

SZRKG/RSHRC 2020

SZRKG/RSHRC 2020

SZRKG/RSHRC 2020

FM/DN

18. September 2020

INHALT – SOMMAIRE

Editorial	7
THEMA – THÈME: GEMEINSCHAFTSVORSTELLUNGEN	
<i>Franziska Metzger/David Neuhold/ Andrea De Vincenti/Norbert Grube/Andreas Hoffmann-Ocon, Gemeinschaftsvorstellungen im Schnittfeld religiöser und erzieherischer Diskurse im 20. Jahrhundert</i>	13
<i>Daniel Gerster, Zwischen Volksmasse und christlicher Familie – Vergemeinschaftungsvorstellungen in der katholischen Internatserziehung im frühen 20. Jahrhundert</i>	19
<i>Alexander Maier, Die Rettung der ‹Persönlichkeit› durch Gemeinschaft – Exemplarische Konzepte katholischer (Selbst-)Erziehung zwischen ‹Freiheit› und ‹Bindung› in der Weimarer Republik</i>	35
<i>Andrea De Vincenti, Eheliche Gemeinschaft. Volkspädagogisierende Implikationen zirkulierender Wissen in der Deutschschweiz 1930–1950</i>	57
<i>Norbert Grube/Andreas Hoffmann-Ocon, Das Ganze, die Gemeinschaft und das Individuum: Erziehungs- und Ordnungsambitionen in der deutschsprachigen Schweiz 1900 bis 1950</i>	75
<i>Adrian Juen, Feuerbringer, Reinmacher und Pförtner. Hauswarte im kulturell-religiösen Deutungsrahmen zürcherischer Schulgemeinschaften 1899–1949</i>	95
<i>Markus Müller, ‹Gehorsam ist des Kindes erste Pflicht›? Aufstieg und Niedergang autoritärer Erziehungs- und Gemeinschaftskonzepte in der katholischen Religionspädagogik 1918–1960</i>	111
<i>Sandra Wenk, Konjunktur und Kritik von ‹Gemeinschaft› in den westdeutschen Pflichtschuldebatten in den 1950er und 1960er Jahren</i>	129
<i>Sonja Levsen, Gemeinschaftsvorstellungen als Sonde für das Verständnis des 20. Jahrhunderts – Potenzial und Herausforderungen</i>	149

ARTIKEL – ARTICLES

<i>Patrick Andrist</i> , Le livre comme objet matériel chez les Pères grecs du V ^e siècle	157
<i>Sergey Kim</i> , Le livre comme objet matériel dans les homélies de Sévérien de Gabala	161
<i>Agnès Lorrain</i> , Livres humains, Verbe divin – Contingences matérielles des livres sacrés dans l'exégèse de Théodoret de Cyr	175
<i>Saskia Dirkse</i> , Books in the Systematic Collection of the Apophthegmata Patrum	193
<i>Udo Reinhold Jeck</i> , «Zaradam, et Budam, et Christum, et Manichaeum, et Solem unum eundemque esse» – Historische Skizze der Entdeckung, Erforschung und Wirkung einer manichäischen Abschwörungsformel	205
<i>Roman Ivashko</i> , The Historical Value of the Indulgence of 1436 Issued by the Council of Basel	229
<i>Stanislav Chernyavskiy</i> , Histoire de l'orthodoxie Russe en Suisse (1816–1917)	237
<i>Patrick Braun</i> , «Geehrte Frau! [...] Es grüsst Sie hochachtungsvoll B. Jurt, Pfr.» Seelenführung in Briefen (1890–1900)	255

FORUM: FLUCHTWEGE – GLAUBENSWEGE

<i>Martina Kamm/Franziska Metzger/ David Neuhold/Hans-Peter von Däniken</i> , Einleitung zum Forum «Fluchtwege – Glaubenswege»	275
<i>Marcel Poorthuis</i> , Abraham and Hagar, Paragons of Fugitives	279
<i>Jacques Picard</i> , Über eine Pantomime der Toleranz. Zwischen Abschied, Flucht und Utopie am Beispiel Lessings «Nathan der Weise». Mit einem Vermerk über Kurt Guggenheims «Das Zusammenspiel»	291
<i>Stephan Scholz</i> , Heilige Familie auf der Flucht. Christliche Motivtraditionen im visuellen Diskurs der «Willkommenskultur» 2015	305

<i>Sebastián Lingenhölle</i> , Malereien von Vertriebenen und Heimatlosen – Politischer Appell oder emotionale Ausdrucksform? Eine Bildanalyse mit Aquarellen und Zeichnungen von Internierten des Camp de Gurs	323
<i>Tobias Weger</i> , Religiöse Narrative bei den Deutschen aus der Dobrudscha 1940–1950	345
<i>Claudia Hoffmann</i> , «Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen – Woher kommt mir Hilfe?» Praktizierte Religion auf der Flucht	359
<i>Alexander-Kenneth Nagel</i> , Religiöse Gedächtnisnarrative im Kontext von Migration und Flucht	373
REZENSIONEN – COMPTES RENDUS	
Alte Geschichte: Sakrale Texte, Praktiken, Orte	389
Mittelalter bis 20. Jahrhundert: Konfliktlagen, Umbrüche, Festschreibungen	404
Helvetica: Identitätskonstruktion und «Otherness» – konfessionell, national, gendered	426
Transversale Themen: Materielle Praktiken, intellektuelle Biografien, Medizin und Spiritualität	451
BERICHTE – RAPPORTS	
Jahresbericht des Präsidenten VSKG 2020	465
Redaktionsbericht 2020	466
INFORMATIONEN – ANZEIGEN	
TheOS – Theologisch bedeutsame Orte in der Schweiz	471
«Bullinger digital»	472
Autorinnen und Autoren	475
Redaktion und Redaktionskommission	477

Einleitung zum Forum «Fluchtwege – Glaubenswege»

Martina Kamm/Franziska Metzger/
David Neuhold/Hans-Peter von Däniken

Das diesjährige Forum ist mit zwei zusammengesetzten Termini überschrieben, die durch den Begriff «Weg» miteinander verbunden sind. Auf diesen soll in dieser Einleitung fokussiert werden. Nicht immer ist, wie in Schönwettersituationen, der «Weg das Ziel». Beim Pilgern (als subtilem Prozess der Selbstfindung) oder in der Autowerbung (der Schaffung eines kraftvoll-dynamischen «Profilbilds») kommt dieser Slogan wiederholt auf das Tapet und wird gerne zelebriert. Wege der Flucht stehen dieser Vorstellung von «Weg einer Selbstfindung» diametral entgegen. Flüchtende wollen an ein sicheres Ziel kommen und ihr Weg ist steinig, insbesondere, wenn er durch die Wüste, über die Berge oder über die schwankende See führt. Ja, er ist oft sogar tödlich. So zeigt Claudia Hoffmann in ihrem Forumsbeitrag eindrücklich auf, wie gefährlich Wege aus Eritrea in die Schweiz tatsächlich sein können.

Fluchtwege sind für die Geflüchteten lange, erschöpfende Wegstrecken voller Gefahr, Entrechtung und Gewalt. Dies gilt insbesondere für Frauen, die auf der Flucht sind. Alexander-Kenneth Nagel spricht in seinem Beitrag soziologisch von liminalen Situationen im Fluchtgeschehen, von «kleinen Transzendenzen». Auf dem Weg zu sein, das heisst im Falle von Flucht, von einem Ort weggegangen oder vertrieben worden zu sein, sich von diesem zu entfremden und noch nicht angekommen zu sein. Mit Ritualen des Abschieds in literarischen Narrativen befasst sich der Beitrag von Jacques Picard, womit ein spezifischer Punkt des Fluchtweges, nämlich sein konkreter Anfang bezeichnet ist. Tobias Weger thematisiert unter anderem religiöse Diskurse des Abschieds in seinem Beitrag über die Umsiedlung deutscher Bevölkerungsgruppen aus der Dobrudscha im Zweiten Weltkrieg.

Auch der Glaube ist, theologisch gesprochen und historisch besehen, ein (nicht immer gerader) Pfad. Glaube ist ein dynamisches Geschehen, er ist nicht «ausschliesslich als Glaubensinhalt zu denken und auch nicht ausschliesslich als das

Für-Wahr-Halten dieses Glaubensinhalts»¹. So gibt es eine Spiritualität des Weges, aber auch einen Weg der Spiritualität. Vorliegende Beiträge in unserem Forum gehen in verschiedener Art und Weise dieser gegenseitigen Verschränkung nach. Narrative, welche die Liminalität des Sich-auf-den-Weg-Machens und der Flucht religiös fassen und reflektieren, stehen sodann im Fokus verschiedener Beiträge. Sie prägen religiöse Gedächtnisnarrative der Flucht. Wie Exodus-, Diaspora- und Hidschra-Erzählungen als symbolische Ressourcen in aktuellen Migrationsbiographien wirksam werden können, analysiert Alexander-Kenneth Nagel. Gerade flüchtende, vertriebene Frauen sind in den abrahamitischen Religionen Schlüsselfiguren in zentralen Narrativen der Flucht. Marcel Poorthuis verdeutlicht dies anhand von Hagar, der von Abraham und Sarah verstossenen Mutter Ismaels, auf den sich wiederum Muslime als ihren Stammvater beziehen. Hagar befindet sich typologisch als Geflüchtete auf einem Weg, der auch im Pilgern reproduziert wird. Auch die Sure 1 spricht schon vom «Weg»² der Menschen. Poorthuis bezeichnet den mit Hagar verknüpften Impuls als weiblich-prophetisch, wohingegen die institutionelle Seite von Religion im biblisch-koranischen Traditionsstrom zumeist stark männlich ausgestaltet ist.

Nicht nur Hagar war auf der Flucht und wurde buchstäblich in die Wüste geschickt, auch für Maria zeichnen biblische Narrative unterschiedliche, mühselige Wege der Flucht. Stephan Scholz befasst sich in seinem Beitrag mit visuellen Gedächtnisbeständen von Flucht – insbesondere dem Motiv der Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten – und deren Gebrauch im humanitären Strang des medialen Flüchtlingsdiskurses von 2015, so besonders mit einem Fokus auf Domenico Fetti (Anfang des 16. Jahrhunderts) und Fritz von Uhde (Ende des 19. Jahrhunderts). Kommt bei Fetti die Szene des Weges etwas idyllisch verklärt daher – wenn auch nur auf den ersten Blick, denn die toten Kleinkinder im Flussbett fesseln die Blicke der auf dem Esel sitzenden Maria sichtlich und später auch diejenigen des Betrachters –, so sticht bei Uhde sogleich der düstere, kalte und karge Charakter des Fluchtweges der Heiligen Familie ins Auge, eine «Aktualisierung» des Fluchtweges auf die Umstände des industriellen Pauperismus im 19. Jahrhundert, der viele Menschen in die Flucht getrieben hatte.

Dass es selbst in Internierungslagern wie Gurs Wege gab, die beschriften werden mussten, macht Sebastián Lingenhölle deutlich, wenn er etwa unter zahlreichen anderen in seinem Beitrag ein Bild präsentiert, das den letzten Weg eines Menschen zeigt. Ein Toter wird auf einer Bahre weggetragen, ein Mensch tritt

¹ Teresa Peter, Glaubenserkenntnis als Weg – Verlässliche Inhalte und persönliche Erkundungen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 138/2 (2016) 173–187, hier 175.

² Vgl. dazu Gunther Stephenson, Das Bild des «Weges» in der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45/4 (1993) 298–308, hier 306, 307.

seinen letzten Weg an. Die Verschränkung von Fluchterinnerung und der Erfahrung im Lager, von Ohnmacht und Unterdrückung und von Symbolen des Glaubens als Ausdruck von Hoffnung, wird in den sehr intimen Aquarellen von Internierten auf ihre religiöse Motivik analysiert. Dynamiken des Weges und die Überlagerung von Geschichten der Umsiedlung und Vertreibung zeigen sich in Tobias Wegers Beitrag: Eine Episode erzählt, wie den aus der Dobrudscha Umgesiedelten Höfe zugeteilt wurden, von denen zuvor Polen vertrieben und in die Flucht geschlagen wurden. Emotional ergreifend erweisen sich die dargestellten Gewissensbisse der Umgesiedelten, die kurze Zeit später selbst wieder zu Flüchtenden wurden. Die ganze Tragik menschlichen Lebens blitzt darin auf.

Erfahrungen und «gelebte Religion» auf der Flucht, Erinnerungspraktiken und Deutungen von Geflüchteten und der Blick auf Literatur, Kunst und mediale Vermittlung von Flucht, welche sich auf visuelle und narrative religiöse Gedächtnisbestände bezieht, sind im vorliegenden Forum bewusst auf komplexe Art und Weise miteinander verschränkt. Diese Verschränkung wird nicht zuletzt durch die Verbindung sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektiven unter Bezugnahme verschiedener Methoden – von biographischen Interviews bis hin zur Analyse von Gedächtnisnarrativen in Bildern und (religiösen) Texten – geleistet. Die Kraft religiöser Bilder und Texte in Form von Gebeten und Zeichnungen etwa wird in den Beiträgen wiederholt offenbar. Keinesfalls gilt es aber die dargestellten Fluchtwege zu spiritualisieren bzw. zu idealisieren, denn es sind lebensfeindliche, zerstörerische, dornige und grausame Wege, mit denen es die Menschheit zu tun hat und die uns heute besonders herausfordern.

Das Forum, welches aus der Kooperation der SZRKG mit Face Migration unter der Leitung von Martina Kamm und der Paulus Akademie unter der Leitung von Hans-Peter von Däniken entstanden ist, soll nicht zuletzt Denkanstöße für eine weiterführend historische wie gegenwartsbezogene Auseinandersetzung bieten. Einen solchen Anstoss soll in Verknüpfung von Wissenschaft und Praxis auch die gleichnamige Tagung in Zürich vom 4. Dezember 2020 bieten, welche eingerahmt wird von der Ausstellung «Kein Kinderspiel» zu den Auswirkungen von Krieg, Flucht und Verfolgung auf die erste und zweite Generation.

Martina Kamm, lic. phil., Leiterin von Face Migration, Zürich.

Franziska Metzger, Prof. Dr., Chefredakteurin SZRKG, Professorin für Geschichte am Institut für Geschichtsdidaktik und Erinnerungskulturen IGE, PH Luzern.

David Neuhold, PD Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter SZRKG.

Hans-Peter von Däniken, lic. phil., Direktor der Paulus Akademie, Zürich.

Abraham and Hagar, Paragons of Fugitives

Marcel Poorthuis

The Biblical world shows two antagonistic tendencies: one stressing the importance of settling in a promised land; second emphasizing the necessity to be on the road, in the desert and leaving one's family and habitat. It would be easy to explain this as a chronological sequence: in order to enter a new land, one has to leave the old land. However, there is more at stake here. The nomadic experience and a mobile sanctuary remind people of a temporary abode on earth, a not so popular notion nowadays. In addition, hospitality to strangers may be dependent upon empathy, upon the memory that you yourself have been strangers in a strange land. It means that the notion of Abraham leaving his country, his family, former religion and culture, should be regarded as more than a temporary experience, to be forgotten once he has settled in a promised land.

In a way, the experience of leaving everything behind doubles itself in the story of Sarah and Hagar. The latter is sent away in the desert, together with child and with hardly enough water to survive for one day. This experience of a female refugee becomes more or less the foundation story of Islam.

In addition, the orally delivered post-Biblical stories about Abraham in *Ur of the Chaldeans* have profoundly marked the image of Abraham as the father of monotheist religions. One may even venture a challenging proposition to see in Abraham the first in world history to claim freedom of religion. When read carefully, Abraham may even be called father of the humanists, for he rejected the gods even before he believed. Obviously, we are not dealing then with a historical reconstruction of who Abraham was, but with a hermeneutical approach in which later narrative expansions play their role and even receive a new coloring in the

light of questions of today.¹ A certain freedom of thought is allowed here, without, however, compromising the figure of Abraham altogether. We should realize that precisely in the «oral narratives», the protagonists may be evaluated highly differently. We will come across Abraham's dubious behavior, but no less Abraham as a visionary prophet. Anyhow, ample reason to explore the stories surrounding this giant of human history, whose impact upon world history should be compared to that of Buddha, Socrates and Jesus, somewhat more closely.² Still, *his story* does not fully encompass our theme of being a fugitive. It should be supplemented by that of that forgotten spiritual giant Hagar, in which Abraham plays a less heroic role, so it seems. Again, Hagar's behavior may be considered as prone to idolatry, but no less as heroic, being the founder of a new religion. In all these stories, the notion of being exiled, banished or on the run, is crucial.

Abraham's calling according to post-Biblical narratives

The Bible relates how suddenly, in the wake of the building of the tower of Babel, Abraham is called to leave his country. The God who is calling may hardly be known, absorbed as the people are by building a tower towards heaven. The divine calling seems to cause a rift within the family: Abram's father Terach seems to have taken the initiative (Gen 11:31), followed by Abram and Sarai, but Terach dies in Haran.

In Gen 12:1–3, God calls Abram again with the famous words:

«Now the Lord said to Abram, «Go from your country and your kindred and your father's house to the land that I will show you. I will make of you a great nation, and I will bless you, and make your name great, so that you will be a blessing. I will bless those who bless you, and the one who curses you I will curse; and in you all the families of the earth shall be blessed.»»

Oral tradition, documented in the midrash (Rabbinic interpretations), in the Church Father Jerome and also in the Qur'an, describes a whole pre-history of this call to leave.³ This pre-history clarifies the scattered remarks in the Qur'an, such as in Sura 6:74–78:

- ¹ See in general about Abraham: Martin Goodman/George H. van Kooten/Jacques T.A.G.M. van Ruiten (eds.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites (Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham)*, Leiden 2010; Bernard Beer, *Das Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage*, Leipzig 1859; Geza Vermes, *The Life of Abraham, in: Scripture and Tradition in Judaism (Haggadic Studies)*, Leiden 1973, 67–126.
- ² The main reason why this is not really recognized is that Abraham is considered to belong to a «confessional» identity, not to human culture at large.
- ³ See for early Jewish sources: Book of Jubilees 12 (2nd century BCE), Genesis Rabba 38:13 (5th century CE); Jerome, *Hebrew Questions on Genesis on Gen 11:28*, explaining the name Ur of the Chaldeans (and Vulgate on Neh 9:7); Islamic sources will be quoted presently.

«And [mention, O Muhammad], when Abraham said to his father Azar, «Do you take idols as deities? Indeed, I see you and your people to be in manifest error.» And thus did We show Abraham the realm of the heavens and the earth that he would be among the certain [in faith]. So when the night covered him [with darkness], he saw a star. He said, «This is my lord.» But when it set, he said, «I like not those that disappear.» And when he saw the moon rising, he said, «This is my lord.» But when it set, he said, «Unless my Lord guides me, I will surely be among the people gone astray.» And when he saw the sun rising, he said, «This is my lord; this is greater.» But when it set, he said, «O my people, indeed I am free from what you associate with Allah. Indeed, I have turned my face toward He who created the heavens and the earth, inclining toward truth, and I am not of those who associate others with Allah.»»

The Qur'an generally does not describe whole stories, but admonishes the listener by referring to stories, generally orally communicated and are apparently already known. By using Jewish stories we may be able to outline the story in more detail, although we realize that this approach will not be shared by all Muslims.⁴

The basic outline is as follows: Nimrod was a tyrant, who organized the idolatrous building of the Tower of Babel, which reduced people to slaves. He demanded an absolute obedience and veneration from his people for he considered himself divine. As happens more often with tyrants, he had a dream in which a brilliant star devours the other stars. His astrologers explain that a child will be born who will be the rightful ruler. Nimrod commands to kill all male babies. Due to a miracle the pregnancy of Abraham's mother remains undiscovered for months. For the last months of her pregnancy she flees to a cave. The plight of the future mother on the run is described with just a word: «full of fear», and reminds of similar situations of pregnant women, such as during the slavery in Egypt (Ex 1:17), in future expectations of disaster (Mt 24:19), as well as in the daily broadcasting of refugees in our days.

In the cave Abraham is born. He grows miraculously fast and sitting at the entrance he contemplates sun, moon and stars. At first he assumes that these are gods, but upon noticing that the sun sets, the moon wanes and the stars become invisible, he decides that the Creator of heaven and earth must transcend all these natural phenomena. This rejection of idolatry is remarkable, for it precedes God's

⁴ The Islamic *Isra'iliyyāt*, stories from Jewish spokesmen, served that same purpose for authors like al-Tabari and al-Tha'labi, but were in the course of centuries frowned upon by Muslim authorities. Especially the so-called «minor midrashim», as collected by A. Jellinek, *Bet Hamidrash, I–VI*, Jerusalem 1967, I: 25–34 (*Ma'aseh Avraham Avinu*, II: 118 (*Ma'aseh Avraham*) show many affinities with Islamic stories. See also Moses Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel. Prolegomenon* by Haim Schwarzbaum, New York 1971, 42–46 (with literature).

revelation to Abraham. This is why Abraham is called not only the father of believers, but also the father of humanists and atheists, in so far as atheism can be interpreted as the refusal to give up one's integrity and responsibility. In that sense, this critical attitude remains a permanent reminder to all religions not to replace responsibility by infantile dependency.⁵

Grown up, Abraham refuses to bow down for Nimrod and he is sentenced to death. The motif of death by a fire oven is obviously derived from the book of Daniel. This has nothing to do with plagiarism or forgery, but in this universe of story-telling one borrows freely to enhance the greatness of a Biblical figure. The motif of the fiery oven is further fostered by the name of the place: Ur Kashdim: the fire of the Chaldeans.

Another narrative line exploits the rift between father and son, between Terach (in the Qur'an: Azar) and Abraham / Ibrahim. Terach owns a shop of statues of gods. He leaves one day and entrusts the shop to the young Abraham. Abraham serves the customers, but cannot help ridiculing them for searching the aid of dumb puppets. Eventually he smashes them all, except for the biggest one, to whom he gives an axe. When his father returns home, he is shocked. Abraham explains that the statues started to quarrel and the biggest one smashed all the others. Terach cannot believe that for «they cannot do anything». «Precisely», Abraham answers, «this is what I wanted to hear». The people tell Nimrod what has happened and Abraham is taken prisoner.⁶

We may note two different forms of idolatry: one the divination of a human being, second the veneration of statues. The violent element in the story should not escape us: is Abraham's action comparable to the Taliban's smashing of the Buddha statues? We may be sure that the Taliban also knew of this story of Abraham! We should note, however, the element of oppression: Abraham is forced to venerate Nimrod and he claims the right to freedom of religion. Obviously, this story does not teach us about all statues being idols, which would make a highly intolerant message for many religions, including Catholicism. Apparently, it is not the outer form that is determinative, but the inner attitude of alienation and loss of responsibility. The story expands upon the rift between Abraham and his

⁵ See my study: «Abraham, the first humanist and father of the believers», available on the internet: <www.duyndam.demon.nl/E-Journal_of_the_Levinas_Society_Vol16_2011.pdf>. Obviously, this is a hermeneutical portrait which may be challenged (but perhaps not completely refuted) by historical data.

⁶ Cp. the pre-Christian Jewish Book of Jubilees 12:12–16, in which Abraham burns the idols; further Gen Rabba 38:13; Qur'an 21:58. See for later Jewish and post-Quranic Islamic sources: Abraham/Ibrahim, oergestalte van de oecumene, in: Juliette van Deursen/Leo Mock/Marcel Poorthuis, Abraham, Ibrahim. De spiritualiteit van gastvrijheid, Pardes 2015, 74–79. See for the notion of the «biggest idol» also Qur'an 21:63.

father, and emphasizes that his calling implies leaving parents behind. In that respect this vocation is comparable to Jesus' calling of his disciples. In addition, it shows the repressive actions of a tyrant who wanted to kill the male children, comparable to Pharaoh and King Herod. The birth of the Father of believers receives a Messianic ring: a counterforce subverting tyrannical oppression by the vulnerability of a child. Abraham status as a «wandering Aramean» makes him to a powerful counterforce against mighty empires. It is no coincidence that Jesus and his disciples employ the same weapons against the Roman empire: those of a wanderer without a place to lay one's head on. Abraham is thrown into the fiery furnace, but an angel comes to his rescue and God speaks to the fire: «Be cool!»⁷

When reading Gen 11:27–12:4 again, we realize that the creative oral tradition weaves a whole story behind the Biblical text, which is considered unchanging but like stenographic shorthand, hiding innumerable meanings below the surface. The experience of persecution, exile and even martyrdom has been retrojected unto Abraham and woven into this small episode. This founding experience is determinative for Abraham's identity and for the followers in his track: Jews, Christian and Muslims, each in their own way. It even seems that although Abraham finally arrives at Canaan, he remains a stranger and a wanderer. Even Jacob, considered the actual ancestor of the people of Israel, is called a «wandering Aramean» (Deut 26:5), sometimes translated as «an Aramean refugee». By fleeing Laban, Jacob had neither protection nor land. This belongs to the curious collective memory of Israel after arrival in the promised land. In a way, Israel should remember for always that they have themselves been strangers in Egypt. This is the basic message of most of the religious feasts in Judaism. It is not sure, however, that with «the wandering Aramean» Jacob is meant: it could as well be Abraham. We should realize that in the debates of the New Testament, physical descent of Abraham does not count: God can make from stones children of Abraham (Mt 3:9; cp. Rom 4:10 and Qur'an 3:67).⁸

If we turn once more to the Qur'an, Ibrahim's role is now easier to understand. Sometimes the gods of the people are referred to, at other times Ibrahim refers to the stars:

«[And] when he said to his father and his people, «What do you worship? Is it falsehood [as] gods other than Allah you desire? Then what is your thought about the Lord of the worlds?» And he cast a look at the stars. And said, «Indeed, I am [about to be] ill.» So they turned away from him, departing. Then he turned to their gods and said, «Do you not eat? What is [wrong] with you that you do not speak?» Then

⁷ The same line in Qur'an 20:69, possibly quoted in the Jewish (!) midrash *Ma'aseh Avraham Avinu*, in: A. Jellinek, *Beth Hamidrash I*, Jerusalem 1967, 34.

⁸ I translate the «hanifan musliman» not as: «an upright Muslim», which would simply be an Islamic claim against Jewish and Christian claims, but as: «(who surrendered himself wholeheartedly) (to God)».

the people came toward him, hastening. He said, «Do you worship that which you [yourselves] carve, while Allah created you and that which you do?» They said, «Construct for him a furnace and throw him into the burning fire.» And they intended for him a plan, but We [= God] made them the most debased. And [then] he said, «Indeed, I will go to [where I am ordered by] my Lord; He will guide me.» (Qur'an 37:85–99).⁹

When Ibrahim asks the gods: «do you not eat?», this may reflect the shop of idols, known from Jewish stories. The emphasis upon the people opposing Ibrahim may reflect Muhammad being opposed by his own audience. Obviously, Muhammad strongly identified with Ibrahim. Ibrahim's trust in God preludes upon his being saved from the furnace.

Pausing for a moment we notice how leaving one's habitat is almost a precondition for spiritual insights. The unsettling experience of leaving one's family, soil and comfort, is a recurring pattern: Buddha left his palace and the luxury it offered to search for enlightenment, Moses left Pharaoh's palace to identify with his kinsmen in slavery, Jesus as a child was a fugitive to Egypt, and when grown up, he started his public life with a stay in the desert. Even today, we may recognize similar patterns: post-modern pilgrimages like the one to Santiago de Compostela offer spiritual enrichment by the exhaustion of the journey and the unsettling experience to leave everything behind.¹⁰ Young people who join the Catholic World Youth days by the hundred thousands are spiritually uplifted in a way they have never felt at home. Even vacations, if not spent at a resort or on the beach, which may be a too homely environment, may induce people to light a Candle in little churches, a ritual they would not think of at home.

Let us now turn to the second experience of a refugee, this time a female one. Her wanderings in the desert are at least partly caused by Abraham himself, which may prove that having experienced hardship and homelessness oneself does not automatically induce empathy for others.¹¹

The experience of the bondwoman: Hagar

In spite of Abraham's founding experience of leaving his country and his family, he behaves with little empathy towards Hagar. Hagar had given birth to Ishmael and by a complicated ritual Sarai, who had been infertile, wants to adopt the child as her own. However, initially she apparently could no longer stand the presence

⁹ Cp. Qur'an 26:70 ff. The anonymous tyrant in Qur'an 2:258 may be Nimrod as well.

¹⁰ The identity of Santiago, the first century saint James, who according to legend killed many Muslims centuries later in Spain, deserving his cognomen Matamoros, «killer of the mores», can hardly be the source of spiritual enrichment.

¹¹ Obviously, our approach should be considered as existential hermeneutics rather than as a historical reconstruction, as the stories of Abraham's youth postdate the Hebrew Bible.

of Hagar, who taunted her with her barrenness (Gen 16:4). And after Sarah eventually gave birth to Isaac, Hagar's and Ishmael's presence were no longer needed. Abraham is honored in later tradition as the paragon of hospitality: his tent was open to four sides so that no one had to walk more than necessary, and he welcomed strangers without knowing that God himself visited him in company of angels (Gen 18 in Jewish and Christian interpretations).¹² Still, pressed by Sarai, his behavior seems rather weak by now sending Hagar himself into the desert (Gen 21:14). The black theologian Delores Williams has recognized in the fate of Hagar the plight of women made slaves. «The slave's woman story is shaped by the problems and desires of her owners.»¹³

Indeed, because of Sarai's barrenness, Abraham follows her advice and makes Hagar pregnant (Gen 16:1–4). She will give birth to the boy Ishmael, but this only after her first expulsion into the desert (Gen 16:15). About Hagar's consent to Abraham nothing is said. Hagar's pregnancy made her contemning her barren mistress. This creates an antagonism which eventually leads to Hagar's first expulsion. By blaming Abraham, Sarai seems to acknowledge patriarchal authority, although obviously she is the source of the decision. Hagar may have thought that, in spite of her status as a bondswoman, her relationship with Abram would protect her, but that appears not to be the case: Sarai invokes God's authority to decide over the matter, but eventually the pregnant Hagar has to flee because of the hardship Sarai imposed upon her. We may get the impression that Sarai does not succeed in letting Abram do the job. Still, by giving Hagar back to Sarai with the words: «Your slave-girl is at your disposal. Treat her as you think fit» (Gen 16:6), Abram seals Hagar's fate. Fleeing to the desert on the way to Egypt, Hagar discovers that God's authority turns out to be different from Sarai's revengeful attitude (although Sarai had invoked God to decide), for an angel of the Lord rescues Hagar and promises her a numerous offspring. Hagar being without support or family, returns to her mistress, who still needs her to secure the continuation of the family.

Delores Williams poses the question whether the advice of the angel of the Lord can be called liberating? Still, the positive point is the promise of numerous offspring, similar to the promise made to Abram in Gen 15:2–6. Here are God's promises to Hagar, voiced by the angel of the Lord: «I will surely multiply your

¹² Emmanuele Grypeou/Helen Spurling, *Abraham's Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18–19*, in: idem, *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Antiquity*, Leiden 2009; see my article: *Halakhic Abraham in the Encounter with the Three Visitors*, to be published.

¹³ Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, N.Y. 1993, 15–35.

offspring so that they cannot be numbered for multitude» (Gen 16:10). This promise must imply a safe journey home, both for mother and the unborn child.

The second act of this drama unfolds at the moment Isaac is born. Now Sarai has an additional reason to be jealous, for she does not want her son Isaac to share the heritage with Ishmael. Apparently, she no longer considers Ishmael as her own son (and did she in fact adopted him, as was her intention?), although Ishmael is entitled to inherit, which was not the case for slaves, Delores Williams observes.

Again Abraham is forced to expel Hagar, which caused him great pain (Gen 21:11). Enigmatically, God seems to exhort Abraham to perform his duty, because Isaac will be the heir to continue Abraham's name. However, God adds: «But the slave-girl's son I shall also make into a great nation, for he too is your child» (Gen 21:11–13).

Abraham's supply to Hagar of bread and a bag of water has baffled many readers, for obviously this means a certain death sentence in the desert. Anyway, homelessness and the life of a fugitive is the fate of mother and child, unless... Abraham fully trusts the divine promise for Hagar and realizes that Hagar has to leave to fulfill the promise. Ishmael's name «God will hear», offers the clue: God repeats the promise to Hagar to make the boy into a great nation and she discovers a well in the desert (Gen 21:18–19).

The experience of God being with the slave-girl as a lonely mother, abandoned by her master and mistress, appealed to generations of black women. The spirituals sing of trust in God and protection in the midst of abandonment: «Sometimes I feel like a motherless child», «Nobody knows the trouble I feel, nobody knows, but Jesus». Heavenly protection was not merely a phantasmagoric «opium of the people», but helped to remain immune to the insults and beatings of the slave master. Simultaneously the necessity to be liberated by that same God likewise is sung in well-known songs: «Go down Moses», «We shall overcome».

It is striking how the Midrashic explanations of the story of Hagar seem to burden her plight even more. «Abraham was distressed», but not because of his love for Hagar, but because of her (supposedly negative) behavior (Gen Rabba 53:12). The bag of water was miraculous, the midrash argues, because always full, except...when one commits idolatry (Pirke de Rabbi Eliezer [9th century] 30). This has been the case with Hagar and Ishmael, the rabbis maintain, by turning Hagar and Ishmael into pagans. In addition, the promises given to Ishmael that from him twelve (!) princes will descend (Gen 17:20 and 25:12, compare the

twelve tribes of Jacob), hardly gets any attention in Rabbinic commentary. Undoubtedly, Rabbinic concern to explain Abraham's and Sarah's behavior in a positive light has induced this apologetic line of interpretation.¹⁴

All the more surprising is the last episode we will turn to, which contains no less than a counter-story of Hagar's wandering. Abrahams' behavior is vouchsafed, because as a prophet he knew in advance that Hagar's journey would be essential for salvation history and according to God's plan. We are referring here to Hagar's discovery of Mecca, according to Islamic tradition.

*Hagar's flight and the discovery of Mecca*¹⁵

There is no doubt that the post-Quranic story of Hagar discovering Mecca has been influenced by Jewish narrative motifs. Abraham / Ibrahim is considered a prophet, hence his reputation is saved in a way similar to Rabbinic interpretation.¹⁶ By expelling Hagar, Ibrahim knew that God's wish would be fulfilled and the holiest sanctuary of Islam be (re)discovered. Hagar draws a bag of water behind her back, a notion known already from Midrashic embellishments, meant to emphase her status as a bondwoman. In Islam however, this motif receives a wholly different interpretation: by following the tracks in the sand Ibrahim could easily follow Hagar's wanderings, which he eventually did. However, when Hagar flees to the desert and threatens to die from thirst, she runs seven times to and fro between two hills. This ritual is re-enacted yearly in the pilgrimage to Mecca, the Hajj! The two hills Safa and Marwan form the two poles of a sevenfold walk. The first time this ritual has been performed, according to Islamic understanding, has been when Hagar as a refugee searched for water. In addition, Ishmael discovered, by thrusting his foot into the sand, a miraculous well. Until today that well is known in Mecca as the miraculous well Zam-zam. Not long afterwards Ibrahim joined mother and son and together with Ishmael, Ibrahim discovered the foundations of <the house> (Qur'an 2:127), presumably the Ka'aba.¹⁷ The wording

¹⁴ See numerous examples from the midrash in my article: Hagar's wandering: between Judaism and Islam, in: *Der Islam* 90/2 (October 2001) 213–237.

¹⁵ See for the complicated issue of the post-Quranic sources (al-Bukhari in the 9th century, being dependent upon one of the earliest post-Quranic Muslim writers Abd al-Razzaq, [8th century], *Musannaf* 5:105), again my article quoted above. A general overview of the stories in Al-Tabari (9th–10th century), *Ta'rikh* (ed. De Goeje), I:275; *The History of al-Tabari*, volume 2: *Prophets and Patriarchs* (Tr. W. Brinner), New York 1987, 69–81.

¹⁶ The notion of <infallibility of the prophets> already plays a role in Rabbinic interpretations, to become a principle of faith in Islam. See my article: From Noah to Nuh: the Making of a Prophet, in: Bob Becking/Hans Barstadt (eds.), *Prophets and Prophecy in Stories*, Leiden 2015, 214–225.

¹⁷ Interestingly, some Islamic authors claim that Ibrahim discovered Mecca <together with Hagar and Ishmael>, but that obscures Hagar's paramount role.

suggests that even Ibrahim was not the first to discover the place. Apparently Adam already knew about this center of the earth, according to Islamic tradition. After Abraham, the place fell into oblivion and pagan cults, until Muhammad purified the place again by removing the idols and by re-establishing the monotheistic cult, as Islamic tradition has it. Still, we should note that the central role of Ibrahim might obscure the even more crucial role of the fugitive Hagar. It remains the question whether Hagar's central role is really commemorated in Islam in such a way that it would lead to religious emancipation of women. In that respect, her fate may be compared to that of the prophetess Miriam in Judaism, or that of the virgin Mary in Catholicism. In spite of the prophetic voices of women in the past, religious authority seems to be firmly anchored in male religious institutions.

We might object that the Quranic reading constitutes no less than a complete revolution compared to the Biblical text. However, matters are not that simple: the Biblical text should be considered as a kind of steno, or, to use a musical example, the symbols of a tune upon which many improvisations are possible. We may note that God's promises to Hagar predate her plight, so that an indication of a happy end can be found in the text itself, even if Abraham did not know about that! Even more enigmatic is the moving but succinct announcement of Abraham's death: «His sons Isaac and Ishmael buried him in the cave of Makhpela» (Gen 25:9). Were the two brothers reconciled with each other? Was it perhaps the death of their father which brought them together? We cannot tell, but the Bible stimulates telling about it.

Conclusions

It is striking to note that being a refugee is a recurring pattern in the Bible. One gets the impression that expulsion is nearly a precondition for becoming a spiritual hero. In addition, political overtones should not be ignored: often a tyrant imposes hardship and slavery upon the inhabitants coupled with forced veneration of his own person or idols. Although the latter expression can only be understood in a polemical light, the accompanying violence clarifies that freedom of religion is also at stake here.

No less striking is the role of a little child, whose birth is announced by the stars and already causes panic and aggressive measures. These signs should be regarded as a Messianic counter-force against tyrannical dictatorships: Nimrod, Pharaoh, Nebuchadnezzar, Herod.

In spite of the undeniable importance in the Bible of the entrance into the land, being a wanderer and a refugee belongs to the core identity of Biblical religions:

Judaism, Christianity and Islam, and should not be considered as merely a temporary state. Remembering that condition of a refugee as a plight of one's ancestors, in prayers and religious festivals, may cause some unrest. However, it may also contribute to the identification with refugees nowadays, by deciding for that paramount Biblical virtue of hospitality, for which again Abraham has been famous. Hagar's courage and care for her child may deserve a permanent place in our collective consciousness.

Abraham and Hagar, paragons of fugitives

In post-Biblical interpretations of Abraham, much emphasis is placed on him being persecuted. Abraham leaving Ur of the Chaldeans is interpreted as an escape from the tyranny of Nimrod. Curiously, Abraham is instrumental afterwards in expelling the bond-maid Hagar into the desert. In Black feminist theology, Hagar becomes the paragon of the experience of women made slaves. Even more surprising is the transformation of Hagar in Islam, in which she becomes the first person to perform the Hajj. As such, these examples (of Abraham and Hagar) show how the experience of being a fugitive is constitutive to religious identity.

Abraham – Midrash – Oral tradition – Islam – Hagar – Feminist interpretation – Nomadic existence.

Abraham und Hagar, Vorbilder von Flüchtlingen

In den post-biblichen Interpretationen Abrahams wird viel Wert daraufgelegt, dass Abraham auf der Flucht war. Abrahams Verlassen der chaldäischen Stadt Ur wird als Flucht vor der Tyrannei Nimrods gesehen. Seltsamerweise ist Abraham danach massgeblich daran beteiligt, die Leibeigene Hagar in die Wüste zu schicken. In der schwarzen feministischen Theologie wird Hagar so zum Inbegriff der Erfahrung von versklavten Frauen. Noch überraschender ist die Verwandlung Hagars im Islam, in der sie als erste den Haddsch vollzieht. So zeigen diese Beispiele, wie die Erfahrung, ein/e Geflüchtete zu sein, konstitutiv für die religiöse Identität ist.

Abraham – Midrasch – mündliche Überlieferung – Islam – Hagar – feministische Interpretation – Nomadendasein.

Abraham et Hagar, des parangons de fugitifs

Dans les interprétations post-bibliques d'Abraham, l'accent est mis sur la persécution. Abraham quittant Ur des Chaldéens est interprété comme une évasion de la tyrannie de Nimrod. Curieusement, Abraham a ensuite contribué à l'expulsion de la servante Hagar dans le désert. Dans la théologie féministe noire, Hagar devient le parangon de l'expérience des femmes devenues esclaves. Plus surprenante encore est la transformation de Hagar dans l'islam, où elle devient la première à accomplir le Hajj. Ainsi, ces exemples montrent comment l'expérience fugitive est constitutive de l'identité religieuse.

Abraham – midrash – tradition orale – islam – Hagar – interprétation féministe – existence nomade.

Abramo e Hagar, paragoni di fuggitivi

Nelle interpretazioni post-bibliche di Abramo, molta enfasi è posta sulla sua persecuzione. Abramo che lascia Ur dei Caldei è interpretato come una fuga dalla tirannia di Nimrod. Curiosamente, in seguito Abramo contribuirà all'espulsione della schiava Hagar nel deserto. Nella teologia femminista nera, Hagar diventa l'emblema dell'esperienza delle donne rese schiave. Ancora più sorprendente è la trasformazione di Hagar nell'Islam, dove diventa la prima a compiere l'Hajj. In questo modo tali esempi mostrano come l'esperienza di essere una fuggitiva sia costitutiva dell'identità religiosa.

Abramo – midrash – tradizione orale – Islam – Hagar – interpretazione femminista – esistenza nomade.

Marcel Poorthuis, Prof., Dr. professor in interreligious dialogue at the Tilburg School of Theology, Tilburg University.

Über eine Pantomime der Toleranz. Zwischen Abschied, Flucht und Utopie am Beispiel Lessings «Nathan der Weise». Mit einem Vermerk über Kurt Guggenheims «Das Zusammensetzspiel»

Jacques Picard

In Erinnerung an Peter Horst Neumann (1936–2009)

Das Bühnenstück und Aufklärungsmärchen *Nathan der Weise* wird heute nicht allein als Inbegriff religiöser Harmonie verstanden. Hatte Hannah Arendt den *Nathan* 1959 noch als paradigmatisch für einen jüdisch-deutschen «Dialog» nach 1945 empfohlen, in Kontrast zu Gershom Scholem, der ein solches Gespräch als «Illusion» erachtete, wirkt heute diese Kontroverse als ein Subtext, der dieses Thema paradigmatisch präjudiziert.¹ Die Irritationen hierüber sind in Betrachtungen von Lessings Parabel aus dem *Nathan* bis hinein in die Wahrnehmungen durch unterschiedliche Sprach- und Kulturregionen in- und ausserhalb Europas hörbar, so etwa im Triangel von Deutsch, Hebräisch und Arabisch.² Zu dem von Gotthold Ephraim Lessing geschaffenen Stück liegt nichtsdestoweniger eine anhaltende deutsche wie jüdische Rezeptionsgeschichte vor, in der auch die Rede davon ist, dass Lessing seinem Freund, dem jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn, mit dem *Nathan* ein Denkmal setzte. Immerhin hatte Lessing einen «Juden» als höchst positive Hauptfigur auf die deutsche Bühne gestellt.³

¹ Hannah Arendt, Gedanken zu Lessing, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten [1959], in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 1989, 17–48; Gershom Scholem, Wider den Mythos vom deutschjüdischen «Gespräch», in: *Judaica* 2, Frankfurt a. M. 1970, 7–12; zuerst in: *Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman*, hg. v. Manfred Schlösser, Darmstadt 1964, 229–232.

² Vgl. Jan Kühne, A Parable of Three Languages, *Nathan der Weise* in Arabic, Hebrew and German, in: *Lessing Yearbook/Jahrbuch* 45 (2018) 91–109.

³ Zu diesen Fragen siehe: Barbara Fischer, *Nathan's Ende? Von Lessing bis zu Tabori, Zur deutsch-jüdischen Rezeption von «Nathan der Weise»*, Göttingen 2000; George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Cincinnati 1985, 15; und Paul Mendes-Flohr, *German Jews, A Dual Identity*, New Haven/London 1999, 16. Siehe ebenso Christoph Schulte, *Moses war nicht Nathan. Die Ringparabel und Moses Mendelssohns Kritik am Christentum*, in: Jan-Heiner Tück/Rudolf Langthaler (Hg.), *Es strebe heute jeder um die Wette, Lessings Ringparabel, Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?*, Freiburg i. Br. 2016, 181–201.

Die Wahrnehmung dessen, was sublimierend «Dialog» genannt wird und gerade deswegen nach 1945 hatte Irritationen auslösen können, zeigt sich auch darin, wie Abschied, Flucht und Utopie in dialektischer Weise im Bühnenstück selber verschränkt erscheinen. Es ist der Derwisch, Al-Hafi, der «Barfüßer», der sich dem Ritual des Abschiednehmens verweigert und dessen fluchtartiger Abgang ein eigentümliches Narrativ einer Fluchtbewegung aus scheinbar geordneten «dialogischen» Verhältnissen liefert. Diese Nebenfigur ist das dramatisch funktionale Pendant zum anderen Barfüßer, der Nebenfigur des christlichen Klosterbruders. Auch ihn zieht es weg von Jerusalem, dem Ort der Toleranz, an dem das Lessing'sche Aufklärungsmärchen spielt. Nur steht sein Wunsch nach einem fernen Ort der Utopie für ein anderes Motiv des fluchtartigen Rückzugs, das in der Entlastung von Schuld gesehen werden kann. Der eine Fromme wünscht sich eine Einsiedelei auf dem Berg Tabor, den anderen zieht es an den Ganges. Und eine weitere Figur, der Tempelherr, fürchtet sich, doch ohne den Wunsch zu flüchten.

Der Derwisch hat es eilig, weil er dem Angebot des Sultans, ihn, den Bettler, zum Finanzminister zu machen – eine motivische Variante des Bettlers als wahrer, weil schuldfreier König –, entkommen will. Er verwirft diese Möglichkeit als «Geckerei», als eitle Posse politischer Macht. So enteilt der Derwisch gen Osten, zum Ganges hin, und verweigert sich dem rituellen Abschied, so eilig hat er es, zu seiner wahren Bestimmung zu gelangen. Ein flüchtiges «Lebt wohl» muss genügen. Dem weisen Nathan bleibt nur nachzurufen: «So hastig? Warte doch, Al-Hafi. Entläuft dir denn die Wüste? Warte doch!...» (I, 3). Hier wird an eine schwärende Wunde der Toleranz, des aufgeklärten Humanismus gerührt. Denn Al-Hafi entflieht ja dem, was wir Heutige als Fehlen distributiver Gerechtigkeit erkennen würden. Dem einzelnen Individuum, dem einzelnen Bettler, wird reichlich geldwerte Menschlichkeit gegeben, aber eben um den Preis, dass tausend andere gedrückt, gewürgt und geplündert werden. Gefangene Ritter lässt der König köpfen, einem aber gewährt er die Gnade, am Leben zu bleiben, als machtvoller Beweis im Medium royaler Milde. Deswegen verachtet Al-Hafi das Ideal des Abschiedsrituals aufs Tiefste. Er ist der Verweigerer, wenn gleich ihn Lessing nicht als Verworfenen darstellt. Das Ritual des Abschieds aber hätte dem Derwisch in Nathans Augen nichtsdestoweniger die Wiederkehr in Ordnung und Regeln des Zivilen offengehalten.⁴

Die Situation des Klosterbruders und des jungen Tempelherrn ist eine andere, wenn gleich ähnliche: Nimmt Al-Hafi am Gebaren des Saladin seinen Anstoß, so tut es der christliche Tempelherr an den Plänen seines Patriarchen, der wiederum um seinen Einfluss unter der neuen islamischen Herrschaft fürchtet und in

⁴ Zu Abschied und Flucht vgl. Peter Horst Neumann, *Erschriebene Welt. Essays und Lobreden von Lessing bis Eichendorff*, Aachen 2004, 27–33; ders., *Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen*, Stuttgart 1977, 60–75.

seiner Vorstellung Nathan auf den Scheiterhaufen bringen will. Für den Tempelherrn ist der Patriarch zwar Autorität, aber eben nur eine kirchlich-institutionelle, keine menschlich-moralische – und so spielt er jene ambivalente Rolle, in der er Nathan zuerst in Gefahr bringt, um ihm dann durch seine Mitteilungen aus dem Verderben zu retten. Lessing lässt seinen Nathan diese Konstellation, dem Despotismus gegenüber Stand zu halten und so sein eigenes Schicksal zu wenden, mit Ironie kommentieren, wenn er zum Klosterbruder spricht: «Dank sei dem Patriarchen» (V, 5) – als dürfe die Vorsehung das Böse nicht kennen oder müsste es zur Rettung einschliessen. Der Klosterbruder aber sehnt sich weg aus dieser Welt. Mit dieser Irritation aufgeklärter Menschlichkeit muss Lessings Nathan wie mit delikatem Gut möglichst weise auskommen. Der Derwisch wie der Klosterbruder und der Tempelherr – sie alle stehen mit unterschiedlichen Fluchtmotiven für eine Narration des Flüchtens oder Standhaltens, bei dem sie sich ihren Autoritäten entziehen. Sie muten dabei eher wie erleidende Gestalten an, die vom Despotismus ihrer Herren bedrängt und ohnmächtig erscheinen, als dass sie sich als dem Zwang entwindende Gestalter erweisen, die im Spiegel einer aufgeklärten Öffentlichkeit souverän ihr Schicksal meistern würden. Der Tempelherr wiederum findet sich in einer Konstellation, in der ihm das lichte Modell der Aufklärung, Exklusionen durch das Gemeinsame der Religionen zu bannen, durch die Aufdeckung genetischer wie adoptionsrechtlicher Verwandtschaft zu Bewusstsein gebracht wird.⁵

Populär ist bekanntlich die für das Bühnenstück von Giovanni Boccaccio übernommene Ringparabel, deren Quelle vermutlich aus dem sephardischen Judentum stammt.⁶ Die Ringparabel ist zum markantesten Gleichnis der Toleranzidee in der westlichen Welt geworden. Sie führt eine Familie mit drei Brüdern vor, die alle gleich geliebt sein wollen, sowie einen Vater, der sich seiner Allmacht selbst-aufklärend enthebt. In Nathans Parabel lässt bekanntlich ein Vater aus dem magischen Ring drei unterschiedslos gleiche Kopien fertigen, sodass kein Erbe als einzig geliebter Sohn die Nachfolge bevorzugt antreten wird.⁷ Dass mit der Figur

⁵ Dazu Christiane Bohnert, *Enlightenment and Despotism, Two Worlds in Lessing's Nathan the Wise*, in: Daniel W. Wilson/Robert C. Holub (Hg.), *Impure Reason, Dialectic of Enlightenment in Germany*, Detroit 1993, 344–363; Daniel W. Wilson, «Die Dienste der Groszen», *The Flight from Public Service in Lessing's Mayor Plays*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft* 61 (1987) 238–265.

⁶ Lessing verweist in einem Brief vom 6. September 1778 an Elise Reimarus auf die Figur des Melchisedek in Boccaccio's *Decamerone*; siehe Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*. Band 9: *Briefe*, Berlin/Weimar 1982, 798f. Zur möglichen sephardischen Quelle der Ringparabel vgl. Salomo Ibn Verga, *Schevet Jehuda*. hg. v. Sina Rauschenbach (*Jüdische Geistesgeschichte* 6), Berlin 2006, 106–108.

⁷ An dieser Stelle sei darauf verweisen, dass das Thema Lieblingssohn oder Lieblingstochter in engeren Zusammenhang mit dem Thema Gabe und Gegengabe bzw. Erbschaften und

des Vaters der im Himmel gemeint ist, geht allein schon aus dem Charakter der Parabel hervor, lässt sich doch über Gott nur in Parabeln sprechen. Doch diese Parabel der drei Ringe, die drei Religionen als gleiche, einander ebenbürtige Nachfolger versöhnen soll, stellt eine Täuschung dar: Jeder Ring sieht dem andern täuschend gleich. Das Vorrecht der Nachfolge wird durch diese Schmutzgelei, durch diese Täuschung, mit emotionaler Intelligenz geradezu entkleidet. Was die Parabel vorführt, ist Täuschung zugunsten von Toleranz, als Vorsorge und Vermeidung von Bruderzwisten oder gar Brudermord. Wir kennen solche Motive auch aus der Hebräischen Bibel, etwa der Josephsgeschichte.⁸

Erst in «tausend tausend Jahren» werde dereinst ein Richter entscheiden, welcher Ring der echte gewesen sein mag, heisst es im *Nathan* – und so transportiert und transformiert, wie Friedrich Dürrenmatt festhält, der Lessingsche Toleranzbegriff auch die Überlegung, ob «nicht die ‹Judenfrage› erst am Ende aller Dinge gelöst werde, als eschatologische Auflösung dieses grössten Rätsels», wonach die Bibel, als neues Testament des christlichen Glaubens, ganz zuerst und sehr profund ein Zeugnis des jüdischen Geistes ist.⁹ Just diese Frage wird, lange nach Kant und Søren Kierkegaard, noch Karl Barth beschäftigen, wenn er zwar wohl tolerant im Sinne Lessings, aber als Dogmatiker eines theologischen System zu reden disponiert ist.¹⁰ Anders gesagt: Dieselbe Quelle, derselbe Autor, derselbe Text ist in anderer Umgebung nicht mehr das Gleiche, und gleiche Worte sind in fremden Ohren und an anderen Orten nicht mehr die gleiche Kunde.

Machtvolle «Rechtsgläubige» desavouieren ihre eigenen Mitbrüder oder gar Neugestalter ihrer eigenen Tradition gerne als «Häretiker» – just das ist im *Nathan* eben nicht der Fall. Die Aufklärung gilt hier vielmehr dem Eigenen wegen des Andern. Aber sind Texte, wie der von Lessing, nicht gerade dazu da, auch den Unterschied von konformen und abweichenden Sinnvorschlägen in eigener Sache

Nachfolgen und ebenso der Auserwählung zu setzen wäre. Die menschliche Kulturgeschichte, und hier in den Versionen des jüdisch-christlichen Kontinuums, ist jedenfalls reich an Motiven und Stoffen hierfür.

⁸ Darauf kann ich hier nicht eingehen. Vgl. meinen Essay: Versehrung, Versöhnung, Verstrickung. Eine Reflexion des Kol-Nidre-Liedes und der Josephsgeschichte, in: Achim Kuhn (Hg.), *Kann ich damit leben?*, Zürich 2017, 157–166.

⁹ Friedrich Dürrenmatt wendet sich, ohne freilich Mendelssohn zu kennen, mit Lessing, Kant und Søren Kierkegaard gegen die Dialektik bei Hegel und Karl Barth. Vgl. Friedrich Dürrenmatt, *Über Toleranz*, in: ders., *Philosophie und Naturwissenschaft. Essays, Gedichte und Reden*, Zürich 1996, 125–149, zit. 140.

¹⁰ Hans Jonas vermerkt in einer Würdigung Karl Barths dessen – gegen den Nationalsozialismus gerichteten – republikanischen Geist der Toleranz, den er zur Verteidigung der drangsaliierten Juden anbietet, und die gleichzeitige «schemenhafte Anschauung» des von Barth bloss symbolisch, sprich: theologisch gefassten Judentums. Vgl. Hans Jonas, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, in: Eli Rothschild (Hg.), *Meilensteine. Von den Wegen des Kartells Jüdischer Verbindungen (KJV) in der Zionistischen Bewegung*, Tel Aviv 1972, 289–294.

erkennbar zu machen? Das wird am Verlangen – ob nach Flucht, Abschied oder Utopie – des Derwischs wie des Klosterbruders deutlich. Solche Deutung, als Ethos gemeint, liegt aber auch in den Schriften des zutreffenden Kanons selbst eingeschlossen. Es sind die Deutungen und Fortschreibungen der kanonischen Texte, die erst das Gedächtnis an die ihnen zugrundeliegenden Werte offenbaren. Die davorliegenden Stabilisierungen des Selbst durch Variation und durch Abweichung in den Deutungen enthalten die Brüche, aus denen das Drama seine Spannung bezieht. «Sprache ist Namen. Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versiegelt», solcherart war Gershom Scholem überzeugt, dass der Sprache, und hier dem Hebräischen, eine besondere Kraft eignet.¹¹

So erscheint die Sprache als Träger des Kanons wie der darin eingewobenen Häresie. Wenn, wie in Lessings Bühnenstück, vermeintliche Häretiker, ob Klosterbrüder oder Derwische, die Flucht ergreifen, dann liegt stets auch eine Anzeige auf Verdrängung oder Vergessen des «eigentlichen» Sinnes eines Textes aus vergangenen Stunden vor. Tempelherr und Derwisch wirken äusserlich loyal ihren religiösen Autoritäten gegenüber, nicht aber, wenn deren Macht nicht aufgeklärtem Herrschaftsverständnis verpflichtet bleibt und despotisch zu werden droht.

Wer sich – wie Al-Hafi in Kontrast dazu – dem Ritual des Abschieds widersetzt, mag zwar als anarchischer Solitär, ausserhalb der Gemeinschaft, seine «Wahrheit» leben wollen – doch diese Wahrheit wäre bloss ein «Gespenst», das als wahnhaft zu gelten hat. Denn das Ritual des Abschieds dient der Darstellung des guten Gelingens in Gemeinschaft. Nur in Gemeinschaft lassen sich Tränen trocknen, auch wenn Trost – es sei zugegeben – auch über Wahrheiten hinwegtäuschen mag. Rituale, wie der Trost und der Abschied gleichermassen es sind, zeichnen als analytisches Konzept sich durch Merkmale wie einen bestimmten Ort, die Nutzung bestimmter Gegenstände, Symbolhandlungen, eindrücklich aufgeführte Gesten und Szenarien, ja die spezielle Schmückung des Körpers und gar besonders bereite Nahrungsmittel aus. Vor allem folgen sie bestimmten Standards und haben wiederholenden Charakter. Letzteres, die Wiederholung, macht ja auch die Dialektik und Paradoxie der rituell begangenen Abschiede aus – wer deren Form einhält, zeigt auch an, dass ein Bleiben oder Wiederkommen möglich wäre, aber in diesem unserem Fall niemals ganz wahr werden darf. Der rote Teppich weist eben stets in entgegengesetzte, in beide Richtungen, zum Eingang wie

¹¹ Gershom Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig zum 26. XII. 1926, in: Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1994, 215–217. Vgl. im Weiteren Stéphane Mosès, *Judaïsme, modernité normative et modernité critique*, in: ders., *Un retour au Judaïsme*, Paris 2008, 63. Scholem verwies gegenüber dem der hebräischen Sprache ruhig vertrauenden Franz Rosenzweig auf deren revolutionären, vulkanischen Elan, der in der neuen hebräischen Kultur unausbleiblich sein werde.

zum Ausgang, und die Fanfaren ertönen beim *welcome* wie beim *farwell*, beim *partir* wie beim *arriver*.¹² Und genau daraus schöpft sich ja der gute Teil von jenem Optimismus, der das Ritual des Abschieds zu einer Lebenskunst macht, die dem Eigenen wie dem Anderen zum Wohle und guten Leben gereichen wird.

Im Bühnenstück von 1779 bzw. 1783 indes lösen sich alle irdischen Rätsel der menschlichen Verstrickungen und Verdächtigungen dank der Aufdeckung realer Verwandtschaftsverhältnisse auf. Sie sind im tieferen Grunde des Lessingschen Spiels der Vermeidung des Inzests geschuldet. Symbolisch wird damit die geistige Verwandtschaft vorgeführt: Liebende erkennen sich als Geschwister, Verwandte sinken sich in die Arme, Geschiedene werden zu Freunden, eine Trias – ansteckend schön, ansteckend wahr, ansteckend gut.¹³ Es ist ein «Fest der weit geöffneten Augen», bei dem Lessing seinen Nathan allerdings sehr einsam auf der Bühne übrig lässt, nachdem alle anderen Figuren zueinander gefunden haben. Der Vorhang fällt über dieses Bühnenmärchen alsdann unter einer bemerkenswerten Regieanweisung: «Unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen fällt der Vorhang», gefolgt von ebenfalls stummen Verbeugungen nach dem Stück. Was wir in vielerlei Worten zu hören bekamen, lässt sich nunmehr, im Ritual der Wahrheitserkennung, als eine Pantomime der Toleranz charakterisieren. Ob freilich in dieser Pantomime sich der sinnstiftende Ordnungsrahmen, der sich für die Aufklärung bei Lessing aus dem jüdischen Ideal eines barmherzigen Gottes bezog, aufrechterhalten lässt und ob er der Entfremdung von dieser Trope im deutschen Kulturleben eine Schranke je hat errichten können, ist zweifelhaft.¹⁴

Lessings Bühnenstück spielt in Jerusalem – und dieser Ort und diese Metapher waren auch titelgebend für den letzten Essay von Moses Mendelssohn, als er 1783 für eine säkulare Gesellschaft plädierte, die er – in einem Atemzug – gegenüber «Kirche, Synagoge oder Moschee» einforderte.¹⁵ Der Philosoph Mendelssohn,

¹² Christel Köhle-Herzinger, Willkommen und Abschied. Zur Kultur der Übergänge in der Gegenwart, in: dies., Alltagskultur, sakral-profan. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Anita Pagus/Kathrin Pöge-Alder, Münster 2011, 11–28, bes. 23f.

¹³ Neumann, Erschriebene Welt (wie Anm. 4), 31. Zur Karriere der Begriffstrias vgl. Gerhard Kurz, Das Wahre, Schöne, Gute. Aufstieg, Fall und Fortbestehen einer Trias, Paderborn 2015.

¹⁴ Im Weiteren dazu: Bernd Witte, Moses und Homer, Juden und Deutsche, Eine andere Geschichte der Kultur, Berlin 2018.

¹⁵ Vgl. Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu Manasse Ben Israels «Rettung der Juden», hg. v. David Martyn, Bielefeld 2001, 32 und 100f. Zur Aktualität Mendelssohns meine Deutungen: Jacques Picard, Moses Mendelssohn in New York, Über die Idee der Menschenrechte und die Paradoxie von Universalität und Partikularität, in: Catherine Bosshart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktionen von Identitäten, Frauenfeld/Stutt-

der einst Preussens Hauptstadt nur durch das für Juden und Vieh bestimmte Tor betreten durfte, wurde von den Aufklärern seiner Epoche, unter ihnen der Basler Ratsschreiber Isaac Iselin, als «Sokrates zu Berlin» gefeiert. Moses Mendelssohn, der in Berlin zeitlebens nicht mehr als Schutzjude fünften Grades geduldet bzw. gefährdet war, war bei allem scharfsinnigen Witz und aller politischen Klarheit ein milder, geduldiger, freundlicher Charakter. Lessing, sein Freund, glänzte hingegen durch pfeffrige Polemik und ästhetisch-politisch treffendes Urteil, durchdrungen von einem pädagogischen Idealismus, aus dem, wie Jacob Taubes angemerkt hat, eine eschatologische Prophetie spricht, die in Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts» eine aufgeklärte Offenbarung propagiert. Sie soll Weisheit durch das Studium generieren, das, zwischen Imperium und Sacerdotium sich behauptend, als dritte autonome Kraft die Universitas hervorbringt.¹⁶ Wir haben es hier also mit einer Idee zu tun, die aus dem Spannungsfeld konkurrierender Quellen potenzieller Despoten heraus gedacht wird, aus denen aber gleichzeitig die Möglichkeit der Distanzierung – auch durch Flucht oder Abschied – spricht, um individuell zu einer Erfahrung der Selbsttranszendenz zu kommen. Zwischen instrumentellem Rationalismus und moralischem Universalismus, zwischen dem, was für die Angehörigen nur der eigenen Gruppe gut ist, und dem, was für alle Menschen es wäre, soll eine neuartige, weil nicht einem bestimmten Kollektiv zugeeignete Selbstsakralisierung hervorleuchten, die im Zuge der Universitas als Selbstaufklärung auftritt und gemeinhin als Bildungsinstitution anthropologische Gestalt gewinnt.

Das war und ist ein hoher, kaum erreichbarer Anspruch und Ausdruck «reflexiver Sakralität», wie dies Hans Joas genannt hat.¹⁷ Die Schrift *Jerusalem* von 1783, dessen verstorbenem Autor Lessing mit seinem Bühnenstück die hohe Reverenz erwies, postulierte diese Utopie als politisches Projekt: die für das öffentliche Leben eingeforderte, damals skandalöse Trennung von Religion und Politik, die Unterscheidung von höchst subjektiven Wahrheitsgründen gegenüber Gott und den gesellschaftlichen Verhältnissen zwischen den Menschen. Das war nicht, wie noch bei der populären Täuferbewegung und ihren Nachfolgern, den radikalen

gart/Wien 2002, 51–76; und ders., Der Ungrund des Widerspruchs. Zur Aktualität von Moses Mendelssohn, in: Myriam Bienenstock/Pierre Bühler (Hg.), *Religiöse Toleranz heute – und gestern*, Freiburg/München 2014, 144–161.

¹⁶ Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, 130–136; ders., Die Intellektuellen und die Universität [1936], in: ders., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1996, 319–339.

¹⁷ Hans Joas, *Die Macht des Heiligen, Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin 2017, 419–488.

Pietisten,¹⁸ eschatologisch-dogmatisch gemeint, sondern aus pragmatisch-semiotischer Differenzierung begründet: als Toleranz umzusetzende analytische Unterscheidung zwischen den Begriffen Religion, Gesellschaft, Kultur und Zivilisation, als einer Gegenerzählung zu apokalyptischen und messianischen Neigungen aller Art. In den menschen- und grundrechtlich verfassten säkularen Gesellschaften heute stellt sich diese Herausforderung weiterhin angesichts kontroversen Beharrrens auf religiös strikter «Rechtgläubigkeit» im öffentlichen Raum seitens islamischer, christlicher, jüdischer oder weiterer Provenienzen.¹⁹ Sie sind gehalten, ob es ihnen gefällt oder nicht, die zentralen Pfeiler der Menschenrechte in und aus den je eigenen Traditionsbeständen zu begründen und, implizit wie explizit, diese Begründungen gleichzeitig den anthropologischen Konstanten, wie sie aus einer humanistischen Grundlegung der universalen, weder antast- noch teilbaren Menschenwürde sprechen, ein- und unterzuordnen. Darin mag auch die Lessingsche Botschaft heute gesehen werden.

Jede religiöse Provinz wird sich also der Frage stellen müssen, wie sich eine Unterscheidung zwischen den institutionellen und den mentalen Sphären von Politik und Religion bzw. zwischen den öffentlichen Gründen des Staates und den privaten Gründen der Wahrheit legitimieren lässt. Dem Argument, der säkulare Staat habe seine Autonomie im Zuge der philosophisch-politischen Aufklärung der Neuzeit in hartnäckiger Abkehr und stets in Abwehr gegen Klerus und Rabbinat errungen, wird das Argument entgegengestellt, die Idee einer Scheidung zwischen politischer und religiöser Institution fusse kulturgeschichtlich in Ideen des Judentums und Christentums, insbesondere durch den in biblischen Schriften angelegten Dualismus. Letzteres bedingt freilich dann auch, dass die Vertreter dieser Argumentation den Lessing'schen Tatbeweis antreten, was einen «Patriarchen», wie ihn Lessing beispielhaft, doch welcher Provenienz auch immer, vorführt, möglicherweise nicht wenig in Verlegenheit führen könnte.

In der jüdischen Tradition beispielsweise wird die Hintanstellung ethnischer, religiöser, geschlechtlicher oder sonst partikularer Praxen gegenüber der Universalie der Menschenrechte im Schöpfungsnarrativ begründet, vor allem in der Ebenbildlichkeit des Menschen und der Erzählfigur des Adam und der Eva. Die rabbinische Tradition deutet diese Quellen in vielfältigsten Diskussionen als dezisive Begründung, die Menschenrechte vor Gemeinschaftsrechte zu stellen: eine Unterscheidung, die bis heute in der Differenzmarkierung zwischen Menschen-

¹⁸ Max Weber weist in seinem Aufsatz über das aus der Täuferbewegung hervorgegangene Sektenwesen Nordamerikas darauf hin, dass dort die Trennung von Staat und Kirche dogmatischer Grundsatz gewesen ist; vgl. Max Weber, «Kirchen» und «Sekten» in Nordamerika [1906], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, 207–236.

¹⁹ Dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976, 60.

und Bürgerrechten ihre Fortschreibung gefunden hat. Bemerkenswert ist, dass die Berufung auf das Narrativ, dass der Mensch als Mann und Frau und im Abbild Gottes geschaffen sind (1 Mos 1,26 und 1 Mos 9,6), zu einer Auslegung geführt hat, die eine Abkehr von der Menschenwürde als Idolatrie wertet – als Vergötzung mittels exkludierender Zugehörigkeit oder als selbsterklärende Auserwählung einer partikularen Gemeinschaft, die in Vorrang gegenüber Menschenwürde und Menschenrechten gesetzt wird.

Scharf wird diese Grenzziehung in rabbinischen Schriften von Menahem ha-Me’ri (1249–1310), einem Schüler von Maimonides, gezogen, der eine semiotische Unterscheidung vorlegt: Jenseits von religiösen, geschlechtlichen, ethnischen und weiteren Gemeinschaftskriterien sei grundlegend zwischen gesetzlosen Zuständen und gesetzesrespektierenden Kulturen zu unterscheiden. Allein mit Rechtsetzungen als einem Code werde zu letztlich universal geteilten Werten beigetragen, die erst ein zivilisiertes Zusammenleben und damit die Existenz von Gemeinschaften ermöglichen. Wer aber den Vorrang einer Gemeinschaft in absoluter, sich selber auserwählender Positionierung behauptet, wird in dieser Diktion des Rabbi Me’ri als ein götzendienersich der Idolatrie Vorschub Leistender verdächtigt. In ähnlicher Weise hat Menachem Mendel Schneerson, der siebte Rebbe der Lubawitscher Chassidim, seine Konzeption menschlicher Seelen aus der Einsicht bezogen, dass die Unendlichkeit Gottes – bekanntlich eine theologisch universale Begriffsfassung – darin liege, dass die Schöpfergotttheit zwar eine Welt schaffen kann, die selbst Sein besitzt, während die Unendlichkeit Gottes sich dem anthropomorphen Sein entzieht. Als Quelle allen Seins ist die Gotttheit in ihrer Unendlichkeit selber nicht ontologisch. Ein nichtontologisches Verständnis des *En-Sof*, des transzendent Unendlichen, aus dem sich Immanenz kreativ manifestiert, verträgt sich nicht mit einem theologischen Konzept, das ethnisch oder geschlechtlich geteilte, sprich: anthropomorphe Erklärungen für die Seele im Menschen anführt. Es wäre der Idolatrie gleichzustellen.²⁰

So bringt die Berufung auf eigene gemeinschaftliche Traditionen das enorme Paradox hervor, dass die Würde und die Rechte der Menschen unter Gleichen nichts anderem als dem menschlichen Abbild als einer unfassbaren, nicht antastbaren Abstraktion geschuldet sind. Den notwendigen Kontrast gebietet die daraus

²⁰ Moshe Halbertal, *Human Rights and Membership Rights*, in: Moshe Halbertal/Donniel Hartman (Hg.), *Judaism and the Challenges of Modern Life*, New York 2007, 179–186. Siehe auch Erich Fromm, *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, München 1922; bes. das erste Kapitel, das den antidogmatischen Charakter des Gesetzes betont. Zu Schneerson siehe Elliot R. Wolfson, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menachem Mendel Schneerson*, New York 2012, 28–65; dazu auch Zalman Schachter-Shalomi, *My Life in Jewish Renewal, A Memoir*, Lanham 2012.

erwachsene Einsicht, dass gesetzliche Moral auch nicht im Glauben an die menschliche Vernunft allein liegt, wozu es nach der Schoah keinen Anlass gibt, sondern in der durch die Textüberlieferung gebotenen Erinnerung an den menschlichen Horror und die ihm zugrunde liegende kriminelle Vergötzung von Macht und Menschen, die es auch heute abzuwehren gilt.²¹ Menschenrechte bestehen, wie Isaiah Berlin vermerkt hat, nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Und dieses Andere – körperlich als der Andere, die Andere – ist immer radikal neu; es rührt weder von der einen noch von der anderen Seite her und kommt unvermutet, wie uns Emmanuel Levinas nahelegt.²²

Die diesen unterschiedlichen Argumenten zugrundeliegende semiotisch-epistemische Differenz führt im Fall der hier besprochenen Konstellation letztlich hin zu den Modernen unter den jüdischen Denkern und Denkerinnen. Ihr anthropologisches Selbstverständnis verkörpert als Ganzes die Tradition des jüdischen Säkularismus.²³ Der Modus, den wir hier etwas ausführlich zur Sprache gebracht haben, ist bis heute – nunmehr ganz allgemein gesagt – die unabdingbare Voraussetzung für jene Neugierde und Offenheit, die auch das Geschäft der Wissenschaft in Freiheit ausmacht. Mit den letzten Worten aus dem *Jerusalem* von Mendelssohn (1783) heisst dies – als eine Voraussetzung distributiver Gerechtigkeit – schlicht: «Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!»²⁴

Häretiker, in verheimlichter Gestalt des Derwischs und vielleicht auch des Klosterbruders, begehen *inhärente* Überschreitungen der von Institutionen gehüteten ideologischen Leitlinien, sie heben deren Grenzen und damit die Einhegungen des von den Orthodoxen geleugneten radikalen Potenzials der Botschaft geradezu auf. Dass ihre Weltflucht zu einem Narrativ wird, würde sich dem Umstand verdanken, dass ihre Botschaften selber die Mächtigkeit des Mythos beanspruchen. In Lessings Bühnenstück geschieht gerade dies nicht. Wie sollte man dies dem Leser, der Leserin mittels zweier Nebenfiguren denn auch zumuten wollen! In mystischen Bewegungen werden indes erfahrungszentrierte Formen der religiösen Ergriffenheit gegen die Starre dogmatischer Konventionen ausgespielt – weswegen genau diese Spannung zwischen Dogmatik und Kritik, zwischen Starre und Häresie ein facettenreiches Wissen über die «Vielfalt der Erfahrungen» in der menschlichen Seele (im Sinne von William James), ihre Entstehung, ihre

²¹ Isaiah Berlin, *European Unity and Its Vicissitudes*, in: ders., *The Crooked Timber of Humanity*, London 1991, 204.

²² Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1987, 277f. u. 317.

²³ Vgl. David Biale, *Traditionen der Säkularisierung, Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne*, Göttingen 2015.

²⁴ Mendelssohn, *Jerusalem* (wie Anm. 15), 134.

Fluktuationen und ihre Tradierungen in den Zeugnissen unserer Kulturgeschichte ablagern kann.²⁵ Aber wir wissen heute auch nur allzu gut, dass jede Artikulation, mit der wir den heissen Tiegel der Inspiration einer Religion zu beschreiben versuchen, immer unzulänglich, vorläufig und in der Wortwahl problematisch sein muss. Und wir wissen ebenso gut, dass der Faden zur Tradition darin gebrochen werden kann, gerade dort, wo die Ablagerung von Tradition in Kunst, Literatur und Wissenschaft hinein manifest wird. Das war, fast 150 Jahre nach Lessings *Nathan*, die Lektion von Franz Kafka, wie ihn Walter Benjamin und Gershom Scholem lasen und den Scholem deswegen gar als einen «häretischen Kabbalisten» an «der Grenze zwischen Religion und Nihilismus» deutete.²⁶

Ich will für diese Fragen ein einfacheres, anschauliches Dokument aus der Moderne anführen. In seinem Roman *Das Zusammenspiel* von 1976 thematisiert Kurt Guggenheim das Verhältnis von Vermieter und Mieter in der Modellsituation der 1970er Jahre. Denn Guggenheim drückt sich in seiner Erzählung deutlich genug in der Begriffswelt des Religiösen aus. Und das Thema «Miete» ist mit dem Thema der «Flucht» insofern verwandt, als hier eine Doppelung vorliegt: Einerseits wird nicht Eigentum verlassen, sondern der Verlust einer nicht eigentümlichen Bleibe beklagt, andererseits liegt eine Weigerung vor, sich selber Grund und Boden zu erwerben oder festen Anspruch darauf anzumelden. Gershom Scholem, der in Jerusalem stets nur zur Miete wohnte und sich weigerte, je ein Haus bzw. Grundstück in Israel zu erwerben ausser einem Grab für sich und seine Frau, hätte in einem politisch konnotierten Anspruch auf Eigentumsherrschaft – eine weitere Variante des Despotismus – gar ein nihilistisches Zeugnis eines geistlosen Materialismus erblickt.²⁷ Schlüsselthema bei Guggenheim ist der Wohnungswechsel des Mieters und die alte Abhängigkeit von der Gunst des Vermieters, wenn Umziehende anderen Umziehenden nachfolgen.²⁸ Diese Nachfolge wirft die bange Frage auf, ob der Organismus, das neue Haus, in das man mietweise zieht, das «fremde Herz [...] annehmen oder abstossen» wird.²⁹

²⁵ William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur* [engl. 1902], Frankfurt a. M. 1997. Zu diesem Buch von James vgl. Joas, *Die Macht des Heiligen* (wie Anm. 17), 61–108.

²⁶ Gershom Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala*, in: ders., *Judaica*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970, 264–271, zit. 264. Zu Kafka vgl. Karl Erich Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, Frankfurt a. M. 1992.

²⁷ Vgl. David Biale, *Gershom Scholem. Master of the Kabbalah*, New Haven/London 2018, 199.

²⁸ In volkscundlich-kulturanthropologischer Hinsicht wird der Umzug thematisiert von Ueli Gyr, *Zwischen Anfang und Ende, Ende und Anfang. Verortungen des modernen Wohnungswechsels*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 103 (2007) 269–283.

²⁹ Tagebuchnotiz vom 9. Februar 1970, in: Kurt Guggenheim, *Das Zusammenspiel* [1977], Werke V., hg. v. Charles Linsmayer, Frauenfeld 2003, 354

Das fremde Herz – dies ist im Roman die Perspektive des Wohnmieters, der als Ich-Erzähler in der Figur des Hans Hiersinger, Leiter des Instituts für Volkskunde der Universität Zürich, Gestalt annimmt. Der Vermieter, der stets die Nachfolgenden bestimmt, kann von sich sagen: «Wer ein eigenes Haus besitzt, hat es leichter, an Gott zu glauben.»³⁰ Hier steht auf angeblicher Wahrheit bloss eine Preisetikette, die das menschliche Herz zu einem verkäuflichen Gut macht, weil es durch den Erwerb erst Bedeutung gewinnt. Der Gegenstand, dem sich nun Hans Hiersinger in seinen volkswkundlichen Forschungen zuwendet, ist konsequenterweise das Warenhaus, das Paradies der Damen und Herren, in dessen Kulturräumen die Waren, das Geld, die Mode, der Geschmack in sinnlicher und schneller Abfolge fließen.³¹ In den mondänen Passagen und Palästen der Warenhallen ereignen sich die Rituale neuartiger Übergänge in der Moderne. Wen wundert's, dass man die moderne Nachfolge der seit der Antike populären christlichen Figur des Pilgers im Vagabunden, im Touristen, im Spieler und insbesondere im *Flâneur*, der als Spaziergänger Einkaufsstrassen und Malls bevölkert, sehen will.³² Das empirische Verfahren, das Hans Hiersinger als Gesellschaftswissenschaftler diesen zirkulären Verhältnissen aus Gütern, Symbolen und Emotionen zukommen lässt, ist auch mit urbaner Agglomeration eng verknüpft, mit den Ritualen der Stadtbewohner, ihren Wertvorstellungen und mit der Wäsche der Schweizer und Schweizerinnen. «Mit Verhaltensprojekten den Allgemeinzustand einkreisen» – diese Ansage einer analytischen Empirie generiert aus dem in der Kartei abgelegten Material das Wissen, dem der Volkskundler auf die Spur kommen will, ohne sich an eine vorprägende epistemische Instanz anzuhängen:

«Gibt's ein Gesetz, es wird sich offenbaren. Du bist kein Philosoph, kein Psychologe, kein Prophet und kein Weltverbesserer, Hiersinger! Ein Hiersinger bist du. Also singe hier! Es soll nichts gelten in meiner Kartei als die sinnliche Wahrnehmung [...] die Beobachtung aus Distanz, ohne Auffälligkeit.»³³

Das Gesetz? Wirklich das Gesetz? Aus der Materialität empirisch erkundeter Wirklichkeit angeblich ohne Auffälligkeit geschält? Und dabei kommt es zur Begriffswende: Guggenheim nennt dieses empirische Verfahren – in paradoxer Wendung zum scheinbar Metaphysischen, das an einen radikal modernen «Sinai» erinnern mag – die «Anthropologie der Offenbarung», auch «Soziologie der Offenbarung». Es mutet an wie die von Taubes vorgetragene Lessing-These, dass

³⁰ Guggenheim, Zusammenspiel (wie Anm. 29), 287. In Kontrast dazu die merkwürdige Wendung ins Metaphysische: «Gott lebt und hat mich angenommen», ebd., 215.

³¹ Dazu Angela Bhend, Im Tempel der Versuchungen. Das Warenhaus als Erfahrungs- und Ordnungsraum, in: Stefan Groth/Linda Mülli (Hg.), Ordnungen in Alltag und Gesellschaft. Empirisch-kulturwissenschaftliche Perspektiven, Würzburg 2019, 219–243.

³² Zygmunt Baumann, Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg 2007, 150–161.

³³ Guggenheim, Zusammenspiel (wie Anm. 29), 195.

aus Imperium und Sacerdotium das Dritte, die Universitas, als neuartiges Phänomen sich im Mundanen offenbart hätte – oder genauer gesagt: die Wissenschaft als Offenbarungsgeschehen, von unendlicher Neugier und Offenheit geboren, aber erst in einer Metapher des Numinosen anschaulich zu fassen und eben aufgrund dieser Unfassbarkeit leidenschaftlich beforcht. Ein Etwas zwischen Wahrheit, Irrtum und Bedeutung, welches erst in der späteren Nachfolge zum vielleicht, aber nie gewiss Offenbarten umgedeutet und fortgeschrieben werden kann. Der Mieter, der Flüchtige, der Häretiker, der Barfüsser, der Rebell – sie sind in den Narrativen der Literatur das, was – auch angesichts des geisteswissenschaftlichen Hanges zum Kanonisieren – zur Flucht und zum Abschied neigt. Ob nach innen in die Klausur oder in utopische Ferne, ob aus dem Tagesgeschäft geordneter Verhältnisse heraus oder in Erwartung despotischer Verdikte, ob in biblischen Texten, literarischen Stücken und auf Bühnenbrettern – es sei den weiteren Fortschreibungen anheimgestellt!

Über eine Pantomime der Toleranz. Zwischen Abschied, Flucht und Utopie am Beispiel Lessings «Nathan der Weise». Mit einem Vermerk über Kurt Guggenheims «Das Zusammensetzspiel»

Das Bühnenstück «Nathan der Weise» von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) und der Roman Das «Zusammensetzspiel» von Kurt Guggenheim (1896–1983) bilden den Anlass und Gegenstand einer Betrachtung von unterschiedlichen Figuren der Flucht und des Abschieds. Der Mystiker, der Mieter, der Flüchtige, der Häretiker, der Barfüsser, der Klosterbruder, der Derwisch, der Rebell – sie sind beispielhaft in den Narrativen der Literatur. Diese Figuren und Motive lassen sich auch wegen der religiösen Sprache und im Kontext des jüdisch-christlichen Kanons, seinen Deutungen in Neuzeit und Moderne und den darin eingewobenen Häresien erkunden.

Flucht – Aufklärung – Toleranz – Häresie – Judentum.

A propos d'une pantomime de la tolérance. Entre adieu, fuite et utopie à l'exemple de «Nathan le Sage» de Lessing. Avec une note sur «Das Zusammensetzspiel» de Kurt Guggenheim

La pièce de théâtre «Nathan der Weise» de Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) et le roman «Das Zusammensetzspiel» de Kurt Guggenheim (1896–1983) sont l'occasion et le sujet d'une réflexion sur différentes figures de la fuite et de l'adieu. Le mystique, le locataire, le fugitif, l'hérétique, l'homme aux pieds nus, le moine, le derviche, le rebelle – ils sont exemplaires dans les récits de la littérature. Ces figures et motifs peuvent également être explorés en raison du langage religieux et dans le contexte du canon judéo-chrétien, de ses interprétations à l'époque moderne et contemporaine et des hérésies qui y sont tissées.

Fuite – Lumières – tolérance – hérésie – judaïsme.

A proposito di una pantomima della tolleranza. Tra addio, fuga e utopia usando l'esempio di «Nathan il saggio» di Lessing. Con una nota su «Das Zusammensetzspiel» di Kurt Guggenheim

Lo spettacolo teatrale «Nathan der Weise» di Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) e il romanzo «Das Zusammensetzspiel» di Kurt Guggenheim (1896–1983) sono l'occasione e il soggetto di una riflessione sulle diverse figure della fuga e dell'addio. Il mistico, l'inquilino, il fuggitivo, l'eretico, l'uomo scalzo, il monaco, il derviscio, il ribelle – sono figure esemplari nei racconti della letteratura. Queste figure e questi motivi possono essere esplorati anche dal punto di vista del linguaggio religioso e nel contesto del canone giudaico-cristiano, delle sue interpretazioni in epoca moderna e contemporanea e delle eresie che vi si intrecciano.

Fuga – illuminazione – tolleranza – eresia – ebraismo.

About a pantomime of tolerance. Between farewell, escape and utopia using the example of Lessing's «Nathan the Wise». With a note on Kurt Guggenheim's «Das Zusammensetzspiel»

The stage play «Nathan der Weise» by Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) and the novel «Das Zusammensetzspiel» by Kurt Guggenheim (1896–1983) provide the occasion for and subject of a reflection on various figures of flight and farewell. The mystic, the tenant, the fugitive, the heretic, the barefoot man, the monk, the dervish, the rebel – these are exemplary figures in literary narratives. These figures and motifs can also be explored because of the religious language and in the context of the Judeo-Christian canon, its interpretations in modern and contemporary times, and the heresies woven into it.

Flight – Enlightenment – Tolerance – Heresy – Judaism.

Jacques Picard, Prof. Dr., Emeritus für Allgemeine und Jüdische Geschichte und Kulturen in der Moderne, Universität Basel.

Heilige Familie auf der Flucht Christliche Motivtraditionen im visuellen Diskurs der ‹Willkommenskultur› 2015

Stephan Scholz

Als im Laufe des Jahres 2015 angesichts des Zuzugs von Flüchtlingen in einer bis dahin beispiellosen Größenordnung die deutsche Gesellschaft von einer unerwarteten Welle der Hilfsbereitschaft ergriffen wurde, spielten die Medien, die in ihrer Gesamtheit erkennbar flüchtlingsfreundlicher als in den Vorjahren berichteten, zweifellos eine wichtige Rolle. Bis heute ist umstritten, ob und inwieweit insbesondere Presse und Fernsehen die empathische Haltung einer ‹Willkommenskultur› lediglich widerspiegeln, selbst als Teil von ihr agierten und sie weiter verstärkten oder ob sie sie selbst erst maßgeblich hervorriefen und später auch wieder zum Abklingen brachten.¹ Kontrovers diskutiert wurde schon früh insbesondere die Visualisierung von Flüchtlingen, da das imaginierte Bild von Flucht und Migration und den davon Betroffenen immer von den konkreten Bildern abhängig ist, die medial verbreitet werden, sowie von ihrem ‹Framing›, also der Art, wie diese Bilder präsentiert und kontextualisiert werden. Untersuchungen zeigen, dass der noch einige Jahre zuvor deutlich dominierende ‹Bedrohungs- sowie Kriminalitäts- und Missbrauchs-Frame› im Sommer

¹ Vgl. z. B. Petra Hemmelmann/Susanne Wegner, Flüchtlingsdebatte im Spiegel von Medien und Parteien, in: *Communicatio Socialis* 49/1 (2016) 21–38, hier 23–28; Kai Hafez, Compassion Fatigue der Medien? Warum der deutsche ‹Flüchtlingssommer› so rasch wieder verging, in: *Global Media Journal. German Edition* 6 (2016) 1, ‹www.nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:547-201600348› (29.11.2019). Der nicht unumstrittene Begriff der ‹Willkommenskultur› wird hier und im Folgenden für den humanitären Strang des Flüchtlingsdiskurses im Jahr 2015 verwendet. Zu seiner Entwicklung und Kritik vgl. Felix Litschauer, *Archäologie der Willkommenskultur. Zum Wandel eines politischen Konzepts*, Marburg 2017, ‹www.uni-marburg.de/de/fb03/politikwissenschaft/fachgebiete/politische-theorie-und-ideengeschichte/portal-ideengeschichte-1/kritik-vortraege-nip/willkommenskulturlitschauer.pdf› (06.03.2020).

2015 zwar nicht verschwand, aber hinter einen «Hilfsbedürftigkeits-Frame» zurücktrat.² Flüchtlinge wurden nun zudem nicht mehr vorrangig als anonyme Masse gezeigt, sondern immer häufiger auch als Menschen mit einem individuellen Schicksal.³

In diesem Zusammenhang wurde vornehmlich darüber gestritten, ob das Bildmotiv von Frauen mit Kindern unverhältnismäßig oft gezeigt und damit ein unzutreffendes Bild der nach Deutschland kommenden Flüchtlinge gezeichnet würde (was mittlerweile als widerlegt gelten kann).⁴ Grundlage für diese Diskussion war die Annahme, dass die Visualisierung von Frauen mit Kindern in besonderer Weise Empathie fördernd wirkt, während Bilder von erwachsenen Männern, insbesondere in Gruppen, eher als bedrohlich wahrgenommen werden.

Tatsächlich hat das Mutter-Kind-Motiv vor allem in humanitären Kriegs- und Krisendiskursen, aber auch speziell im Zusammenhang mit Flucht und Migration oftmals die Funktion, das Leid, die Unschuld und die Hilfsbedürftigkeit der Betroffenen symbolhaft zum Ausdruck zu bringen und dadurch Anteilnahme und Hilfsbereitschaft hervorzurufen. Wiederholt wurde dazu kritisch angemerkt, dass diese meist in humanitärem Interesse erfolgende Darstellung nicht nur konkrete historische und politische Kontexte ausblende, sondern auch die Distanz zu den Abgebildeten als vermeintlich passiven Opfern aufrechterhalte oder sogar noch vergrößere: Durch die visuelle Abgrenzung vom Selbstbild der Betrachtenden als zumindest potentiell aktive Helferinnen und Helfer würde der Prozess des «Othering» und die Differenz zwischen «ihnen» und «uns» nur verstärkt.⁵

Gelegentlich wurde im Hinblick auf den visuellen Flüchtlingsdiskurs aber auch auf die Verankerung des Mutter-Kind-Motivs in der christlichen Ikonografie hingewiesen, in der das Motiv der Madonna mit dem Jesuskind einen zentralen historischen Archetyp für spätere, auch säkulare Darstellungen bildet und

² Lina-Marie Wintzer, Die visuelle Darstellung von Migranten. Wandel und Kontinuitäten im deutschen Mediendiskurs, in: *Global Media Journal. German Edition* 6 (2016) 1, <www.nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:547-201600392> (29.11.2019).

³ Vgl. Magreth Lünenborg/Tanja Maier, Wir und die Anderen? Eine Analyse der Bildberichterstattung deutschsprachiger Printmedien zu den Themen Flucht, Migration und Integration, Gütersloh 2017, 53–67.

⁴ Zum Verhältnis von Männern, Frauen und Kindern in den Medienbildern, das dem unter den tatsächlichen Flüchtlingen weitgehend entsprach, vgl. Marcus Maurer/Pablo Jost/Jörg Haßler/Simon Kruschinski, Auf den Spuren der Lügenpresse. Zur Richtigkeit und Ausgewogenheit der Medienberichterstattung in der «Flüchtlingskrise», in: *Publizistik* 64/1 (2019) 15–35, hier 26f.

⁵ Vgl. Liisa H. Malkki, Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization, in: *Cultural Anthropology* 11/3 (1996) 377–404, hier 388; Marta Zarzycka, *Gendered Tropes in War Photography. Mothers, Mourners, Soldiers*, New York 2017, 87f; Heidrun Friese, *Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden*, Bielefeld 2017, 47, 92f.

das visuelle Gedächtnis aufgrund seiner Bekanntheit, Eingängigkeit und häufigen Wiederholung nachhaltig geprägt hat.⁶ Gerade weil das immer wieder neu aktualisierte Mutter-Kind-Motiv in einer christlich geprägten visuellen Kultur tief verankert, sakral aufgeladen und generell positiv besetzt ist, scheint es dazu geeignet, Distanz zu den Abgebildeten abzubauen und Nähe sowie Empathie herzustellen. Das Motiv, das einen konstitutiven Bestandteil des eigenen kulturellen Bilderrepertoires bildet, trägt in dieser Hinsicht zur Identifizierung bei, indem es etwas Eigenes in den Abgebildeten und diese damit als Teil der eigenen Wir-Gruppe erkennen lässt.

Neben dem zentralen Mutter-Kind-Motiv kommt noch weiteren Motiven der christlichen Ikonografie im humanitären Strang des visuellen Flüchtlingsdiskurses eine Distanz abbauende Bedeutung zu. Ein bislang kaum beachtetes, aber gerade im Rahmen der so genannten Willkommenskultur von 2015 vielfach präsent und für eine empathische Haltung gegenüber Flüchtlingen wichtiges Motiv ist das der Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten.⁷ Im Folgenden geht es zunächst um die historische Fundierung und Ikonografie dieses visuellen Motivs, um dann seine Bedeutung für Prozesse der Empathiebildung mit Flüchtlingen im Jahr 2015 deutlich zu machen. Daran anschließend wird ein besonderer Blick auf die neu erwachsene Relevanz speziell des Vater-Kind-Motivs gelenkt.

Die Bildtradition der (Heiligen) Familie auf der Flucht

Die Idee der Familie hat bei der visuellen Repräsentation des Fluchtgeschehens 2015 eine konstitutive Rolle gespielt.⁸ Das betrifft nicht nur die zahlreichen Bilder traditionell imaginerter und entsprechend dargestellter Familien von Vater, Mutter und Kindern auf der Flucht, sondern selbst das Bild eines einzelnen Kindes, das wahrscheinlich zu *der* Ikone der Flucht nach Europa im Jahr 2015 geworden ist.⁹ Als sich das Foto des dreijährigen Aylan Kurdi aus Syrien, dessen Leichnam nach der gescheiterten Überfahrt über das Mittelmeer an den

⁶ Zur Fundierung des Mutter-Kind-Motivs in der christlichen Madonnenikonografie vgl. mit weiterer Literatur Miriam Dreysse, *Mutterschaft und Familie: Inszenierungen in Theater und Performance. Inszenierungen von Mutterschaft und Familie in bildenden Künsten und Theater der Gegenwart*, Bielefeld 2015, 50–62.

⁷ Auf dieses Motiv hat bereits hingewiesen, ohne es aber selbst weiter zu verfolgen: Terence Wright, *Moving Images: The Media Representation of Refugees*, in: *Visual Studies* 17/1 (2002) 53–66, hier 57.

⁸ Vgl. Katherine A. Bussard, *Some Thoughts on the Role of Family and Photography in Today's Refugee Crisis*, in: *Exposure* 50/1 (2017) 17–21, hier 20.

⁹ Vgl. Thy Phu/Y-Dang Troeung, *State of Refuge*, in: *The Family Camera Network, Visual Stories Blog*, 30. Juni 2016, <www.familycameranetwork.org/visual-stories/2016/6/29/xr7bdhm776i7w259f2vzmt4fah6y> (18.10.2019).

türkischen Strand von Bodrum gespült worden war, am 2. September quasi über Nacht weltweit verbreitete und eine beispiellose Erschütterung hervorrief, zogen viele Betrachterinnen und Betrachter Bezüge zu ihren eigenen Kindern und Familien. «Mit seinem roten T-Shirt und seiner blauen Hose sah er aus wie unsere Kinder», schrieb rückblickend der Historiker Tillmann Bendikowski.¹⁰ Das Bild des toten Kindes implizierte die Zerstörung einer Familie, die nicht zuletzt wegen der vertrauten Kleidung und hellen Hautfarbe des abgebildeten Jungen von vielen Europäern als die eigene imaginiert werden konnte.¹¹ Die Grenze zwischen «uns» und «ihnen» war für viele Betrachterinnen und Betrachter des Fotos von Aylan Kurdi aufgeweicht worden. Nicht nur in Deutschland erhöhte sich dadurch zumindest kurzzeitig der öffentliche Druck auf die Politik, flüchtlingsfreundlicher zu agieren.¹²

Die Erschütterung angesichts des Fotos von Aylan Kurdi war auch deshalb so groß, weil die Veröffentlichung von Bildern toter Kinder ein weithin beachtetes Tabu innerhalb der internationalen Presse darstellt, das in diesem Fall aber vielfach gebrochen wurde.¹³ Auch in der Kunstgeschichte gibt es für solche Bilder nur wenige ikonografische Vorläufer. Zu ihnen gehört das Motiv des Kindermords von Betlehem. Dieses Motiv ist wiederum inhaltlich und visuell eng verbunden mit der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten. In mittelalterlichen Bilderzyklen wurde der Kindermord als szenisch dargestellte Ursache der Flucht oftmals direkt vorangestellt. Mit dem Aufschwung der Tafelmalerei erschienen seit dem Spätmittelalter beide Ereignisse immer öfter auch gemeinsam und in kausaler Beziehung aufeinander bezogen auf demselben Gemälde.¹⁴ In

¹⁰ Tillmann Bendikowski, *Helfen. Warum wir für andere da sind*, München 2016, 21; vgl. ähnliche Stimmen bei Bussard, *Some Thoughts* (wie Anm. 8), 20.

¹¹ Vgl. mit Kritik an der «racist» basis of our compassion» Werner Binder/Bernadette Nadya Jaworsky, *Refugees as icons. Culture and iconic representation*, in: *Sociology Compass* 12 (2018) 3, <www.doi.org/10.1111/soc4.12568> (29.11.2019).

¹² Vgl. Philipp Ther, *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*, Frankfurt a. M. 2017, 24.

¹³ «[A] picture of a dead child is one of the golden rules of what you never published», erklärte der Vizepräsident der weltweit größten Bildagentur Getty-Images. Zit. nach Olivier Laurent, «What the Image of Aylan Kurdi Says About the Power of Photography», in: *Time*, 04. Sept. 2015, <www.time.com/4022765/aylan-kurdi-photo/> (18.10.2019). Vgl. auch Caroline Lenette/Natasa Miskovic, *Some Viewers May Find the Following Images Disturbing: Visual Representation of Refugee Deaths at Border Crossings*, in: *Crime, Media, Culture* 14/1 (2018) 111–120, hier 112f, 116.

¹⁴ In der Regel steht eines der beiden Ereignisse im Zentrum, während das andere kleiner und nur am Rande abgebildet ist. Vgl. Karl Vogler, *Die Ikonographie der Flucht nach Ägypten*, Univ. Diss. Heidelberg 1931, 11; Adriane Heimendahl, *Die Flucht nach Ägypten*, Aschaffenburg 1951, 30–32; Schoole Mostafawy, *Die Flucht nach Ägypten. Ein Beitrag zur Ikonographie des biblischen Reisegeschehens in der italienischen Kunst von den Anfängen bis ins Cinquecento*, Frankfurt a. M. u. a. 1998, 95.

einem Bild des Barockmalers Domenico Fetti aus dem Jahr 1622/23 beispielsweise liegen am Wegesrand der flüchtenden Heiligen Familie zwei bleiche Leichname getöteter Kinder (*Abb. 1*).¹⁵ Sie symbolisieren die tödliche Gewalt, der das Jesuskind und die Heilige Familie nur durch Flucht entgangen sind und die diese begründet und rechtfertigt. Das Bild visualisiert die beiden Optionen von Tod und Leben, zwischen denen die Flucht liegt.¹⁶



Abbildung 1: Domenico Fetti (1589–1624), Flucht nach Ägypten, um 1622/23, Öl auf Pappelholz, 63x80,5 cm, Kunsthistorisches Museum Wien, Gemäldegalerie (©KHM-Museumsverband, CC BY-NC-SA 4.0).

Die Heilige Familie erscheint in Fettis Gemälde den Darstellungskonventionen entsprechend, die seit dem frühen Mittelalter existierten, in das kollektive visuelle Gedächtnis eingingen und auch in den folgenden Jahrhunderten Gültigkeit behielten: Maria mit dem Jesuskind im Arm reitet auf einem Esel, der von

¹⁵ Vgl. zu dem Bild François Boespflug/Emanuela Fogliadini, *La fuite en Égypte dans l'art d'Orient et d'Occident*, Paris 2018, 55–57.

¹⁶ Die besondere Wirkung des Bildes von Aylan Kurdi lag auch darin begründet, dass die Flucht den Tod des Kindes nicht verhindert, sondern erst zu ihm geführt hat, weil sie aufgrund der Abschottungspolitik Europas in einer lebensgefährlichen Form erfolgen musste.

Joseph geführt wird.¹⁷ Diese Grundform erfuhr zwar immer wieder einige Variationen, z. B. in der Erweiterung des Figurenpersonals hin zu einem regelrechten kleinen Flüchtlingsstreck,¹⁸ blieb im Kern aber immer gleich: Im Zentrum der Darstellung steht Maria mit dem Kind als zu schützende Einheit, während die Figur des Josef oftmals nur als bloßer Begleiter oder Fluchthelfer erscheint.¹⁹ Das gilt auch für das Nebenmotiv der Ruhe auf der Flucht, das seit dem Spätmittelalter zu einem eigenen Bildtypus wurde und das Grundmotiv der Familie in fliehender Bewegung zeitweise sogar verdrängte.²⁰ Der Fokus ist hier manchmal so stark auf Maria mit dem Kind gerichtet, dass die Darstellung zu einem regelrechten Andachtsbild wird, in dem Josef teilweise nicht einmal mehr im Bild erscheint.²¹

Typisch ist in beiden Fällen eine besonders innige Darstellung der Mutter-Kind-Beziehung, die das Ideal mütterlicher Fürsorge in Zeiten der Bedrängnis zum Ausdruck bringt. Gerade vor dem Hintergrund der Fluchtsituation als existenzieller Bedrohungslage wurde die darin visualisierte Caritas als «Angelpunkt der christlichen Tugendlehre»²² zum Vorbild menschlicher Fürsorge überhaupt. Seit dem 16. Jahrhundert wurde auch die Figur des Josef stärker in diesen Zusammenhang einbezogen und die (Heilige) Familie zum Sinnbild der christlichen Fürsorge. Immer mehr wurde die persönliche Beziehung der Figuren untereinander betont und die Heilige Familie in den Horizont menschlicher Beziehungen gerückt, der zum Beispiel auch daran deutlich wurde, dass der Nimbus häufig nicht mehr dargestellt war.²³ Während das Bild der Heiligen Familie auf der Flucht sich dadurch in den folgenden Jahrhunderten zusehends säkularisierte und insbesondere im 19. Jahrhundert vielfach eine «biedermeierlich eingefärbte Familienideologie»²⁴ unterstützte, bot es zunehmend auch einen sakralisierten Deutungsrahmen für säkulare Fluchtereignisse, der sich 2015 im humanitären Strang des Flüchtlingsdiskurses aktualisierte.

¹⁷ Die narrative Grundlage für dieses Motiv findet sich in Mt 2,13–23. In den anderen Evangelien kommt die Fluchtgeschichte nicht vor. Ausführlichere Berichte, welche die Grundlage für zahlreiche Details bildlicher Darstellungen bilden, finden sich in den apokryphen Evangelien.

¹⁸ Vgl. Heimendahl, *Die Flucht* (wie Anm. 14), 42; Vogler, *Die Ikonographie* (wie Anm. 14), 21–23; Mostafawy, *Die Flucht* (wie Anm. 14), 108–112.

¹⁹ Vgl. Mostafawy, *Die Flucht* (wie Anm. 14), 103; Curt Schweicher/Géza Jaszai, *Flucht nach Ägypten*, in: Engelbert Kirschbaum (Hg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2, Freiburg 1970 (Sonderausg. 1990), 43–50, hier 44.

²⁰ Vgl. Vogler, *Die Ikonographie* (wie Anm. 14), 62.

²¹ Vgl. Mostafawy, *Die Flucht* (wie Anm. 14), 219.

²² Hildegard Erlemann, *Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie*, Münster 1993, 44.

²³ Vgl. Erlemann, *Die Heilige Familie* (wie Anm. 22), 43f, 58–60.

²⁴ Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch*, Frankfurt a. M. 2000, 169.

Aktualisierungen in der <Willkommenskultur> 2015

Insbesondere in der Weihnachtszeit 2015 wurden in der deutschen Presse wiederholt direkte Bezüge zwischen den aktuellen Pressefotos und Fernsehbildern flüchtender Familien einerseits und klassischen Darstellungen der Heiligen Familie auf der Flucht andererseits hergestellt. In der *Süddeutschen Zeitung* wurde z. B. anhand des Gemäldes einer Ruhe auf der Flucht von Philipp Otto Runge aus dem frühen 19. Jahrhundert daran erinnert, dass es immer schon Flüchtlinge gegeben und auch das Leben Jesu mit einer Flucht begonnen habe.²⁵ In ähnlichem Tenor verwies ein Artikel in der *Welt* unter der Überschrift «Jesus ist der Hirte aller Flüchtlinge» auf die Geschichte der Flucht nach Ägypten, die dazu aufrufe, sich um Menschen auf der Flucht zu kümmern. Illustriert war der Artikel mit klassischen Bildern der Heiligen Familie auf der Flucht von Fra Angelico und Adam Elsheimer.²⁶ An ein weiteres Flucht-Bild von Adam Elsheimer aus dem frühen 17. Jahrhundert fühlte sich der ehemalige Chefredakteur und Herausgeber der *Welt* wenig später erinnert, als im Februar 2016 ein Foto von Flüchtenden zum World-Press-Photo des Jahres 2015 gewählt wurde. Er sah darin «eine archetypische Situation christlich imprägnierter Ikonografie: die Heilige Familie auf der Flucht».²⁷

Nicht nur unter den preisgekrönten Fotos des World-Press-Photo-Wettbewerbs, sondern auch unter den mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichneten internationalen Pressefotos für das Jahr 2015 finden sich verschiedene Bilder von Flüchtlingsfamilien, die motivisch an klassische Darstellungen der Heiligen Familie auf der Flucht oder der Ruhe auf der Flucht anknüpfen.²⁸ Neben den Rezipienten dieser Fotos, standen offenbar auch Fotografen und Bildredakteure als Produzenten und Vermittler erkennbar in einer christlich geprägten ikonografi-

²⁵ Vgl. Gottfried Knapp, Hochheiliges Paar, in: Süddeutsche Zeitung, 24./25./26. Dez. 2015, <www.sueddeutsche.de/kultur/spurensuche-hochheiliges-paar-1.3308066> (15.11.2019).

²⁶ Das gilt zumindest für die Online-Version, vgl. Matthias Kamann, Jesus ist der Hirte aller Flüchtlinge, in: Die Welt, 22. Dez. 2015, <www.welt.de/kultur/article150218026/Jesus-ist-der-Hirte-aller-Fluechtlinge.html> (15.11.2019).

²⁷ Thomas Schmid, Ikonen-Kitsch, in: ders.: Welt-Blog, 19. Febr. 2016, <www.schmid.welt.de/2016/02/19/ein-foto-das-kein-foto-war> (15.11.2019), gleichlautend auch in: Peter-Matthias Gaede/Thomas Schmid, Ikonen-Kitsch? Das World Press Photo des Jahres. Ein Pro und Contra, in: Photonews 28/4 (2016) 3.

²⁸ Vgl. z. B. die ausgezeichneten Fotos von Bernadett Szabo, Laszlo Balogh und Mauricio Lima: The Pulitzer Prizes: The 2016 Pulitzer Prize Winner in Breaking News Photography. Photography Staff of Reuters, <www.pulitzer.org/winners/photography-staff-reuters>; The Pulitzer Prizes: The 2016 Pulitzer Prize Winner in Breaking News Photography. Mauricio Lima, Sergey Ponomarev, Tyler Hicks and Daniel Etter of <The New York Times>, <www.pulitzer.org/winners/mauricio-lima-sergey-ponomarev-tyler-hicks-and-daniel-etter> (27.09.2019).

schen Tradition, die die Art der Darstellung, das Framing und die Deutung wesentlich mitbestimmen.

Dies galt um so mehr für den binnenkirchlichen Bereich der christlichen Konfessionen, die in der ‚Willkommenskultur‘ 2015 eine wesentliche Rolle bei der Aufnahme und Betreuung von Flüchtlingen spielten. Ihnen war nicht nur das christliche Bilderrepertoire noch stärker vertraut, für sie waren auch die sich daran anknüpfenden ethischen Narrative oftmals von besonderer Bedeutung.



Abbildung 2: Anthonis van Dyck (1599–1641), Ruhe auf der Flucht nach Ägypten, um 1627/32, Öl auf Leinwand, 134,7x114,8 cm, via Wikimedia Commons, www.commonswiki.org/wiki/File:Anthonis_van_Dyck_048.jpg.

So reflektierte z. B. bereits im Januar 2015 die Katholische Jugendfürsorge der Diözese Regensburg, die sich speziell um unbegleitete minderjährige Flüchtlinge kümmert, angesichts einer in ihrer Kapelle befindlichen Kopie der *Ruhe auf der Flucht* von Anthonis van Dyck aus dem 17. Jahrhundert (*Abb. 2*) über die Bedeutung der christlichen Botschaft für die Haltung zu Flüchtlingen in der Gegenwart:

«Ist es nicht ein Bild, das gerade jetzt treffend passt? [...] Noch immer gibt es Machthaber und Tyrannen, die wie Herodes nicht Halt machen vor dem Leben junger Familien mit ihren Kindern. Heute spricht Gott durch uns neu: «Aus Äthiopien, aus Eritrea, aus dem Irak, aus Pakistan, aus... habe ich meinen Sohn und meine Tochter gerufen.»²⁹

Hier kommt nicht nur das kirchliche Selbstverständnis einer schützenden Rolle gegenüber Familien zum Ausdruck, sondern auch das einer familiären Verbundenheit über Gott mit allen Menschen, die zur gegenseitigen Fürsorge unabhängig von der Herkunft verpflichtet.

Ähnliche Verbindungen wurden auch in der evangelischen Kirche gezogen. Der Gemeindebrief einer Gemeinde im Südharz beispielsweise bezog sich im Dezember 2015 auf eine Darstellung der Flucht nach Ägypten durch den Maler Fritz von Uhde aus dem späten 19. Jahrhundert (*Abb. 3*). Sie zeige «das wirkliche Elend der Flucht» und erinnere unweigerlich an die tagtäglichen Fernsehbilder der Gegenwart sowie daran, dass es wichtig sei, jeden einzelnen Flüchtling als Menschen wahrzunehmen.³⁰

Das Gemälde von Uhde ist dabei selbst ein Beispiel dafür, wie schon im 19. Jahrhundert anhand der visualisierten biblischen Fluchtgeschichte Leid- und Elendserfahrungen der Gegenwart mitfühlend gedeutet und die Distanz zu den davon Betroffenen verringert wurde. Uhdess seinerzeit äußerst populäres Bild der Heiligen Familie war damals als kritischer Kommentar zur sozialen Frage gemeint und wurde auch so verstanden.

²⁹ In Anlehnung an das Hosea-Zitat in Mt 2,15 («Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen») Georg Deisenrieder, Meditativer Impuls Januar 2015: Rast und Neuaufbruch, in: Homepage der Katholischen Jugendfürsorge der Diözese Regensburg e. V., 10. Jan. 2015, <www.kjf-regensburg.de/home/-/asset_publisher/nFtSrj0PKuWw/content/meditativer-impuls-januar-2015-rast-und-neuaufbruch/> (15.11.2019).

³⁰ Michael Blaszyk, Auf ein Wort, in: Über den Kirchturm hinaus. Kirchennachrichten für die Pfarrbereiche Bleicherode und Niedergebra, Dez. 2015, 2f, <www.ev-kirchenkreis-suedharz.de/_daten/mm_objekte/2015/11/5776_1124_52616949.pdf> (15.11.2019).



Abbildung 3: Fritz von Uhde (1848–1911), Die Flucht nach Ägypten, 1891, Öl auf Leinwand, 112×140 cm, aus: Hans Rosenhagen, Uhde. Des Meisters Gemälde in 185 Abbildungen, Stuttgart 1908, 113.

Uhde profanisierte und individualisierte die Heilige Familie radikal als obdachlose Handwerkerfamilie der damaligen Gegenwart «jenseits poetischer Verklärung in der Situation proletarischer Existenznot».³¹ Damit erschloss er die alltägliche Not sozialer Unterschichten durch die Aura der biblischen Geschichte einer mitfühlenden Perspektive, die das christliche Gewissen und Verantwortungsbewusstsein sensibilisieren und herausfordern sollte, indem sie die religiöse Botschaft mit christlicher Sozialethik verband.³² Diente damals eine derartige Visualisierung der Heiligen Familie auf der Flucht als Impuls für eine anteilnehmende Haltung gegenüber den Benachteiligten der Gegenwart, so knüpften

³¹ Friedrich Gross, *Jesus, Luther und der Papst im Bilderkampf 1871 bis 1918. Zur Malereigeschichte der Kaiserzeit*, Marburg 1989, 276.

³² Zu dieser allgemeinen Tendenz in der Malerei Uhdes und der vehementen konservativ-kirchlichen Kritik daran vgl. Gerd-Helge Vogel, *Die Göttlichkeit des Lichts. Fritz von Uhde (1848–1911) zum 100. Todestag. Leben, Werk und kulturelles Umfeld in Bildern und Dokumenten*, Zwickau 2011, 120f, 130f, 166; Bettina Brand, *Fritz von Uhde. Das religiöse Werk zwischen künstlerischer Intention und Öffentlichkeit*, Heidelberg 1983, 60–74; Adolf Smitmans, *Die christliche Malerei im Ausgang des 19. Jahrhunderts – Theorie und Kritik. Eine Untersuchung der deutschsprachigen Periodica für christliche Kunst 1870–1914*, Phil. Diss. Tübingen 1980, 145–164.

2015 Fotos und Fernsehbilder von Familien auf der Flucht vielfach an die ikonografische Tradition ebendieser Heiligen Familie an. Die Figurenkonstellation hatte sich dabei allerdings vielfach verändert.

Väter mit Kindern – Die Aufwertung des Josef

Steht in der klassischen Darstellung der Flucht nach Ägypten zumeist die Beziehung zwischen der Mutter Maria und dem Jesuskind im Zentrum, so fällt bei zahlreichen Pressebildern von Flüchtlingen im Jahr 2015 die Konzentration auf Väter mit Kindern auf. Nicht nur das World-Press-Photo dieses Jahres, das den ehemaligen Herausgeber der *Welt* an Bilder der Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten erinnerte, zeigt keine «komplette» Familie im traditionellen Sinn, sondern einen Mann, der ein Kleinkind durch einen Stacheldraht entgegennimmt. Eine Untersuchung der im World-Press-Photo-Wettbewerb ausgezeichneten Pressefotografien ergibt, dass darüber hinaus auch viele weitere Bilder erwachsene Männer mit Kindern in den Mittelpunkt rücken, was zu einem spezifischen Element in der visuellen Berichterstattung des Jahres 2015 wurde.³³ Bestätigt wird dieser Befund durch einen Blick auf die mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichneten Pressefotos, unter denen sich ebenfalls zahlreiche Bilder von Männern mit Kindern im Arm oder an der Hand befinden.³⁴ Für den humanitären Strang des visuellen Flüchtlingsdiskurses, der traditionell Frauen und Kinder in den Mittelpunkt stellt, war diese Darstellung bis dahin untypisch.

Dass das zur «Chiffre der «Flüchtlingskrise»» 2015 gewordene Vater-Kind-Motiv «auch im größeren kunst- und bildhistorischen Rahmen bisher beispiellos» wäre, wie der Kunsthistoriker Jörg Probst meint,³⁵ trifft allerdings nicht zu. Denn trotz der vielfachen Fokussierung auf das Mutter-Kind-Motiv gibt es in der Ikonografie der Flucht nach Ägypten durchaus auch einen Strang, der auf die Beziehung zwischen Josef und dem Jesuskind ausgerichtet ist, allerdings weniger dicht und weitaus lückenhafter ausfällt.

³³ Vgl. Joanna Kędra/Mérodine Sommier, Children in the visual coverage of the European refugee crisis: A case study of the World Press Photo 2016, in: *Journal of Applied Journalism & Media Studies* 7/1 (2018) 37–58, hier 47.

³⁴ Z. B. die Fotos von Sergei Ponomarev, Daniel Etter, Yannis Behrakis und Alkis Konstantinidis, vgl. *The Pulitzer Prizes* (wie Anm. 28).

³⁵ Jörg Probst, Vater mit Kind. Ein Bilderkreis in der politischen Ikonographie von Flucht und Migration, in: *Portal Ideengeschichte*, undatiert [nach 2018], www.uni-marburg.de/de/fb03/politikwissenschaft/fachgebiete/politische-theorie-und-ideengeschichte/portal-ideengeschichte-1/forschung/04-but-flyer-vaeter.pdf (15.11.2019).



Abbildung 4: Guido Reni (1575–1642), Josef mit dem Jesuskind im Arm, um 1635, Öl auf Leinwand, 126x101cm, via Wikimedia Commons, www.commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Joseph_with_the_Infant_Jesus_by_Guido_Reni,_c_1635.jpg



Abbildung 5: Fritz von Uhde (1848–1911), Ruhe auf der Flucht (Ausschnitt), 1895, Öl auf Leinwand, 125x100 cm, aus: Hans Rosenhagen, Uhde. Des Meisters Gemälde in 185 Abbildungen, Stuttgart 1908, 153.

So war die in der byzantinischen Ikonografie geläufige Darstellung der Flucht, in der Josef das Jesuskind auf seinen Schultern trägt, auch in der Westkirche bis ins 12. Jahrhundert verbreitet.³⁶ Als Josef in der nachreformatorischen Zeit sowohl auf protestantischer wie auch auf katholischer Seite eine theologische Aufwertung erfuhr, erschien er auch visuell immer öfter als zugewandter, sorgsamer und liebevoller Vater.³⁷ Vor allem im Barock war das Bildmotiv des Joseph, der sich – analog zum etablierten Madonnenbild – dem Jesuskind in seinem Arm innig zuneigt, durchaus verbreitet.³⁸ Ein solches Bild von Guido Reni aus dem Jahr 1635 zeigt Maria mit dem Esel nur noch weit entfernt und kaum noch erkennbar im Hintergrund (*Abb. 4*). Auch im 19. Jahrhundert wurde dieses Motiv wiederholt wieder aufgegriffen.³⁹ In einer Ruhe auf der Flucht von Fritz

³⁶ Vgl. Boespflug/Fogliadini, *La fuite* (wie Anm. 15), 36; Vogler, *Die Ikonographie* (wie Anm. 14), 9f; Erlemann, *Die Heilige Familie* (wie Anm. 22), 137.

³⁷ Vgl. Martine Sasion, *Père et fils*, in: dies., *La fuite en Egypte. La vie sauve*, Aust.-Kat. Musée de image Epinal, Epinal 2018, 110–113.

³⁸ Vgl. Erlemann, *Die Heilige Familie* (wie Anm. 22), 133; Brigitte Heublein, *Der «verkannte» Josef. Zur mittelalterlichen Ikonographie des Heiligen im deutschen und niederländischen Kulturraum*, Weimar 1998, 188f, sowie Sybille Ebert-Schifferer, *Der Hl. Joseph mit dem Jesuskind*, in: Dies./Andrea Emiliani/Erich Schleier (Hg.), *Guido Reni und Europa. Ruhm und Nachruhm*, Frankfurt a. M. 1988, 210.

³⁹ Vgl. Sasion, *Père et fils* (wie Anm. 37).

von Uhde aus dem Jahr 1895 sind die Rollen von Maria und Josef geradezu spiegelbildlich vertauscht (Abb. 5). Im Zentrum des vollständig säkularisierten Bildes bildet Josef mit dem Kind auf dem Schoß eine Einheit, während Maria davon räumlich deutlich abgesetzt ist.⁴⁰

Dieser weniger ausgeprägte Strang der Ikonografie der Flucht nach Ägypten bildet einen motivischen Vorläufer der humanitären Pressefotografie, die 2015 stark auf flüchtende Männer mit Kindern fokussierte. Zur Erklärung dieses Phänomens reicht es dabei wohl nicht aus, die Zuweisung vermeintlich typisch mütterlicher Attribute als Visualisierungsstrategie zu deuten, die männliche Flüchtlinge nicht als gefährliche Bedrohung erscheinen, sondern sie am Unschuld- und Opferstatus von Frauen und Kindern partizipieren lässt und so ebenfalls viktimisiert.⁴¹ Denn die abgebildeten Männer, die sich während der Flucht um Kinder kümmern, sie über Grenzzäune oder aus Schlauchbooten tragen, erscheinen weniger als passive Opfer, sondern vielmehr als Akteure, die als Beschützer und Versorger ihrer Kinder handeln. Darin entsprechen sie letztlich wieder gängigen Maskulinitätsvorstellungen, für die im christlichen Kontext nicht zuletzt die selbstlos handelnde Figur des Josef bei der Flucht nach Ägypten ein (visueller) Archetyp ist. Die visualisierte männliche Fürsorge für Kinder auf der Flucht kommt darüber hinaus auch dem wachsenden gesellschaftlichen Selbstverständnis entgegen, nach dem das ‚Mothering‘, also die alltägliche und zugewandte Betreuung von Kindern, geschlechtsunabhängig und auch von Männern erfolgt.⁴²

Schließlich knüpfen Fotos flüchtender Männer mit Kindern, auf denen keine Mütter zu sehen sind, an ein traditionelles Motiv der humanitären Dokumentarfotografie an, in dem beschädigte Familien gezeigt werden. Die unvollständige Familie, in der Vater oder Mutter fehlen, bis hin zur vollkommen zerstörten Familie, die in der Ikone des toten Aylan Kurdi zum Tragen kommt, signalisiert die Verletzung und Bedürftigkeit der Betroffenen.⁴³ Auf dieses visuelle Motiv griff eine überkonfessionelle Postkarten- und Plakataktion noch 2017 und 2018 in Hessen und Baden-Württemberg zurück, die sich jeweils in der Vorweihnachtszeit gegen die Aussetzung des Rechts auf Familiennachzug für Geflüchte-

⁴⁰ Vgl. Gross, Jesus, Luther und der Papst (wie Anm. 31), 276, der den Rollentausch ‚in einem emanzipatorischen Sinn‘ deutet.

⁴¹ So die Interpretation von Kędra/Sommier, Children (wie Anm. 33), 47f.

⁴² Vgl. Probst, Vater mit Kind (wie Anm. 35); Monika Kaiser, Madonna und die Zukunft? Zur Langlebigkeit des mütterlichen Idealbildes in den visuellen Medien, in: FKW. Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur 38 (2004) 26–37, hier 34–36.

⁴³ Zarzycka, Gendered Tropes (wie Anm. 5), XXIV. Ein bekanntes Beispiel ist das im World-Press-Photo-Contest für 2015 ausgezeichnete Foto von Dario Mitidieri aus seiner Serie ‚Lost Family Portraits‘, vgl. z. B. Ines Kaffka, Der leere Stuhl. Familienporträts von syrischen Flüchtlingen, in: Der Spiegel, 27. Juni 2017, <www.spon.de/aeZ9B> (18.11.2019).

te wandte.⁴⁴ Die Postkarten und Plakate zeigten eine Weihnachtsskrippe mit der Heiligen Familie, wobei eine der drei zentralen Figuren (Maria, Josef oder das Jesuskind) aus dem Bildensemble entfernt war und nur eine weiße Lücke hinterlassen hatte. Überschriften war das Bild mit dem Schriftzug «(Geflüchtete) Familien gehören zusammen!»



Abbildung 6: Plakat der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Diakonie Hessen, Dezember 2017, Foto: Tobias Boos, www.ekhn.de/aktuell/detailmagazin/news/aktion-familien-gehoren-zusammen.html.

⁴⁴ Vgl. «Kirche und Diakonie setzen sich für Familiennachzug ein», in: evangelisch.de, 17.11.2017, <www.evangelisch.de/node/147035>; Evangelische Landeskirche in Baden, Integration braucht Familienzusammenführung, 1. Dez. 2017, <www.ekiba.de/html/aktuell/aktuell_u.html?&m=31&artikel=14927&cataktuell=331>. 2018 wurde die Aktion in Hessen in leicht modifizierter Form wiederholt, vgl. Diakonie Hessen, Familien gehören zusammen, undatiert [Nov. 2018], <www.menschen-wie-wir.ekhn.de/projekte/initiative-familien-gehoren-zusammen.html> (08.11.2019).

Zu einer Zeit, als die allgemeine ‹Willkommenskultur› deutlich abgenommen hatte und wieder einer reservierteren Haltung gegenüber Flüchtlingen gewichen war, stärkte das Selbstverständnis der christlichen Kirchen als Anwältinnen der Familien ihr Engagement für den Schutz von Flüchtlingen nicht nur während ihrer Flucht, sondern auch danach. Die Heilige Familie bildete dabei eine religiös legitimierende (visuelle) Folie für eine Perspektive auf zugewanderte Flüchtlinge, die es ermöglichte, sie nicht als fremd und andersartig, sondern insbesondere in ihrem Leben in familiären Beziehungen als bekannt, vertraut und ebenbürtig anzusehen und ihnen entsprechend mitfühlend zu begegnen.

Fazit

2015 wurden im Rahmen eines humanitären Flüchtlingsdiskurses über den kirchlichen Bereich hinaus wiederholt Bezüge zwischen aktuellen Flüchtlingsbildern und traditionellen Darstellungen der Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten hergestellt. Derartige visuelle Analogien dienten mittels einer Vergewisserung des eigenen, christlich fundierten Selbstverständnisses der Legitimierung humanitären Handelns in der Gegenwart. Wurde dieser Zusammenhang gelegentlich auch explizit hergestellt, so wirkte er doch meistens unausgesprochen, wahrscheinlich sogar unbewusst und unbeabsichtigt sowohl bei der Produktion als auch Distribution fotografischer Repräsentationen gegenwärtiger Flüchtlinge.

Neu waren dabei Verschiebungen in der Figurenkonstellation des Bildmotivs, die nun nicht nur die Mutter, sondern immer häufiger auch den Vater in einer engen emotionalen Beziehung zu seinen Kindern zeigte. Damit wurde nicht nur moderneren Familienvorstellungen westeuropäischer Bildproduzenten und -rezipienten Rechnung getragen, sondern auch an einen motivischen Strang des traditionellen Bildmotivs angeknüpft, der lange unterrepräsentiert, aber vorhanden war.

Diese visuellen Bezugnahmen auf das Bildmotiv der Heiligen Familie auf der Flucht entsprachen 2015 einer über den kirchlichen Bereich weit hinausgehenden, in der Gesellschaft weit verbreiteten mitfühlenden Haltung gegenüber Flüchtlingen. Sie brachten diese Haltung zum Ausdruck, konnten sie zeitweise auch verstärken, nahmen aber mittelfristig wieder in demselben Maße ab, wie diese Haltung aufgrund anderer Faktoren wieder zurückging. Sie standen immer in Konkurrenz zu anderen Bildmotiven, die stärker das vermeintlich Fremde und Bedrohliche der Flüchtlinge hervorhoben und sie mehr und mehr verdrängten. Im Bereich der Kirchen dagegen, die auch nach dem Abebben der ‹Willkommenskultur› zu den wichtigsten Befürwortern und praktischen Akteuren einer humanitären Flüchtlingspolitik gehörten, konnten sich visuelle Bezüge auf die Heilige Familie offenbar erhalten und ihr Empathie bildendes Potential nachhaltiger entfalten.

Heilige Familie auf der Flucht. Christliche Motivtraditionen im visuellen Diskurs der «Willkommenskultur» 2015

Im Migrationsdiskurs der Gegenwart kommt der visuellen Ebene eine erhebliche Bedeutung zu. Visuelle Repräsentationen von Flüchtlingen und ihre mediale Verbreitung bestimmen maßgeblich die imaginären Bilder von dem, was mit den Begriffen «Flucht» und «Flüchtlingen» bezeichnet wird. Sie produzieren und repräsentieren gleichermaßen gesellschaftliche Einstellungen gegenüber Zuwanderung und den von ihr Betroffenen. Der Beitrag wendet sich dem humanitären Strang des medialen Flüchtlingsdiskurses zu, der in der so genannten «Willkommenskultur» des Jahres 2015 in Deutschland ungewöhnlich stark ausgeprägt war. Er zeigt, dass ikonografische Bezüge zu traditionellen christlichen Bildmotiven in einer tendenziell flüchtlingsfreundlichen Berichterstattung eine wichtige Rolle spielen. Dazu wird insbesondere die ikonografische Tradition und die etablierten Darstellungskonventionen des Motivs der «Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten» untersucht, das eine visuelle Folie für die Deutung von Fluchtereignissen der Gegenwart bildet. Über das Ausnahmejahr 2015 hinaus gilt dies in besonderem Maße für den innerkirchlichen Bereich. Auch veränderte Figurenkonstellationen in aktuellen Flüchtlingsfotos, in denen sich der Fokus vom Mutter-Kind-Motiv stärker auf Vater-Kind-Motive verschiebt, werden vor dem Hintergrund der ikonografischen Tradition der «Heiligen Familie auf der Flucht» interpretiert.

Migrationsdiskurs – Flucht – Flüchtlinge – Willkommenskultur – Pressefotografie – Visuelle Kultur – Christliche Ikonografie – Familie – Geschlechterverhältnisse.

La Sainte Famille en fuite. Les traditions de motifs chrétiens dans le discours visuel de la «Willkommenskultur/culture d'accueil» 2015

Dans le discours contemporain sur la migration, le niveau visuel est d'une importance considérable. Les représentations visuelles des réfugiés et leur diffusion dans les médias déterminent de manière décisive les représentations imaginaires de ce que l'on entend par les termes «fuite» et «réfugiés». Ils produisent et représentent les attitudes sociales à l'égard de l'immigration et de ceux qui en sont touchés. Cet article aborde le volet humanitaire du discours médiatique sur les réfugiés, qui était particulièrement fort dans la «Willkommenskultur/culture d'accueil» de 2015 en Allemagne. Il montre que les références iconographiques aux motifs picturaux chrétiens traditionnels jouent un rôle important dans un discours qui tend à être favorable aux réfugiés. À cette fin, la tradition iconographique et les conventions établies de représentation du motif de la «Sainte Famille en fuite vers l'Égypte» sont examinées en particulier, ce qui constitue une feuille de route visuelle pour l'interprétation des événements contemporains impliquant des réfugiés. Au-delà de l'année exceptionnelle 2015, cela s'applique en particulier au domaine intérieur de l'église. Les changements de constellations de figures dans les photographies actuelles de réfugiés, dans lesquelles l'accent est mis sur les motifs père-enfant plutôt que mère-enfant, sont interprétés sur la base de la tradition iconographique de la «Sainte Famille en fuite».

Discours sur la migration – fuite – réfugiés – culture d'accueil – photographie de presse – culture visuelle – iconographie chrétienne – famille – relations entre les sexes.

La Sacra Famiglia in fuga. Le tradizioni di motivi cristiani nel discorso visivo della «Willkommenskultur/cultura dell'accoglienza» 2015

Nel discorso contemporaneo sulla migrazione, il livello visivo è di notevole importanza. Le rappresentazioni visive dei rifugiati e la loro diffusione mediatica determinano in modo decisivo le figure immaginarie di ciò che si intende con i termini «fuga» e «rifugiati». Entrambi producono e rappresentano atteggiamenti sociali nei confronti dell'immi-

grazione e di coloro che ne sono colpiti. Questo articolo affronta il filone umanitario del discorso mediatico sui rifugiati, insolitamente forte nella cosiddetta «Willkommenskultur/cultura dell'accoglienza» del 2015 in Germania. Esso mostra che i riferimenti iconografici ai motivi pittorici tradizionali cristiani giocano un ruolo importante in un reportage che tende ad essere favorevole ai rifugiati. A tal fine si esaminano in particolare la tradizione iconografica e le convenzioni consolidate di rappresentazione del motivo della «Sacra Famiglia in fuga verso l'Egitto», che costituisce una mappa visiva per l'interpretazione delle vicende contemporanee che coinvolgono rifugiati. Al di là dell'eccezionale anno 2015, questo vale in particolare per l'area interna della chiesa. I cambiamenti delle costellazioni di figure nelle attuali fotografie di rifugiati, in cui l'attenzione si sposta dai motivi madre-bambino ai motivi padre-bambino, sono interpretati sullo sfondo della tradizione iconografica della «Sacra Famiglia in fuga».

Discorso sulla migrazione – fuga – rifugiati – cultura dell'accoglienza – fotografia per la stampa – cultura visiva – iconografia cristiana – famiglia – relazioni di genere.

Holy family on the run. Christian motif traditions in the visual discourse of the so-called «welcome culture» 2015

In the contemporary discourse on migration, visibility is of considerable importance. The visual representations of refugees created and disseminated by the media decisively determine the mental images of what is meant by the terms «flight» and «refugees». They simultaneously produce and represent social attitudes towards immigration and those affected by it. This article addresses the humanitarian strand of the media discourse on refugees, which was unusually strong in the so-called «welcome culture» of Germany in 2015. It showcases that iconographic references to traditional Christian pictorial motifs play an important role in a reporting that tends to be refugee-friendly. To this end, the iconographic tradition and the established conventions of representation of the motif of the «Flight of the Holy Family to Egypt» are examined in particular, which forms a visual foil to the interpretation of contemporary events involving refugees. Beyond the exceptional year 2015, this applies in particular to the ecclesiastical context. Changes in constellations of figures in current refugee photographs, in which the focus shifts from mother-child motifs to father-child motifs, are interpreted against the background of the iconographic tradition of the «Flight of the Holy Family».

Migration discourse – Flight – Refugees – Welcome culture – Press photography – Visual culture – Christian iconography – Family – Gender relations.

Stephan Scholz, PD Dr., Institut für Geschichte, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Malereien von Vertriebenen und Heimatlosen – Politischer Appell oder emotionale Ausdrucksform? Eine Bildanalyse mit Aquarellen und Zeichnungen von Internierten des Camp de Gurs

Sebastián Lingenhölle

Fluchtbewegungen waren seit jeher Bestandteil von Zivilgesellschaften. Gegenwärtig befinden sich weltweit etwa 70 Millionen Menschen auf der Flucht. Es ist nicht möglich, sich in die wirkliche Lage eines Geflüchteten hineinzusetzen. Nur den Wenigsten gelingt es, die verdrängten Erinnerungen heraufzurufen und über die traumatischen Erlebnisse zu berichten.¹ Eine Vielzahl der Fluchtgeschichten wird für immer im Verborgenen bleiben. Vereinzelt gewähren Zeugenberichte, Protokolle, die Recherche in bestimmten Archivbeständen sowie auch der Nachlass von Betroffenen einen Einblick in bestimmte Fluchtsituationen. Durch die Rekonstruktion vereinzelter Fluchtszenarien lässt sich ein Stück weit erahnen, was es bedeutet, heimatlos und ein Vertriebener zu sein.

Gedächtnis und Erinnerung zählen zu wichtigen Bestandteilen der Geistes- und Sozialwissenschaften. Die zwei Bezeichnungen lassen sich trotz ihrer engen Verbindung unterscheiden: Erinnerung wird durch das Gedächtnis erst möglich gemacht. Inhalte, welche durch Dialoge entstanden und weitervermittelt wurden, zählen als Erinnerung. Die darin enthaltenen Informationen können in verschiedenen Medien auftreten.² Der Verarbeitung von Erlebtem begegnen wir Menschen dabei auf unterschiedliche Weise. Positive als auch negative Geschehnisse können bekanntermassen untereinander mündlich ausgetauscht, schriftlich festgehalten, mittels einer Vielzahl von Medien aufgenommen und reproduziert, oder aber auch gemalt werden. Während des Entstehungsprozesses eines Bildes oder

¹ Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit DEZA, Flucht. Virtuelle Tour. Auf den Spuren von Flüchtlingen, Bern 2016, online unter: <http://www.flucht-fuir.ch/virtuelle-tour/> (22.03.2020).

² Sabine Moller, Docupedia-Zeitgeschichte. Begriffe, Methoden und Debatten der zeit-historischen Forschung. Erinnerung und Gedächtnis, Potsdam 2010. Online unter: http://docupedia.de/zg/Erinnerung_und_Gedächtnis (03.02.2018).

einer Skizze werden prägende Ereignisse und wahrgenommene Emotionen auf das Papier oder die Leinwand übertragen. Dabei kann es sich um ein schlichtes Andenken handeln, welches an eine besondere Zeit erinnern soll. Es kann zur bewussten Übertragung einer Botschaft dienen. Es kann aber auch eine Form der eigenen Therapie sein, um Traumata zu behandeln und womöglich auch zu bewältigen.

Der zu untersuchende Gegenstand handelt von Bildern, welche im Zusammenhang mit Flucht während des Zweiten Weltkriegs entstanden waren. In der Bildanalyse wird das Erbe von Elsbeth Kasser thematisiert. Frau Kasser, auch bekannt unter dem Namen «Engel der Hilflosen von Gurs», war eine Schweizer Krankenschwester. Nach dem Spanischen Bürgerkrieg hatte sie im Namen des Roten Kreuzes humanitäre Hilfe für die Insassen des Flüchtlings- und Internierungslagers im südfranzösischen Gurs geleistet.³ Durch ihren selbstlosen Einsatz gewann sie das Vertrauen vieler Personen, die zur Flucht gezwungen worden waren und sich nun in Gefangenschaft befanden. Einige Inhaftierte übergaben Elsbeth Kasser insgeheim ihre Besitztümer, um sie womöglich nach Ende des Krieges wieder abzuholen. Darunter auch Schmuckstücke oder Zeichnungen. Der Krankenschwester wurden jedoch auch Bilder zum Dank für ihre Unterstützung geschenkt. Es ist bekannt, dass viele im Zeichnen eine Beschäftigung und eine Art Verarbeitung des Lagerlebens sahen. Einige dieser Aquarelle und auch Ansichtskarten enthalten religiöse Äusserungen und Symbole. Nach Beendigung ihres Einsatzes in Gurs schmuggelte Elsbeth Kasser rund 200 Zeichnungen und Aquarelle über die Grenze in die Schweiz. Die Objekte lagerten viele Jahre versteckt in ihrem Zimmer. Erst durch das Zureden von Bekannten gelangten die Bilder schliesslich an die Öffentlichkeit.⁴ Die Aquarelle aus Gurs zeugen von den schrecklichen Geschehnissen des frühen 20. Jahrhunderts.

Historischer Kontext

Als im Jahre 1936 in Spanien Republikaner gegen Nationalisten in den Krieg zogen, sahen viele Bürger dieser Welt nicht nur den Frieden Europas, sondern auch das Schicksal der zivilisierten Menschheit in Gefahr. Es war ein Ereignis, das

³ Therese Schmid-Ackeret, Ein Engel für Kriegsoffer, in: Hier gehöre ich hin. Elsbeth Kasser (1910–1992), NZZ 2000. Online unter: <http://www.kirchen.ch/pressespiegel/nzz/0272.pdf> (03.02.2018), 1–2.

⁴ BDK-Arbeitsgruppe Holocaust-Gedenktag 2009. Dokumentation zum Thema Lager – Kolonien des Terrors. Holocaust Gedenktag. 27. Januar 2009. Hinschauen – Nicht wegschauen. Kanton Luzern 2009, 6.

Politiker, Intellektuelle, Dichter und Künstler weltweit zutiefst emotional bewegte. Der Spanische Bürgerkrieg war ein Kampf der Ideologien. Menschen aus verschiedenen Nationen nahmen daran teil.⁵ Als Elsbeth Kasser im Jahre 1940 im Internierungslager Gurs eintraf, waren es zunächst vor allem Republikaner und internationale freiwillige Kämpfer, denen sie bei der Pflegearbeit begegnete. Vier Jahre zuvor hatte sie während ihres ersten humanitären Einsatzes in Spanien den Krieg und deren Folgen hautnah erlebt.⁶

Das Auffanglager Gurs war 1939 als vorübergehende Massnahme errichtet worden, um die wachsende Zahl an politischen Flüchtlingen und Soldaten aus Spanien aufzunehmen. Im Verlaufe eines Jahres kamen sogenannte «unerwünschte Personen» aus Frankreich wie auch Deutschland und Österreich hinzu. Hierbei handelte es sich um antifaschistische Aktivisten. Anschliessend wurden Juden wie auch Sinti und Roma aus Frankreich selbst oder anderen Nationen Europas ins Lager überführt. Ab 1942 erfolgten Deportationen von Gurs-Insassen in Konzentrationslager der Nazis. Darunter befanden sich viele Frauen und Kinder. Zwischen 1939 und 1945 waren insgesamt etwa 60'000 Personen in Gurs in Gewahrsam genommen worden.⁷ Das Lagerleben war sehr hart. Unzumutbare Lebensumstände erschwerten den Alltag. Durch die undichten Dächer drang Kälte und Feuchtigkeit in die Baracken ein. Es herrschte Nahrungsmittelknappheit. Auch der Mangel an Hygiene machte den Menschen in Gurs zu schaffen. Viele Menschen erkrankten und verloren im Lager ihr Leben.⁸

Elsbeth Kassers Erinnerungen ermöglichen einen Einblick in die prekären Zustände:

«Es harrten 18'000 Menschen auf Hilfe. Ich wusste fast nicht, wo und wie anfangen, weil es schwer war, in kurzer Zeit eine Übersicht zu haben. Es regnete und regnete. Der Boden war in ein Schlammmeer verwandelt. Die Latrinerverschläge waren bis zu hundert Meter entfernt und in zwei Meter Höhe auf steiler Treppe erreichbar. Arme schwache, alte und kranke Menschen! Der Hunger nagte. Die unterschiedlichsten Leute mit den unterschiedlichsten Gewohnheiten waren eng zusammengepfercht und hatten Mühe, das Geschehene überhaupt zu erfassen.»⁹

Die erste Schweizer Baracke in Gurs war von Kasser selbst eingerichtet worden. Die Pflegerin verfolgte unter anderem auch das Ziel, den Internierten ein weniger leidvolles Dasein zu ermöglichen. Sie sorgte für Strukturen im Alltag, in

⁵ Walther L. Bernecker/Horst Pitschmann, *Geschichte Spaniens*, Stuttgart 2005, 353–356.

⁶ Schmid-Ackeret, *Ein Engel für Kriegsoffer* (wie Anm. 3), 1–2.

⁷ W. Schmid, *Gurs – Mehr als eine Wahrheit*, in: *Aus Gurs – ein Internierungslager. Südfrankreich 1939–1943*, Aquarelle, Zeichnungen, Fotografien. Sammlung von Elsbeth Kasser. Bern 2009, 9.

⁸ Schmid-Ackeret, *Ein Engel für Kriegsoffer* (wie Anm. 3), 1–2.

⁹ Schmid-Ackeret, *Ein Engel für Kriegsoffer* (wie Anm. 3), 1–2.

dem sie der jungen Generation Unterricht anbot, handwerkliche Tätigkeiten auftrieb, Gärten anbauen liess und auch kulturelle Anlässe organisierte. In vielen Situationen überbrachte die Krankenschwester letzte Nachrichten an Angehörige oder persönliche Gegenstände wie beispielsweise Eheringe und andere Erinnerungsobjekte. Viele Menschen liessen Familienmitglieder im Lager zurück. Die Deportationen gehörten für Elsbeth Kasser zu den schlimmsten und traumatischsten Vorfällen. Lange Zeit war es ihr schwergefallen, jemandem davon zu erzählen. Die mitgeführten Bilder halfen ihr in mancher Hinsicht bei der Verarbeitung ihrer emotionalen Last.¹⁰

Fragestellungen

Die Bildanalyse handelt von Aquarellen, welche in Gurs entstanden und in Besitz von Elsbeth Kasser gewesen waren. Zwölf Bilder wurden hierzu ausgewählt, welche in erster Instanz die Konfrontation mit Leid, Unterdrückung, Isolation und Tod, aber auch die Begegnung mit Hoffnung und Leben darstellen.¹¹ Die ausgelesenen Aquarelle stammen von der Elsbeth-Kasser-Stiftung des Archivs für Zeitgeschichte in Zürich. Einige der Bilder sind bereits als Analysematerial für Schülerinnen und Schüler in einer Lehrerhandreichung erschienen.¹² Durch diesen Einblick entstand die Frage, warum jemand diese Zeichnung erstellt haben könnte. Die kompakte Zeichnungsselektion weist eine recht hohe erzählerische Kohärenz mit Zeugenberichten auf. Aufgrund ähnlicher Stilrichtungen, ähnlicher Motive und der Farbkombination lässt sich in dieser Serie jeweils eine gemeinsame Bildsprache erkennen. Zusammen mit ihrer einzigartigen Darstellungsweise besitzen die Gesichter eine starke Symbolkraft. Sie widerspiegeln das Leid des Lageralltags. Dem gegenüber stehen Aquarelle, die mit ihren hellen Farben und detailgetreuen Motiven einen Kontrast bilden. In manchen Zeichnungen sowie auch Ansichtskarten sind religiöse Motive deutlich erkennbar. Die Auseinandersetzung mit Leben und Tod, Schmerz und Erlösung ist ein Merkmal, welches in dieser Bilderauswahl besonders stark zum Ausdruck kommt.

Mit der Analyse soll näher dargestellt werden, an wen sich die Bilder gerichtet haben könnten. Der Vergleich dieser Werke soll Aufschluss darüber geben, ob es sich eher um einen politischen Appell, beziehungsweise den dokumentierten Erhalt jener einschneidenden Ereignisse handelt, oder zur bewussten Verarbeitung

¹⁰ Schmid-Ackeret, Ein Engel für Kriegsoffer (wie Anm. 3), 1–2.

¹¹ Anhang mit Abbildungen 1–12, S. 336–342.

¹² PHSG, Fachstelle Demokratiebildung und Menschenrechte. Kooperationspartner Ausstellung «Die von Gurs» – Kunst aus dem Internierungslager der Sammlung Elsbeth Kasser». St. Gallen 2018. Online unter: <https://www.phsg.ch/de/dienstleistung/fachstellen/fachstelle-demokratiebildung-und-menschenrechte> (20.05.2020).

der persönlichen Erlebnisse diene. Ein spannender Aspekt hierbei ist, inwiefern Religion dieses Narrativ berührt. In Zeiten der Not kann auch der Glaube an eine übergeordnete Macht, Kraft und Hoffnung schenken. Gewiss mussten sich religiöse Anhänger die Frage nach dem Sinn ihres Leids gestellt haben. In einer Welt, in der Verbände mit sozialdarwinistischer Gesinnung andere Leben vernichteten, wurde der Glaube auf eine harte Probe gestellt: der Glaube an das Gute und die Hoffnung auf Frieden.

Diese Gegenüberstellung soll auch dazu dienen, mögliche Überschneidungen zu entdecken. Durch das Generieren von Kollektivbildern lassen sich unter Umständen Veränderungen im Narrativ erkennen. Zusammen mit den historischen Informationen sowie Tagebucheinträgen oder Briefen von Zeugen sollen mögliche Interpretationen erschlossen werden. Folglich ergeben sich diese konkreten Fragestellungen:

- An wen ist das Bild gerichtet? Wo dient die Zeichnung eher der psychischen Verarbeitung und wo soll es viel mehr der Erhalt einer Geschichte sein?
- Gibt es Überschneidungen und Kollektivbilder?
- Sind Veränderungen im Narrativ erkennbar?

Es existieren aktuell mehrere Publikationen, die sich speziell mit Bildanalysen von Häftlingszeichnungen aus KZ- oder Internierungslagern befassen. Dieser Bereich gilt als noch wenig erforscht. In seinem umfangreichen Werk *Das Lager von Bild zu Bild. Narrative Bildserien von Häftlingen* untersucht Jörn Wendland, inwiefern die Insassen durch die Erstellung von Bildserien eine Form von Struktur in den eisernen Lageralltag hineinbringen konnten. Die nach ihm kategorisierten narrativen Bildserien stellen Szenen aus den Anlagen in Auschwitz, Bergen-Belsen und Schwarzheide, Sachsenhausen, dem Ghetto Theresienstadt sowie auch dem Camp de Gurs dar. Das Erscheinungsbild der Personen sowie auch die Symbolsprache werden hierbei umfassend analysiert. Der Autor geht ferner der Frage nach, ob der Zeichner mit seinem Werk ein reales Abbild des Lagerlebens veranschaulichen wollte, oder ob es sich hierbei um eine Form der Emotionsdarstellung handelt. In ihrer Publikation *Territorien des Selbst. Kulturelle Identität als Ressource für das tägliche Überleben im Konzentrationslager* befasst sich auch Maja Suderland mit dem Thema, welche Auswirkung das Praktizieren kultureller Tätigkeiten oder der Bildungszugang innerhalb des lebensfeindlichen Raums für die Internierten hatte. Die Soziologin greift hierfür jedoch mehr auf Aussagen und Zeugenberichte zurück. Jürgen Kaumkötter legt den Schwerpunkt mit seinem Buch *Der Tod hat nicht das letzte Wort. Kunst in der Katastrophe 1933–45* direkt auf die Kunstwerke und deren Kreatoren. Der Kunsthistoriker beschreibt darin den Verlust der Symbolsprache in den Bildern, welche in den Lagern entstanden waren. Nebst den Erläuterungen der Künstler und deren Lebensgeschichten thematisiert Kaumkötter auch die Absicht zur Fertigung jener Bilder.

Bildanalyse

Mit Hilfe der Aquarelle soll eine Bildinterpretation durchgeführt werden. Der Fokus wird hierbei zuerst auf einzelne Teile des Bildes gesetzt. Dadurch wird das beobachtende Auge für Details geschärft. Im weiteren Verlauf soll studiert werden, welche Objekte erkennbar sind und wie das Bild gegliedert ist. Anschließend sollen die Personen genauer betrachtet werden (Gesichtszüge, Körperhaltung). Die allgemeine Stimmung des Bildes soll hierbei Auskunft über die Gesamtsituation liefern. In diesem Zusammenhang sollen auch die eigenen Empfindungen des Betrachters Rückschlüsse über die dargestellten Zustände geben.

Die ausgewählten Aquarelle weisen eine starke Ähnlichkeit mit den Erläuterungen von Insassen auf. In den Beschreibungen von Herrn Steinitz beispielsweise kommt die allgegenwärtige Begegnung mit dem Tod merklich oft vor. An keinem Ort, so berichtet er, sei die Grenze zwischen Leben und Tod so verschwommen, wie in diesem Internierungslager. Das Sterben war erschreckenderweise zur Gewohnheit geworden.¹³ Die Abbildung 2 ist ein Aquarell, welches diese Begegnung mit dem Tod verbildlicht. Vergleichsweise stark geht Merle d'Aubigné in seinem Zeugenbericht auf die Strenge und Härte des Lagers ein. Die Zeichnung Nummer 7 stellt einen Gewaltakt dar, bei dem eine uniformierte Person einen Gefangenen durch einen Tritt in einen Raum befördert. Die totale Überwachung beeinträchtigte das eigene Leben. Völlig abgeschirmt vom Rest der Welt war es kaum möglich, an Informationen zu gelangen. Man fühlte sich nicht mehr als Teil der Welt. Die Menschen waren eingepfercht, geschwächt und sehr krankheitsanfällig. Im Lager galt die strikte Trennung von Paaren und Familien. Nur selten waren Treffen möglich. Ein Wiedersehen fand in vielen Fällen nicht mehr statt. Es wird berichtet, wie eine Frau erst nach langer Zeit vom Tod ihres Mannes erfuhr. Gleich nach seinem Ableben war er vergraben worden.¹⁴ Die Abbildungen 1–5 und Nr. 8 widerspiegeln diese Bezeugungen: Die isolierten Frauen sowie die trauernde Frau (Abb. 1), das Wegtragen des Verstorbenen (Abb. 2), die eingefangenen Menschen, darunter Schwache und Kranke, streng bewacht (Abb. 3–5). Die Separation von der Gesellschaft, das Leben in Gefangenschaft (Abb. 8). Ganz ähnlich wie bei Abbildung 6 wird bei Merle d'Aubignés Text eine gehaltene Messe beschrieben:

«In dürftigen Decken gehüllt, mussten wir die ganze Zeit ohne Anlehnung stehen. Pfarrer Charles Cadier hielt den Gottesdienst. Auf einem Brettergerüst als Tisch lag

¹³ Hans Steinitz, Lager in Frankreich. Überlende und ihre Freunde. Zeugnisse der Immigration, Internierung und Deportation, hg. von Edwin M. Landau/Samuel Schmitt, Mannheim 1991, 213–217.

¹⁴ J. Merle d'Aubigné, in: A. Freudenberg (Hg.), Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reichs, Zürich 1969, 88–122, hier 88–97.

seine Bibel und stand ein grosses Holzkreuz, das ein spanischer Protestant und wahrer Künstler, der kurz vor unserer Ankunft gestorben war, geschnitzt hatte. Das Kreuz konnte bei der späteren Plünderung des Lagers gerettet werden; es dient jetzt in der CIMADE-Kapelle in Paris.»¹⁵

Allen sieben Aquarellen (Abb. 1–7) ist die düstere, kalte und drückende Stimmung gemein. Die Wahl von dunklen Farbtönen (Schwarz, Grau, Braun, Dunkelblau) unterstreicht das Leid. Die Bilder sind geprägt von Melancholie, Schwermut, Niedergeschlagenheit sowie auch Nachdenklichkeit. Im Vergleich zu den farbigen Aquarellen (Abb. 3–5) wurde in den ersten beiden Zeichnungen (Abb. 1–2) sowie in den Abbildungen 6 und 7 mit Schattierungen gearbeitet. Die Zeichnungen 6 und 7 weisen einen sehr ähnlichen Stil auf und könnten vom selben Maler stammen. In allen sieben Darstellungen sind die Blicke der Personen mehrheitlich leer und traurig. Die Körper sind niedergedrückt. Die dargestellten Gesichter besitzen eine einzigartige Ausdrucksweise.

In Abbildung 1 erkennt man einen Drahtzaun mit zwei Pfählen im Vordergrund. Dahinter befinden sich drei Frauen und eine Truhe oder ein Koffer, der als Sitzgelegenheit dient. Eine ältere Dame hat darauf Platz genommen. Sie hält einen Stock als Gehhilfe in der Hand. Zwei Frauen kauern auf dem Boden. Alle drei Personen tragen lange Kleidung. Eine der Frauen hat ihren Kopf mit einer Kapuze bedeckt. Kleidung und Körperhaltung der drei Frauen deuten darauf hin, dass es in ihrer Umgebung kalt ist und dass sie frieren. Die kauernde Frau mit der Kapuze hält ihren Blick gesenkt, sodass ihr Gesicht fast nicht zu sehen ist. Sie wirkt niedergeschlagen. Sie schützt sich. Die ältere Dame mit dem Stock in den Händen schaut nach rechts und scheint etwas im Hintergrund zu beobachten oder auf jemanden zu warten. Am meisten Aufmerksamkeit erregt der frontale Blick der Frau ohne Kopfbedeckung. Sie wirkt nachdenklich und auch etwas verängstigt. Die Hände sind schützend um ihre Beine gelegt. Hilfesuchend oder auch fragend richtet sie ihren starren und leeren Blick auf den Betrachter der Szene. Die drei Frauen sind isoliert, wurden weggesperrt. Sie sehen geschwächt und geknickt aus. Das Schwarz-weiss-Bild wirkt sehr düster und melancholisch.

Im Vordergrund der Abbildung 2 sind vier Personen abgebildet. Sie tragen lange Mäntel. Die Kragen sind weit nach oben gehoben. Es scheint kalt zu sein. Alle laufen in dieselbe Richtung. Zwei Männer tragen eine Bahre, auf der eine Leiche liegt. Diese ist mit einem Tuch verdeckt. Die Totenbahre bildet das Zentrum des Bildes. Andächtig und mit gesenktem Blick begleitet der ältere Mann mit dem weissen Bart und dem Hut in der linken Hand den Leichenzug. Die Köpfe der drei anderen Männer sind auffällig klein und wirken nicht proportional. Im Hintergrund erkennt man den Drahtzaun und weiter hinten eine Baracke. Auf der

¹⁵ D'Aubigné, in: Freudenberg, Rettet (wie Anm. 14), 96–97.

rechten Seite steht eine Ansammlung mehrerer Personen. Dichtgedrängt scheinen einige der Leute auf die Männer mit der Leiche zu schauen. Etwas abseits der Menschengruppe ist eine Person, welche in die entgegengesetzte Richtung läuft. Auch vor der Baracke steht jemand allein. Hierbei könnte es sich um Wächter handeln. Auch diese Zeichnung wirkt sehr düster und ernst. Es gibt kaum Anzeichen von Leben. Körperhaltung und Mimik der vier Männer lassen auf Trauer und Bedrücktheit schliessen.

Wie die Unterschrift am Bildrand erkennen lässt, stammen die drei folgenden Aquarelle (Abb. 3–5) vom selben Künstler. In allen drei Zeichnungen wurden die Personen und besonders deren Gesichter auf eine sehr ähnliche und einzigartige Weise gemalt. Eine Ansammlung von Menschen, die in Bewegung zu sein scheint. Es handelt sich vor allem um ältere und geschwächte Personen. In jedem Bild befindet sich ein Kind unter den Erwachsenen. Mit ihrer Kleidung und Decken schützen sich die Menschen vor der Kälte. Die wenigen Besitztümer müssen die Gefangenen selbst tragen. Die dunklen Farben dominieren und strahlen Kälte aus. Die traurigen und tiefbetrüben Gesichter unterstreichen das Gefühl des Schwermuts und der Machtlosigkeit. Der Stacheldraht schirmt die Internierten nicht nur von der Aussenwelt ab, sondern trennt auch die Männer von den Frauen. In den Abbildungen 3 und 4 befinden sich vorwiegend Männer auf dem Platz. In beiden Darstellungen ist jeweils eine Frau abgebildet. Es kann nicht klar bestimmt werden, ob es sich dabei um die Mutter eines Kindes oder eine Helferin handelt. Kranke und hilfsbedürftige Menschen liegen auf Bahren oder Karren. Den niedergeschlagenen Insassen stehen aufrechtgehende, uniformierte Wächter gegenüber. Diese beobachten die Gefangenen und weisen sie in Richtung der Lastwagen. Die Gesamtsituation deutet auf einen Abtransport hin. Wohin, ist ungewiss. Im Hintergrund sind Baracken und Strommasten abgebildet. In Abbildung 3 lässt sich zudem eine Bergkette erblicken. Der Himmel mit den Gelbtönen und dem blassen Blau lässt das Aquarell mit den sechs Frauen und dem Kind (Abb. 5) etwas heller wirken. Es ist nicht ersichtlich, ob diese Personen im Lager angekommen sind oder abtransportiert werden. Mit dem Tragen des Gepäcks und der gebückten Haltung der älteren Frauen wird hier die Mühsal des Weges besonders verdeutlicht. Ein Schirm wird als Gehhilfe benutzt. Die Frau mit dem grünen Kopftuch hält sich die Hand vor den Mund. Es macht den Eindruck, als habe sie etwas Erschreckendes gesehen, als ob etwas Unheilvolles bevorsteht. In ihrem Blick sind Angst und Hilflosigkeit erkennbar.

Auch wenn die Gesichtszüge in den Zeichnungen mit dem Gewaltakt und der christlichen Andacht (Abb. 6 und 7) nicht klar ersichtlich sind, lässt die Körperhaltung der beteiligten Personen auf eine erdrückende Stimmung schliessen. Die Abbildung 7 zeigt auf unverkennbare Weise, wie die Insassen behandelt wurden.

Der uniformierte Wächter trägt Stiefel und hält einen Stock in der Hand. Die attackierte Person versucht sich zu schützen, hält sich geduckt und läuft Gefahr, zu stürzen. Sie wehrt sich nicht.

Bei der Abbildung 6 wurde eine christliche Zeremonie skizziert. Mehrere Menschen haben sich in einer grösseren Baracke versammelt. Die vielen Balken stützen das (Well- oder Holz-)Dach. Durch ein Fenster oder eine undichte Stelle an der Decke fallen Lichtstrahlen in den Raum. Sie bescheinen das Kreuz, das auf dem einfachen Tisch aufgestellt ist. Hinter dieser Holzplatte, welche anstelle eines Altars hingestellt wurde, steht eine Person, welche den Versammelten zuzusprechen scheint. Vielleicht ein Priester. Zu seiner Rechten steht ein Mann etwas abseits und scheint ins Leere zu blicken.

Mit der Betrachtung von Bilddetails und der darin enthaltenen Symbolsprache lassen sich mögliche Interpretationen ausführen. Einige der Bildmotive geben dem Betrachter jedoch wahre Rätsel auf. Wie etwa die klein wirkenden Köpfe der drei Männer bei der Totenbahre in Abbildung 2. In keiner anderen ausgewählten Zeichnung ist so eine Unregelmässigkeit beobachtbar. Aus kunsttherapeutischer Sicht könnte dieses Detail auf Minderwertigkeitsgefühle und eine geringe Selbsteinschätzung des Zeichners hindeuten.¹⁶ Zeichen von Ohnmacht und Unterdrückung? Im Gegensatz zu den Schilderungen von Zeugen ist der Leichnam mit einem Tuch bedeckt. Der Tote wurde nicht unvermittelt bestattet, sondern andächtig begleitet. Vielleicht handelte es sich hierbei um eine sehr geschätzte Person. Jemand, der sich besonders stark für die Wahrung von Menschenleben eingesetzt hatte und von seinen Gefolgsleuten würdevoll zu Grabe getragen worden war. Das Sterben gehörte zum traurigen Alltag. Mit dem Leichnam setzte der Maler den Tod unvermittelt ins Zentrum des Geschehens. Eine Bewusstmachung des grauenhaften Lagerlebens. Ein Symbol für die Folgen der faschistischen Gewaltherrschaft.

In den Abbildungen 1–5 wird der Fokus auf die Gesichter und die Körperhaltungen gerichtet. Die Gesichtszüge der Gefangenen können als Ausdruck für die unausweichliche Mühsal, die Unterdrückung und das gemeinsame Leid gedeutet werden. Wohingegen die bewaffneten Wächter starr, herrisch, teilnahmslos und herabschauend wirken. Ein Sinnbild, welches für die Nazi-Ideologie oder die faschistische Weltanschauung stehen könnte: die vorherrschende Rasse, welche über die schwächere dominiert, der Grund, warum man aus der Heimat vertrieben wurde, die Personifizierung des Freiheitsraubs, des Krieges und des Terrors.¹⁷

¹⁶ Apakt-Hamburg, Psychoanalytische Kunsttherapie. Das Verhältnis von Sprache und Bild. Hamburg o.J. Online unter: <https://www.apakt.de/psychoanalytische-kunsttherapie/bild-und-sprache.html> (27.05.2020).

¹⁷ Jörn Wendland, Das Lager von Bild zu Bild. Narrative Bildserien von Häftlingen aus NS-Zwangslagern, Köln 2017, 184.

Das Beladen der Lastwagen in den Zeichnungen 3 und 4 könnte auf die restlose Entmenschlichung der Verfolgten hindeuten. Mit der älteren Frau, die sich in der Abbildung 5 die Hand vor den Mund legt, könnte der Schrecken und der Schmerz verbildlicht worden sein. Entsetzten und Ohnmacht. Man kann nicht glauben, was hier geschieht. Das Erlebte geht über jede Vorstellungskraft hinaus.

Dem leeren und traurigen Augenausdruck der kauernenden Frau aus der Zeichnung Nr. 1 lässt sich auch ein fragender Blick entnehmen. Vielleicht die Frage nach dem «Warum». Weshalb dieses Leid? Warum wir? Die ältere Frau rechts von ihr könnte Sinnbild für die Weisheit sein. Eine Allegorie der Vernunft und der Aufklärung. Doch sie wurde gefangengenommen und weggesperrt. Es gibt keine Antwort auf diese Drangsal. Die Gewaltszene aus Abbildung 7 kann als Sinnbild für die gesamthafte Unterdrückung gedeutet werden. Ein Hinweis darauf, dass die Würde der Menschen mit Füßen getreten wurde.

Abgesondert vom entwürdigenden Lagergeschehen, so scheint es, haben sich Menschen versammelt, um ihre Wertvorstellungen miteinander zu teilen. Die grellen Lichtstrahlen und das beschienene Kreuz im Kreis der demutsvollen Glaubensgemeinschaft aus Abbildung 6 haben starken Symbolcharakter. In einigen Fällen konnten Internierte ihren individuellen Kulturpraktiken nachgehen. In dieser lebensfeindlichen Umgebung wahrten sie damit ein Stück weit ihre eigene geistige Existenz. Gemeinsam konnten sie ihre Sorgen und Ängste bei Gott ablegen. Der Maler könnte mit seinem Bildnis genau diese Symbole des Glaubens als Zeichen der Hoffnung und der Beständigkeit eingesetzt haben: Das Kreuz, das für ein Leben nach dem Tod steht. Der Glaube an die Erlösung, die Befreiung aus dem irdischen Leid. Am Ende des dunklen Weges scheint das Licht. Das Vertrauen darauf ist stärker als die Unterdrückung. Keine fremde Ideologie kann den eigenen Glauben auslöschen.

Ob christliche Werthaltungen wie Vergebung und Nächstenliebe gegenüber den Despoten unter diesen Lebensumständen denkbar sein konnten, bleibt offen. Mit der Abbildung 6 könnte man sich vergleichsweise vorstellen, dass man bei der Andacht nicht nur den Opfern gedachte, sondern auch in Erwägung zog, den Peinigern zu verzeihen.

Der Miteinbezug christlicher Festlichkeiten (Abb. 10–12) weist ebenfalls auf religiöse Verbundenheit hin. Die farbenprächtigen Zeichnungen mit den herzlichen Grüßen wirken wie ein Gegenstück zum harten Lagerleben. Die Sterne, Engel und Kerzen sowie die Schleife und die Blüten strahlen in gelben Farbtönen. Der Weihnachtsschmuck und weitere Blütenblätter wurden blau und rot angemalt. Die grünen Tannenzweige und der Kranz passen zum jeweiligen Feiertag.

Zum einen sind diese Karten Gesten der Freundlichkeit, Dankbarkeit und der Wertschätzung. Sie bestärken den Gemeinschaftssinn. Die positiv konnotierten

Erinnerungen lassen an die unbekümmerten Momente denken. So wie das Weihnachtsfest Licht ins Dunkle der Welt bringen soll, können diese Zeichen der Anerkennung Trost und Kraft spenden. Der Engel ist Beschützer und Lichtbringer. Gesandter des Göttlichen und die Verbindung zum Positiven. Vielleicht auch eine direkte Anspielung an Elsbeth Kasser: «Engel der Hilflosen». Die Wärme des Feuers ist lebensspendend. Die Farbe Grün steht für Hoffnung. Die bunten Frühlingsblüten an Ostern sind Symbole des Lebens. Die Wiederauferstehung ist zentrales Element des christlichen Hochfestes. Als Zeichen des Beistands könnte diese Ansichtskarte zur Stärkung des Durchhaltewillens beigetragen haben.

Einen noch intensiveren Kontrast zu den schweren und düsteren Beschreibungen liefert Ottmar Ette mit seinen Beobachtungen zu den Memoiren von Emma Kann (1914–2009). Die Lyrikerin hatte inmitten der lebensbedrohlichen Lage des Internierungslagers einen starken Lebensdrang entwickelt. Ihre verfassten Texte und auch Gedichte sind keine Tatsachenberichte. Die Schriften sollten die erlebte Wirklichkeit repräsentieren. So findet man in einer ihrer Niederschriften eine ausführlich schöne Landschaftsbeschreibung der mediterranen Gegend. In ihrer aussichtslosen Lage erfuhr sie gleichzeitig das bewusste Erleben des Schönen und das Geniessen der Natur. Ette geht davon aus, dass es sich im Falle von Emma Kann nicht um eine Persönlichkeitsspaltung oder die Negierung der Realität handelt. Emma Kann wollte die Extremsituation überwinden. Mit einer lebensbekräftigenden Einstellung versuchte sie dem allgegenwärtigen Leid entgegenzutreten.¹⁸ Ette spricht hierbei von Überlebenswissen sowie auch Lebenswissen:

«Die atemberaubenden Bilder, die in die Normalität des Ausnahmezustands wie absichtslos eingelegt sind, inszenieren die Spaltung und mehr noch die fundamentale Elastizität, die sich im Lebens- und Überlebens-Gnosem der Dichterin Emma Kann literarisch verdichten. Sie künden von der Kunst, sich inmitten der Todesgefahr einen eigenen Lebens- und Erlebensbereich zu schaffen, dessen radikale Eigen-Logik auf zutiefst paradoxe Weise das eigene reale Überleben miteinbezieht.»¹⁹

Die Abbildungen 8 und 9 zeigen in gewisser Weise eine Veränderung im Narrativ. Hinsichtlich der leidvollen Stimmung (Situation Tod und Leid, Dunkelheit) unterscheidet sich das Aquarell Nr. 8 insofern, als dass es farbiger ist und die vier Personen zwar hinter Stacheldraht in Gefangenschaft leben, hier aber der gemeinsame Blick gezielt auf die Umgebung ausserhalb des Lagers gerichtet ist. Man erkennt die Bergkette hinter dem Zaun. Die trockene Erde ist teilweise mit Gras bedeckt. Ein grosser Pfahl oder Masten befindet sich zwischen den Männern mit der braunen und der grünen Jacke. Alle vier Personen tragen eine Kopfbedeckung

¹⁸ Ottmar Ette, Lager Leben Literatur. Emma Kann und Jorge Semprún in Gurs: Im Spannungsfeld von Erleben und Erfinden, in: Gertrud Lehnert (Hg.), Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung, Bielefeld 2011, 229–258, hier 229–239.

¹⁹ Ette, Lager Leben Literatur (wie Anm. 18), 238–239.

und halten ihre Hände in den Hosentaschen. Sie lassen ihre Schultern hängen und ihre Köpfe sind leicht gesenkt. Über ihnen ist der Himmel gelb und rötlich gefärbt. Die Wolken werden durch einen hellblauen Streifen geteilt.

Die Nachdenklichkeit der Männer scheint hier ausgeprägter als bei den Personen in den anderen Aquarellen. Zum einen wird mit dem Drahtzaun die Gefangenschaft verdeutlicht. Es scheint keinen Ausweg zu geben. Die Dämmerung mit den viel kräftigeren Rot- und Gelbtönen verleiht dieser Zeichnung vergleichsweise mehr Leben. Die Sicht auf die Landschaft mit den Bergkämmen wirkt wie ein illusorisches Bild der Hoffnung. Ähnlich wie bei den Abbildungen 3 und 4 erkennt man Telefonmasten, die für die Kommunikation zwischen Menschen steht. Diese Verbindung zur Aussenwelt bleibt den Internierten jedoch verwehrt. Mit ihrer Gefangenschaft endet auch das Recht auf Meinungsfreiheit und Informationsaustausch. Durch die aufgezwungene Isolation lässt sich ein Bezug zum alttestamentlichen Exodus herstellen, worin der tiefe Wunsch nach der Befreiung aus der Gefangenschaft enthalten ist: die Führung in das Gelobte Land, zurück in die Heimat. Die in den Hosentaschen verborgenen Hände betonen dieses sehnstuchsvolle Abwarten.

Diese flüchtige Unbeschwertheit und der Lebenswille werden mit dem hellgelb strahlenden Schmetterling auf dem dunklen Metallzaun noch stärker betont. Der Blick ist von ausserhalb oder einem anderen Abteil des Lagers auf die braunen Baracken und die freie Landschaft mit den Bergen im Hintergrund gerichtet. Der farbige Himmel mit den weissen und leicht lila gefärbten Wolken steht über dem braunen, kargen Boden.

Die Darstellung wirkt wie ein Unterbruch des leidvollen Alltags. Ein besonderer, friedlicher Augenblick, der ebenso die Vergänglichkeit betont, sobald der Falter wieder weiterfliegt. Wenngleich die prekären Umstände den Lebensmut niederdrückten, könnte dieses Bildnis auf das Gute und Schöne hinweisen. Für den Gläubigen ein Zeichen dafür, auf den Ursprung der Lebenskraft, auf Gott oder das transzendente Element in der Welt zu vertrauen. Die dunklen Hütten im Hintergrund sollten eigentlich Schutz bieten. In Verbindung mit dem Internierungslager sind sie jedoch Sinnbild für Freiheitsberaubung, Identitätsverlust, Misere und Lebensgefahr. Das fragile, prachtvolle Wesen setzt sich auf den Drahtzaun, der die Schwelle zwischen zwei Welten markiert. Die Grenzen zwischen Freiheit und Gefangenschaft, Leben und Tod. Der Stacheldraht ist ein Motiv, das in der Aquarellauswahl (Abb. 1–5 und 8–9) mehrfach auftaucht. In den Zeichnungen Nr. 1 und 9 befindet sich der Beobachter ausserhalb der lagerinternen Situation, wohingegen er in den anderen fünf Aquarellen auch Teilnehmer des Geschehens zu sein scheint. Wie Jörg Wendland in seinem Text zu narrativen Bildserien aufzeigt, wurde der Drahtzaun von den Inhaftierten oft in Relation zu NS-Lagern

gesetzt. Ein böses Vorzeichen der bevorstehenden Deportation. Laut den Beschreibungen des Autors kann das wiederkehrende Motiv als Sinnbild für Machtmissbrauch, das Wegsperrern und die Ausübung von Terror stehen.²⁰ Der Schmetterling ist Symbol der Seele und des Lebens. Ein Zeichen der Hoffnung. In der christlichen Bildsprache weist die Metamorphose des Tiers auf Entwicklung und Verwandlung hin: die Raupe steht für das Leben, der Kokon stellt den Tod dar und der Schmetterling deutet auf die Auferstehung.²¹ Der Schmetterling setzt sich auf den Metalldraht und stellt sich damit über das Regime. Das Leben, die individuelle Existenz obsiegt und wird dem Grauen der Gewaltherrschaft standhalten.

Fazit

Die Aquarelle von Elsbeth Kassers Sammlung haben starken Bezug zur dokumentierten Geschichte. Der Umstand, dass ihre dargestellten Szenen in engem Zusammenhang mit den Beschreibungen der Zeugen stehen, macht den Anschein, Tatsachenberichte vorliegend zu haben. Es ist schwer zu sagen, ob die Maler oder Malerinnen der Nachwelt auch einen direkten politischen Appell zusenden wollten. Es könnte sich um Nachrichten an Verwandte oder Gleichgesinnte handeln. Eine Mitteilung an die Nachwelt, damit die Geschehnisse und die in Not geratenen Menschen nicht vergessen werden. Die mit Details versehenen Bildnisse lassen das Lagerleben ein Stück weit erahnen. Genau diese Achtsamkeit für die Einzelheiten in allen Zeichnungen birgt auch eine stark affektive Komponente. Aus Sicht der immanenten Eigenleistung könnte die Entstehung des Kunstwerkes auch für die seelische Verarbeitung des Erlebten sprechen. In der Psychoanalyse ist bekannt, dass Menschen mittels eines bestimmten Bildmotivs ihre Ereignisvorstellungen darlegen. Diese Form des Traumbilds ist eng mit Gefühlen verbunden, die sich während des Malprozesses verdichten und in der Zeichnung verdeutlicht werden.²² Die Mimik der abgebildeten Personen, deren Körperhaltung, die Blickrichtungen, das bewusste Herbeischaffen der Stimmung, die Farbwahl und im Grunde genommen das ganze Kunstwerk an sich ist die Repräsentation des Erlebten. Das Auftauchen von Unregelmässigkeiten sowie augenfälligen Darstellungen, wie beispielsweise die nicht proportionalen Köpfe der drei Männer an der Totenbahre, das Kreuz oder der Schmetterling könnten Indizien für eine reprä-

²⁰ Wendland, *Das Lager von Bild zu Bild* (wie Anm. 17), 182–184.

²¹ Herrmann Pressler, *Schmetterlinge – Symbol der Auferstehung*, Mainz 2013, Online unter: <https://cms.bistum-trier.de/bistum-trier/Integrale?MODULE=Frontend&ACTION=View-PageView&Filter.EvaluationMode=standard&PageView.PK=31&Document.PK=111289> (28.05.2020).

²² Alfred Pritz/Gerhard Stumm, *Wörterbuch der Psychotherapie*, Wien 2007, 416.

sentative Symbolsprache oder eine geheime Botschaft sein. Ein deutliches Kollektivbild liess sich nicht vollends erschliessen. Allen Zeichnungen sind die Melancholie und die vorherrschende Trostlosigkeit in jedem Fall gemein. Die augenfälligste Veränderung im Narrativ wurde vor allem in Bezug auf die Grusskarten sowie die Dämmerungsszene und den Schmetterling in den Abbildungen 8 und 9 zusammen mit den Beschreibungen der Emma Kann ersichtlich.

Die Frage, warum der Maler oder die Malerin bestimmte Motive auswählt und an wen sich das Bild richtet, ist eng verknüpft mit dem Gedanken, ob wir es sind, die das Gemälde sehen, oder ob wir umgekehrt auch vom Gemälde betrachtet werden. Viele dargestellte Einzelheiten der imaginierten Gegenwart können für den Beobachter ersichtlich sein. Genauso viele repräsentative Begebenheiten werden jedoch unsichtbar bleiben. Durch die Velázquez-Analyse, welche Sabine Maase in ihrem Beitrag zum Bilddiskurs miteinbezieht, könnten gegebenenfalls ungeklärte Botschaften aufgelöst werden.²³ Mittels weiterer Interpretationsschlüsse liessen sich vielleicht weitere Narrative erschliessen.



Abbildung 1: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 41.

²³ Sabine Maase/Thorsten Mayerhauser/Cornelia Renggli, Bild-Diskurs-Analyse, in: Sabine Maase/Thorsten Mayerhauser/Cornelia Renggli (Hg.), Bilder als Diskurse – Bilddiskurse, Göttingen 2006, 7–26, 11.

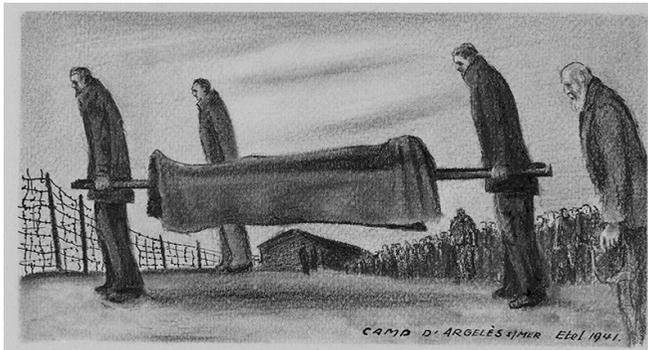


Abbildung 2: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 170.

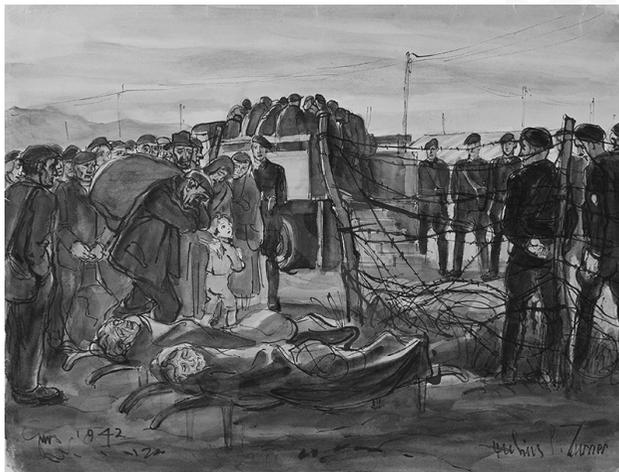


Abbildung 3: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 107.

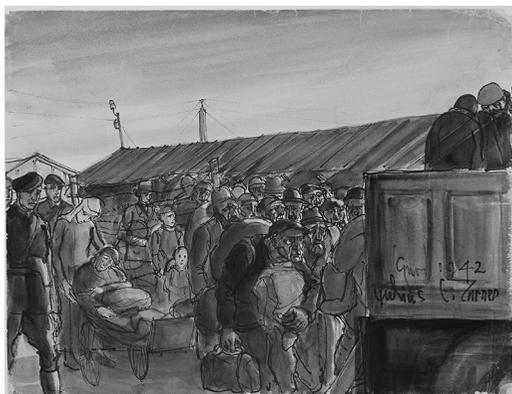


Abbildung 4: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 105.



Abbildung 5: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 106.

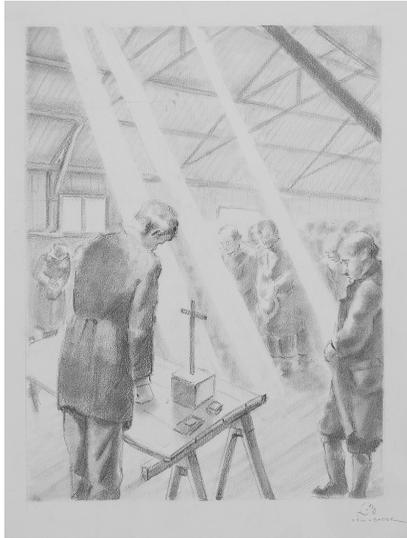


Abbildung 6: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 64.



Abbildung 7: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 69.



Abbildung 8: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 102.

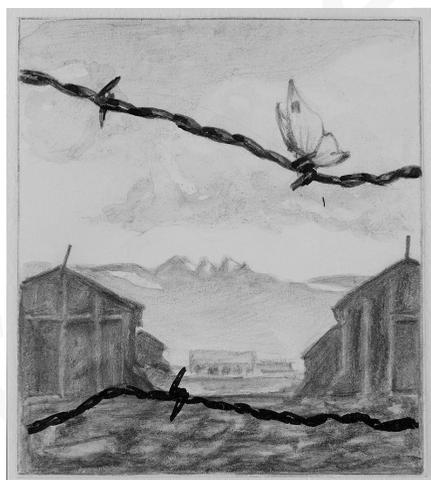


Abbildung 9: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 49.



Abbildung 10: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 124_3.



Abbildung 11: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 124_11.

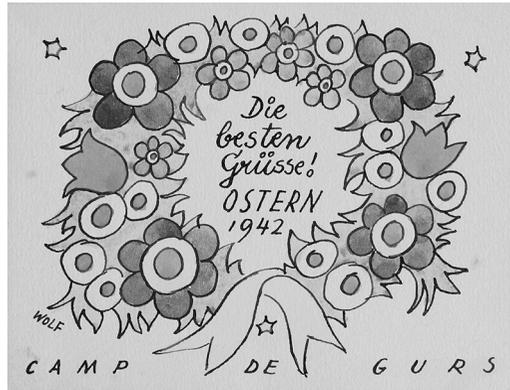


Abbildung 12: Archiv für Zeitgeschichte / Elsbeth Kasser Stiftung:
BA Elsbeth Kasser/ 124_7.

Malereien von Vertriebenen und Heimatlosen. Politischer Appell oder emotionale Ausdrucksform? Eine Bildanalyse mit Aquarellen und Zeichnungen von Internierten des Camp de Gurs

«Engel der Hilflosen von Gurs» hatten die Internierten sie genannt. Die Schweizer Krankenschwester Elsbeth Kasser hatte im südfranzösischen Internierungslager Gurs humanitäre Hilfe geleistet. Durch ihren selbstlosen Einsatz gewann sie das Vertrauen vieler Lagerinsassen. Zwischen 1939 und 1945 waren insgesamt etwa 60'000 Personen in Gurs in Gewahrsam genommen worden. Das Lagerleben war sehr hart. Unzumutbare Lebensumstände erschwerten den Alltag. Als Dank für ihre Unterstützung wurden der Krankenschwester unter anderem Bilder geschenkt. Es ist bekannt, dass viele Internierte im Zeichnen eine Beschäftigung und eine Art Verarbeitung des Lagerlebens sahen. Die Bildanalyse handelt von zwölf Aquarellen, welche in erster Instanz die Konfrontation mit Leid, Unterdrückung, Isolation und Tod, aber auch die Begegnung mit Hoffnung und Leben darstellen. In manchen Zeichnungen sowie auch Ansichtskarten sind religiöse Motive deutlich erkennbar. Mit der Analyse soll näher dargestellt werden, an wen sich die Bilder gerichtet haben könnten. Der Vergleich dieser Werke soll Aufschluss darüber geben, ob es sich eher um einen politischen Appell, beziehungsweise den dokumentierten Erhalt jener einschneidenden Ereignisse handelt oder zur bewussten Verarbeitung der persönlichen Erlebnisse diene.

Internierungslager – Faschismus – Camp de Gurs – Elsbeth Kasser – Aquarelle – Bildanalyse – Vertriebene – Geflüchtete – Weltbildkollision – Trauma.

Appel politique ou expression émotionnelle? Une analyse d'image avec des aquarelles et des dessins réalisés par des internés du Camp de Gurs

Les internés l'avaient appelés «Ange des impuissants de Gurs». L'infirmière suisse Elsbeth Kasser avait apporté une aide humanitaire dans le camp d'internement de Gurs, dans le sud de la France. Grâce à son engagement désintéressé, elle a gagné la confiance de nombreux détenus du camp. Entre 1939 et 1945, environ 60'000 personnes au total ont été placées en

détention à Gurs. La vie de camp était très dure. Des conditions de vie inacceptables rendaient la vie quotidienne difficile. En remerciement de son soutien, l'infirmière a, entre autres, reçu des dessins. On sait que de nombreux internés considéraient le dessin comme une occupation et une façon de traiter la vie de camp. L'analyse des images porte sur une douzaine d'aquarelles, qui représentent en premier lieu la confrontation avec la souffrance, l'oppression, l'isolement et la mort, mais aussi la rencontre avec l'espoir et la vie. Les motifs religieux sont clairement reconnaissables dans certains des dessins ainsi que sur les cartes. L'analyse vise à montrer plus en détail à qui les images ont pu être adressées. La comparaison de ces œuvres vise à déterminer s'il s'agissait plutôt d'un appel politique, ou plutôt de la préservation documentée de ces événements décisifs, ou si elle a servi à traiter consciemment des expériences personnelles.

Camp d'internement – fascisme – Camp de Gurs – Elsbeth Kasser – aquarelles – analyse d'images – personnes déplacées – fuitifs – collision des visions du monde – traumatisme.

Appello politico o espressione emotiva? Un'analisi delle immagini con acquerelli e disegni di internati del Camp de Gurs

«Angelo degli indifesi di Gurs», l'avevano chiamata gli internati. L'infermiera svizzera Elsbeth Kasser aveva fornito aiuti umanitari nel campo di internamento di Gurs nel sud della Francia. Grazie al suo impegno disinteressato ha guadagnato la fiducia di molti detenuti del campo. Tra il 1939 e il 1945, un totale di circa 60'000 persone furono detenute a Gurs. La vita al campo era molto dura. Condizioni di vita inaccettabili rendono difficile la vita quotidiana. In segno di gratitudine per il suo sostegno, l'infermiera ha ricevuto, tra le altre cose, dei disegni. È noto che molti internati vedevano il disegno come un'occupazione e un modo di elaborare la vita nei campi. L'analisi delle immagini è costituita da dodici acquerelli, che rappresentano in primo luogo il confronto con la sofferenza, l'oppressione, l'isolamento e la morte, ma anche l'incontro con la speranza e la vita. I motivi religiosi sono chiaramente riconoscibili in alcuni disegni e su cartoline postali. L'analisi ha lo scopo di mostrare in modo più dettagliato a chi potrebbero essere state indirizzate le immagini. L'analisi di queste opere cerca di determinare se si trattasse di un appello politico, o piuttosto della conservazione documentata di quegli eventi decisivi, o se servisse a elaborare consapevolmente alcune esperienze personali.

Campo di internamento – fascismo – Camp de Gurs – Elsbeth Kasser – acquerelli – analisi delle immagini – sfollati – fuggitivi – collisione di visioni del mondo – traumi.

Political appeal or emotional expression? An image analysis of watercolours and drawings by interns of the Camp de Gurs

The interns called her «Angel of the helpless from Gurs». The Swiss nurse Elsbeth Kasser provided humanitarian aid in the southern French internment camp Gurs. Thanks to her selfless commitment, she won the trust of many camp inmates. About 60,000 people in total were taken into custody in Gurs between 1939 and 1945. Life in the camp was very hard; unbearable living conditions made everyday life difficult. As a thanksgiving for her support, the nurse received pictures and other items from the camp inmates. It is known that many interns saw drawing as an occupation and as a means to deal with camp life. The image analysis treats twelve drawings which, in the first instance, deal with suffering, oppression, isolation and death, but also with hope and life. Religious motifs are clearly recognizable in some drawings and postcards. The analysis shows in a detailed way who the addressees of the images were. Besides, a comparative analysis of these works provides information about whether they were rather a political appeal, a documented preservation of those drastic events, or whether they were used to consciously process personal experiences.

Internment camp – Fascism – Gurs internment camp – Elsbeth Kasser – watercolor – image analysis – displaced persons – refugees – clash of convictions – trauma.

Sebastián Lingenhölle, MA, Oberstufenlehrer und Public-History Studium an der Pädagogischen Hochschule Luzern und an der Universität Fribourg.

pre-press

Religiöse Narrative bei den Deutschen aus der Dobrudscha 1940–1950

Tobias Weger

Wie verarbeiten migrierende Gruppen ihre kollektiven Erfahrungen? Welcher Narrative bedienen sie sich dabei, vor allem dann, wenn sie unfreiwillige Migrationen durchlebt haben? Und welche Rolle spielen in diesem Kontext religiöse Motive und Argumente? Diesen Fragen soll im Folgenden am Beispiel der Deutschen aus der Dobrudscha¹ nachgegangen werden, einer Entität, die zu Beginn des Zweiten Weltkriegs etwa 15.000 Personen zählte.² Sie eignet sich insofern in besonderem Maße für die oben genannten Fragestellungen, als die Betroffenen im 20. Jahrhundert innerhalb nur eines halben Jahrzehnts zweimal aus ihrem Kontext disloziert wurden: im Herbst 1940 im Zuge einer nationalsozialistischen Umsiedlung,³ die zwar formal freiwillige Züge trug, aber nicht ohne massiven sozialen und politischen Druck erfolgte, und Anfang 1945 durch die von den deutschen

¹ Gegenüber dem verbreiteten Kollektivbegriff «Dobruschadeutsche», der die Existenz einer homogenen Gruppe impliziert, ziehe ich die Wendungen «Deutsche in der Dobrudscha» bzw. «Deutsche aus der Dobrudscha» vor, die ein offeneres Verständnis der regionalen deutschsprachigen Bevölkerung ausdrückt. Zu diesem Problem allgemein vgl. Hans Christian Petersen/Tobias Weger, *Neue Begriffe, alte Eindeutigkeiten? Zur Konstruktion von «deutschen Volksgruppen» im östlichen Europa*, in: *Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa* 25 (2017) 177–198.

² Zu ihrer Geschichte allgemein Hans Petri, *Geschichte der Deutschen Siedlungen in der Dobrudscha. Hundert Jahre deutschen Lebens am Schwarzen Meere*, München 1956; Johannes Florian Müller, *Ostdeutsches Schicksal am Schwarzen Meer*, Donzdorf 1981; Albert und Gerlinde Stiller, *Heimatbuch der Dobrudscha-Deutschen 1840–1940*. Hg. von der Landsmannschaft der Dobrudscha- und Bulgariendeutschen e. V., Heilbronn 1986; Josef Sallanz, *Dobrudscha. Deutsche Siedler zwischen Donau und Schwarzem Meer*, Potsdam 2020. Das häufig herangezogene Werk von Paul Träger, *Die Deutschen in der Dobrudscha*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Wanderungen in Osteuropa, Stuttgart 1922, ist zwar reich an wertvollen Fakten, entstammt aber einem völkischen Diskurs der «Patronage» deutscher Menschen im Ausland.

³ Dazu noch immer grundlegend Dirk Jachomowski, *Die Umsiedlung der Bessarabien-, Bukowina- und Dobrudschadeutschen. Von der Volksgruppe in Rumänien zur «Siedlungsbrücke» an der Reichsgrenze*, München 1984.

Behörden angeordnete Evakuierung aus den neuen Ansiedlungsgebieten in den besetzten Ländern Polen und Tschechoslowakei, die in eine chaotische Fluchtsituation mündete.

Doch zunächst einmal gilt es, als Kontext den räumlichen und sozialen Rahmen abzustecken, in dem sich das Leben der Deutschen in der Dobrudscha zwischen etwa 1840 und 1940 abgespielt hat. Im Anschluss daran geht es um kirchliche Reaktionen auf die Umsiedlung, aber auch um religiöse Argumentationen bei der Neuansiedlung während des Zweiten Weltkriegs sowie nach der Ankunft in den alliierten Westzonen Deutschlands bzw. der frühen Bundesrepublik Deutschland. Die Analyse beschränkt sich nicht nur auf die diskursanalytische Untersuchung religiöser Narrative im engeren Sinne, sondern geht von einem weitgefassten Verständnis des Narrativs als einer sozialen Praxis aus, die auch religiöses Alltagsbrauchtum, Handeln und Zeremonien mit einbezieht. In diesen Handlungsformen drücken sich gesellschaftliche Wertvorstellungen und Normen der Laien auf der einen Seite und der Seelsorger auf der anderen Seite aus.

Die Dobrudscha im Spiegel historisch-demographischer Entwicklungen

Ehe die untere Donau ihre Wassermassen im Donaudelta breit auffächert, um sie schließlich dem Schwarzen Meer zu überlassen, vollzieht ihr Lauf noch eine Biegung in nördlicher Richtung. Das vom Flussunterlauf und dem Schwarzen Meer umschlossene Gebiet, das im Norden von den Sumpflandschaften des Deltas und daran angrenzenden Gebirgszügen, in der Mitte und im Süden von hügeligen Steppenlandschaften von unterschiedlicher Bodengüte bestimmt wird, ist die Dobrudscha (rum. Dobrogea, bulg. Добруджа). Dieses Gebiet bildete seit der Frühen Neuzeit wiederholt ein Streitobjekt zwischen den Großmächten oder den angrenzenden Staaten und daher auch eine Sphäre gewichtiger demographischer Veränderungen und Migrationsprozesse. Seit dem ausgehenden Mittelalter gehörte die Dobrudscha zum Osmanischen Reich. Sie war ein häufiger Austragungsort militärischer Konflikte mit dem Russländischen Reich, die im 18. und frühen 19. Jahrhundert schwerste Verwüstungen und demographische Verwerfungen hervorriefen, so während des Russisch-Osmanischen Kriegs von 1828/29, des Krimkriegs 1853–1856, des erneuten Russisch-Osmanischen Kriegs von 1877/78, des Zweiten Balkankriegs 1913 und des Ersten Weltkriegs 1916–1918. Auf die Kampfhandlungen folgten nicht selten Grenzverschiebungen: kraft des Berliner Vertrags vom 13. Juli 1878 erhielt Rumänien die nördliche Dobrudscha als Gebietszuwachs, während die südliche Dobrudscha an Bulgarien fiel. Als Folge des Friedens von Bukarest vom 10. August 1913 trat Bulgarien seinen An-

teil an Rumänien ab, erhielt ihn aber mit dem Vertrag von Craiova am 7. September 1940 wieder zurück. Seither ist der Verlauf der rumänisch-bulgarischen Grenze unverändert.

Zu diesen häufigen äußerlichen Veränderungen tritt eine komplexe Bevölkerungsstruktur, die sich historisch erklären lässt. In der Frühen Neuzeit siedelten die osmanischen Behörden in der Dobrudscha türkische Bauern aus Anatolien und Thrakien an; im 19. Jahrhundert kamen als Flüchtlinge aus dem Russländischen Reich Tataren, zeitweilig auch Tscherkessen hinzu. Ebenfalls aus Südrussland wanderten seit dem 19. Jahrhundert Lipowaner – altgläubige Russisch-Orthodoxe – ein, die sich insbesondere im Donaudelta und entlang der Schwarzmeerküste niederließen. Orthodoxe Bulgaren, Rumänen, Griechen und Ukrainer, katholische Italiener und Deutsche, aber auch deutsche Kolonisten protestantischer oder freikirchlicher Konfessionszugehörigkeit vervollständigten diese ethnische und religiöse Vielfalt, deren genaue Proportionen häufig im Fluss waren. Dabei lösten zu keinem Zeitpunkt religiöse Motive Migrationsprozesse aus, sondern entweder politische Entscheidungen oder die subjektive Suche nach besseren materiellen Lebensbedingungen, etwa im Fall der um 1900 starken Auswanderungstendenzen nach Nordamerika.

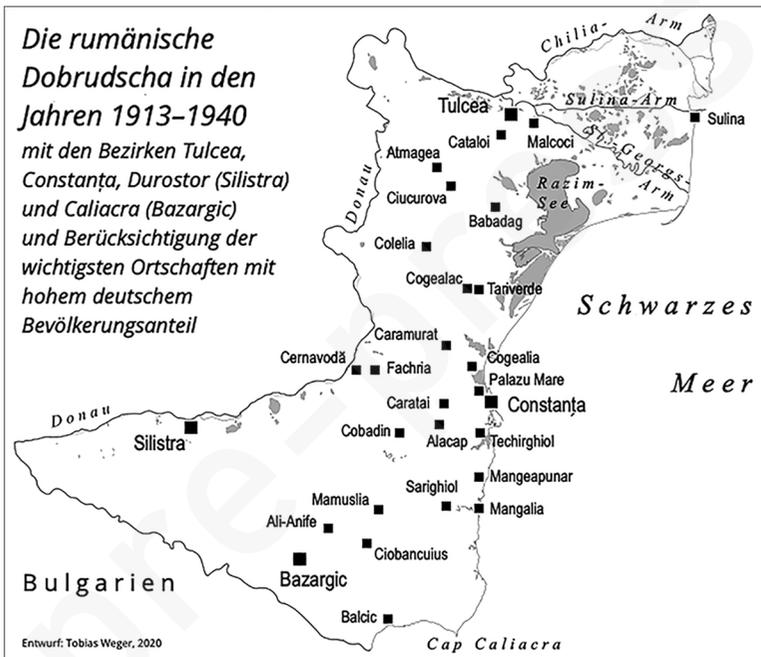
Mit der Zugehörigkeit zu Rumänien begann ab 1878 eine erste Abwanderung von Teilen der türkischen Bevölkerung aus der Region, während die neuen rumänischen Behörden landsuchenden Rumänen aus der Walachei und der Moldau, aber auch aus dem damals noch zur Habsburgermonarchie zählenden Siebenbürgen die Ansiedlung in der Dobrudscha ermöglichten. Der Übergang der Süddobrudscha⁴ an Rumänien bewirkte eine Rumänisierung dieses Landesteils, den 1940 ein bulgarisch-rumänischer Bevölkerungsaustausch wieder weitgehend revidierte. Infolge einer rumänisch-türkischen Übereinkunft hatten ihrerseits ab 1936 viele Türken die Dobrudscha verlassen, nachdem ihnen die Türkische Republik in Anatolien attraktive Angebote für eine Neuansiedlung gemacht hatte. Ein Abkommen zwischen Rumänien und dem Dritten Reich löste im Herbst 1940 den oben bereits angedeuteten Exodus eines Großteils der deutschen Siedler aus.

Die Deutschen in der Dobrudscha

Zwischen 1840 und 1853 kamen, zunächst als Migrant*innen aus dem Russländischen Reich, deutsche Siedler in die damals noch osmanische Dobrudscha und gründeten, während weiterer Zuwanderungsphasen (1873–1883, 1890/91 sowie im 20. Jahrhundert) demographisch noch verstärkt, eine Reihe von Siedlungen, in

⁴ Im Rumänischen spricht man im Allgemeinen entweder von der «Dobrogea nouă» [neuen Dobrudscha] oder – aufgrund der geographischen Form – vom «Cadrilater» [Viereck].

denen sie zumeist mit Angehörigen anderer Ethnien und Religionen/Konfessionen zusammenlebten. Dazu zählten etwa die katholischen Dörfer Malkotsch (rum. Malcoci), Karamurat (rum. Caramurat, heute: Mihail Kogălniceanu) und Colelia (rum. Colilia) sowie die evangelischen Dörfer Atmagea, Cogealac, Tariverde, Cobadin, Fachria (rum. Făclia) und Sarighiol, um nur die wichtigsten zu nennen. Mit Ausnahme der städtischen Bevölkerungen von Konstanza (rum. Constanța) und Tultscha (rum. Tulcea) waren die meisten deutschen Siedler Landwirte oder Handwerker, wobei ein nicht unerheblicher Teil von ihnen kein eigenes Land besaß, sondern die Gründe von Großgrundbesitzern pachtete.



Die einzelnen Siedlungsgemeinschaften verfügten zum Teil nicht von Anfang an eine seelsorgerliche Betreuung. Die evangelischen Gemeinden unterstanden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dem Oberkirchenrat in Berlin, der allerdings keine lückenlose Besetzung der Pastorenstellen gewährleisten konnte. Die katholischen Gemeinden wurden zu Anfang von Missionaren betreut, erst mit der Inkorporation in das Erzbistum Bukarest (rum. București) wurden die Pfarreien durchgehend pastoral verwaltet.

Da manche Filialen sehr abgelegen waren, mussten mancherorts Lehrkräfte, so genannte Küsterlehrer, innerhalb der evangelischen Kirche die Funktion eines sonntäglichen Predigers übernehmen. Aus dem Russländischen Reich war zudem die Tradition der «Stundisten»⁵ übernommen worden, einer Art selbstverwalteter liturgischer Gestaltung in Ermangelung von ordinierten Pastoren. Auf diese Weise wurden sowohl von Protestanten als auch von Katholiken tradierte Formen der Volksfrömmigkeit weiter praktiziert, die zum Teil noch aus den ursprünglichen Herkunftsgebieten stammten. Evangelische Christen, deren Vorfahren etwa aus dem südwestdeutschen Raum stammten, waren stark von pietistischen Vorstellungen geprägt, die mit den Idealen der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union kollidierten. Auch die katholischen Diasporagemeinden pflegten häufig Praktiken einer populären Religiosität, die globale theologische Diskurse und Debatten des 19. Jahrhunderts noch nicht rezipiert hatte. In beiden Fällen lässt sich also eher von einer ausgeprägten Volksfrömmigkeit sprechen als von einer theologisch fundierten Kirchlichkeit. Dies erklärt auch, weshalb seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert unter den Protestanten neue freikirchliche Angebote, insbesondere der Methodisten, Baptisten und Adventisten, vielerorts Anklang fanden. Die Baptistengemeinden in Cataloi, Tulcea, Mangalia und Sarghiol (rum. Albești) oder die Adventistengemeinschaft in den Neuen Weingärten (rum. Viile Noi) einem Vorort von Konstanz, entwickelten sich zu ernsthaften, von der evangelisch-lutherischen Kirche stark befehdeten Konkurrenzen.

Als die Sowjetunion ihre Einflusssphäre im östlichen Europa im Sinne des Geheimen Zusatzprotokolls zum Hitler-Stalin-Pakt vom 24. August 1939 ausweitete und am 28. Juni 1940 vom bisherigen rumänischen Staatsgebiet Bessarabien und die nördliche Bukowina mit dem regionalen Zentrum Czernowitz annektierte, kam es am 5. September 1940 zu einer deutsch-sowjetischen Vereinbarung, infolge derer aus Bessarabien und aus der Nordbukowina fast alle Deutschen umgesiedelt wurden. Die Angst, die UdSSR könne ihre Expansion auf weitere Regionen Rumäniens ausweiten, wurde von der nationalsozialistischen Propaganda im Deutschen Reich und innerhalb der Deutschen Volksgruppe in Rumänien geschickt eingesetzt, um auch die Deutschen in der Südbukowina und in der Dobrudscha zur «Umsiedlung» zu bewegen. Am 22. Oktober 1940 vereinbarten Vertreter der deutschen und der rumänischen Regierung in Bukarest, auch diese Deutschen umzusiedeln. Man versprach ihnen neues Siedlerland auf fruchtbaren Böden im Deutschen Reich bzw. in den von Deutschland okkupierten Gebieten im östlichen Europa.

⁵ Vgl. Hans-Christian Diedrich, *Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums*, Berlin 1985.

Reaktionen seitens der Evangelischen Kirche A. B. auf die Umsiedlung 1940

Die Reaktionen der christlichen Kirchen auf diese Politik fielen ungleich aus. Aus der Lektüre der zeitgenössischen Quellen gewinnt man aber auch den Eindruck, dass innerhalb der Evangelischen Kirche A. B., zu der die Lutheraner in der Dobrudscha seit dem Ende des Ersten Weltkriegs gehörten, auf unterschiedlichen Hierarchieebenen durchaus abweichende Standpunkte vorherrschten. Die Dobrudscha gehörte zum evangelischen Dekanat Bukarest, das auch die Walachei und die Moldau miteinschloss. Dechant Hans Petri (1880–1974) unternahm vom 2. bis 16. November 1940 eine Abschiedsreise zu den evangelischen Kirchengebunden und versprengten Gruppen in der Dobrudscha. Zu diesem Zeitpunkt waren drei von vier evangelischen Pastorenstellen in der Region unbesetzt, so dass seine Reise auch eine wichtige Seelsorgefunktion hatte. Dabei erfasste ihn eine zwiespältige Atmosphäre in den Dörfern:

«Was Umsiedlung bedeutete, erfuhr man erst dann in seiner vollen Wirklichkeit, wenn man in die Häuser trat, in denen alle Wohnräume voller Kisten und Koffer standen, der Haushalt in voller Auflösung sich befand und durch alle Zimmer sich Kauflustige drängten, die oftmals unter großem, zeitraubendem Wortschwall möglichst niedrige Preise zu erzielen suchten. Es war eine besonders glückliche Fügung, daß fast den ganzen Monat November hindurch prachtvoll warmes Herbstwetter herrschte und die Straßen trocken waren; sonst wäre die gesamte Umsiedlung zu einer wahren Katastrophe geworden. Zu jedem Stück des Hausrates bestand ja eine persönliche Beziehung und erst recht zu jedem Stück Vieh, das im Stalle stand. Besonderen Wert hatten die Dobrudschabauern stets auf gute Pferde gelegt. So galt es, sich von der ganzen bisherigen Lebensgrundlage zu lösen und sich bereit zu halten für neue Aufgaben unter neuen Daseinsvoraussetzungen und in neuen Lebensverhältnissen, die vieles Ungewohnte und Fremde, besonders in der Wirtschaftsweise, mit sich bringen würden.»⁶

An verschiedenen Orten hielt Pastor Petri Abschiedsgottesdienste, etwa am 3. November in Cobadin. Für die Gestaltung dieser Zeremonien wählte der Pastor traditionelle Kirchenlieder aus dem Themenfeld «Abschied und Gehen» aus, darunter *Befehl Du meine Wege* mit dem Text von Paul Gerhard (1607–1676), *In allen meinen Taten* von Paul Fleming (1609–1640), *Jesu, geh voran* von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) und schließlich das Lied *So nimm denn meine Hände* von Julie Hausmann (1826–1901).⁷ Gemeinsamer Tenor dieser Liedtexte war das unverbrüchliche Gottvertrauen der Gläubigen. Sie sollten damit etwas ohnehin nicht mehr rückgängig zu machendes akzeptieren und auf Gottes Rat hoffen.

⁶ Hans Petri, Abschied von der Dobrudscha, in: Die evangelische Diaspora, 23/1 (1941) 111–120, hier 116.

⁷ Petri, Abschied von der Dobrudscha (wie Anm. 6), 117.

Am 10. November hielt Petri noch einen Konfirmationsgottesdienst in der bereits leergeäumten Kirche von Atmagea. In Cataloi musste er am 11. November einen Mann bestatten, der am Tag zuvor den Schreck angesichts eines schweren Erdbebens in Rumänien nicht überlebt hatte. Die Gemeinde von Cobadin wünschte am 14. November noch eine zweite Abschiedsfeier, die sich als Umgang vom örtlichen Friedhof über das Bethaus bis hin zum Kriegerdenkmal erstreckte, dessen Inschriftentafeln auch die Namen vieler im Ersten Weltkrieg als rumänische Soldaten gefallener Angehöriger der deutschen evangelischen Gemeinde enthielt. Dort spielte die Musikkapelle der Gemeinde die rumänische und die deutsche Nationalhymne. Auch der orthodoxe Ortsgeistliche sprach bei dieser Gelegenheit einige Abschiedsworte für die im Aufbruch begriffenen deutschen Dorfbewohner.⁸ Den letzten Gottesdienst hielt Petri in der evangelischen Kirche in Constanța, von wo aus der letzte Umsiedlertransport abging.⁹

Reaktionen seitens der römisch-katholischen Kirche auf die Umsiedlung 1940

Die katholischen Gemeinden in der Dobrudscha unterstanden seit 1883 dem Erzbischof Bukarest, dem infolge der geplanten Umsiedlung der Deutschen ein erheblicher Substanzverlust in den Diasporagemeinden im östlichen Rumänien drohte. Erzbischof Alexandru Teodor Cisar (1892–1954) entsandte bereits im Sommer 1940 den Theologen Hieronymus Menges (1910–2002), der selbst einer Bauernfamilie in Caramurat entstammte, in die Dobrudscha, um den dortigen Katholiken von der vorgesehenen Ausreise ins Deutsche Reich abzuraten.¹⁰ Menges hatte von 1934 bis 1937 im Deutschen Reich Theologie studiert, kannte also die Realität des Dritten Reiches, und lehrte seit 1937 Dogmatik an der Katholischen Theologischen Akademie in Bukarest. Menges führte nach eigenem Bekunden ein Empfehlungsschreiben des Diplomaten Hans Bernd von Haeften (1905–1944)¹¹ mit sich, der bis zu seiner Abberufung Anfang September als Jurist an der deutschen Gesandtschaft in Bukarest tätig gewesen war.

Da von Haeften ein aktives Mitglied der Bekennenden Kirche und erklärter Gegner der radikalen Nationalsozialisten innerhalb der Deutschen Volksgruppe in Rumänien war,¹² dürfte ein von ihm gezeichnetes Empfehlungsschreiben eher kontraproduktiv gewesen sein. Von zahlreichen rumänischen Behörden erfuhr

⁸ Sallanz, *Dobrudscha* (wie Anm. 2), 88.

⁹ Petri, *Abschied von der Dobrudscha* (wie Anm. 6), 118f.

¹⁰ H[ieronymus] Menges, *Die Umsiedlung der Dobrudscha-Deutschen im Jahre 1940*, in: *Jahrbuch 1970 der Dobrudscha-Deutschen*, 7–15, hier 9.

¹¹ Hans Bernd von Haeften, <https://www.gdw-berlin.de/vertiefung/biografien/personenverzeichnis/biografie/view-bio/hans-bernd-von-haeften/?no_cache=1> (20.03.2020).

¹² Andreas Möckel, *Umkämpfte Volkskirche. Leben und Wirken des evangelisch-sächsischen Pfarrers Konrad Möckel (1892–1965)*, Köln/Weimar/Wien 2011, 234.

Menges, es sei ihnen «nicht angenehm», wenn die Deutschen die Dobrukscha verließen. Er führte Gespräche in den einzelnen Gemeinden, aber auch mit Johannes Klukas (1896–1972), dem damaligen «Gauleiter» der Deutschen in der Dobrukscha. Als dieser zur Führung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien nach Hermannstadt (rum. Sibiu) reiste und von dort aus die Umsiedlungspläne kommunizierte, wurde er auf Betreiben des deutschen Konsulats abgesetzt und durch den radikaleren Paul Unterschütz (1912–1943) ersetzt. Die Gesandtschaft des Deutschen Reiches in Bukarest weigerte sich nun, Menges zu empfangen und wies ihn ebenso zurück wie zuvor bereits das deutsche Konsulat in Constanța.¹³

Als die Umsiedlung schließlich offiziell bekanntgegeben wurde, musste sich auch Hieronymus Menges geschlagen geben. Allerdings hatte sein Wirken unter den deutschen Katholiken doch einige Zweifel und Bedenken ausgelöst. Der eng mit dem Volksbund für das Deutschtum im Ausland (VDA) und dem Deutschen Ausland-Institut (DAI) in Stuttgart verbundene Ethnograph Karl Stumpp (1896–1980), der im November 1940 der nationalsozialistischen Umsiedlungskommission für die Dobrukscha angehörte, notierte am 9. November 1940, die katholische Kirche betreibe Widerstand gegen die geplante Umsiedlung. Sie habe der nationalsozialistischen Volkstumspolitik eine «Gegenpropaganda» entgegengehalten. Diese bleibe jedoch «ohne Erfolg», denn voraussichtlich würden auch «die Deutschen katholischen Glaubens» alle auswandern.¹⁴

Die Haltung vieler deutscher Dobrukschaner konnte Hieronymus Menges indes in der eigenen Familie – im Gespräch mit seinem Vater Peter Menges (1880–1958) – eruieren:

«Meinem Vater, der seine Gefühle und Empfindungen nie zur Schau gestellt hatte, ging der bevorstehende Abschied sehr nahe. Ergriffen hörte ich ihm zu, als er mich durch seinen Besitz führte, der die Marksteine seines bisherigen Lebens aufwies. Mit bewegten Worten erzählte er mir, wann er das eine oder andere Gebäude errichtet und die verschiedenen Anschaffungen vorgenommen hat. Ich spürte, wie er überall etwas von seinem Wesen hineingelegt hatte. Und nun sollte er alles lassen und wegziehen? Er würde einen Teil seiner selbst zurücklassen. [...]»¹⁵

Als Erzbischof Cisar Anfang November 1940 von der unmittelbar bevorstehenden Umsiedlung erfuhr, begab er sich unverzüglich auf eine letzte Visitationsreise in die Dobrukscha, um selbst seine Bistumsangehörigen zum Bleiben zu

¹³ Menges gibt an, mit dem deutschen Gesandten in Bukarest Manfred Freiherr von Killinger (1886–1944) verhandelt zu haben. Da sein Vorgänger Wilhelm Fabricius (1882–1964) noch bis 1941 im Amt war, muss eine Verwechslung vorliegen. Vgl. Tobias C. Brinkmann, *Handbuch der Diplomatie 1815–1963. Auswärtige Missionschefs in Deutschland und deutsche Missionschefs im Ausland von Metternich bis Adenauer*, München 2001, 90.

¹⁴ BA 57/639, Karl Stumpp an Richard Csaki, 9. Nov. 1940.

¹⁵ Menges, *Die Umsiedlung der Dobrukscha-Deutschen im Jahre 1940*, 10.

veranlassen.¹⁶ Am 4. November 1940 firmte er eine Reihe von Kindern in der Gemeinde Palazu Mare. Obwohl Hieronymus Menges sich inzwischen persönlich mit der Umsiedlung der Deutschen arrangiert hatte, verweigerte man ihm kurz später, auf einem der Umsiedlerschiffe mitzufahren.

In einem wesentlichen Punkt unterschied sich die persönliche Entscheidung der evangelischen und der katholischen Ortsgeistlichen: Während die evangelischen Pastoren ihre Gemeinden auf dem Weg in die Umsiedlungslager begleiteten und auch bereitwillig ihre Kirchenakten mit nach Deutschland schickten, verweigerten katholische Pfarrer die Aushändigung der Gemeindearchive, die sie dem Erzbischöflichen Archiv in Bukarest übergaben.

Die NS-Repräsentanten innerhalb der deutschen Umsiedlungskommission reagierten auf die kirchlichen Einwände gegen die laufende Umsiedlung mit der Abhaltung einer weltlichen Zeremonie in einem der Dörfer in der Dobrudscha, unter Teilnahme des im grünen Hemd der faschistischen rumänischen Eisernen Garde (Garda de Fier) auftretenden Präfekten des Bezirks Tulcea. Die Dorfbewohner sollten damit an den Münchner Hitlerputsch vom 9. November 1923 erinnern¹⁷ und so auf den rituellen Festkalender des Nationalsozialismus eingeschworen werden, der künftig den christlichen Jahreslauf ablösen soll.

Da sie selbst institutionell an das Erzbistum Bukarest gebunden waren, blieben die katholischen Pfarrer in der Dobrudscha 1940 auch ausnahmslos in der Region zurück. Viele von ihnen wurden Anfang der 1950er-Jahre zu Opfern einer großangelegten Verfolgungsaktion gegen die katholische Kirche, die von der damaligen stalinistischen Regierung Rumäniens angezettelt wurde. Hausarrest, Gefängnis- oder Lagerhaft waren in der Regel die Konsequenzen.

Religiöse Argumentationen während der Umsiedlung

Im Herbst 1940 hatte das Dritte Reich den Deutschen in der Dobrudscha eine Umsiedlung «heim ins Reich» versprochen; in Realität mussten die meisten von ihnen erst einmal mehrmonatige oder mehrjährige Aufenthalte in Umsiedlerlagern durchlaufen, ehe die Mehrheit von ihnen in den besetzten Gebieten Polens bzw. der Tschechoslowakei neu angesiedelt wurde.

Auch in diesen Lagern versuchten die zuständigen NS-Dienststellen, durch ein gesteigertes Propagandaaufkommen christliche Brauchhandlungen durch völkische Rituale und Zeremonien zu ersetzen. Im Umsiedlerlager Waldheim in Sachsen hatten evangelische Dobrudschaner zunächst im Dezember 1940 mit Hilfe

¹⁶ Jachomowski, *Die Umsiedlung* (wie Anm. 3), 102.

¹⁷ Hans Richter, *Heimkehrer. Bildberichte von der Umsiedlung der Volksdeutschen aus Bessarabien, der Dobrudscha, dem Buchenlande und aus Litauen*, Berlin 1942, 16.

einer Betreuerin der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) selbstorganisierte sonntägliche Gottesdienste veranstaltet, bis der Lagerführer dies untersagte. Er intervenierte auch, als die Gruppe in der Adventszeit Weihnachtslieder für die bevorstehenden Festtage probte, und verlangte, die christlichen Texte durch germanisch-völkische Versionen auszutauschen.¹⁸ Wie es nach dem bisherigen Wissensstand scheint, waren solche Ingerierungsversuche wenig erfolgreich. Die zahlreichen Fotografien von religiösen Festen und Brauchhandlungen, die in der Zeit in den Umsiedlerlagern praktiziert wurden, deuten eher auf ein gewisses resistentes Verhalten hin. Die Enttäuschung über die Nichteinhaltung gewählter Versprechen mag dazu geführt haben, dass die Betroffenen umso eifriger an ihren Gewohnheiten festhielten. Zahlreiche Volkskundler haben in dieser Zeit die Deutschen aus der Dobrudscha und ihre Brauchgewohnheiten in den Lagern erforscht; die Beschreibungen blieben aber zumeist auf einer deskriptiven Ebene und klammerten derartige Überlegungen aus.¹⁹

In den wenigsten Fällen stellte die Volksdeutsche Mittelstelle (Vomi) den Umsiedlern aus der Dobrudscha Neusiedlerhöfe zur Verfügung; vielfach waren die Orte der Ansiedlung Bauernhöfe, von denen zuvor die ansässigen polnischen Bewohner vertrieben worden waren. Bei manchen religiös geprägten Dobrudschanern weckte dieses Verfahren nicht nur Unbehagen, sondern inneren Widerstand. Mathilde Klein (1911–?) aus Malkotsch war 21 Jahre alt, als ihre Eltern und Geschwister im Juni 1942 auf einem polnischen Hof in der Nähe von Krotoschin (pl. Krotoszyn) angesiedelt werden sollten. Sie beschrieb aus der Erinnerung das Verhalten ihrer andernorts als sehr fromm geschilderten Mutter bei der Ankunft vor Ort:

«Diesen Moment werde ich nie vergessen. Wir kletterten alle vom Wagen, dann lehnte Mutti sich mit beiden Armen an das Tor, legte ihren Kopf darauf und weinte bitterlich: ‚Man kann doch nicht Leute aus ihren Häusern jagen und uns dann reinsetzen. Das ist unrecht und tut nicht gut‘, schluchzte sie. So sehr Vati sie auch bat, Mutti wollte das Grundstück nicht betreten. Wir Kinder und Tante Lisbeth standen hinter ihr und wussten nicht recht, was wir tun sollten. Doch dann sah Mutti ein, dass es keine Alternative gab.»²⁰

¹⁸ Frieda Albrecht, Weihnachten 1940 im Umsiedlungslager, in: *Der Dobrudschabote* 18 (1994) 67–69.

¹⁹ Bekannt sind entsprechende Forschungen etwa von Alfred Karasek-Langer (1902–1970) in bayerischen und Josef Hanika (1900–1963) in böhmischen Aufnahmelagern. Die Materialien Karasek-Langers befinden sich in dessen Nachlass im Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa (IVDE) in Freiburg in Breisgau, diejenigen Hanikas vermutlich im Státní okresní archiv v Chebu [Staatlichen Bezirksarchiv Eger], Westböhmen. Für die Hinweise danke ich Dr. Elisabeth Fendl, Freiburg, und Frau Dr. Ulrike Zischka, München.

²⁰ Mathilde Klein, Von Malkotsch nach Welbsleben. Eine Dobrudscha-Deutsche erzählt ihr Leben, Norderstedt 2009, 30.

Die Tatsache, dass sowohl die vertriebene polnische Familie als auch die Neuankommenden katholisch waren, mag in diesem Falle zu einer Art geistiger Solidarisierung geführt haben, indem die gemeinsame Konfessionszugehörigkeit über die von der NS-Propaganda verbreiteten rassistischen Stereotypen gegenüber Slawen gestellt wurden. Für letztere dürften die deutschen Dobrudschaner, die es von jeher gewohnt gewesen waren, mit anderskulturell geprägten Menschen zusammenzuleben, ohnehin nicht so empfänglich gewesen sein als vergleichsweise Menschen aus dem Deutschen Reich.

Religiöse Diskurse nach 1949

Religiöse Narrative spielten auch in der Bewältigung der doppelten Migrationserfahrung nach 1945 eine wichtige Rolle. Herbert Hahn (1890–1970), vor 1940 Pastor in Cobadin, unternahm von Württemberg aus große Anstrengungen, die verstreuten Dobrudschaner zu sammeln, und gab zu diesem Zweck innerhalb der Strukturen des Evangelischen Hilfswerks einen *Rundbrief* heraus.²¹ Er enthielt anfangs Suchmitteilungen und Informationen; nach und nach tauchten auch religiöse Argumentationsmuster auf. In seinem Editorial zur Ausgabe Nr. 5 vom Mai 1949 schrieb Hahn unter Bezugnahme auf Galater 6,2 («Einer trage des anderen Last. So werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen»), die Nachrichten im Rundbrief wollten «dazu auffordern, für einander einzutreten vor Gottes Thron im Gebet und Flehen, einander zu trösten und zu stärken in unserem Elend». Er wolle zeigen, «daß die meisten von uns doch noch Glück hatten in ihrem Unglück, weil unser Gott sie nicht ganz im Stich gelassen hat, sondern vorläufig seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte». Deshalb sollten sich die Dobrudschaner «über diese Gnade Gottes» freuen und sich hüten, «Gott vorzugreifen in seinem Richteramt».²²

Zu Ostern 1950 verwies Hahn auf die Rolle des Festes zur Überwindung der Angst und rief dazu auf, trotz der Erfahrungen zuversichtlich zu bleiben und sich angesichts der Tatsache, überlebt zu haben, in Bescheidenheit zu üben:

«Wir schienen doch am Ende angelangt zu sein, als wir Haus und Hof verlassen mußten. Und siehe, wir leben. Wir leben nicht mehr so gut wie früher, was das Essen und Trinken, das Wohnen und die Kleidung anbelangt. Aber siehe, wir leben. Ja, viele von uns sind in dieser Zeit vielleicht erst richtig stark geworden am inwendigen Menschen. Und das ist doch etwas Großes, ein Gewinn, den man nicht zu

²¹ Sallanz, Dobrudscha (wie Anm. 2), 100–102.

²² Herbert Hahn, «Einer trage des anderen Last. So werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen» (Galater 6.2), in: Rundbrief. Abteilung Dobrudscha des Hilfskomitees der ev.-luth. Kirchen aus Bessarabien und der Dobrudscha, Nr. 5, Mai 1949, 1.

teuer bezahlen kann. So dürfen wir auch im Blick auf unsere Toten, die hin und her in Europa in der Erde ruhen, ganz still werden, denn bei ihnen heißt es gewiß erst recht: Ich bin zwar gestorben, ich war tot, doch siehe, ich lebe! Darum darf bei uns allen, trotz der Heimatlosigkeit, am Ostertag die Freude wieder stark werden, da noch immer Gottes Verheißungen gelten, die über das Grab und den Tod hinaus wirksam bleiben.»²³

Am Pfingstsonntag 1950, dem 28. Mai, fand das erste Heimattreffen der Dobrudschaner in der späteren Patenstadt Heilbronn statt. Pastor Herbert Hahn appellierte in seiner Predigt, der gemeinsame Einsatz von Alteingesessenen und Neubürgern gegen Habsucht, Geiz, Neid und Eifersucht – Eigenschaften des Bösen, die auch in der Dobrudscha existiert hätten –, könne zur Schaffung einer «Gemeinschaft im Geiste Jesu Christi» beitragen. Er erinnerte die Teilnehmer des Treffens daran, dass auch ihre Vorfahren einst mit leeren Händen ausgewandert seien, aber stets ihre Bibel, ihr Gesangbuch und ihren Katechismus mit sich geführt hätten.²⁴ Das Weihnachtsfest 1950 war für Hahn Anlass, seine Leser an das Friedens- und Versöhnungsgebot der Christen zu erinnern.²⁵

Ausblick

Religiöse Diskurse bei den Deutschen aus der Dobrudscha nach 1945 verfolgen sowohl im evangelischen als auch im katholischen Kontext das Ziel, den betroffenen Personen ein geistiges Orientierungsangebot für eine leichtere und beschleunigte Beheimatung in der Bundesrepublik Deutschland zu bieten. Der Verlust der alten Heimat Dobrudscha wird zwar an vielen Stellen beklagt und betrauert, allerdings fehlen hier die zum Teil religiös unterlegten Racheaufrufe, wie sie etwa durch Pfarrer Emmanuel Reichenberger (1888–1966) im Kontext der sudetendeutschen Vertriebenenorganisationen bekannt sind,²⁶ und auch eine Verschränkung von Religion und Politik, wie sie im antikommunistischen Diskurs anderer Vertriebenenvertretungen nach 1945 hörbar wurden,²⁷ lassen sich nicht nachweisen. Da offenbar selbst in den ideologisch stark bewegten 1930er-Jahren in Rumänien politische Debatten im Alltag der deutschen Siedler eine eher

²³ Herbert Hahn, «Ich war tot und siehe, ich bin lebendig...» (Offbg. 1,18), in: ebd., Nr. 16, Apr. 1950, 1.

²⁴ Herbert Hahn, Das Dobrudscha-Treffen, in: ebd., Nr. 18, Juni 1950, 1f.

²⁵ Herbert Hahn, «Friede auf Erden», in: ebd., Nr. 23–24, Nov.–Dez. 1950, 1.

²⁶ Tobias Weger, «Volkstumskampf» ohne Ende? Sudetendeutsche Organisationen, 1945–1955, Frankfurt a. M. 2008, v. a. 175–178.

²⁷ Eva Hahn/Hans Henning Hahn, Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legenden, Mythos, Geschichte, Paderborn 2010, passim.

untergeordnete Rolle gespielt hatten, hätten vermutlich solche Argumente bei der Zielgruppe keinen mobilisierenden Erfolg gehabt.

Da weder die Umsiedlungspolitik der Nationalsozialisten noch die Flucht 1945 auf religiöse Konflikte zurückzuführen gewesen wäre, brachten die Deutschen aus der Dobrukscha in ihrem «unsichtbaren Fluchtgepäck»²⁸ 1945 eine zentrale Eigenschaft mit: religiöse Toleranz. Viele von ihnen hatten in unmittelbarer Nachbarschaft zu Muslimen oder Orthodoxen gelebt, mit ihnen gemeinsam die Schule besucht, mit ihnen zusammengearbeitet, gelegentlich sogar Feste gefeiert und in Ansätzen sogar eine Art interreligiösen Dialog betrieben. In diesen Kontext gehören auch Wiederbegegnungen ehemaliger christlicher und muslimischer Nachbarn bei so genannten Heimatreisen, die offenbar relativ frühzeitig von deutschen Dobrukschanern von der Bundesrepublik Deutschland aus unternommen wurden.

Religiöse Narrative bei den Deutschen aus der Dobrukscha 1940–1950

Der vorliegende Beitrag reflektiert religiöse Migrationsnarrative in einem weit gefassten Verständnis bei den Deutschen aus der Dobrukscha, die 1940 von den nationalsozialistischen Behörden umgesiedelt und in besetzten Gebieten Osteuropas angesiedelt wurden, aus denen sie 1945 erneut fliehen mussten. Diese Narrative werden 1. anhand der Umsiedlerbetreuung im Herbst 1940, 2. der Situation in den Umsiedlerlagern im Deutschen Reich und bei der Neuansiedlung sowie 3. nach 1945 rekonstruiert. Es zeigt sich, dass die deutschen Kolonisten in der Dobrukscha zwar 1940 in ihrer großen Mehrheit der Umsiedlung folgten, aber dennoch ihre traditionelle Religiosität vielfach ein Ausdruck einer gewissen Resistenz war und ihre Empfänglichkeit für nationalsozialistische Ideologeme stark reduzierte. Im Unterschied zu vielen anderen deutschen Vertriebenengruppen diente Religion nach 1945 als Trostspender, wurde jedoch nicht politisch instrumentalisiert.

Dobrukscha – Umsiedlung – Nationalsozialismus – Lageraufenthalt – Flucht – Seelsorge – Narrative und Praktiken.

Narratifs religieux chez les Allemands de la Dobrouja 1940–1950

La présente contribution reflète les récits migratoires religieux dans une large compréhension des Allemands de Dobrouja, qui ont été réinstallés par les autorités national-socialistes en 1940 dans les territoires occupés d'Europe de l'Est, d'où ils ont dû à nouveau fuir en 1945. Ces récits sont reconstitués premièrement sur la base des soins de réinstallation en automne 1940, deuxièmement sur la situation dans les camps de réinstallation dans le Reich allemand et pendant la réinstallation, et troisièmement après 1945. Il est démontré que si les colons allemands de la Dobrouja ont suivi la réinstallation en 1940 dans leur grande majorité, leur religiosité traditionnelle était néanmoins souvent l'expression d'une certaine résistance et réduisait fortement leur réceptivité aux idéologies national-socialistes. Contrairement à de nombreux autres groupes d'expulsés allemands, la

²⁸ Der Begriff geht zurück auf Leonore Leonhart, *Das unsichtbare Fluchtgepäck. Kulturarbeit ostdeutscher Menschen in der Bundesrepublik*, Hamburg 1970, wird aber hier weiter gefasst als die Gesamtheit geistiger, immaterieller Prädispositionen, die geflüchtete Menschen aus ihrer alten Heimat mitbrachten.

religion a servi de source de consolation après 1945, mais n'a pas fait l'objet d'une instrumentalisation politique.

Dobruja – réinstallation – national-socialisme – séjour dans un camp – fuite – aumônerie – récit et pratiques.

Narrazioni religiose tra i tedeschi della Dobrugia 1940–1950

Il presente contributo rispecchia i racconti delle migrazioni religiose in una più ampia comprensione dei tedeschi della Dobrugia che furono reinsediati dalle autorità nazionalsocialiste nel 1940 e si stabilirono nei territori occupati dell'Europa orientale, dai quali dovettero fuggire di nuovo nel 1945. Queste narrazioni sono ricostruite 1. sulla base del supporto al reinsediamento nell'autunno 1940, 2. sulla situazione nei campi di reinsediamento nel Reich tedesco e durante il reinsediamento stesso, e 3. dopo il 1945. È dimostrato che, sebbene i coloni tedeschi della Dobrugia nella loro grande maggioranza abbiano seguito il reinsediamento nel 1940, la loro religiosità tradizionale era tuttavia spesso espressione di una certa resistenza e riduceva notevolmente la loro ricettività alle ideologie nazionalsocialiste. A differenza di molti altri gruppi di espulsi tedeschi, dopo il 1945 la religione è servita come fonte di consolazione, ma non è stata strumentalizzata politicamente.

Dobrugia – reinsediamento – nazionalsocialismo – soggiorno in un campo – fuga – pastorale – narrativa e pratiche.

Religious Narratives among the Germans of Dobruja, 1940–1950

This article is a comprehensive study of religious migration narratives of the Germans of Dobruja, who were uprooted from their native places by the National Socialist authorities in 1940 and «resettled» in German-occupied areas of Eastern Europe, from where they had to flee again in 1945. These narratives are reconstructed 1) on the basis of the support for the settled people in autumn 1940; 2) the situation in the resettlement camps in the German Reich and during the settlement in Eastern Europe; and 3) the post-war situation after 1945. It is demonstrated that although a vast majority of German colonists in Dobruja in 1940 followed the National Socialist resettlement call, their traditional religiosity was often an expression of a certain resistance, and reduced their susceptibility to National Socialist ideology. In contrast to many other displaced German groups, religion served as a consolation factor after 1945, and was not instrumentalized by politics.

Dobrudja – Resettlement – National Socialism – Resettlement camps – Flight – Pastoral care – Narratives and practices.

Tobias Weger, PD Dr. phil, Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas (IKGS) an der LMU München.

«Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen – Woher kommt mir Hilfe?» Praktizierte Religion auf der Flucht

Claudia Hoffmann

Welche Rituale spielen auf der Flucht eine Rolle? Gibt es religiöse Gegenstände, die während der Flucht besonders wichtig werden? Anhand von Interviews mit Geflüchteten versucht dieser Beitrag erste Antworten auf die genannten Fragen zu geben.

In der Forschung mit Geflüchteten ist in methodischer und ethischer Hinsicht besondere Vorsicht geboten. Eine erste Grundvoraussetzung für die empirische Forschung mit Geflüchteten ist Vertrauen und Beziehung. Seelsorge beispielsweise in Bundesasylzentren oder Deutschkurse für Asylsuchende stellen Situationen dar, die in hohem Masse von Vertrauen und Beziehung geprägt sind. In diesen Settings tauchen Sequenzen von Fluchtgeschichten plötzlich, unvermittelt und zufällig auf. Ich halte es für durchaus legitim, in der Forschung mit Geflüchteten auch Daten zu verwenden, die über Drittpersonen zufällig und absichtslos erhoben werden. Dadurch kann gewährleistet werden, dass schmerzhaft Erfahrungen bei Geflüchteten nicht durch direkte Fragen während eines Interviews erneut durchlebt werden müssen. Wenn eine Forscherin Daten selber erhebt, sollten die Interviews in eine vertrauensvolle Beziehung eingebettet sein. Bei der Interviewführung ist grosse Sorgfalt wichtig. Es ist beispielsweise unabdingbar, dass die Forscherin sich mit den kulturellen Hintergründen und Gepflogenheiten der Interviewteilnehmenden direkt vertraut macht. Der sonst in der empirischen Forschung häufig gewählte Zugang alleine über einen sogenannten «gate keeper», der die Forscherin ins Feld einführt, genügt im Falle der Forschung mit Geflüchteten nicht.¹ Aufgrund der sensiblen Situation, in der sich viele Geflüchtete befinden, und aufgrund des grossen Machtgefälles in den Interviews scheint es beson-

¹ Diesen Umstand betont Joan Sieber, *Refugee Research*, in: *Journal of Empirical Research* 3 (2009) 2.

ders wichtig, die Interviewten das Setting für das Interview selber wählen zu lassen. Für die Forscherin steht das «Mit-Gehen» mit den Interviewten im Vordergrund.² Das Mit-Gehen in der Forschung mit Geflüchteten drückt sich weiter auch in einem engagierten Zuhören, einer Art empathischer Neugierde aus. Immer wichtiger wird auch, dass Interviewteilnehmende selber entscheiden, worüber sie reden möchten und worüber nicht: Manche Steine wollen nicht umgedreht werden. Es sind also in der Forschung mit Geflüchteten nicht einfach sozialwissenschaftliche methodische Kompetenzen gefragt, sondern auch zwischenmenschliche Fähigkeiten, die teilweise von Natur aus gegeben sind, oder aber erworben werden können.³ Es gilt für Interviews mit Geflüchteten subjektadäquate Methoden zu wählen. Methodisch scheint neben dem Mitgehen auch die Möglichkeit mit Bildern zu arbeiten fruchtbar. Bilder regen zum Erzählen an und stellen Gedächtnisanker dar. Anhand eines Fokusgruppen-Interviews mit einer Fotolanlage, wo durch Assoziationen zu Bildern Hinweise und Verbindungen zu Erlebnissen und Einstellungen gemacht werden, kann ein Gespräch entstehen, wo sonst Worte fehlen.⁴

Einleitende Gedanken zu Flucht und Religion

Dieser Beitrag behandelt praktizierte Religion auf der Flucht. Eine Flucht passiert plötzlich und meist ohne Vorbereitung, sie ist stark von Gewalterfahrungen und Zukunftsängsten geprägt, die zu Traumata führen können. Flucht stellt eine Sonderform der Migration dar. Migration im Allgemeinen wird im Gegensatz zur Flucht bisweilen auch als ein Wesensmerkmal des Menschen betrachtet.⁵ Allen

² Margarethe Kusenbach hat dazu eine Methode entwickelt, sogenannte Go-along Interviews, bei denen Forschende ihre Interviewteilnehmenden auf alltäglichen Wegen begleiten. So rückt gelebte Erfahrung vor Ort ins Zentrum. Für weitere Informationen zu Go-along Interviews: Margarethe Kusenbach, *Street Phenomenology: The Go-Along as Ethnographic Research Tool*, in: *Ethnography* 4/3 (2003) 455–485.

³ So schlagen viele Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler, Anthropologen und Anthropologinnen ein Umdenken in der Interviewpraxis in die oben beschriebene Richtung vor, u.a. Ilse van Liempt/Veronika Bilger, *The Ethics of Migration Research Methodology. Dealing with Vulnerable Immigrants*, Brighton 2009; Martin Gerard Forsey, *Ethnography as Participant Listening*, in: *Ethnography* 11/4 (2010) 558–572.

⁴ Vgl. Douglas Harper, *Visual Sociology*, Abingdon 2012.

⁵ So auch Papst Franziskus: «... das In-Bewegung-Sein ist dem Menschen wesenseigen. Seine Geschichte besteht aus vielen Wanderungen, die manchmal aus dem Bewusstsein seines Rechts auf freie Entscheidung gereift sind, häufig aber von äußeren Umständen vorgeschrieben werden.» Papst Franziskus, *Ansprache beim Neujahrsempfang für das beim Heiligen Stuhl akkreditierte diplomatische Korps*, in: www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160111_corpo-diplomatico.html (09.01.2020).

Phänomenen von Migration ist gemeinsam, dass es sich dabei um mehr als einen geographischen Wechsel handelt. Jede Migration bringt eine Erfahrung von Diskontinuität und Re-Orientierung mit sich, die Menschen verändert.⁶ Ob eine Migration freiwillig geschieht oder es sich um eine erzwungene Flucht handelt, ist zunehmend schwierig zu unterscheiden. Um deutlich zu machen, dass die beiden Gruppen «Geflüchtete»⁷ und «Migrantinnen und Migranten» nicht ganz so trennscharf von einander unterschieden werden können, spricht man heute vermehrt von «mixed migration».⁸ Dies führt zu einer Sensibilisierung dafür, dass auch Menschen, die ihre Länder nicht aus Gründen verlassen, die in der Genfer Flüchtlingskonvention⁹ festgelegt sind, von den gleichen Gefahren und Nöten betroffen sein können und gleichermaßen Beistand benötigen.

Geflüchtete und generell viele Migranten und Migrantinnen bilden gemeinsam diejenige Gruppe von Menschen in unserer Gesellschaft, die besonders verletzlich ist, Schutz bedarf und Resilienz aufbauen muss. Sie sind keine Besucher, die ohne Zwang kommen und wieder gehen können, sondern Menschen, die sich in einem Dazwischen, auf einer Schwelle, befinden. Um etwas über diese Lebensschicksale aussagen zu können, sind qualitative Studien nötig, die das Leben der Einzelnen ins Zentrum rücken und nicht wie quantitative Erhebungen auf messbare numerische Ergebnisse zielen. Nach wie vor stellt Religion in der Migrationsforschung ein wenig bearbeitetes Feld dar.¹⁰ In diesem Beitrag wird Religion mit einem besonderen Fokus behandelt. Es geht darum, herauszufinden, was an

⁶ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Orte und Wege des Fremden. Phänomenologische Perspektiven*, in: Christian Ströbele/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick/Amir Dziri (Hg.), *Migration, Flucht, Vertreibung: Orte islamischer und christlicher Theologie*, Regensburg 2018, 23–38, hier 30–33.

⁷ Der Begriff Flüchtling galt lange Zeit als anständig, ist heute aber zunehmend verpönt. Die Endung -ing stelle einen Zusammenhang mit negativ konnotierten Begriffen dar (wie Fiesling) und habe gleichzeitig vermeidlichen oder versachlichenden Charakter. Demgegenüber habe der Begriff Geflüchtete den Vorteil, dass er ge-gendert werden kann und er verweise wegen seiner Form im Partizip Perfekt darauf, dass ein Mensch nicht dauerhaft auf der Flucht ist. Vgl. Pro Asyl, *Sagt man jetzt Flüchtlinge oder Geflüchtete*, in: www.proasyl.de/hintergrund/sagt-man-jetzt-fluechtlinge-oder-gefluechtete. (09.01.2020).

⁸ Vgl. Mixed Migration Center, *MMC's Understanding of the Term Mixed Migration*, in: www.mixedmigration.org/wp-content/uploads/2019/10/terminology_MMC.pdf (09.01.2020).

⁹ Vgl. UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees), *Genfer Flüchtlingskonvention und New Yorker Protokoll*, in: www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (09.01.2020).

¹⁰ Im Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung beispielsweise gibt es keine eigene Abteilung zu Religion. Wenn Religion ins Spiel kommt, handelt es sich meistens um den Islam. In der Abteilung Integrationsforschung und Gesellschaftspolitik werden postmigrantische Konstellationen untersucht, wobei die Untersuchungsgebiete Islam und Muslime und Islamfeindlichkeit im Zentrum stehen. Vgl. Berliner Institut für empirische Migrationsforschung, Integrationsforschung und Gesellschaftspolitik, in: www.bim.hu-berlin.de/de/abteilungen/integrationsforschung-und-gesellschaftspolitik/ (09.01.2020).

christlichen Praktiken den Einzelnen hilft, schwierige Erfahrungen, die sie während der Flucht gemacht haben, zu verarbeiten. Es geht also um gelebte Religion. Es geht nicht um Religion als ein Diskurs von Ideen und Prinzipien, sondern um Religion als ein fühlbares Phänomen. Ein solches Religionsverständnis rückt die Handlung ins Zentrum und ist am täglichen Leben auf der Mikroebene interessiert.¹¹ Die Praktische Theologin Drea Fröchtling hält fest, wie ein Ghanaer in einem Interview religiöse Praxis definiert: «Alles, was Leute machen, um mit Gott an ihrer Seite zu überleben und Licht in der Scheiße zu sehen, in der man ist: beten, singen, Knochen werfen, Suren, Psalmen, Meditation und was es da sonst noch so gibt.»¹² In diesem Beitrag stehen kleine Rituale der persönlichen Frömmigkeit im Zentrum, nicht religiöse Liturgien, die einen gewissen Grad an Sicherheit und Institution voraussetzen würden.

Geflüchtete aus Eritrea

Die meisten Asylgesuche werden in der Schweiz seit 2011 von Menschen aus Eritrea gestellt.¹³ Seit 2017 bilden Geburten und Familienzusammenführungen gegenüber Anträgen von Menschen, die effektiv in die Schweiz einreisen, die grosse Mehrheit der neuen Asylgesuche.¹⁴

In der Schweizer Öffentlichkeit werden Eritreer und Eritreerinnen eher als zurückhaltend und unscheinbar wahrgenommen. Wer sind diese uns oft unbekanntenen Nachbarinnen und Nachbarn? Woher kommen sie, was führt sie in die Schweiz, was trägt sie und gibt ihnen Hoffnung?

Sich über Eritrea zu informieren fällt schwer. Das Internet hält wenig bereit, Eritrea taucht in den internationalen Medien selten auf. Seit vielen Jahren gibt es keine unabhängigen Medien mehr im Land selbst. Sich persönlich und direkt ein Bild von Eritrea zu machen, ist schwierig, von Reisen nach Eritrea wird generell

¹¹ Vgl. zur Religion als Praxis Linda Woodhead, *Five concepts of religion*, in: *International Review of Sociology* 21/1 (2011) 121–143, hier 132–134.

¹² Drea Fröchtling, «*Doing Your Religion Means Survival*». Religion als Ressource auf der Flucht, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) und Verband evangelischer Missionskonferenzen (VEMK) (Hg.), Wir geben nicht auf. Gewalt, Widerstand und Versöhnung*, Hamburg 2019, 33–40, hier 33.

¹³ Vgl. dazu die kommentierten Asylstatistiken des Staatssekretariates für Migration SEM. SEM, Archiv ab 1994, in: <https://www.sem.admin.ch/sem/de/home/publiservice/statistik/asylstatistik/archiv.html> (09.01.2020)

¹⁴ 2018 wurde rund die Hälfte der neuen Asylgesuche von Eritreern und Eritreerinnen aufgrund von Geburten und rund ein Drittel auf Grund von Familienzusammenführungen gestellt. 2018 gelangten von den 2825 Gesuchen 492 spontan in die Schweiz. SEM, *Asylstatistik 2018*, in: www.sem.admin.ch/dam/data/sem/publiservice/statistik/asylstatistik/2018/statjahr-2018-kommentar-d.pdf (09.01.2020).

abgeraten, Ausländer und Ausländerinnen sind in Eritrea wenig willkommen, für das Verlassen der Hauptstadt braucht es gar eine Bewilligung.¹⁵ Der erste und bisher einzige Präsident Eritreas, Isaias Afewerki, führte Eritrea nach einem 30jährigen Krieg 1993 in die Unabhängigkeit und lässt das Land ganz ohne Hilfe von westlichen Grossmächten wieder aufbauen. Der unbefristete National Service zwingt alle Eritreerinnen und Eritreer ab 18 für die Interessen des Regimes zu arbeiten. Diesem Frondienst versuchen Tausende jeden Monat zu entkommen.¹⁶ Die eritreische Regierung kontrolliert die vier anerkannten Religionen (Orthodoxe Kirche, sunnitischer Islam, römisch-katholische Kirche, Lutherische Kirche) streng, überwacht alle Besitztümer und Aktivitäten, nicht eingetragene religiöse Einrichtungen wie beispielsweise Pfingstkirchen oder Wahhabiten sind verboten. Die Religionsfreiheit gilt nur auf dem Papier, es gibt viele religiöse Gefangene.¹⁷

Die grosse Mehrheit der Menschen aus Eritrea flieht auf Schleichwegen über die durchlässigen Grenzen nach Äthiopien und in den Sudan. Die Ausreise in den Sudan fällt leichter, da diese Grenze nicht so streng bewacht wird.¹⁸ Bei ihrer Ausreise haben die Menschen meist kein klares Ziel vor Augen, sie ergreifen die sich ihnen bietenden Gelegenheiten und entscheiden unterwegs, ob Bleiben eine Option ist, oder ob sie durch eine Weiterreise zu einem anderen, womöglich besseren Ziel gelangen könnten.¹⁹ Die Mehrheit der eritreischen Geflüchteten überquert die sudanesishe und lybische Wüste in Jeeps und mit Hilfe von Schleppern

¹⁵ Vgl. EDA (Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten), Reisehinweise für Eritrea, in: www.eda.admin.ch/eda/de/home/vertretungen-und-reisehinweise/eritrea/reisehinweise-fuereritrea.html (09.01.2020).

¹⁶ Für weitere Informationen zur Situation in Eritrea siehe: Hans-Peter Hecking, Ein Regime knechtet seine Bevölkerung, in: EMW (Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V.) (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung, Hamburg 2015, 9–20.

¹⁷ Nach offizieller Zählung gehören 50% der Bevölkerung einer der drei oben genannten christlichen Kirchen an, 50% der Bevölkerung gehört zum sunnitischen Islam. Vgl. zur religiösen Situation in Eritrea: Mohammed Abdulkader Saleh, Religionen. Spielball und Einflussbereich der Politik, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung. Weltmission heute, Hamburg 2015, 46–54; Daniel R. Mekkonen/Mirjam van Reisen, Religious Persecution in Eritrea and the Role of the European Union in Tackling the Challenge, in: Niamh Reilly, Religion, Gender, and the Public Sphere, New York 2014, 232–241.

¹⁸ Vgl. Interview mit Solomon, 02.11.2019. (Alle Interviewpartner tragen zur Wahrung der Anonymität ein [meist selbstgewähltes] Pseudonym); Zu den Fluchtrouten vgl. auch Katie Kuschminder/Julia de Bresser/Melissa Siegel, Irregular Migration Routes to Europe and Factors Influencing Migrants' Destination Choices, in: <https://migration.unu.edu/publications/reports/irregular-migration-routes-to-europe-and-factors-influencing-migrants-destination-choices.html>, 28–31 (16.01.2020).

¹⁹ Die Push-and-Pull-Factors-Theorie greift im Fall eritreischer Migration zu kurz. Nicht ein ökonomisches Konzept der Nutzenmaximierung, das auf freiem Willen und Zugang zu Informationen beruht und durch Makrostrukturen bestimmt wird, liegt Entscheidungen vor und

und gelangt von Tripolis übers Mittelmeer nach Italien, von wo es mit Zügen oder Bussen weiter in andere europäische Länder geht. Viele der eritreischen Geflüchteten werden aber schon am ersten Grenzübergang in den Sudan Opfer von Menschenhandel. Sie werden festgehalten, in den Sinai verschleppt und gefoltert, womit von Familienangehörigen und anderen Menschen Geld für ihre Freilassung erpresst wird.²⁰

Seit einem Grundsatzentscheid 2018 hat sich die Asylpraxis in der Schweiz in Bezug auf Eritrea verschärft. Die exzessive Dienstpflicht wird nicht mehr als alleiniger Asylgrund anerkannt. Für Menschen aus Eritrea in der Schweiz wird es also immer schwieriger, einen Fluchtgrund geltend zu machen. In ihrem Land herrscht kein Krieg, Eritrea ist nicht von Hungersnöten oder dergleichen betroffen. Schnell entsteht der Verdacht, Menschen aus Eritrea verlassen ihr Land nur, um an anderen Orten etwas mehr Geld zu verdienen, sie seien also keine «richtigen Flüchtlinge», sondern nur «Wirtschaftsflüchtlinge».²¹ Sind solche Aussagen nicht einfach zynisch? Wer würde sich denn dafür freiwillig den grossen und überall bekannten Gefahren wie Ertrinken auf der Überfahrt übers Mittelmeer, Folter und Menschenhandel in der Wüste aussetzen? Die Wegweisung gilt aus behördlicher Sicht als zumutbar und zulässig, trotz der drohenden Zwangsrekrutierung. Nur wer nachweisen kann, dass er oder sie desertiert ist, kann bleiben. Wenn Asylgesuche abgelehnt werden, bleiben die Abgewiesenen dennoch im Land, weil die Schweiz mit Eritrea kein Rückführungsabkommen hat. Dies hat einen hemmenden Einfluss auf den Integrationsprozess auch von vorläufig aufgenommenen. Derzeit wird rund ein Drittel der Dossiers von vorläufig aufgenommenen Eritreerinnen und Eritreern überprüft. Unter Nothilfe-Bezügern sind sie konstant die grösste Gruppe.²²

Es handelt sich bei dieser Gruppe von Menschen also um eine besonders vulnerable Gruppe unserer Gesellschaft, die nicht nur unter Traumata der Flucht, sondern auch unter grossen Zukunftsängsten leidet. Was hilft diesen Menschen auf der Flucht? Wären diese Praktiken auch hilfreich bei der Ankunft und beim Einleben in der Schweiz?

während der Migration zu Grunde, sondern persönliche Chancenanalysen auf der Mikroebene bilden die Grundlage einer Handlung oder Entscheidung. Vgl. für einen Überblick über verschiedene Migrationstheorien: Helen Schwenken, *Globale Migration zur Einführung*, Hamburg 2018, 63–114.

²⁰ Vgl. Mirjam von Reisen/Conny Rijken, *The Human Trafficking Cycle. Sinai and Beyond*, Oosterwijk 2014.

²¹ Vgl. TV-Sendung Club 04.08.2015, Eritreer- was wollen und was fürchten sie, in: www.srf.ch/news/schweiz/sorgenkinder-aus-eritrea-die-fluechtlinge-aus-zwei-blickwinkeln (16.01.2020).

²² Vgl. Caritas/Heks/Integration Aargau, Da+Dort. Eritrea. Unabhängiges aargauisches Magazin für Migrationskirche- und Intergrationsthemen, Nr. 74, September 2019, 3.

Psalmenbeten auf der Flucht

Fluchtgeschichten sind individuell und stellen persönliche Tragödien dar. Ein Diakon der eritreisch-orthodoxen Tewahedo-Kirche, Solomon, der als Jugendlicher aus Eritrea in die Schweiz gekommen ist, berichtet:

«Viele Menschen versuchen zu Fuss von Eritrea in den Sudan zu gelangen. Manche werden bereits an der Grenze entführt und in den Sinai gebracht, wo bis zu 30 000 Franken für ihre Freilassung erpresst wird. Falls man dieser Entführung entkommt und tatsächlich in den Sudan gelangt, geht die Reise dort mit Schleppern weiter nach Lybien. Die Reise durch die Sahara dauert zehn Tage, es gibt fast nichts zu essen oder zu trinken. Manche trinken Benzin oder ihren eigenen Urin, weil ihr Durst so gross ist. Auf die Reise kann man fast nichts mitnehmen, die Autos werden total überladen. In ein Auto, in das 12 Menschen passen, werden 20 gesteckt. Die Schlepper interessieren sich für das Geld, nicht für die Menschen. In Tripolis wird von Neuem mit Schleppern verhandelt, um über das Mittelmeer nach Italien zu kommen. Einer meiner Diakon-Kollegen wurde von Schleppern in Tripolis festgehalten. Er hatte sein Psalmenbuch dabei und betete jeden Tag. Er las die Psalmen, wie sie in unserer Tradition vorgesehen sind, jeden Tag der Reihe nach zwischen 20 und 30 Psalmen. Niemand schlug oder quälte ihn in dieser Zeit. Aber als nach einer Woche sein Buch entdeckt wurde, und es ihm weggenommen wurde, war auch er schutzlos und bekam wie alle anderen Schläge.»²³

Der Diakon erlebt durch sein Psalmenbeten innere Stärkung. Das Psalmenbeten gibt ihm im Chaos Struktur und Entlastung. Aber mehr noch, das Psalmenbuch dient dem Diakon auch als eine Art magisches Schutzobjekt. Solange es in seinem Besitz ist, wird er von seinen Peinigern verschont.

Das Psalmenbuch spielt in der orthodoxen Tewahedo-Kirche²⁴ eine wichtige Rolle. Der eritreisch-orthodoxe Psalter ist in der liturgischen Sprache Geez verfasst und enthält die 150 Psalmen Davids, 15 weitere biblische psalmartige Texte wie die Lieder Mose, Hannah oder Maria, das Hohelied und zusätzliche Andachtstexte wie das Weddase Maryam²⁵, der Lobpreis der Maria.²⁶ Der Psalter ist eines der meist kopierten Bücher in der Geschichte der äthiopischen und eritreisch-orthodoxen Kirche, Psalmen sind jeweils die ersten Texte, die in der traditionellen Ausbildung auswendig gelernt werden. Dem Psalter wird heilende und

²³ Auszug aus dem Interviewprotokoll mit Solomon, 2.11.2019.

²⁴ Tewahedo bedeutet Einheit und bezieht sich auf die Vereinigung der beiden Naturen Christi. Die eritreisch-orthodoxe Kirche entstand während der Unabhängigkeitsbewegung Eritreas von Äthiopien 1998.

²⁵ Ediert und ins Deutsche übersetzt von Karl Fries, Weddase Maryam, Uppsala 1892.

²⁶ Vgl. für eine Übersicht über die Inhalte des äthiopisch-orthodoxen Psalters, der mit dem eritreisch-orthodoxen Psalter identisch ist: Marilyn E. Heldman, Psalter, in: Siegbert Uhlig/Alessandro Bausi, *Encyclopaedia Aethiopia*. Band 4: O–X, Wiesbaden 2003, 231–233, hier 231.

Unheil abwehrende Kraft zugeschrieben und er wird auch in traditioneller Medizin und Magie verwendet.²⁷ Diakon Solomon erläutert, dass vom Psalmenbuch Schutz erwartet wird, weil David sein Autor ist. David genießt in der eritreisch-orthodoxen Tradition hohes Ansehen, weil er als Mensch mit Fehlern schlussendlich doch Gottes Weisungen versteht, wie das in Psalm 51 beschrieben wird. Der Psalter hat aber nicht nur eine Schutzfunktion. Extrakte von Psalmen werden in der Liturgie ausgiebig verwendet, und sie haben auch im persönlichen Gebet eine wesentliche Bedeutung. Diakon Solomon erklärt, dass sie ihren Gemeindegliedern empfehlen, im Psalmenbuch nach Antworten, Schutz und Hilfe zu suchen, wenn sie in Schwierigkeiten geraten.

Die 150 Psalmen Davids, die nicht nur in der eritreisch-orthodoxen Tradition eine wichtige Rolle spielen, sondern in der gesamten weltweiten Christenheit,²⁸ liegen uns im Alten Testament vor und bilden in der jetzigen Gestalt ein Gebets- und Meditationsbuch, das in mehreren Phasen redaktionell zusammengestellt wurde. Die Umbildung und Erweiterung des Psalters geht auf zwei theologische Absichten zurück: einerseits soll die Zusammenstellung von Individualpsalmen dem einzelnen Beter in der Einübung des Jhwh-Glaubens helfen. Andererseits erfüllt die Sammlung von Kollektivpsalmen eine liturgische Funktion, es liegen gemeindliche Gebets- und Gesangsvorlagen vor.²⁹ Die Praxis des individuellen Psalmenlesens nimmt in der eritreisch-orthodoxen Kirche eine in der jüngeren alttestamentlichen Forschung für plausibel gehaltene These auf, dass der Psalter in bestimmten Kreisen im nachexilischen Judentum als Lesebuch der persönlichen meditativen Frömmigkeit und eschatologischen Hoffnung verwendet wurde.³⁰

Während der Psalter in der Absicht zusammengestellt wurde, Gotteslob einzuüben, geht das Psalmenlesen des Diakons in Tripolis weit darüber hinaus und hilft in erster Linie dabei, das Unauhaltbare auszuhalten, also Kontingenz zu bewältigen. Das Psalmenbeten gibt dem Diakon Halt, vielleicht spendet es auch Zuversicht und Trost und eröffnet sogar Zukunftsvisionen. Durch das Psalmenbeten wird der Diakon widerstandsfähig. Der Rückgriff auf die in seiner Tradition vermittelte Ressource hilft dabei, die schwierige Situation durchzustehen und zu

²⁷ Vgl. Heldman, Psalter (wie Anm. 26), 232. Für weiterführende Informationen vgl. Monica S. Devens, *A Concordance to Psalms in the Ethiopic Version*, Wiesbaden 2001.

²⁸ Vgl. John Alexander Lamb, *The Psalms in Christian Worship*, London 1962.

²⁹ Vgl. Markus Witte, *Schriften (Ketubim)*, in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. 2., durchgesehene Aufl., Göttingen 2007, 413–533 (Psalter: 414–432), hier 417, 422–427.

³⁰ Für weiterführende Informationen zur ursprünglichen Verwendung des Psalters vgl. Witte, *Schriften (Ketubim)* (wie Anm. 29), 429. Für die Meditations-These vgl. Erich Zenger, *Der Psalter als Heiligtum*, in: Beate Ego/Armin Lange/Peter Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple*, Tübingen 1999, 115–130.

überwinden. Die Liturgie ist im orthodoxen Christentum zentral. Es handelt sich dabei um Handlungen, die sich immer wieder gleich wiederholen. Die Zentralität der Liturgie charakterisiert das orthodoxe Christentum als eine rituelle Religion. Es ist nun genau dieser rituelle Charakter seiner Religion, der dem Diakon Halt im Chaos gibt. Daran kann er festhalten, wenn alles rund um ihn herum droht zusammenzubrechen. Seelsorgende, die mit eritreischen Flüchtlingen in engem Kontakt stehen, beobachten diese Kraft der Liturgie, wie auch ein besonders grosses Gottvertrauen, das vielen gläubigen Menschen aus Eritrea zu überleben hilft.³¹

Das Psalmenbuch spielt nicht nur für den Diakon aus der eritreisch-orthodoxen Kirche eine wichtige Rolle, auch für Frauen aus anderen christlichen Traditionen stellt das Psalmenbuch eine Ressource auf der Flucht dar, wie das Drea Fröchtling beschrieben hat.³² Das Psalmenbuch stellt hier weniger ein Schutzobjekt dar, das Psalmenbeten wird eher als Ritual erlebt, das Gefühle kanalisiert. Es ist kein Geheimnis, dass Frauen auf der Flucht besonderen Gefahren ausgesetzt sind. Sie erleben auf der Flucht in hohem Masse nicht nur körperliche, sondern vor allem auch sexualisierte Gewalt. Grenzsoldaten erpressen so beispielsweise Lösegeld für die Weiterreise. Eine Christin aus dem Kongo erzählt:

«Ich habe all diese körperliche und seelische Qual überlebt, weil ich jedes Mal, wenn die Kerle an der Grenze mir etwas angetan haben, diese wunderbaren Rachepsalmen gebetet habe. Die, wo du Gott bittest, dass er deine Feinde abschlachten soll, sie in Schutt verwandeln, sie von der Erde wegwischen soll. Solche Psalmen haben mir Kraft gegeben, diese Kerle zu überleben, denn in meinem Kopf habe ich Gott gesehen, wie er mit mächtiger Hand gekommen ist und sie in Stücke gehauen hat. Ein wunderschönes Bild!»³³

In Situationen, die von grosser Ohnmacht und einem immensen Kontrollverlust geprägt sind, betet diese Frau Rachepsalmen aus dem Alten Testament. Sie rezitiert die ihr vertrauten Texte und es entsteht dabei ein Gefühl von Stärke. Die Frau erfährt im Gebet, dass sie beschützt ist von einem Gott, der über ihre Angreifer triumphiert. Dadurch übersteht sie die eigentlich unaushaltbaren Situationen. Psalmenbeten hilft Kontingenz zu bewältigen. Das Psalmenbeten hat hier weniger einen schützenden oder ordnenden Charakter, sondern ermächtigt die Frau dazu, weiter zu leben und nicht aufzugeben.

Diese beiden Beispiele haben gezeigt, dass praktizierte Religion auf der Flucht dazu beitragen kann, lebensbedrohende Situationen zu überleben. Das Leiden wird durch das Psalmenlesen in zwei Hinsichten erträglicher. Erstens erhält das Chaos durch das Psalmenlesen eine Ordnung. Die starke kulturell-traditionelle Verwurzelung der Religion im Leben der Einzelnen hilft dabei. Rituale wie das

³¹ Vgl. Interview mit Andrea 15.10.2019 und Interview mit Barbara 28.11.2019/3.12.2019.

³² Vgl. Fröchtling, *Doing Your Religion Means Survival* (wie Anm. 12).

³³ Fröchtling, *Doing Your Religion Means Survival* (wie Anm. 12), 37.

tägliche Psalmenlesen werden als Rückzugsorte verstanden, wo der Mensch wieder auftanken kann für den Alltag. Zweitens werden durch das Psalmenlesen Gefühle kanalisiert und neue Gefühle möglich. Das Psalmenlesen ermächtigt dazu, sein Leben in der Hand zu behalten. In der religiösen Praxis des Lesens oder Betens und anhand der emotional rächenden Aspekte, die alttestamentliche Texte enthalten, erfährt der Mensch, dass er sein Leben mitgestalten kann. Er wird von Gott dazu ermächtigt, sein Leben selber in die Hand zu nehmen, gleichzeitig bleibt er aber auch davon entlastet, für alles selber verantwortlich zu sein.³⁴

In diesem Beitrag wurden zwei Fallbeispiele zu gelebter Religion auf der Flucht kurz dargestellt. Eine Ausweitung des Samples könnte zu einer empirisch begründeten Typologie zu gelebter Religion auf der Flucht führen. Anhand einer solchen Typologie können wir nicht nur komplexe Erfahrungen und Zusammenhänge von Flucht und Religion erfassen und verstehen, sondern eine Typologie kann auch Anstösse geben, spezifische Begleit- und Therapieformen für traumatisierte Menschen zu entwickeln. Um zu einer solchen Typologie zu kommen, muss gefragt werden, welche weiteren Objekte und Rituale auf der Flucht wichtig sind oder wichtig werden. Diese Fragen können religionsübergreifend oder speziell für eine Konfession gestellt werden, es kann vergleichend in Bezug auf Gender- oder Herkunftsaspekte gearbeitet werden. Ein Blick in die Forschungsliteratur zu Religion und Flucht zeigt, dass Religion bislang vor allem für den Zeitraum nach einer Flucht und meistens im Hinblick auf Deutungsfragen, weniger in Bezug auf religiöse Praktiken, untersucht wird.

Es gibt verschiedene Studien zur Frage, welche Rolle Spiritualität oder Religion bei Geflüchteten nach der Flucht spielt. Oft werden dabei Gruppen untersucht, die in mehreren Hinsichten einen grossen Wechsel mit ihrer Flucht zu leisten haben. Es werden anders als in diesem Beitrag mehrheitlich muslimische Geflüchtete untersucht, die aus Ländern, in denen der Islam eine Mehrheitsreligion ist, flüchten und eine neue Heimat in einem Land finden, wo das Christentum die stärkste Religion ist oder Menschen grösstenteils säkular leben. Es wird gefragt,

³⁴ Sowohl den Ordnung wiederherstellenden Aspekt von Religion auf der Flucht als auch den ermächtigenden Aspekt habe ich in Anlehnung an die vier Typen (religiöser) Be- und Verarbeitung von Diskontinuitäten und Kontingenz in Migration von Eva Baumann-Neuhaus herausgearbeitet. Vgl. Eva Baumann-Neuhaus, Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten, St.Gallen 2019, 205–288, insbesondere das Schaubild auf Seite 288.

wie diese Menschen in Ländern, die ihnen in kultureller aber auch religiöser Hinsicht fremd sind, ihre Religion leben und positiv nutzen können.³⁵ In einigen Untersuchungen steht die Frage im Vordergrund, wie die Flucht oder das Leiden religiös gedeutet werden. Die abstrakte und kognitive Ebene von Religion steht hier also im Zentrum. Es ist die Religion, der Glaube, der sonst sinnlosen Erfahrungen Bedeutung geben kann. Darüber hinaus wird erkannt, dass Rituale eine heilende Kraft haben und vor allem in der Traumabewältigung von zentraler Bedeutung sein können.³⁶ Es wird also nach verwertbaren Bewältigungs- und Integrationsnarrativen von Religion gefragt.

Meine kurzen Fallbeispiele zeigen in eine andere Richtung. Es werden religiöse Praktiken und Gegenstände besprochen, die während der Flucht eine Rolle spielen. Diese Fragen wurden bislang zu wenig erforscht. Es ist sehr schwierig, diese Zeit extremen Leidens zu erforschen. Es ist eine Zeit, die wir nicht beobachten können. Es ist eine Zeit, die wir nur erfragen können. Wie ich zu Beginn bereits deutlich gemacht habe, ist es ein äusserst heikles Unterfangen Menschen zu ihrer Flucht zu befragen. Dennoch scheint es mir fruchtbar zu sein, über diese liminale Phase des Lebens von Geflüchteten mehr zu erfahren, und zwar in Bezug auf ihre Überlebensstrategien, die in religiösen Praktiken wurzeln. Denn ich halte es für durchaus plausibel anzunehmen, dass das, was in dieser Extremzeit geholfen hat, auch später tragfähig ist und bleibt. Es wurde bislang leider eher beobachtet, dass religiöse Rituale fern der Heimat zu verschwinden drohen, da Ritualspezialisten und das soziale Netzwerk fehlen, beides Aspekte, die bei Ritualen zentral sind.³⁷ Dieser Tendenz gilt es entgegen zu steuern. Vielleicht können private, kleinere Rituale der persönlichen Frömmigkeit dabei einen zentralen Platz einnehmen.

³⁵ Vgl. dazu z. B. die Sondernummer der Zeitschrift «Journal of Refugee Studies», Band 15 Nummer 2, unter dem Titel «Religion and Spirituality in Forced Migration». Die Sondernummer enthält Beiträge zu muslimischen albanischen Geflüchteten in den USA, zu äthiopischen Juden in Israel, zu muslimischen Somalierinnen in Australien, zu buddhistischen kambodschanischen Geflüchteten in den USA, zu christlichen Sudanesen in den USA.

³⁶ Vgl. dazu z. B. Amy L. Ai/Christopher Peterson/Bu Huang, The Effect of Religious-Spiritual Coping on Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees from Kosovo and Bosnia, in: The International Journal for the Psychology of Religion 13/1 (2003) 29–47; Jacob Bentley/Zeba Ahmad/John Thoburn, Religiosity and Posttraumatic Stress in a Sample of East African Refugees, in: Mental Health, Religion and Culture 17/2 (2014) 185–195.

³⁷ Vgl. Chean Rithy Men, The Changing Religious Beliefs and Ritual Practices among Cambodians in Diaspora, in: Journal of Refugee Studies 15/2 (2002) 222–233.

Schluss: Material Religion und Ritualforschung

In vielen religiösen Traditionen spielen unterschiedliche Objekte eine wichtige Rolle in der persönlichen Glaubenspraxis und in den Zeremonien der Gemeinschaft. Solche Objekte können in ihrer Materialität und in Bezug auf ihre rituelle Praxis untersucht werden. Wir befinden uns mit diesen Fallbeispielen im Forschungsfeld der Material Religion. Das Psalmenbuch wird als Schutzobjekt untersucht, aber auch in Bezug auf das rituelle Lesen der Texte. Im grossen Ganzen geht es hier darum, wie Religion in der materiellen Kultur stattfindet. Der Fokus in diesem interdisziplinären Forschungsfeld, das sich seit den 1980er Jahren zu etablieren begann, liegt auf der Materialität, dem Sichtbaren und der Praxis von Religion. Objekte und Rituale werden in diesem Forschungsfeld neu als Quellen der Erkenntnis wahrgenommen, nicht einfach als Illustration von theologischen Ideen. Es wird sowohl die Geschichte und die Entstehung der Objekte untersucht als auch ihre Performanz.³⁸

Das Psalmenlesen der beiden Geflüchteten führt uns also auch direkt hinein in die Ritualforschung. Rituale finden in einem Zwischenzustand statt, sie versichern, dass es in jeder Situation ein Vorher und ein Nachher gibt. In Bezug auf Migration kann man davon sprechen, dass Menschen rituelle Handlungen ausführen, die ihnen beim Überleben schwierigster Erfahrungen helfen. Rituale können einen zentralen Platz einnehmen bei der Bewältigung von Traumata. Rituale haben die Kraft, die Welt zu erneuern, weil man aus ihr heraustreten kann.³⁹ Man könnte darüber hinaus Migrationserfahrungen insgesamt als Passage-Rituale verstehen, da sie immer einen Zwischenzustand und eine liminale Erfahrung darstellen.⁴⁰

Die religionsbezogene Forschung zu Migration und Flucht profitiert, wenn sie Fragen und Ansätze dieser Forschungstradition anwendet. Bislang wird in der Forschung zu Flucht und Religion nämlich weniger die religiöse Praxis von Menschen auf der Flucht untersucht, sondern vor allem die Rolle von religiösen Narrativen und religiösen Gemeinschaften vor, während und insbesondere nach der Flucht.

³⁸ Für weitere Informationen zur Material Religion vgl. das Journal Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief, in: www.tandfonline.com/toc/rfmr20/current (16.01.2020). Ebenso den podcast mit David Morgan, Material Religion, in: www.religious-studiesproject.com/podcast/podcast-david-morgan-on-material-religion (16.01.2020).

³⁹ Vgl. für die Bedeutung von Ritualen in der Fluchtbewältigung: Nancy Wellmeier, *Rituals of Resettlement. Selected Papers on Refugee Issues*, Fairfax, VA, 1994.

⁴⁰ Vgl. für weiterführende Informationen zur Ritualforschung die Ergebnisse des Heidelberger Sonderforschungsbereiches Ritualdynamik, in: www.ritualdynamik.de (16.01.2020).

Biblische Erzähl- und Rechtstexte decken die grosse Bedeutung auf, die Migrationserfahrungen für die Identität der Menschen der hebräischen Bibel haben,⁴¹ mithilfe von religiösen Narrativen werden eigene Erlebnisse gedeutet und so kann Sinn entstehen.⁴² Migrationskirchen (oder auch Moscheegemeinden) bieten soziale Unterstützung an, vermitteln Zugehörigkeit und geben Handlungsorientierung.⁴³ Forschungen zur religiösen Praxis beleuchten demgegenüber nicht nur die rituellen Aspekte von Religion, sondern auch Nuancen von Religion, die sonst wenig im Zentrum stehen. Die kurze Untersuchung zur Verwendung des Psalmenbuches auf der Flucht hat rächende und emanzipatorische Aspekte der christlichen Religion zum Vorschein gebracht. Es sollte noch stärker bedacht werden, welche Rolle affektive und emotionale Dynamiken in Migrationsprozessen spielen. Ebenso gilt es weiterhin auch die sozialen Aspekte von Religion im Blickfeld zu behalten. Religion auf der Flucht ist mehr als Kontingenzbewältigung, die mitgenommenen Gegenstände, wie das Psalmenbuch, eine Ikone, ein Kreuz oder ein Rosenkranz, dienen auch der Beziehungspflege, und gehören zum kulturellen Gedächtnis eines Heimatlandes. Mithilfe der Objekte wird Zugehörigkeit hergestellt.

«Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen – Woher kommt mir Hilfe?» Praktizierte Religion auf der Flucht

Dieser Beitrag beschäftigt sich damit, wie Religion auf der Flucht gelebt wird. Es handelt sich dabei um ein bislang sehr wenig beleuchtetes Thema in der Forschung zu Religion und Migration. Erstens werden religiöse Praktiken im Vergleich zu religiösen Deutungen des Fluchtgeschehens wenig untersucht, und zweitens wird, wenn religiöse Praktiken im Zentrum stehen, vor allem die Zeit nach der Flucht beleuchtet, wenn es um Fragen der Integration in ein neues Zuhause geht. Ausgangspunkt für die hier gemachten Überlegungen ist die Erzählung eines eritreisch-orthodoxen Diakons. Die Situation von Geflüchteten aus Eritrea wird exemplarisch vorgestellt, da seit 2011 die meisten Asylgesuche in der Schweiz von Menschen aus Eritrea gestellt werden. Der Beitrag geht aber über diese exemplarische Darstellung hinaus. Es werden erste Schritte hin zu einer Typologisierung gelebter Religion auf der Flucht gemacht, und es wird aufgezeigt, welche Forschungszweige sich mit diesen Fragen beschäftigen.

Gelebte Religion – material religion – Ritual – Flucht – Eritrea – Psalmen – Rache – Interviews – empirische Forschung.

⁴¹ Vgl. Jürg Ebach, Biblische Perspektiven auf Fremde, Flüchtlinge und Migrationen, in: Christian Ströbele/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick/Amir Dziri (Hg.), Migration, Flucht, Vertreibung: Orte islamischer und christlicher Theologie, Regensburg 2018, 59–76, hier 59–62.

⁴² Immer wieder dient die Geschichte des verkauften Joseph, seinem Niedergang und seinem Aufstieg, als Mutgeschichte. So auch in einem meiner Interviews: Helen, 14.12.2019.

⁴³ Vgl dazu z.B. die Forschungsergebnisse der Nachwuchsforschergruppe Religion vernetzt: Alexander-Kenneth Nagel (Hg.), Religiöse Netzwerke: die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, Bielefeld 2015; Simon Foppa, Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden, St. Gallen 2019.

«Je lève les yeux vers les montagnes – d’où vient mon aide?» Religion pratiquée en fuite

Cet article traite de la façon dont la religion est vécue en fuite. Il s’agit d’un sujet jusqu’à présent très peu étudié dans les recherches sur la religion et les migrations. Premièrement, les pratiques religieuses sont peu étudiées par rapport aux interprétations religieuses de ce qui s’est passé pendant la fuite, et deuxièmement, lorsque les pratiques religieuses sont au centre de l’attention, la période qui suit la fuite est le moment le plus important où les questions d’intégration dans un nouveau foyer sont soulevées. Le point de départ des présentes réflexions est l’histoire d’un diacre orthodoxe érythréen. La situation des réfugiés d’Érythrée est présentée à titre d’exemple, puisque depuis 2011, la plupart des demandes d’asile en Suisse ont été soumises par des personnes originaires d’Érythrée. Cependant, l’article va au-delà de cette présentation exemplaire. Les premiers pas vers une typologisation de la religion vécue pendant la fuite sont effectués et les branches de la recherche traitant de ces questions sont identifiées.

Religion vivante – religion matérielle – rituel – fuite – Érythrée – psaumes – vengeance – interviews – recherche empirique.

«Alzo gli occhi verso le montagne – da dove viene il mio aiuto?» Religione praticata in fuga

Questo articolo tratta di come la religione viene vissuta durante la fuga. Questo è un argomento finora poco studiato nelle ricerche sulla religione e le migrazioni. In primo luogo, le pratiche religiose sono poco studiate rispetto alle interpretazioni religiose di ciò che è accaduto durante la fuga, e, in secondo luogo, quando le pratiche religiose sono al centro dell’attenzione, il periodo dopo la fuga è il momento più importante in cui si pone la questione dell’integrazione in un nuovo ambiente. Il punto di partenza dei racconti dei sopravvissuti è la storia di un diacono ortodosso eritreo. La situazione dei rifugiati eritrei viene presentata come esempio, poiché dal 2011 la maggior parte delle domande d’asilo in Svizzera è stata presentata da persone provenienti dall’Eritrea. Tuttavia, l’articolo va oltre questa presentazione a titolo di esempio. Vengono compiuti i primi passi verso una tipologizzazione della religione vissuta durante la fuga e vengono mostrati i rami della ricerca che si occupano di queste questioni.

Religione vissuta – religione materiale – religione materiale – rituale – fuga – Eritrea – salmi – vendetta – interviste – ricerca empirica.

*«I lift up mine eyes unto the mountains – from whence cometh my help?»
Practiced religion in flight*

This article deals with how religion is lived while one is fleeing. This is a hitherto seldom studied topic in research on religion and migration. Firstly, religious practices are scarcely studied with respect to religious interpretations of what happened during the flight. Secondly, when religious practices are at the centre of attention, the period after the flight is the most important time, when questions of integration into a new home are raised. In this article, the point of departure of the survivors’ accounts is the story of an Eritrean Orthodox deacon. The situation of refugees from Eritrea is presented as an example, since from 2011 onwards, most asylum applications in Switzerland have been made by people from Eritrea. However, the article goes beyond this exemplary presentation of this experience. The first steps towards a typologization of religion lived out during flight are made, and the branches of research that deal with these questions are shown.

Lived religion – Material religion – Ritual – Flight – Eritrea – Psalms – Revenge – Interviews – Empirical research.

Claudia Hoffmann, Dr., Theologische Fakultät der Universität Basel, Fachbereich Ausser-europäisches Christentum.

Religiöse Gedächtnisnarrative im Kontext von Migration und Flucht

Alexander-Kenneth Nagel

«Als der Prophet all das Unglück sah, das seine Gefährten traf, und erkannte, daß er sie nicht davor schützen konnte, obwohl er selbst dank der Hilfe Gottes und seines Onkels Abü Tälīb verschont blieb, riet er ihnen, nach Abessinien wegzuziehen. «Denn dort», so sprach er, «herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht. Es ist ein freundliches Land. Bleibt dort, bis Gott eure Not zum Besseren wendet!» Darauf zogen die Gefährten des Propheten nach Abessinien, da sie die Versuchung fürchteten, vom Islam abzufallen, und sich mit ihrem Glauben zu Gott flüchten wollten.»¹

Mit diesen Worten beginnt die Geschichte der sogenannten Abessinischen Hidschra. Anhänger der zu jener Zeit neuen religiösen Bewegung Islam suchen Schutz bei einem christlichen König. Die Koreischiten, von denen man sich losgesagt hatte, setzen ihnen nach und starteten eine diplomatische Offensive, um die Flüchtlinge in Misskredit zu bringen. Die Neuankömmlinge legten demgegenüber Zeugnis von der Dignität ihres Glaubens ab, indem sie aus der Sure Maryam zitierten. Daraufhin heißt es:

«Und, wahrlich, der Negus (abessinischer Herrscher, AKN) weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen ihre Heiligen Schriften benetzten. Dann wandte sich der Negus an die beiden Abgesandten der Mekkaner und sprach: «Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische. Geht! Bei Gott, ich werde sie euch nicht ausliefern und sie nicht hintergehen!»²

Was diese Geschichte christlicher Schutzgewähr aus der Frühzeit des Islam so interessant macht, ist, dass sie im Zuge der jüngeren Fluchtmigration nach Europa

¹ Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten, Rändern ⁴2008, 64f. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. Jenny Oesterle, Muslime im christlichen Asyl. Migrations- und Schutzgeschichten in frühislamischer Zeit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 63 (2015) 250–263.

² Ibn Ishaq, Leben des Propheten (wie Anm. 1), 68f.

reaktiviert worden ist. In sozialen Medien kursierte das «Meme» der «Merkel von Abessinien», die Aufnahmebereitschaft christlich geprägter Länder wie Deutschland oder Schweden (im Kontrast zur restriktiven Haltung einiger arabischer Staaten) wurde als Neuauflage der Abessinien-Hidschra gefeiert.

Auch andere traditionelle religiöse Migrationsgeschichten haben eine kontinuierliche und intensive Rezeptionsgeschichte nach sich gezogen. Das gilt zuallererst für die in vielerlei Hinsicht gattungsbildende Klage der Israeliten in der babylonischen «Diaspora», die an den verschiedensten Stellen der Musik- und Kunstgeschichte wirkmächtig geworden ist: Das evangelische Kirchenlied «An Wasserflüssen Babylon» identifiziert die Protestanten mit den Israeliten und sinnt auf Befreiung aus der katholischen Knechtschaft. Die bekannte Verarbeitung von Giuseppe Verdi in Nabucco hingegen legt den Akzent auf die Sehnsucht nach der fernen Heimat, bleibt schmachend und ohne aktivistischen Impuls. Die bekannte pop-kulturelle Version «By the Rivers of Babylon» von Boney M. schließlich betont (gerade in der visuellen Bearbeitung im Musikvideo) die Elemente von Aufbruch und Mobilität.³ Aus dem ostasiatischen Kontext hat unlängst der Mythos von der «Reise nach Westen» mit einer prämierten Übertragung ins Deutsche im Jahr 2016 und einem (Action-)Film aus dem Jahr 2018 weitere Verbreitung gefunden. Ein Mönch aus China bricht auf eine Pilgerfahrt nach Indien auf, um von dort seinem Kaiser die Lehren Buddhas zu überbringen; begleitet wird er vom Affenkönig, einer mythischen und schalkhaften Figur. Die Erzählung hat umfassenden Widerhall in der Manga- und Animé-Kultur gefunden.⁴

Die Liste ließe sich fortsetzen. Die anhaltende Bedeutung religiöser Migrationserzählungen legt es nahe, auch empirisch nach der Rolle religiöser Gedächtnisnarrative der Flucht und deren Aktualisierung in theologischen und intellektuellen Diskursen sowie in der Verarbeitung erlebter Flucht durch Individuen und religiöse Gemeinschaften zu fragen. Zugleich verspricht eine solche Analyse Aufschluss zu einem aktuellen Dissens der Migrationsforschung, ob und inwieweit sich Migrationserfahrungen überhaupt kulturalisieren lassen. Im folgenden Abschnitt werde ich diese Perspektive kursorisch in den Forschungsstand zu Religion und Migration einordnen, um im darauffolgenden Abschnitt einige Befunde aus einem Forschungsprojekt zu biographischen Narrationen von Migration und Beheimatung vorzustellen.

³ Dazu ausführlicher Robin Cohen, *Global diasporas. An Introduction*, London 2001, 3ff. sowie Alexander-Kenneth Nagel, *Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft: Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora*, in: Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgie und Migration*, Stuttgart 2012, 75–98.

⁴ Dazu ausführlicher J. Stephen Pearson, *The Monkey King in the American Canon: Patricia Chao and Gerald Vizenor's Use of an Iconic Chinese Character*, in: *Comparative Literature Studies* 43 (2006) 355–374.

Religiöse Narrative als «Stiefkind» der Migrationsforschung

Insgesamt weist die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung ein erkennbar sozialtechnologisches Gepräge auf, das sich in einer funktionalistischen Engführung auf die Auswirkungen des Migrationshintergrundes auf strukturelle (z.B. Teilhabe am Bildungs- und Erwerbssystem des Residenzlandes) und soziale Integration (z.B. Interaktion mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft) ausdrückt. Auch wo die Ebene von Einstellungen und Ideen in den Blick kommt, geht es letztlich v.a. um die Akzeptanz der Institutionen des Residenzlandes und mithin um Akkulturation.⁵ Religion wird in diesen Studien relevant, insoweit religiöse Einstellungen oder Anbindungen sich als im o.g. Sinne förderlich oder hinderlich für Integration erweisen.

Zugleich gibt es seit Längerem eine biographisch und interpretativ orientierte Richtung der Migrationsforschung, in der Narrative der Migration eine wichtige Rolle spielen. Auffällig häufig werden Migrationserzählungen im Zusammenhang mit Geschlechterrollen thematisiert, etwa in Chamberlains Beitrag zu Gender und den Narrativen der Migration⁶ oder Dossas Darstellung zur Politik und Poesie der Migration.⁷ Andere Autoren wenden den Blick von individuellen Biographien zur weltpolitischen Bühne und thematisieren Narrative bzw. Diskurse internationaler Migration als ideelle Faktoren von Global Governance.⁸

Auch zu religiösen Erzählungen und Deutungsrahmen liegen eine Reihe von Untersuchungen vor, etwa eine neuere Studie von Porobic zu Religiosität als Resilienzfaktor bei bosnischen Flüchtlingen in Schweden⁹ oder ein Beitrag zu den islamischen Narrativen religiöser Identität im Kontext von Mutterschaft.¹⁰ In beiden Fällen wird Religion ausdrücklich als Coping-Mechanismus bzw. als Identitätsressource behandelt, eine Perspektive, die auch die deutschsprachige Forschung zu Religion und Migration durchzieht.¹¹ Neben ihrem Interesse an religiösen Hintergründen und Deutungen von Menschen mit Migrationshintergrund

⁵ Hartmut Esser, Pluralisierung oder Assimilation? Effekte der multiplen Inklusion auf die Integration von Migranten, in: *Zeitschrift für Soziologie* 38 (2009) 358–378.

⁶ Mary Chamberlain, Gender and the narratives of migration, in: *History Workshop Journal* 43 (1997) 87–108.

⁷ Parin Dossa, Politics and the poetics of migration: Narratives of Iranian women from the diaspora, Toronto 2004.

⁸ Antoine Pécoud, Depoliticising migration: Global governance and international migration narratives, Houndmills 2014.

⁹ Selma Porobic, Resilience and Religion in a Forced Migration Context: A narrative study of religiousness as a resilience factor in dealing with refugee experiences from a post-migration perspective of Bosnian refugees in Sweden, Lund 2012.

¹⁰ Louise Ryan/Elena Vacchelli, «Mothering Through Islam»: Narratives of Religious Identity in London, in: *Religion and Gender* 3 (2013) 90–107.

¹¹ Andreas Lauser/Cordula Weißköppel, Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische

haben diese Beiträge oft auch einen apologetischen Impuls: Sie wenden sich gegen assimilationistische Anfragen der Mehrheitsgesellschaft und verteidigen die Bewahrung der eigenen Religion bzw. Kultur als einen Integrationsfaktor eigener Art (Diaspora-Integration).¹² So sehr man die aufklärerische Stoßrichtung dieses Zugangs begrüßen mag, so sehr verbleibt er am Ende in der o.a. funktionalistischen Logik, die alle Aspekte von Migration auf ihre Integrationsfähigkeit abprüfen muss.

Damit eng verbunden ist ein verbreiteter Fokus auf die *Intensivierung von Bereichsidentitäten*, seien sie nun religiös, genderspezifisch oder kulturell gerahmt. Die Option der Relativierung religiöser Prägungen, bis hin zur völligen Abkehr, wird dabei oft nicht ausreichend bedacht, obwohl doch gerade die Erfahrung von Flucht und Vertreibung geeignet ist, in aller Schärfe die Frage der Theodizee aufzuwerfen.¹³ Eine radikale Variante im Umgang mit Bereichsidentitäten verfolgen jüngere Ansätze der Antidiskriminierungs- und Rassismusforschung. Aus ihrer Sicht ist die Zurechnung von Verhalten und Einstellungen auf kulturelle Prägungen nichts anderes als «kultureller Rassismus», wie es unlängst Karabulut in einem meinungsstarken Medienbeitrag formuliert hat.¹⁴ So wichtig die Warnung vor einer einseitigen Religionisierung oder Kulturalisierung komplexer Sachverhalte auch ist, so sehr schüttet diese Perspektive aus meiner Sicht das Kind mit dem Bade aus. Dort, wo kollektive Identitäten nicht nur durch Zuschreibung, sondern auch dem Selbstverständnis nach religiös oder kulturell verankert sind, ist es soziologisch geboten, sie zu adressieren. Ein gutes Beispiel dafür bietet die folgende Einlassung einer jungen Frau aus Syrien:

«Ich bin nur einmal zu einem Integrationscafé gegangen und das war's. Die protektive Haltung («guarding status») der Europäer gegenüber den Immigranten ist etwas, das ich total zurückweise. Entweder sitzen wir als Gleiche an demselben Tisch oder ich mache nicht mit! Ich nehme nicht teil, bloß um zu sehen, dass sich eine weiße Person mit mir fotografieren lässt, die armen Migranten bemitleidet und versucht,

Mikro- und Kontextanalyse, in: dies. (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld 2008, 7–32; hier: 10f.

¹² Martin Baumann, *Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von fremdreligiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration*, in: *Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration* (Hg.), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, Berlin/Bonn 2004, 19–30; Alexander-Kenneth Nagel, *Gesellschaftliche Integration und Religion*, in: Gert Pickel et al. (Hg.), *Handbuch Integration*, Wiesbaden 2019, doi: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21570-5_32-1.

¹³ Alexander-Kenneth Nagel, *Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext*, in: Rauf Ceylan/Haci-Halil Uslucan (Hg.), *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*, Wiesbaden 2018, 19–39.

¹⁴ <https://www.bento.de/politik/rassismus-wie-er-wieder-salonfaehig-wurde-und-woran-man-ihn-erkennt-a-d77fa426-a888-49ed-b031-dfe40465529e> (27. Jan. 2020).

sie in zivilisierte menschliche Wesen zu verwandeln. *Ich gehöre einer antiken Hochkultur an; ich brauche keinen weißen Mann, um mich zu zivilisieren.*»¹⁵

Das Zitat illustriert, dass und wie der Rückgriff auf die Herkunftskultur im Migrationskontext Selbstbewusstsein und Handlungsmacht (agency) befördern kann. Natürlich kann man diese Selbstauskunft als «Selbst-Ethnisierung» und damit letztlich als Ausdruck eines falschen und zu überwindenden Bewusstseins abtun. Und natürlich ist der Rekurs auf die «antike Hochkultur» in hohem Maße ahistorisch und essentialisierend. Zugleich aber macht das Beispiel deutlich, wie kulturelle Gedächtnisnarrative relevant für die Selbstwahrnehmung und das Handeln von Immigranten werden können. Eine interessante Forschungsstrategie, die sich von vorgegebenen Bereichsidentitäten relativ frei macht, verfolgt in diesem Zusammenhang Castro-Varela, die den Prozess von Migration und Ankommen als Abfolge von Utopie und Enttäuschung untersucht.¹⁶ Dabei versteht sie Utopie handlungstheoretisch als Praxis des «Visionierens», die von der «Sehnsucht nach einem besseren Leben» getragen ist.¹⁷

Eben dieses Interesse an den ganzheitlichen Zukunftsentwürfen von Menschen mit Migrationsgeschichte war auch leitend für ein Forschungsprojekt mit dem Titel «Promised Lands and Scattered Tribes: Spiritual Aspirations in Modern Mass Migration», das zwischen 2015 und 2017 im Rahmen der internationalen Forschungsgruppe «Enhancing Life» angesiedelt war.¹⁸ Dieses Projekt bildet den Ausgangspunkt für den empirischen Teil des vorliegenden Beitrags. Stand dort zunächst die trostspendende Funktion religiöser Migrationsnarrative im Vordergrund (ähnlich wie in den o.g. Arbeiten zu Religion als Resilienzfaktor), weitete sich der Fokus zunehmend zu einem breiteren Verständnis *spiritueller Aspirationen* als Quelle von Handlungsmacht und Verwirklichungschancen. Dabei bezeichnet Aspiration motivationspsychologisch eine zielgerichtete Hoffnung oder Bestrebung, ähnlich wie in Castro-Varelas Verständnis der Utopie. Im Anschluss an Knoblauch verstehe ich unter einer spirituellen Aspiration eine Bestrebung der Selbsttranszendenz, ohne dass diese im klassischen Sinne religiös konnotiert sein muss.¹⁹ Ein Beispiel für eine «große» Transzendenz wäre es etwa, die eigene Mig-

¹⁵ Interview im Rahmen des EU-Projekts «Multilevel Governance of Mass Migration» (RESPOND), Übersetzung aus dem Englischen und Hervorhebung AKN.

¹⁶ Maria do Mar Castro Varela, *Unzeitgemäße Utopien: Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und gelehrter Hoffnung*/Bielefeld 2007.

¹⁷ Varela, *Unzeitgemäße Utopien* (wie Anm. 16), 37.

¹⁸ Ich danke der Templeton-Stiftung für die großzügige finanzielle Unterstützung und dem Enhancing-Life-Konsortium für anregende Diskussionen.

¹⁹ Hubert Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005) 123–133; hier 125ff.

rationsbiographie als Teil eines größeren göttlichen oder karmischen Plans wahrzunehmen. Ein Beispiel für kleine Transzendenzen hingegen könnte die Wahrnehmung der eigenen Nicht-Zugehörigkeit und Liminalität sein, verbunden mit dem Bestreben, einen Zustand des «Weder-Noch» in einen Zustand des «Sowohl-als-Auch» zu verwandeln.

Im Rahmen des o.g. Projekts haben wir teilstandardisierte biographische Interviews mit insgesamt 10 Immigranten in Hamburg durchgeführt.²⁰ Bei der Auswahl von Interviewpartnern waren v.a. zwei Motive leitend: Erstens sollten sie über eine Migrationserfahrung aus erster Hand verfügen (also nicht aus der zweiten oder dritten Generation von Einwanderern stammen) und zweitens wollten wir unterschiedliche Religionszugehörigkeiten abbilden, um eine Art Inventar verschiedener religiöser Deutungen von Migrationserfahrungen zu erhalten und religionsvergleichende Schlussfolgerungen ziehen zu können. Das Sample umfasst insgesamt drei Muslime (Sunni und Ahmadiyya) aus unterschiedlichen Herkunftsländern (Türkei, Syrien, Pakistan), zwei Christen (lutherisch und pfingstlerisch) aus Nigeria und den ehemaligen deutschen Ostgebieten, zwei Buddhisten (aus Vietnam und Tibet) sowie einen Hindu (Indien), eine Bahai-Anhängerin (Afghanistan) und eine ukrainische Jüdin. Während die Immigrationerfahrung bei einigen Interviewpartnern bereits länger zurücklag (im Falle der deutschen Heimatvertriebenen volle 70 Jahre), waren andere zum Zeitpunkt des Interviews erst wenige Jahre in Deutschland. Die unterschiedliche Aufenthaltsdauer folgt keiner methodischen Überlegung, sondern war eher ein Nebeneffekt des religionsvergleichenden Samplings. Es liegt jedoch nahe, dass sowohl die Aufenthaltsdauer als auch der Aufenthaltsstatus einen Effekt auf Erinnerungsnarrative und -praktiken haben. Dies zeigt sich etwa in der stark institutionalisierten Erinnerungskultur der deutschen Heimatvertriebenen.

Die Auswertung für diesen Beitrag beruht auf einer kategoriengeleiteten Inhaltsanalyse mit MaxQDA. Im Zentrum stehen dabei die o.a. großen (Analysekategorie «Heil/Große Transzendenzen») und kleinen Transzendenzerfahrungen (Analysekategorie «Selbsttranszendenz: Hybridität und Liminalität») als Ausdruck der spirituellen Aspirationen sowie konkrete Erinnerungspraktiken, in denen Gedächtnisnarrative Form und Gestalt gewinnen (Analysekategorie «Erinnerungspraktiken»).

²⁰ Ich danke meinem Kollegen Mehmet Kalender für die Durchführung der Interviews und wertvolle Denkanstöße.

Ergebnisse

Große Transzendenzen – Religiöse Deutungen von Migration: Zu Beginn des Projekts standen zunächst explizit religiöse Migrationsnarrative wie die o.a. Erzählungen von Hidschra und Exodus und ihre Bedeutung für die Auslegung und Verarbeitung der eigenen Migrationsgeschichte im Vordergrund. Wir mussten allerdings rasch feststellen, dass eine ausdrückliche Bezugnahme von keinem unserer Interviewpartner formuliert wurde. Auch wenn Predigten oder Ansprachen in religiösen Immigrantengemeinden mitunter den Anschluss an solche Erzählungen herstellen, scheint dies im biographischen Selbstverständnis der Befragten keinen Widerhall zu finden.

Allerdings verorten einige der Interviewpartner ihre Lebensgeschichte in einem größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang und sehen ihre Biographie als Ausdruck göttlichen bzw. karmischen Wirkens. Besonders augenfällig ist dies bei den beiden Buddhisten im Sample. Der buddhistische Interviewpartner, der Anfang der 1970er-Jahre für sein Medizinstudium nach Deutschland gekommen ist, beschreibt den karmischen Zusammenhang wie folgt:

«Und ich denke mir, der Buddhismus erklärt das aber so: dass man eventuell (im vorigen Leben irgendwas da gemacht hat, ja? Dass man sogenannte gute Karten sammelt. Dass man da in dem Moment rauskommen kann (aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, AKN). Und daher sag ich: «Ok, für mein nächstes Leben versuch ich's nochmal zu machen, damit ich so ein bisschen (Gutes) ansammle», so wegen Konto (lacht), Sparkonto, ja? Damit man später, ok, ich kann von da profitieren, ja? Ok. Das hat mein Leben sehr geprägt eigentlich, ja.»

Die Rolle des Karma wird hier als mechanistischer Ursache-Wirkungs-Zusammenhang beschrieben: das derzeitige Leben ist Ausdruck der guten und schlechten Taten früherer Leben und zugleich eine Gelegenheit zur weiteren Bewährung für künftige Wiedergeburten. Dabei ist interessant, dass das eigentliche Heilsziel, der Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, nur implizit angesprochen wird. Es geht also v.a. um Selbsttranszendenz im Sinne einer fortschreitenden Veredelung der eigenen Existenz in folgenden Reinkarnationen, die Perspektive bleibt aber letztlich immanent. Bemerkenswert sind auch das Bild des Kontos und die Semantik der Investition («ansammeln», «profitieren»). Die Tatsache, dass diese Figur mit einem Lachen präsentiert wird, legt allerdings nahe, dass es sich um eine (erprobte) Metapher der Vermittlung und weniger um eine soteriologische Überzeugung handelt. Die Relevanz dieser Betrachtung für die eigene Biographie ergibt sich aus dem Kontext: Es handelt sich um die Antwort auf die Frage, warum der Befragte anders als viele seiner Altersgenossen den Schrecken des Vietnamkrieges entkommen konnte («Der Krieg- ich war eigentlich in der Generation, die weggestorben wäre, die in Krieg reingeschickt wurden»). Es han-

delt sich hier gleichsam um eine umgekehrte und ins Immanente gewandte Theodizee-Frage: Wie kann mein eigenes Leben gut sein, wenn das Leben der anderen schlecht ist?

Auch ein hinduistischer Gesprächspartner aus Indien und eine buddhistische Interviewpartnerin aus Nepal verweisen auf die Karma-Lehre als Hermeneutik für ein gutes Leben. Der Verweis auf frühere Existenzen bietet aus ihrer Sicht eine Erklärung für (als unverdient empfundene) Misserfolge und dient ihr als solidarethischer Ansporn. Dabei setzt v.a. die buddhistische Interviewpartnerin einen klaren anti-materialistischen Akzent. Sie berichtet, dass ihr Großvater aus einer sehr wohlhabenden Familie stammte und auf sein Erbe verzichtet habe und verweist auf die weltlichen Verstrickungen, die der Wohlstand mit sich bringt: «Und die Menschen, je mehr sie haben, desto (größer die) Gier. Und diese ganze, wie sagt man, Neid, Stolz und dieses alles kommt ja von den Material.» In der Folge unterstreicht sie die bedeutende Rolle buddhistischer Praxis in ihrem Leben, worunter sie v.a. karitative Tätigkeit und Vermittlungsarbeit versteht.

Eine gegenläufige Perspektive nimmt ein Interviewpartner aus Nigeria ein, der selbst als Pastor einer evangelikal geprägten westafrikanischen Gemeinde tätig ist. Mit Blick auf die Church of Nigeria merkt er an:

«Also das ist immer noch mein spiritual sozusagen Ort in Nigeria und ähm das hat dann so in unserem alltäglichen Leben auch Einfluss genommen, weil denn ist es so dass ja man vertraut auf Gott, dass Gott eben beschützt und dass Gott auch irgendwie leitet, dass Gott auch die Zukunft einfach äh diese Wohlstand und alles irgendwie einem hilft dabei auch reinzukommen und so.»

Hier wird zum einen deutlich, dass die konfessionelle Prägung aus dem Herkunftsland auch im Migrationskontext Bestand hat und als Folie zur Auslegung von Alltagserfahrungen in der Diaspora bedeutsam bleibt. Konkret zeige sich das göttliche Wirken in Erfolgen bei der Etablierung in der Aufnahmegesellschaft, v.a. «Wohlstand», aber auch Zugang und Teilhabe («dabei auch reinzukommen»). Ganz im Sinne des Prosperity Gospel gilt materieller Erfolg hier nicht als Hindernis, sondern geradezu als Ausdruck soteriologischer Privilegierung.

Kleine Transzendenzen – «Weder-Noch» und «Sowohl-als-Auch»: Als kleine Transzendenzen möchte ich in diesem Beitrag Erfahrungen der Liminalität im Migrationskontext betrachten, die im Spannungsfeld zwischen einem «Weder-Noch» und einem «Sowohl-als-Auch» von Zugehörigkeit changieren.

Fast alle Interviewpartner erleben ihre Situation zwischen Deutschland und ihren Herkunftsländern als liminal und einige von ihnen beschreiben einen Prozess der Entfremdung vom bzw. eine Erfahrung des Befremdens im Herkunftsland. Ein Ahmadi-Muslim aus Pakistan formuliert diese Erfahrung folgendermaßen:

«Drüben bin ich definitiv ein Fremder. Ähm, ich hatte, äh, ähm- Jetzt vor ein paar Jahren musste ich ja mit meiner gesamten Familie, Frau, auch noch mal rüber fliegen, weil es einen Todesfall gab. Und sie hat mich so ein bisschen dirigiert und komplett unterstützt, so. Ich glaube, sonst wäre es sehr sehr schwierig für mich geworden. Ich habe die Menschen nicht verstanden. Ähm, nicht nicht sprachlich, sondern (ich) habe mich in gewissen Situationen auch nicht unbedingt wohl gefühlt, weil ich ein anderes Denken und ein anderes Empfinden inzwischen entwickelt habe.»

Das Zitat bringt die Befremdungserfahrung sehr differenziert zum Ausdruck. Sie zeigt sich zum einen semantisch in der Lokalisierung des Herkunftslandes als «drüben» im Kontrast zu «zu Hause». Zum anderen ist es dem Interviewpartner wichtig zu betonen, dass es sich nicht nur um eine sprachliche Unsicherheit, sondern um einen tiefgreifenden Mentalitätsunterschied handelt («anderes Denken und Empfinden»). Auch in anderen Interviews wird die Entfremdung vom Herkunftsland thematisiert: So zeigt sich eine tibetische Buddhistin «schockiert» von ihrer letzten Reise nach Nepal, das sich aus ihrer Sicht «total verändert» habe. Die erlebte Dissonanz wird hier nicht auf die Veränderung der eigenen Person, sondern auf einen Wandel im Herkunftsland zurückgeführt. Auch unser Interviewpartner aus Nigeria erfährt seine eigene Fremdheit bei Reisen in das Herkunftsland:

«[W]enn ich sage jetzt: «Wir kommen zu Weihnachten.» «Aha, achso, oh sehr gut. Und dann irgendwann kommt dann die Frage: «Und wann fliegt ihr denn zurück?» Ich bin- Wir sind noch nicht mal da! Da reden man schon von Anfang und Ende. Also von daher, also das wär' auch illusorisch zu denken, dass Nigeria ist noch meine Heimat.»

Hier wird eine weitere Dimension der Liminalitätserfahrung benannt: Auf die Ankündigung des Interviewpartners, in die Heimat zu reisen, reagieren die Verwandten mit der Frage nach seiner Rückreise und führen ihm so seinen Status als Besucher vor Augen. Damit ist die Erkenntnis verbunden, dass die Beheimatung im Herkunftsland letztlich nur noch eine «Illusion» darstellt. Demgegenüber kennzeichnet er Deutschland als «Heimat in Transit» und entwirft für seine Zukunft das Modell eines ständigen regelmäßigen Wechsels zwischen Nigeria und Deutschland. In anderen Fällen finden sich ähnliche Qualifizierungen des Heimatbegriffs, um den liminalen Status auf den Punkt zu bringen. So spricht ein hinduistischer Interviewpartner aus Indien von Deutschland als seiner «Ersatzheimat» bzw. «zweiten Heimat», und ein Buddhist aus Vietnam unterscheidet ganz bewusst drei Varianten seiner Heimat: Das Land, das er verlassen hat, das Land, wie es jetzt ist, und das Land, «das ich gern habe, wo ich eigentlich sein muss». Die bereits angezeigte zeitliche Dimension der Entfremdung wird hier ergänzt um

ein utopisch-räumliches Verständnis der Heimat, das in den Diaspora-Studies immer wieder thematisiert worden ist.²¹

Auch wenn für einige unserer Interviewpartner die Erfahrung der Entfremdung vom Herkunftsland negativ und spannungsvoll konnotiert war, fanden sich doch immer wieder auch Interpretationen der liminalen Situation als Bereicherung und Chance. Die tibetische Buddhistin äußerte sich in diesem Zusammenhang folgendermaßen:

«Also meine Kinder, die kennen [...] alles. Wie die Deutschen Geschenke und Weihnachtszeit, Weihnachtsbaum und Weihnachtsbaum schmücken und Ostern, was da Ostereier malen- alles Sachen. Aber trotzdem, die sind Buddhist geblieben. [...] Und die die rauchen nicht, die trinken nicht und - aber ich meine so gute Sachen kann man ja auch mitmachen.»

Am Beispiel der Festkultur wird die liminale Konstellation hier klar als Positivsummenspiel beschrieben: Die Kinder der Interviewpartnerin begehen die christlichen Feste, ohne ihre buddhistische Identität zu verlieren. Damit eng verbunden ist die Vorstellung, dass die Übernahme «guter Sachen» aus unterschiedlichen Kontexten letztlich auch ethisch förderlich ist und einen positiven Effekt auf die Lebensführung hat (hier: Verzicht auf Rauchen). Der Ahmadiyya-Muslim aus Pakistan weist in eine ähnliche Richtung:

«Das heißt, [...] wir können uns das Beste aus beiden Kulturen rauspicken und einfach für uns entscheiden und sagen: «Okay, das nehme ich von dort und das nehme ich dann halt einfach von der neuen Kultur einfach mal an.» Auch neue Eigenschaften so. Ähm, meine Frau (hat) mich mal beschrieben, indem sie gesagt hat, wenn ich das Haus verlasse, bin ich dann halt der Deutsche. Wenn ich nach Hause komme, brauche ich eine Stunde bis ich dann halt wieder in das Pakistanische dann halt zurückwandere, ja?»

Auch hier wird die liminale Situation nicht als Beschränkung interpretiert, sondern als eine Erweiterung des Reservoirs an kulturell verankerten Traditionen und Praktiken. Leitend ist dabei ein voluntaristisches Verständnis von Kultur als Gegenstand individueller Abwägung und Disposition. Zugleich wird deutlich, dass kulturelle Identitäten situativ und kontextabhängig aktiviert werden. Auf diese Weise wird die Liminalität von einer existenziellen Erfahrung zu einem Aspekt der Alltagswirklichkeit und ihrer unterschiedlichen Sinnprovinzen.

Erinnerungspraktiken: Die zuvor genannten Wahrnehmungen und Umgangsweisen mit diasporischen Erfahrungen der Liminalität in Form von Nicht- und Mehrfach-

²¹ William Safran, *Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return*, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1991) 83–99.

zugehörigkeit sind mit unterschiedlichen *Erinnerungspraktiken* verbunden. Darunter verstehe ich Aktivitäten und Maßnahmen, in denen kulturelle Gedächtnisnarrative memoriert und aktualisiert werden. Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf eine stärker summarische und exemplarische Darstellung.

Hier sind zunächst regelmäßige *Reisen in das Herkunftsland* zu nennen, von denen die allermeisten Interviewpartner zu berichten wussten. Bei vielen dieser Reisen handelte es sich um Familienbesuche; auch karitative Beweggründe (Entwicklungsarbeit) wurden genannt. Besonders bemerkenswert war in diesem Fall eine deutsche Heimatvertriebene, die seit Jahren umfangreiche Busreisen organisiert, in deren Rahmen Vertriebene aus ganz Deutschland ihre Herkunftsorte im heutigen Polen besuchen. Sie deutet an, dass diese Reisen durch besondere Erinnerungsrituale strukturiert werden, wobei Landmarken wie die Überquerung der Oder eine wichtige Rolle spielen. Überhaupt sind die Erinnerungspraktiken der Heimatvertriebenen verglichen mit den späteren Immigranten deutlich stärker institutionalisiert und umfassen neben der systematischen Verschriftlichung der eigenen Fluchtgeschichte (teils auch in Buchform) ein reges Vereinsleben mit eigenen Printmedien.

Ein zentrales Feld von Erinnerungspraktiken ist die *Vermittlung* der Herkunftskultur der Eltern *an die nachfolgende Generation*. Dies war für alle Interviewpartner mit Kindern ein wichtiges Anliegen. Die tibetische Buddhistin berichtet in diesem Zusammenhang von einer besonderen Form des intergenerationalen Erzählens:

«Also, das ist ja so, wir haben, was ich dann wirklich sehr genossen habe als ich dann Kind war, wir waren ja vier Mädchen und meine Eltern. Wir haben auf dem Fußboden gesessen und Nudelsuppe getrunken und das war dann Vater, er fing an zu erzählen diese Geschichte. Und das war für mich ein besonderes Erlebnis, das vergess' ich nicht und das war das schönste. Also wirklich, dass man Familie ist und dass nicht nur über das Essen oder irgendwas geredet wird, sondern die Kultur, die frühere Geschichte. Und nicht nur das - dann Religion auch zusammen bezogen und das war toll!»

Diese nostalgische Erinnerung kreist um das gemeinsame Essen im Familienkreis als Forum für die kollektive Erinnerung an die eigenen Ursprünge. Dabei fließen kulturkundliche, religiöse und mythologische Erzählweisen zusammen und begründen einen besonderen Erlebnischarakter. Die Interviewpartnerin versucht, diese Art der kulturellen Erziehung beizubehalten und bindet dazu auch in Deutschland aktiv ältere Verwandte ein, die in «Geschichten» Zeugnis von der Herkunftskultur ablegen. Zum Teil findet diese Erziehungsarbeit nach innen einen Widerhall in einer *Bildungsarbeit nach außen*, etwa im Rahmen von Schulveranstaltungen oder interkulturellen Elterncafés.

Fazit

Am Beginn dieses Beitrages stand die These, dass religiöse Fluchtgeschichten wie die Exodus-, Diaspora- und Hidschra-Erzählungen aus den abrahamitischen Traditionen oder die Legende von der Reise des Affenkönigs aus dem buddhistischen Kontext als symbolische Ressourcen in aktuellen Migrationsbiographien wirksam werden können. Anhand von biographischen Interviews mit Immigranten unterschiedlicher Herkunft und Religionszugehörigkeit wurde allerdings rasch deutlich, dass ein expliziter Rückgriff auf kanonische Migrationserzählungen nicht vorkam. Es lag daher nahe, den Fokus auf spirituelle Aspirationen und Transzendenzerfahrungen im Diaspora-Kontext zu weiten. Hier hat sich gezeigt, dass große Transzendenzen, etwa die Verortung der eigenen Migrationsbiographie in einem größeren, karmischen Zusammenhang, konkrete Antworten auf Theodizee-Fragen liefern und Beheimatung fördern. Zugleich lässt sich die liminale Situation vieler Migranten zwischen Residenz- und Herkunftsland als ständige Erfahrung («kleiner») Transzendenz interpretieren. Hier erwiesen sich Gedächtnisnarrative und ein utopisches Visionieren der idealen Heimat als Mittel, um ein «Weder-Noch» der gefühlten kulturellen Zugehörigkeit in ein «Sowohl-als-Auch» zu verwandeln. Am Beispiel der Erinnerungspraktiken zeigte sich schließlich, in welchen Medien und Formen Gedächtnisnarrative artikuliert und aktualisiert werden.

Religiöse Gedächtnisnarrative im Kontext von Migration und Flucht

Der Beitrag geht der These nach, dass religiöse Fluchtgeschichten wie die Exodus-, Diaspora- und Hidschra-Erzählungen als symbolische Ressourcen in aktuellen Migrationsbiographien wirksam werden können. Anhand von biographischen Interviews mit Immigranten unterschiedlicher Herkunft und Religionszugehörigkeit werden spirituelle Aspirationen und Transzendenzerfahrungen im Diaspora-Kontext herausgearbeitet. Dabei zeigt sich, dass große Transzendenzen, etwa die Verortung der eigenen Migrationsbiographie in einem größeren, karmischen Zusammenhang, konkrete Antworten auf Theodizee-Fragen liefern und Beheimatung fördern können. Zugleich lässt sich die liminale Situation vieler Migranten zwischen Residenz- und Herkunftsland als ständige Erfahrung («kleiner») Transzendenz interpretieren. Am Beispiel der Erinnerungspraktiken wird schließlich deutlich, in welchen Medien und Formen Gedächtnisnarrative artikuliert und aktualisiert werden.

Migration – Religion – Transzendenz – Biographie – Liminalität – Utopie.

Narratives de mémoire religieuse dans le contexte de la migration et de la fuite

L'article explore la thèse selon laquelle les récits religieux de fuite tels que les récits de l'Exode, de la Diaspora et de l'Hégire peuvent devenir des ressources symboliques efficaces dans les biographies actuelles de migration. Au moyen d'entretiens biographiques avec des immigrants de différentes origines et religions, les aspirations spirituelles et les expériences transcendantes dans le contexte de la Diaspora sont élaborées. Il est démontré

que les grandes transcendances, par exemple le fait de situer sa propre biographie migratoire dans un contexte karmique plus large, peuvent apporter des réponses concrètes aux questions théodictiques et promouvoir un sentiment d'appartenance. En même temps, la situation liminaire de nombreux migrants entre leur pays de résidence et leur pays d'origine peut être interprétée comme une expérience constante de («petite») transcendance. Enfin, l'exemple des pratiques de mémoire montre clairement dans quels médias et sous quelles formes les récits de mémoire sont articulés et mis à jour.

Migration – religion – transcendance – biographie – limite – utopie.

Narrazioni della memoria religiosa nel contesto della migrazione e della fuga

L'articolo esplora la tesi che le storie religiose di fuga come l'Esodo, la Diaspora e l'Egira possono diventare efficaci risorse simboliche nelle attuali biografie migratorie. Attraverso interviste biografiche con immigrati di diverse origini e religioni, vengono elaborate le aspirazioni spirituali ed le esperienze trascendenti nel contesto della diaspora. È dimostrato che le grandi trascendenze, come il fatto di posizionare la propria biografia migratoria in un contesto karmico più ampio, possono fornire risposte concrete alle domande teoditiche e promuovere il senso di appartenenza. Allo stesso tempo, la situazione liminale di molti migranti tra paese di residenza e paese di origine può essere interpretata come una costante esperienza di («piccola») transcendenza. Infine, l'esempio delle pratiche di memoria rende chiaro in quali media e sotto quali forme si articolano e si aggiornano le narrazioni della memoria.

Migrazione – religione – trascendenza – biografia – limiti – utopia.

Narratives of religious memory in the context of migration and flight

The article explores the thesis that religious stories of refuge such as the Exodus, and Diaspora and Hijra narratives, can become effective as symbolic resources in current migration bio-graphies. By means of biographical interviews with immigrants of different origins and re-ligions, spiritual aspirations and experiences of transcendence in the diaspora context are elaborated. It is shown that great instances of transcendence, for example the locating of one's own migration biography into a larger, karmic context, can respond to questions of theodicy as well as promote a sense of home. At the same time, the liminal situation of many migrants between their country of residence and their country of origin can be interpreted as a constant experience of («small») transcendence. Finally, the evidence of memorial practices illustrates the media and forms in which the memory narratives are articulated and updated.

Migration – religion – transcendence – biography – liminity – utopia.

Alexander-Kenneth Nagel, Prof. Dr., Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen.