denkbar und vielleicht sogar machbar? Und was ist jetzt von uns Christen und als Kirche zu tun und zu sagen?

Solche kommunikative Praxis reziproker unbedingter Anerkennung gilt es in einer Welt zu bezeugen, die Zuwendung und Anerkennung nur gegen Gegenleistung, also gerade nicht unbedingt bietet. Nur was man zu leisten fähig ist, das scheint heute anerkannt zu werden. Das führt dazu, dass der Tod und die mit ihm gegebene radikale Frage: Was ist der Mensch und was seine Bestimmung? – in

In einer solchen „Leistungs-Gesellschaft“ könnte eine christliche Gemeinde, die ihren Glauben lebt und bezeugt, zu einer Alternative zu dem allgemeinen Verhalten in dieser Welt werden, die sich nicht zuletzt in ihr selbst wieder finden sollte.

seinen vielen Gestalten verdrängt wird. Das Alter wird noch immer von der Öffentlichkeit weitgehend verleugnet und umgekehrt Jugend als Schönheit und Erfolg vergötzt. Leiden erscheint als unziemlich. Zweckfreie Selbstvollzüge wie Zur-Ruhe-Kommen, Be-

sinnung, Gebet, in denen sich auch Freude am Dasein, das gelassene Ja zu ihm ausdrückt, gelten als suspekt. Was zählt sind Arbeit, Erfolg und Karriere. Das führt jedoch dazu, dass der Nächste zum Konkurrenten wird, der das eigene Dasein gefährdet. Damit wird das Leben zum Wettrennen. „Dies Rennen darf aber kein anderes Ziel, keinen anderen Ruhm als den kennen, an erster Stelle zu stehen ... und das Rennen aufgeben heißt Sterben.“¹⁶ Enttäuschungen und Niederlagen erspart sich, wer sein Angewiesensein auf andere und auf Mitmenschlichkeit, auf Annahme durch andere, nicht eingesteht und seine Schwäche verbirgt. Güte und Freundlichkeit, Treue und Dankbarkeit, die das Risiko der Verletzbarkeit eingehen, gelten leicht als Zeichen von Schwäche und werden zu unnützem Verhalten. Wer nicht zur öffentlich anerkannten Leistung fähig ist, der wird nicht beachtet, sondern an den Rand der Gesellschaft geschoben und über den ist das Urteil gesprochen. Und umgekehrt: Wer solche erbringt, steht unter dem Zwang, sich erneut bestätigen zu müssen. Beides schafft eine Atmosphäre der Angst und Menschen erfinden vielfältige Abwehrmechanismen, um sie zu „bewältigen“: Aggression, Projektion, Verdrängung, Selbstzerstörung.

Denen nahe zu bleiben, „die keinen Menschen haben“ – wie Joh 5,7 sagt –, auch jenen, die die eigene Überzeugung nicht teilen, mit denen man in „kognitiver Dissonanz“ lebt, das ist die christliche Form, in der kommunikative Praxis unbedingter Liebe gelebt werden kann. Wer abgrenzt und aussondert, muss sich zumindest die Frage gefallen lassen: „Tun dies nicht auch die Heiden“ (Mt 5,47)? Abgrenzung und Aussonderung sind gerade nicht Ausdruck von Ich-Stärke, und das christliche Zeugnis läuft dort, wo diese Aussonderung und Abgrenzung geschieht Gefahr, zum *Gegenzeugnis* zu werden. Das lässt sich in der sog. klassischen Mission vielfach zeigen: Die gegenseitige Abgrenzung der jeweiligen christlichen Kirchen hat die christliche Botschaft oft selbst desavouiert. „Die Be-

16 Hobbes, Naturrecht, 76f.

schämung über die in einem grotesken Konkurrenzkampf befindliche Mission, als ginge es bei der Verbreitung der christlichen Botschaft um Absatzmärkte“¹⁷, hat bekanntlich auch zur ökumenischen Bewegung geführt, in der die Andersheit der jeweiligen Kirchen anerkannt, aber in den größeren Zusammenhang für und unter das Evangelium gestellt wird.

In einer solchen „Leistungs-Gesellschaft“ könnte eine christliche Gemeinde, die ihren Glauben lebt und bezeugt, zu einer Alternative zu dem allgemeinen Verhalten in dieser Welt werden, die sich nicht zuletzt in ihr selbst wieder finden sollte.¹⁸ Das unbedingte Ja Gottes fordert auch hier die Kraft zum konkreten Nein sowohl innerhalb ihrer selbst, wenn beispielsweise in ihr statt geschwisterliches klerikal-herrschaftliches Verhalten den Umgang untereinander bestimmt – „so soll es unter euch nicht sein“ Mt 20,26 – als auch außerhalb, wenn der Glaube zur aktiven Widerstandskraft inmitten einer Leben bedrohenden und vernichtenden Welt wird, indem er sich vor allem in den Dienst der Armen stellt, „unabhängig von Rasse, Geschlecht, Religion und Nation. Der Ernstfall unserer Zuwendung sind (nämlich) diejenigen, die, von den Kreisläufen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens ausgeschlossen, einfach als ‚überflüssig‘ erscheinen. Wer ihnen auf die Beine hilft, tut das nicht aus ‚wohlverstandendem Eigeninteresse‘. Denn da ist nichts zu holen, auch für vordergründige kirchliche Interessen nicht. Da geht es einzig und allein um diese Menschen selbst.“¹⁹

Die einzige Grammatik, in der das Evangelium als gute Nachricht christlich artikuliert werden kann, ist die Grammatik der Barmherzigkeit.

Um der Glaubwürdigkeit dessen willen, was Kirche und Christen in ihrem Reden und Handeln bezeugen, sind kirchliche Strukturreformen und

Verhaltensänderungen unumgänglich. Dazu hat Papst Franziskus, abgesehen von seinen zahlreichen Gesten und Symbolhandlungen, in seinem Schreiben Evangelii Gaudium deutliche Worte gefunden. Ob die notwendigen Reformen und Verhaltensänderungen glaubwürdig sind, ist freilich eine Qualität, die weder Kirche noch Christen sich selbst zuschreiben oder geben können, auf die sie vielmehr als Nachfolgegemeinschaft hoffen dürfen. Ein entscheidender Maßstab für ihre Glaubwürdigkeit bleibt jedenfalls die Solidarität mit den Armen und den „Ausgeschlossenen“, mit den „Überflüssigen“ und dem „menschlichen Abfall“.²⁰ Soll Kirche darüber hinaus aber auch „intellektuell bewohnbar“ (F. von Hügel) sein, so hat sie Wahrheit nicht nur hochzuschätzen und an ihr ohne Dogmatismus festzuhalten, sondern deren Suche ehrlich zu fördern, wo immer sie sich finden mag, denn „das wahre Licht erleuchtet einen jeden Menschen“ (Joh 1,9). Doch was könnte dies für uns und unser Leben im Alltag bedeuten?

Missionarisch leben

Es kommt meines Erachtens darauf an, sich von der Gestalt Jesu als *dem* Evangelium ansprechen und anrühren zu lassen, sich gesagt sein zu lassen, dass es gut ist, dass wir sind, dass wir überhaupt hier sind: wir sind und bleiben erwünscht. Es kommt allerdings genauso darauf an, *wie* wir uns von ihm betreffen

17 Sölle, Wahrheit, 30.

18 Vgl. Velasco, Increencia, bes. 147-

163; Schalück, Lernbereitschaft, 124: „Eine missionarische Kirche zeichnet sich ... durch eine andere Art der Kommunikation aus als die säkulare Gesellschaft, personal gesehen wie institutionell. Partnerschaftlichkeit, Partizipation, Synodalität, Abbau von Klerikalismus, gendergerechter Umgang miteinander sind nicht irgendwelche Zugeständnisse, sondern missionarisches Zeugnis von einem Gott, der selber in seinem Wesen Kommunikation und Liebe ist.“

19 Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede, 96 (Nr. 173).

20 So die starke Formulierung im Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida 2007.

lassen; also nicht nur, dass wir uns vom Evangelium berühren lassen, sondern *wie* wir uns betreffen lassen. Die einzige Grammatik, in der das Evangelium als gute Nachricht christlich artikuliert werden kann, ist die Grammatik der Barmherzigkeit. Es ist ja nicht nur der Inhalt des Evangeliums, das gute Nachricht ist, sondern vor allem auch die *Güte* und die *Barmherzigkeit*, mit denen es uns erreichen will. Erst dadurch, dass es uns *so* erreicht, vermögen wir uns überhaupt auf das Evangelium einzulassen und uns dann auch zu ändern. Gottes unbedingtes Ja zu den Menschen ist kein billiges und folgenloses Ja zu ihrem Verhalten oder zu den Verhältnissen, in denen sie leben. Denn in diesem Ja Gottes liegt die Kraft einer Veränderung. Aber diese Veränderung ist nicht die Vorbedingung, sondern Folge der Begegnung mit dem Gott Jesu. Darum ist sein Ruf zur Umkehr und zur Busse zuerst und zuletzt Einladung zur Hinkehr zu Gott.

Das Evangelium begegnet uns vielfach eben nicht als diese gute Nachricht, sondern eher als eine Aufforderung, als ein dauerndes Muss – Du musst, Du sollst, Du musst, dann ... Das Evangelium vermittelt nach meinem Verständnis jedoch kein Ethos der Forderung, sondern vielmehr ein *Ethos der Dankbarkeit* – Du bist angenommen, auch wenn Du Fehler machst, deswegen kannst auch Du andere mit ihren Kanten und Schwächen annehmen. Dir ist schon längst verziehen – ungefähr siebenundsiebzigmal (Mt 18, 22) –, darum kannst auch Du anderen verzeihen. Du lebst vom Wohlgefallen anderer, lass es deswegen auch andere spüren. Gottes Barmherzigkeit zu erfahren bedeutet, selbst barmherzig zu werden.

Ich denke, das ist die Grundeinstellung des Evangeliums als gute Nachricht. Erst wenn wir dies selbst erfahren, vermögen wir uns auch zu ändern. Erst wenn wir so, wie wir sind, angenommen sind, können wir uns ändern und versuchen, es besser zu machen. Das Evangelium ist eine gute Nachricht für das Leben. Und dieser Einsatz für das „Leben in Fülle“, dass Menschen überhaupt leben können,

Gute Nachricht wird das Evangelium aber nur dann, wenn sie als Nachricht bekannt gemacht wird. Das bedeutet m.E., neue Hoffnung zu entfachen in einer Welt, wo alles so genommen wird, wie es nun einmal ist.

das kann ganz Verschiedenes und Unterschiedliches bedeuten. Es kann bedeuten, jenen, denen das Lebensnotwendigste fehlt, dies überhaupt zu besorgen: dass sie etwas zu trinken und zu essen haben. Es kann bedeuten,

dem, der orientierungslos in dieser Welt umherrs, Halt und Richtung zu geben, anhand dessen er selbst weitergehen kann. Es kann bedeuten, die Entmutigte, den Entmutigten mit einem tröstenden Wort wieder aufzurichten. Es kann aber auch bedeuten, Leute, die sich nicht bewegen wollen, aufzuwecken, damit sie sich auf den Weg machen. Es kann bedeuten, ein Kind, dem die Schildkröte wegstirbt und dem damit die ganze Welt zusammenbricht, in den Arm zu nehmen. Denn es hat genauso ein Anrecht auf Trost, wie jemand, der den Lebenspartner oder die Lebenspartnerin verliert. Es kann bedeuten, als Lehrer oder als Lehrerin einmal aufmerksamer und geduldiger hinzuhören bei jemandem, der es braucht, oder eine „Schippe“ mehr Einsatz für eine Sache draufzulegen, ohne sogleich Lohn dafür empfangen zu wollen. Dies alles ist Mission. Sie hat verschiedene Gesichter, wie auch Menschen und Christen verschieden sind.

Ein Mensch, dem es selbst gelingt, sich ganz auf den Gott Jesu einzulassen, und in Güte und Barmherzigkeit, aber auch mit wachem Blick für unsere Wirklichkeit und mit dem Mut, die Wahrheit offen zu sagen, für andere da zu sein, der wird selber für alle, die ihm begegnen, zur guten Nachricht. Bei solch einem Menschen fühlt man sich wohl, nicht zuletzt deshalb, weil man nichts *bringen* muss, sondern einfach *angenommen* ist. Das Evangelium kann nur dann eine *gute* Nachricht für alle Menschen werden, wenn sie jedoch dem *konkreten* Menschen, unserem Nächsten, als gute ausgerichtet wird. Was für den einen gut ist, ist es für den anderen nicht, gewiss; dem einen kann es Trost bedeuten und dem andern zum „Stachel im Fleisch“ werden. Eine alleinstehende Mutter, die für das Überleben ihrer Kinder und für sich kämpfen muss, wird das Evangelium anders hören als ein erfolgreicher Manager, dem es vor allem um den eigenen Erfolg geht. Ein von einer tödlichen Erkrankung gezeichneter Mensch wird das Evangelium anders vernehmen als eine wohlhabende Frau, die ihr Lebensdefizit im Konsum zu kompensieren sucht. Junge Menschen, die mit der Frage ringen, wer sie überhaupt sind und was ihnen das Leben bringt, werden das Evangelium anders verstehen als alte, die lebenssatt oder resignierend auf ihr Leben zurückblicken und fragen, ob das alles gewesen sei.

Das Evangelium beinhaltet Gottes unbedingtes Ja zu allen Menschen und zugleich sagt es Nein zu vielem, was Menschen einander antun und worunter sie leiden. Gute Nachricht wird das Evangelium aber nur dann, wenn sie als Nachricht bekannt gemacht wird. Das bedeutet m.E., neue Hoffnung zu entfachen in einer Welt, wo alles so genommen wird, wie es nun einmal ist. Wer etwas von diesem Evangelium gefunden hat, der wird für ein solches Geschenk dankbar sein. Dankbarkeit kann aber auf die Dauer nicht stumm bleiben. Deshalb ist Dankbarkeit, welche die erfahrene Wirklichkeit im Wort des Gebetes verdichtet und zur Sprache bringt, für den christlichen Glauben so wesentlich. Im Mittelpunkt des Glaubens steht die Tatsache, dass Gott uns zuerst geliebt hat und dass die Antwort auf diese Liebe, die Liebe zu unseren Geschwistern, davon lebt und sich dadurch stärkt, dass wir von Gott geliebt werden. Das verbietet jegliche menschliche Hybris, das Gefühl moralischer Überlegenheit über andere und den Personenkult, auch den religiösen.

Um es abschließend und zusammenfassend mit Jon Sobrino zu sagen: Mission verlangt heute von uns allen, dass wir

- „den Geist der Gemeinschaft gegen den Individualismus fördern ..., der leicht im Egoismus endet;
- die Feier gegen das pure, unverantwortliche kommerzialisierbare Vergnügen [tauschen, die Red.] ..., das zur Entfremdung führen kann;
- die Öffnung zum anderen gegen den grausamen Ethnozentrismus, der zur Nichtbeachtung des Schmerzes von andern, in ihrer Verachtung und Unterdrückung entartet;
- die Kreativität gegen die faule Kopie und die servile Imitation, die schnell zum Verlust der eigenen Identität führt;
- den Kompromiss gegen die falsche Toleranz, die in Indifferenz endet; die Gerechtigkeit gegen die Wohltätigkeit ...;

- die Solidarität gegen die Unabhängigkeit dessen, der niemanden braucht und dann in Einsamkeit endet;
- die Wahrheit gegen die Propaganda und die Lüge ...;
- den Glauben gegen den plumpen Positivismus und Pragmatismus, die zur Sinnlosigkeit des Lebens degenerieren ...“.²¹

Übersetzung des Vortrages, den der Autor im August 2016 anlässlich des 2. Internationalen Missions-Symposiums an der *Universidad Intercontinental* in Mexiko-City hielt.

Erschienen in: *Revista Latinoamericana de Teología* 33 (2016) 269-280 – “Contar a otros, donde hay pan” – Aspectos de una espiritualidad misionera.

Eine wesentlich kürzere Fassung in Deutsch findet sich in: *Begegnung als Mission. Zwischen interkultureller Theologie und verantwortlichem Glauben*, (Hg.) M. Biehl/U. Plautz, Hamburg 2019, 33-44.

Literatur

Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (13.-31. Mai 2007), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007.

Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik III/2*, Zollikon-Zürich ²1959.

Die deutschen Bischöfe, *Gerechter Friede* (27. September 2000), Bonn 2000.

Fuchs, Gotthard, *Der Glaube kommt vom Hören. Christsein als bestimmte kommunikative Praxis*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 26 (1983) 73–78.

Hobbes, Thomas, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*, Darmstadt 1976.

Jacquemont, Patrick/Jossua, Jean-Pierre /Quelquejeu, Bernard, *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage*, Paris 1976.

Jossua, Jean-Pierre, *La condition du témoin*, Paris 1984.

Käsemann, Ernst, *Evangelische Wahrheit in den Umbrüchen christlicher Theologie*, in: Ders., *In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners. Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass*, Tübingen 2005, 25–35.

Lehmann, Karl/Schnackenburg, Rudolf, *Brauchen wir noch Zeugen? Die heutige Situation in der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments*, Freiburg 1992.

Vgl. Aparecida 2007, 56 (Nr. 65).

²¹ Sobrino, *Befreiende Evangelisierung*, 178 (hier leicht erweitert nach dem spanischen Original in: Sobrino, *Reflexiones*, 298).

- Pascal, Blaise, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (*Pensées*), Heidelberg ⁷1972.
- Peter, Anton, Christliche Präsenz als missionarisches Konzept, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 54 (1998) 241–258.
- Pröpfer, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988.
- Schalück, Hermann, „Lernbereitschaft in Bescheidenheit“, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 123–127.
- Sobrino, Jon, Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 461–504.
- Sobrino, Jon, Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, 851–878.
- Sobrino, Jon, Reflexiones sobre la Evangelización en la actualidad, in: *Revista latinoamericana de teología* 39 (1996) 281–305.
- Sobrino, Jon, Befreiende Evangelisierung, in: *Geist und Leben* 70 (1997) 167–182.
- Sölle, Dorothee, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967.
- Sundermeier, Theo, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ders., *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995, 43–75.
- Steffensky, Fulbert, *Schwarzbrot-Spiritualität*, Stuttgart 2005.
- Velasco, Juan Martín, *Increencia y evangelización. Del dialogo al testimonio*, Santander 1988.
- The Westminster Collection of Christian Quotations, compiled by Martin H. Manser, London/Leiden 2001.

Weg ohne Wiederkehr

Spuren Exilierter im Jüdischen Museum Frankfurt am Main – ein Rundgang mit Erik Riedel

Das Jüdische Museum in Frankfurt am Main erzählt „Geschichte in Geschichten“, so bringt es Erik Riedel, Kurator und Kunsthistoriker mit Schwerpunkt Exilkunst, auf den Punkt: Geschichte verdichte sich in signifikanten Objekten, Geschichten nähmen Perspektiven ein. Die historische Sammlung des Museums dokumentiert Geschichten von Menschen, die unter Zwang ihre Heimat verließen, doch selten wiederkamen. Ein Gespräch.

Erik Riedel

M.A., Ausstellungsleiter und Kurator für den Bereich Bildende Kunst im Jüdischen Museum Frankfurt

Als wir im obersten Stockwerk in die Geschichte der Frankfurter jüdischen Gemeinde eintreten, markiert ein interaktiver Bildschirm mit dem Auftritt junger Frankfurter:innen, dass wir uns rückwärts durch die Zeit bewegen. Zwei Objekte der Frankfurter Nachkriegsgeschichte stellt eine Zeitzeugin im Video vor: Holzkästchen aus Shanghai, die ihre jüdischen Nachbarn bei ihrer Rückkehr aus dem Exil mitbrachten. Wohl kaum hat die moderate künstlerische Qualität sie ins Museum gebracht, eher ihre Seltenheit: Dass eine jüdische Familie nach ihrem Exil nach Frankfurt zurückkommt, bleibt die Ausnahme. Rückkehrer:innen spielten nach Kriegsende keine große Rolle in der Frankfurter Gemeinde, so Erik Riedel. Nur etwa 5 % seien überhaupt zurückgekehrt, und wenn, war die Weiterreise in die USA oder nach Palästina/Israel geplant.

Rückkehr als Provisorium

Erik Riedel kennt die Frankfurter Nachkriegsgeschichte: In der Stadt überlebten ca. 150 Menschen die antisemitischen Morde in einer sogenannten „privilegierten Mischehe“ oder im Versteck. Etwa 360 kamen als Überlebende aus den Konzentrationslagern zurück, darunter ein Rabbiner. Dazu kamen jüdische „Displaced Persons“, in Frankfurt gestrandete Überlebende vor allem aus Osteuropa. Provisorisch gründeten sie die Gemeinde neu, hofften wenigstens für ihre Kinder auf eine bessere Zukunft in einem sicheren Israel. Erst die Generation





der in Frankfurt aufgewachsenen Kinder konnte sich vorstellen, sich dauerhaft niederzulassen. „Wer ein Haus baut, will bleiben“, formulierte der Architekt des Frankfurter Gemeindezentrums erst über 40 Jahre nach Kriegsende. In den 80er Jahren behauptete schließlich die jüdische Gemeinde ihren Platz in der Stadtgesellschaft, besetzte in organisierter Zivilcourage die Theaterbühne, auf der ein Faßbinder-Stück antisemitische Stereotype zum Besten geben wollte.

Exilsgemeinden

Die Installation schräg gegenüber erzählt vom Frankfurt im Exil. Gemeinden sammeln sich um Frankfurter Rabbiner in Rio de Janeiro, London und New York. In Brasilien und Großbritannien sprechen die liberalen Gemeinden um die Rabbiner Lemle und Salzberger deutsch, verwenden ihre mitgebrachten Gebetbücher. Nach New York bringt Rabbiner Breuer, der Enkel des prominenten Frankfurter Rabbiners Samson Raphael Hirsch, eine neoorthodoxe Praxis mit, die das modern-orthodoxe Judentum in den USA bis heute prägt. Die drei Rabbiner stehen für die vielfältige Strahlkraft der Frankfurter Gemeinde. Gründe dafür sieht Erik Riedel in der Ortsgeschichte: In Frankfurt bestand jüdische Lehrtradition fast ununterbrochen seit dem Mittelalter, da die Gemeinden nach Pogromen immer wieder zurückkehrten. Einflussreiche Rabbiner zogen Schüler an, in Frankfurt kreuzten sich geographische Wege. Die 1840er Jahre ließen sich dort unmittelbar als politische Umbruchszeit erleben, was auch die jüdische Gemeinde prägte.

Ambivalenzen des 19. Jahrhunderts

Die Ambivalenzen des 19. Jh. spiegeln sich in den Werken zweier Maler mit jüdischem Hintergrund, die das Museum im gleichen Raum präsentiert. Moritz Daniel Oppenheim (1800-1882) und Eduard Bendemann (1811-1889) changieren zwischen Heimat und Exil. Oppenheim hatte es scheinbar „geschafft“. Der erste jüdische Maler mit akademischer Ausbildung absolviert die bürgerliche Tour d’Horizon durch Europa. Selbstbewusst kopiert er in München Raffaels Madonna della Tenda und verzichtet dabei auf Kreuz und Heiligenschein. Er malt im Stil der deutsch-römischen Nazarener, beherrscht die christliche Symbolsprache. Die biblische Erzählung von Sara und Hagar, die christliche Traditionen anti-judaistisch lasen, gestaltet er um zur versöhnlichen Familiengeschichte. Bildung integriert und emanzipiert, so die Hoffnung Oppenheims. Im Nebenzimmer zeigt Erik Riedel das Bürgerportrait von Oppenheim und seiner Frau, das sie in nichts von allen anderen Bürger:innen Frankfurt unterscheidet.

Zur gleichen Zeit schafft Eduard Bendemann ein monumentales Gemälde, dessen Kleinausgabe das Frankfurter Museum besitzt. Oft kopiert und in jüdischen Zeitschriften abgedruckt wird es populär. Bendemann gibt ihm den Titel „Die trauernden Juden im Exil“ (1832). Obwohl Bendemann als Kind getauft wurde, wird er als jüdischer Künstler gelesen, sein Bild als Ausdruck jüdischen Lebens. Hintergrund des Bildes ist das sogenannte „Babylonische Exil“, die Deportation der jüdischen Oberschicht nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im 6. Jh. v. Chr. Seinen Bezugstext, Ps 137, deutet Bendemann in der rechten oberen

Ecke übermalt an: „An den Wassern zu Babylon saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten“. Der Vater der kleinen Familie trägt eine abgerissene Kette, lässt ein Musikinstrument zu Boden sinken. Die Exilierten blicken resigniert zu Boden, ohne Ziel. Die Aggression der Vergeltungswünsche vom Schluss des Ps 137 dringt nirgends durch. Oppenheims selbstbewusste Einmischung, seine bürgerliche Hoffnung vermisst man in diesem Bild: Sind die Rückschläge der Emanzipationsbewegungen zu stark? Misstraut Bendemann dem Versprechen, dazugehören? Es ist die Zeit der Nationenbildung, der Identitätssuchen in der Geschichte. Die

Grunderzählungen von der ägyptischen und der babylonischen Gefangenschaft, die die Bezeichnung „Exil“ an sich ziehen, spiegeln das Lebensgefühl einer als fremd ausgegrenzten, entrechteten Minderheit durch fast alle Jahrhunderte jüdischer Geschichte.

Die Geschichte wird dem Misstrauen Bendemanns bitter recht geben. Hundert Jahre später werden Bürger- und Freiheitsrechte mit Füßen getreten. Wer kann, verlässt das Land, wer bleibt, wird ermordet. Die Überlebenden verweilen im Exil von Shanghai, Rio de Janeiro, New York – oder am alten Ort im Provisorium, das sich nicht mehr als Heimat begreifen lässt.



„Zerstörte Leben“

Der letzte Ausstellungsraum, den wir besuchen, heißt „Zerstörte Leben“. Dort liegt das Abschiedsalbum, das Freund:innen und Bekannte dem spätimpressionistischen Künstler Jakob Nussbaumer mitgaben. Er verließ Frankfurt 1933 und siedelte sich bei Kinneret am See Gennesaret an. Drei Jahre später stirbt er dort, ohne an sein früheres künstlerisches Schaffen anzuknüpfen. Das Abschiedsbuch hat den Weg zurück nach Frankfurt gefunden, ebenso wie die Nachlässe weiterer Künstler:innen, die unter dem nationalsozialistischen Regime noch ins Exil fliehen konnten, wie Ludwig und Else Meidner oder Kurt Levy. Erik Riedel betreut diese Nachlässe und kennt ihre Wege: Etablierte Künstler:innen konnten unter Umständen im Exil ihre Karriere fortsetzen, anders als die jüngeren, die der Verlust ihrer Netzwerke schwer traf. Auffällig oft zeichnen Künstler:innen in der ersten Zeit ihres Exils auf Papier, ein Hinweis dafür, dass sie um ihren Lebensunterhalt kämpften und billiges Material der Leinwand vorziehen mussten. Auch nach Kriegsende finden sich bei vielen keine Signale des erleichternden Aufbruchs, sondern eher fragende Kunst.

Textfassung: Hildegard Scherer

