

II - 2.1.4.7 **Evangelische Jugendarbeit** *[Protestant Youth Work]*

WOLFGANG ILG

Zusammenfassung

Evangelische Jugendarbeit beschreibt die außerschulischen Angebote der Jugendbildung, die dem Jugendarbeitsparagraf § 11 SGB VIII entsprechen und von evangelischen Trägern verantwortet werden. Im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland werden diese entweder von Kirchengemeinden oder von evangelischen Jugendverbänden getragen. Charakteristisch ist die Leitung durch Ehrenamtliche, die von Hauptamtlichen unterstützt, qualifiziert und begleitet werden. Als theologische Zielsetzung lässt sich der Auftrag der Kommunikation des Evangeliums beschreiben, der sich in einer dreifachen Beziehungsstruktur niederschlägt: Evangelische Jugendarbeit stärkt die Beziehungen junger Menschen zu sich selbst (Persönlichkeitsentwicklung), zu Gleichaltrigen (Gemeinschaft) und zu Gott (Spiritualität). Zentrale sozialpädagogische Arbeitsprinzipien sind Freiwilligkeit, Partizipation und Selbstorganisation, Gruppen-, Lebenswelt- und Sozialraum- sowie Werteorientierung. Diese Prinzipien werden vor Ort in unterschiedlichen Arbeitsformen umgesetzt. Dazu gehören beispielsweise regelmäßige Gruppen, offene Angebote, die schulbezogene Jugendarbeit sowie Jugendgruppenfahrten. Aktuelle Herausforderungen liegen in der Umsetzung des Kinderschutzes, einer Verstärkung der interreligiösen Zusammenarbeit, einem Ausbau der Inklusion sowie digitalen Formen der Jugendarbeit. Hinzu kommt ein struktureller Veränderungsdruck, der sich aus zurückgehenden Mitgliederzahlen und schrumpfenden finanziellen Möglichkeiten der evangelischen Landeskirchen ergibt – ein wichtiger Weg für die Zukunft evangelischer Jugendarbeit liegt daher in Kooperationen.

Schlagwörter

Jugendliche, Kirche, Beziehungen, Ehrenamtliche, Sozialpädagogik, Gruppenarbeit, Freizeiten, Digitalisierung, Kooperation

Submitted August 18, 2022, and accepted for publication September 16, 2022
Editor: Udo Tworuschka

Summary

Protestant youth work is the extracurricular youth education that corresponds to the general youth work (§ 11 SGB VIII) in the context of the Protestant Church. Those activities are either run by church congregations or by Protestant youth associations. Characteristically, they are led by volunteers who are supported, qualified and accompanied by full-time staff. The theological objective can be described as the mission of communicating the Gospel, which is reflected in a threefold structure of relationships: Protestant youth work strengthens young people's relationships with themselves (personal development), with their peers (community) and with God (spirituality). Central working principles are volunteerism, participation and self-organisation, group orientation, lifeworld and social space orientation as well as value orientation. These principles are implemented locally in various forms of work, including, for example, regular groups, open youth centres, school-related youth work and youth group travel. Current challenges include the implementation of child protection against sexual abuse, an increase of inter-religious cooperation, the expansion of inclusive activities as well as digital forms of youth work. In addition, there is a structural pressure for change resulting from declining membership figures and shrinking financial possibilities of the Protestant Churches. An important path for the future of Protestant youth work therefore lies in cooperation.

Keywords

Youth work, Youth, Church, Relationships, Volunteers, Social Pedagogy, Group work, Camps, Digitalisation, Cooperation

1 Einführung und Begriffsklärung

Außerschulische Aktivitäten für Kinder und Jugendliche stellen ein wichtiges Arbeitsfeld innerhalb der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland dar. Dabei ist dieses Arbeitsfeld in erheblicher Bewegung: Reichweite und Arbeitsformen variieren regional stark, inhaltliche Schwerpunktsetzungen unterliegen einer hohen Dynamik, und die Organisationsformen des Arbeitsfelds erweisen sich je nach Landeskirche als unterschiedlich. Immer gilt: Jugendarbeit wird nicht nur *für* junge Menschen, sondern in erster Linie *von* und *mit* diesen gestaltet. Sie bewegt sich dabei in einer doppelten Zuordnung: Als Arbeitsfeld der Kirche versteht evangelische Jugendarbeit ihren Auftrag als Teil der Kommunikation des Evangeliums (Ernst Lange), die sich in den fünf

Dimensionen Verkündigung und Zeugnis (martyria), Gemeinschaftsbildung (koinonia), Bildung (paideia), Seelsorge und Diakonie (diakonia) sowie Liturgie und Spiritualität (leiturgia) niederschlägt.¹ Als Teil der im Sozialgesetzbuch (SGB) VIII – umgangssprachlich auch als Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG) bezeichnet – geregelten Angebote ist die Jugendarbeit ein Leistungsbereich der Kinder- und Jugendhilfe. Diese wendet sich an alle jungen Menschen, also an alle unter 27-Jährigen. Begrifflich wird in § 7 zwischen Kindern (unter 14 Jahre alt), Jugendlichen (14 bis 17 Jahre alt) und jungen Volljährigen (18 bis 26 Jahre alt) unterschieden. Da auch Kinder zur Zielgruppe gehören, lautet die sachgemäße Bezeichnung des Arbeitsfelds „Kinder- und Jugendarbeit“, die sowohl die „Arbeit mit Kindern“ (aus nachvollziehbaren Gründen nicht „Kinderarbeit“) als auch die Jugendarbeit im engeren Sinne umfasst. Im vorliegenden Artikel wird die Bezeichnung „Jugendarbeit“ jedoch, dem üblichen Sprachgebrauch sowie der Terminologie in § 11 SGB VIII folgend, für das gesamte Altersspektrum der (evangelischen) Kinder- und Jugendarbeit verwendet.

Nach einer allgemeinen Definition umfasst Kinder- und Jugendarbeit „alle bildungs-, nicht primär unterrichtsbezogenen und nicht ausschließlich berufsbildenden, freizeit- und erholungsbezogenen, sozialen, ökologischen, politischen, kulturellen und sportlichen, mehr oder weniger pädagogisch und sozial gerahmten, von freien und öffentlichen Trägern, Initiativen und Arbeitsgemeinschaften an Kinder und Jugendliche adressierte Angebote und Projekte an unterschiedlichen Orten“². Eine solchermaßen weite Definition des Feldes bietet den Vorteil, dass sie auch neue, unkonventionelle Formen als Jugendarbeit verstehen kann. Für den kirchlichen Bereich kann dieses Verständnis allerdings nur mit einer Einschränkung übernommen werden: Andere gemeindepädagogische Felder wie der Kindergottesdienst oder die Konfi-Arbeit ließen sich in die Definition zwar einordnen, werden aber nicht als Jugendarbeit im engeren Sinne verstanden, sondern sind eigenständige Angebote innerhalb der kirchlichen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen (so der übergeordnete Begriff).

Der vorliegende Übersichtsbeitrag ordnet die evangelische Jugendarbeit zunächst in ihre rechtlichen und strukturellen Rahmenbedingungen ein. Mit den Kapiteln zu Mitarbeitenden, theologischen und sozialpädagogischen Arbeitsprinzipien und konkreten Arbeitsformen werden wesentliche Kategorien in den Blick genommen, die für das Verständnis des Arbeitsfelds bedeutsam sind. Ein Ausblick benennt aktuelle Herausforderungen sowie Entwicklungsperspektiven des Handlungsfelds. Die Darstellung orientiert sich dabei an einem aktuellen Kompendium zur evangelischen Jugendarbeit.³ Inwiefern sich

die Lage der evangelischen Jugendarbeit aufgrund der Pandemiesituation seit dem Jahr 2020 verändert, kann nur ansatzweise in den Blick genommen werden.

2 Rechtliche Rahmung

Für Theorie und Praxis der Jugendarbeit in Deutschland stellen der „Jugendarbeitsparagraf“ § 11 sowie der Folgeparagraf § 12 zu Jugendverbänden eine zentrale Grundlage dar. Diese Paragraphen im SGB VIII lauten wie folgt:

§ 11

(1) Jungen Menschen sind die zur Förderung ihrer Entwicklung erforderlichen Angebote der Jugendarbeit zur Verfügung zu stellen. Sie sollen an den Interessen junger Menschen anknüpfen und von ihnen mitbestimmt und mitgestaltet werden, sie zur Selbstbestimmung befähigen und zu gesellschaftlicher Mitverantwortung und zu sozialem Engagement anregen und hinführen. Dabei sollen die Zugänglichkeit und Nutzbarkeit der Angebote für junge Menschen mit Behinderungen sichergestellt werden.

(2) Jugendarbeit wird angeboten von Verbänden, Gruppen und Initiativen der Jugend, von anderen Trägern der Jugendarbeit und den Trägern der öffentlichen Jugendhilfe. Sie umfasst für Mitglieder bestimmte Angebote, die offene Jugendarbeit und gemeinwesenorientierte Angebote.

(3) Zu den Schwerpunkten der Jugendarbeit gehören:

- 1. außerschulische Jugendbildung mit allgemeiner, politischer, sozialer, gesundheitlicher, kultureller, naturkundlicher und technischer Bildung,*
- 2. Jugendarbeit in Sport, Spiel und Geselligkeit,*
- 3. arbeitswelt-, schul- und familienbezogene Jugendarbeit,*
- 4. internationale Jugendarbeit,*
- 5. Kinder- und Jugendberholung,*
- 6. Jugendberatung.*

(4) Angebote der Jugendarbeit können auch Personen, die das 27. Lebensjahr vollendet haben, in angemessenem Umfang einbeziehen.

§ 12

(1) Die eigenverantwortliche Tätigkeit der Jugendverbände und Jugendgruppen ist unter Wahrung ihres satzungsgemäßen Eigenlebens nach Maßgabe des § 74 zu fördern.

(2) In Jugendverbänden und Jugendgruppen wird Jugendarbeit von jungen Menschen selbst organisiert, gemeinschaftlich gestaltet und mitverantwortet. Ihre Arbeit ist auf Dauer angelegt und in der Regel auf die eigenen Mitglieder ausgerichtet, sie kann sich aber auch an junge Menschen wenden, die nicht Mitglieder sind. Durch Jugendverbände und ihre Zusammenschlüsse werden Anliegen und Interessen junger Menschen zum Ausdruck gebracht und vertreten.

Das in § 11 Abs. 1 der Sache nach benannte Prinzip der Partizipation erweist sich als ein Schlüsselanliegen. Jugendarbeit, die von jungen Menschen „mitbestimmt und mitgestaltet“ werden soll, bedeutet in erster Linie also nicht die Nachwuchsgewinnung der evangelischen Kirche, sondern stellt einen Freiraum dar, den junge Menschen eigenständig gestalten können.

Die Bedeutung der Jugendverbände wird nicht nur in § 12 hervorgehoben. Sie entspricht vielmehr dem Grundsatz der Subsidiarität des SGB VIII: Nach § 3 Abs. 1 stellt die „Vielfalt von Trägern unterschiedlicher Wertorientierungen und die Vielfalt von Inhalten, Methoden und Arbeitsformen“ ein Charakteristikum der gesamten Kinder- und Jugendhilfe dar. Dabei wird in § 4 Abs. 2 den freien Trägern gegenüber den öffentlichen Trägern (also beispielsweise den Kommunen) eine Vorrangstellung eingeräumt. Nach § 75 SGB VIII sind die Kirchen und Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts per se anerkannte Träger der freien Jugendhilfe und entsprechen mit ihrem weltanschaulich gebundenen Charakter der rechtlichen Grundidee einer wertorientierten Kinder- und Jugendhilfe. Die starke Verankerung der Kirchen im Jugendhilferecht entspricht auch der Realität in den Jugendverbänden: In Landesjugendringen sowie im Bundesjugendring nehmen die kirchlichen Träger oft eine führende Rolle ein und gehören zu den größten sowie organisatorisch und personell am besten ausgestatteten Jugendorganisationen.

Nah verwandt mit der Jugendarbeit, aber doch davon zu unterscheiden ist die Jugendsozialarbeit, die im evangelischen Bereich zumeist in Trägerschaft der Diakonie liegt. Gemäß § 13 stellt sie ein spezialisiertes Angebot für junge Menschen mit Unterstützungsbedarf dar, während die Jugendarbeit stets alle jungen Menschen in den Blick nimmt. Die Schulsozialarbeit, die erst seit dem Jahr 2021 im SGB VIII (§ 13a) geregelt wird, wird klassischerweise als „Jugendsozialarbeit an Schulen“ verstanden, kann aber auch Elemente der schulbezogenen Jugendarbeit nach (§ 11 Abs. 3 Satz 3) aufweisen.⁴

Innerhalb der evangelischen Landeskirchen wird das Arbeitsfeld der evangelischen Jugendarbeit rechtlich unterschiedlich gefasst. Anders als pfarramtlich verantwortete Arbeitsfelder wie Kindergottesdienst oder Konfi-Arbeit liegt die Jugendarbeit zumeist in der Eigenorganisation junger Menschen oder wird vor

Ort von evangelischen Jugendverbänden verantwortet. De facto verschwimmen aber – auch infolge der demografischen Entwicklungen und stark nachlassender Jahrgangsstärken – die Grenzziehungen zwischen den Arbeitsfeldern, was sich beispielsweise an einer zum Teil intensiven Kooperation zwischen Konfi-Arbeit und Jugendarbeit zeigt.⁵

3 Organisationsstrukturen in Deutschland und Empirie

Zwei Strukturprinzipien kennzeichnen die evangelische Jugendarbeit in Deutschland: Auf der einen Seite nehmen die Jugendverbände den Auftrag einer eigenständig organisierten Jugendarbeit ernst und sind von den Landeskirchen grundsätzlich unabhängig. Auf der anderen Seite steht die landeskirchliche Jugendarbeit der Kirchengemeinden, die voll in die Institution Landeskirche eingebunden ist. Das eng verwobene Verhältnis beider Stränge lässt sich nur mit einem Blick in die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts verstehen: Während der nationalsozialistischen Herrschaft konnten die christlich geprägten Jugendverbände nur dadurch der Gleichschaltung entgehen, dass sie ihre Arbeit unter dem Dach der Kirchengemeinden betrieben. In Ostdeutschland blieb dieses Prinzip auch während der DDR-Zeit in Form der „Jungen Gemeinde“ bestehen, während im Westen die Jugendverbände in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg wieder in die Eigenständigkeit zurückkehrten – allerdings mit einer bleibenden Nähe zu den Landeskirchen. So bezeichnet sich der CVJM Deutschland zwar als überkonfessionell, wird aber in Deutschland strukturell und personell klar evangelisch dominiert.

Zentraler Ansprechpartner und Dachverband der Jugendarbeit für die Landeskirchen der EKD sowie für die evangelischen Freikirchen ist die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e. V. (aej) mit Sitz in Hannover. Ihr gehören auch die folgenden Jugendwerke und Jugendverbände an:

- Arbeitsgemeinschaft Evangelische Schülerinnen- und Schülerarbeit (AES)
- Christliche Pfadfinderschaft Deutschlands e. V. (CPD)
- crossover (Jugendverband des Marburger Kreis e. V.)
- Christlicher Verein Junger Menschen Deutschland (CVJM)
- Deutscher Jugendverband „Entschieden für Christus“ e. V. (EC)
- Johanniter-Jugend (JJ) als Jugendorganisation der Johanniter-Unfall-Hilfe e. V.

- netzwerk-m – mission:mensch
- Verband Christlicher Pfadfinderinnen und Pfadfinder (VCP)

Verlässliche Zahlen zu den Aktivitäten der (evangelischen) Jugendarbeit in Deutschland liegen bislang kaum vor. Seit dem Jahr 2015 wird jährlich in den ungeraden Kalenderjahren eine amtliche Statistik der öffentlich geförderten Angebote der Kinder- und Jugendarbeit erfasst. Aufgrund der strukturellen Unterschiede zwischen den Landeskirchen bleibt die empirische Basis zu diesem Arbeitsfeld bislang jedoch trotz solcher Bemühungen unbefriedigend. Eine solidere Datenbasis ergibt sich dort, wo die Datenerhebung mit Pflichtmeldungen zur Zuschussbeantragung verbunden wird, wie dies in Baden-Württemberg mit dem System oase-BW erfolgt (vgl. dazu www.jugend-zaehlt.de). Hier wurde zuletzt nachgewiesen, dass knapp ein Fünftel aller evangelischen 6- bis 20-Jährigen in Baden-Württemberg ein regelmäßiges Gruppenangebot besucht, beispielsweise eine Jungschar, einen Teenkreis oder eine Pfadfindergruppe, hinzu kommen Teilnahmen an Einzelangeboten wie Freizeiten oder Mitarbeiterschulungen.⁶ Für die Sichtbarkeit der evangelischen Jugendarbeit und deren Wahrnehmung im politischen Raum erscheinen eine solidere Datengrundlage sowie größere empirische Studien (wie zuletzt die Studie „Realität und Reichweite“⁷) als wichtige Forschungsdesiderate.

4 Haupt- und ehrenamtliche Mitarbeitende

Wenn Jugendarbeit keine Angelegenheit *für*, sondern in erster Linie *von* jungen Menschen darstellt, dann wird deutlich, warum das Ehrenamt als Strukturprinzip dieses Arbeitsfelds gilt. In der evangelischen Jugendarbeit übernehmen oftmals Teenager Mitverantwortung für die verschiedenen Angebote. Ein klassischer Einstieg hierfür ergibt sich über die Konfi-Arbeit: Frisch konfirmierte 14-Jährige, die während ihrer Konfi-Zeit bereits Erfahrungen mit der Jugendarbeit sammeln und beispielsweise ein Konfi-Camp oder ein Gemeindepraktikum erleben konnten, zeigen oftmals Interesse, sich auch selbst in diesem Bereich zu engagieren.⁸ Mit Trainee-Programmen oder anderen Übergangsangeboten in die Mitarbeit werden solche Jugendlichen geschult und an die Verantwortungsübernahme herangeführt. Als ein wichtiger Qualifikationsstandard hat sich bundesweit die Jugendleitercard Juleica durchgesetzt. Um sie ab dem Alter von 16 Jahren zu erwerben, müssen ein mindestens 30-stündiger Lehrgang, ein Erste-Hilfe-Kurs sowie die ehrenamtliche Mitarbeit nachgewiesen werden. Die Gewinnung, Qualifizierung und Begleitung junger Mitarbeitender stellt eine Daueraufgabe dar, da Jugendliche beispielsweise bei einem Wohnortwechsel

bzw. im Zusammenhang mit dem Schulabschluss ihre Funktionen oft nach kurzer Zeit wieder aufgeben (müssen).

Die hohe Fluktuation stellt auch eines der Grundprobleme dar, warum Leitungsfunktionen und Gremien vielerorts nur spärlich mit jungen Menschen besetzt werden können. Aus der Praxis wird berichtet, dass zeitlich befristete Projekte für junge Ehrenamtliche attraktiver erscheinen als die kontinuierliche Hintergrundarbeit in einem Leitungsteam, dem Kirchengemeinderat oder einem Ausschuss. In der Realität werden daher Jugendverbände zumeist von Erwachsenen geleitet. Angesichts einer Generation junger Menschen, in der zumindest Einzelne sich bei Kampagnen wie „Fridays for Future“ intensiv einbringen, erscheinen Leitungsgremien der Jugendarbeit ganz ohne junge Menschen allerdings als nicht mehr zeitgemäß. Manche Verbände experimentieren mit neuen Formen der Verantwortungsübernahme, einer veränderten, stärker beziehungsorientierten Sitzungskultur oder kürzeren Wahlperioden, um die Leitungsaufgaben auch für Jüngere attraktiv zu halten.

Keine Alternative, sondern eine Stärkung der ehrenamtlichen Struktur stellen die hauptamtlichen Kräfte dar, die vielerorts die Praxis der evangelischen Jugendarbeit koordinieren. Ob unter der Bezeichnung Jugendreferent, Gemeindepädagogin oder Jugenddiakon: Hauptamtliche arbeiten eng mit Ehrenamtlichen zusammen und bilden das Rückgrat für die kontinuierliche Arbeit. Die Ausbildung für beruflich in der Jugendarbeit Tätige erfolgt zumeist durch eine doppelte Qualifikation, die neben einem sozialpädagogischen Anteil auch theologische Bildung beinhaltet. Wie in anderen Arbeitsfeldern zeigt sich auch in der Jugendarbeit ein Trend zur Akademisierung. Die Gründung der CVJM-Hochschule in Kassel im Jahr 2009 aus der Fachschule des CVJM-Kollegs heraus steht exemplarisch für diese Entwicklung. Mit der von der aeJ entwickelten Kompetenzmatrix liegt der Versuch vor, die vielfältigen Kompetenzen zu beschreiben, die für eine hauptamtliche Tätigkeit in der evangelischen Jugendarbeit erforderlich sind.⁹ Im Jahr 2021 wurde diese Kompetenzmatrix durch das Evangelische Studienzentrum Josefthal um eine Beschreibung digitaler Kompetenzen ergänzt.¹⁰

Über die ausdrücklich für die Jugendarbeit beauftragten Hauptamtlichen hinaus sind viele weitere Personen im Bereich der evangelischen Kirche mit Aufgaben in der Jugendarbeit betraut. Dazu gehören die Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer, die Angebote der Jugendarbeit als Teil des Portfolios der örtlichen Kirchengemeinde mitverantworten. Bedeutsam sind aber auch Kirchenmusikerinnen und -musiker, da die Arbeit in Kinder- und Jugendchören vielerorts einen wichtigen Teil der kirchenmusikalischen Angebote darstellt. Mitarbeitende in diakonischen Einrichtungen und Beratungsstellen dagegen sind bislang

nur selten mit der evangelischen Jugendarbeit vernetzt – hier könnten, auch mit Blick auf eine verstärkte Kooperation von Jugendarbeit und Jugendsozialarbeit, noch weitere Potenziale genutzt werden.

Als ambivalent eingeschätzt wird von vielen Verantwortlichen die Frage, inwiefern in der evangelischen Jugendarbeit auch Honorarkräfte zum Einsatz kommen sollten. Einerseits stellt eine Bezahlung beispielsweise für viele Studierende einen notwendigen Beitrag für den Lebensunterhalt dar und ermöglicht ein Engagement, das rein ehrenamtlich nicht zu leisten wäre. Andererseits sehen Kritiker das Grundprinzip der Ehrenamtlichkeit gefährdet, wenn für bestimmte Aufgaben eine Entlohnung geboten wird. Sie weisen auf die Gefahr der Spaltung zwischen bezahlten und unbezahlten Ehrenamtlichen hin. In der Praxis haben sich Honorarkräfte in bestimmten Arbeitsfeldern etabliert, die besonders zeitintensiv zu bearbeiten sind oder bei denen mit der Bezahlung der Anspruch einer besonders hohen Verlässlichkeit verbunden wird. Dies gilt beispielsweise für die Mitarbeit in Angeboten der Stadtranderholung. Auch die schulbezogene Jugendarbeit, insbesondere die weitverbreiteten „Tage der Orientierung“ arbeiten typischerweise mit studentischen Kräften auf Honorarbasis.

5 Theologische Zielsetzungen

Der theologische Grundauftrag wurde bereits im Eingangsteil mit der Formel der „Kommunikation des Evangeliums“ gefasst. Gegenüber Schlagworten wie Verkündigung oder Mission liegt der Vorteil dieser Programmformel darin, dass im Mittelpunkt ein Kommunikationsgeschehen steht. Damit werden Assoziationen an eine Didaktik christlicher Unterweisung vermieden, zugleich verweist die Rede von der Kommunikation des Evangeliums auf die Bedeutung auch non-formaler Kommunikation. Neben der expliziten Beschäftigung mit biblischen Inhalten, die zumeist in Form von Andachten oder Bibelarbeiten, aber auch in moderneren Talk-Formaten umgesetzt wird, stehen also auch Gemeinschaftsaktionen und diakonische Projekte für das „Evangelische“ der evangelischen Jugendarbeit.

Eine aktuelle Konzeption evangelischer Jugendarbeit beschreibt die Ziele evangelischer Jugendarbeit mit dem Bild des Beziehungsraums: „Jugendarbeit erfüllt ihren Sinn, indem sie Beziehungen fördert“.¹¹ Dieser Ansatz lässt sich in einer dreifachen Beziehungsstruktur entfalten: Zunächst stellt Jugendarbeit einen Raum bereit, in dem junge Menschen die Beziehung zu sich selbst ergründen und vertiefen, sie trägt damit also zur Persönlichkeitsbildung bei. Der zweite Bereich betrifft die Beziehungen in der Gemeinschaft der Jugendgrup-

pe. Ob im Kindes- oder Jugendalter, bei kontinuierlichen Angeboten oder Freizeiten: Die Realität evangelischer Jugendarbeit vollzieht sich typischerweise im Kontext einer überschaubaren Gruppe. Die Ausprägungen sind dabei ganz unterschiedlich: Manche Gruppen sind dadurch gekennzeichnet, dass man über viele Jahre fest zusammenbleibt wie im Bereich der Pfadfinder. Andere Settings (insbesondere bei Angeboten der offenen Jugendarbeit) bieten nur einen sehr losen Zusammenhalt, den man nach Belieben betreten oder verlassen kann. Immer aber gewährleistet die Gruppe einen Ort der Beheimatung und Auseinandersetzung, der einen entscheidenden Vorteil gegenüber der Schulklasse aufweist: Die Beziehungen zu den Gleichaltrigen in der Jugendgruppe sind selbst gewählt und bleiben freiwillig. Die dritte Beziehungsdimension bezieht sich auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Evangelische Jugendarbeit hat den Anspruch, auch die spirituelle Dimension des Menschen anzusprechen.¹² Dabei zeigt sich, dass spirituelle Formen, die in der Jugendarbeit geprägt wurden, oftmals sowohl biografisch als auch kirchlich eine langfristige Bedeutung entwickeln. Dies kann insbesondere im Bereich des kirchlichen Liedguts veranschaulicht werden, bei dem neue Trends aus der Jugendarbeit (neue geistliche Lieder im 20. Jahrhundert, Taizé-Gesänge, Lobpreismusik) oftmals Einzug in die allgemeine kirchliche Arbeit hielten.

6 Sozialpädagogische Arbeitsprinzipien

Mit anderen Trägern der Jugendarbeit teilt die evangelische Jugendarbeit etliche Grundprinzipien sozialpädagogischer Arbeit, die sich als Umsetzung des gesetzlichen Auftrags des Jugendarbeitsparagrafen § 11 SGB VIII verstehen lassen. Einige dieser Prinzipien werden im Folgenden benannt:¹³

6.1 Freiwilligkeit

Die Teilnahme an den Aktivitäten der Jugendarbeit bleibt grundsätzlich freiwillig. Dies wird – gerade vor dem Hintergrund der Ganztagschule – von vielen Jugendlichen als wichtiger Kontrapunkt zum durchregulierten Tagesablauf wahrgenommen.

6.2 Partizipation und Selbstorganisation

Jugendliche sind nicht in erster Linie Rezipierende der Angebote, sondern Agierende sowie Mitgestaltende. Eine Herausforderung besteht allerdings darin, dass längst nicht alle jungen Menschen auch Motivation zeigen, mitzubestimmen und die Gestaltung der Jugendarbeit in die Hand zu nehmen. An

vielen Stellen der Jugendarbeit werden daher Strukturen so verändert, dass die projektartige Mitarbeit an die Stelle einer jahrelangen Verpflichtung tritt oder an diese heranführt.

6.3 Gruppenorientierung

Das Bild von der Gruppe am Lagerfeuer gehört zu den ersten Assoziationen vieler Menschen zum Thema Jugendarbeit. Auch wenn viele weitere Gemeinschaftsformen (nicht zuletzt das „digitale Lagerfeuer“ von Social-Media-Gruppen) hinzugekommen sind: Die Gruppe bleibt der Markenkern der Jugendarbeit. Im Miteinander der Peergroup erweitern Jugendliche ihre sozialen Kompetenzen.

6.4 Lebenswelt- und Sozialraumorientierung

Der Ansatzpunkt der Jugendarbeit liegt nicht in einem vorgegebenen Bildungsplan, sondern in der Lebenswelt der Jugendlichen. Hauptamtliche benötigen daher die Kompetenz, sich die rasch wechselnden Lebenswelten immer wieder zu erschließen und sich auf verschiedene Cliquen und Szenen einzustellen. Eine lokal orientierte Jugendarbeit nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Sozialraumanalyse des Quartiers und sucht ggf. auch informelle Treffpunkte von Jugendlichen auf (vgl. hierzu auch den Ansatz der mobilen Jugendarbeit).

6.5 Werteorientierung

Wie in Abschnitt 2 erläutert wurde, entspricht die weltanschauliche Verortung der evangelischen Jugendarbeit der konzeptionellen Grundidee einer subsidiär verfassten Kinder- und Jugendhilfe. In Kooperationen und Jugendringen (beispielsweise dem Landesjugendring in jedem Bundesland) begegnen die Repräsentanten verschiedener Jugendverbände einander. Aus solchen Zusammenschlüssen entstehen gemeinsame Positionierungen, die trotz aller Wertpluralität ein übergreifendes Wertefundament für die gesamte Jugendarbeit sichtbar machen. Wie zuletzt der 16. Kinder- und Jugendbericht aufzeigte, gehört beispielsweise die demokratische Bildung zu den zentralen gemeinsamen Zielsetzungen vieler Jugendverbände.¹⁴

7 Arbeitsformen und Aktivitäten

Grundsätzlich lässt sich für die evangelische Jugendarbeit kein einheitliches Spektrum spezifischer Arbeitsformen beschreiben. Ausgehend von ihrem

beziehungsorientierten Grundauftrag, entwickelt sie vielmehr eine Vielzahl von Aktivitäten, die je nach Kontext und Bedarfen umgesetzt werden. Vier Grundformen sollen im Folgenden exemplarisch beschrieben und in einer Anmerkung jeweils mit einem Literaturhinweis verbunden werden.

7.1 Regelmäßige Gruppenangebote

Die „Gruppenstunde“ stellt den Klassiker der evangelischen Jugendarbeit dar. Bei einem typischen Teenagerkreis treffen sich beispielsweise etwa ein Dutzend Jugendliche gemeinsam mit drei Ehrenamtlichen jeden Freitagabend im örtlichen Gemeindehaus. Das Programm kann einen Spieleabend, Kochen, Bibelarbeit oder einen Ausflug beinhalten. Typischerweise wird das Treffen durch einen christlichen Impuls (Andacht, Lied, Gebet) gerahmt. Die Gruppenmitglieder müssen zwar keine Vereins- oder Gemeindemitglieder sein, es handelt sich aber um eine feste Gruppe, die im Jahresverlauf oftmals auch andere gemeinsame Aktivitäten unternimmt, beispielsweise ein gemeinsames Wochenende, Adventssingen im Altenheim oder den Besuch in einem Klettergarten.¹⁵

7.2 Offene Jugendarbeit

Im Gegensatz zur Gruppenarbeit bleiben offene Angebote stets unverbindlich: Jugendhäuser, Jugendfarmen, Aktivspielplätze oder ähnliche Orte stehen für die spontane Inanspruchnahme durch Kinder und Jugendliche offen. Hier gibt es kein vorstrukturiertes Programm, sondern einen Freiraum für das, was junge Menschen umsetzen wollen. Je nach Einrichtung gehören Tischkicker, Billard, eine Chill-Ecke mit Computerspielen, ein Bastel- und Werkbereich oder Bandprobenräume zu den typischen Einrichtungsmerkmalen offener Jugendzentren. Die Leitung liegt hier zumeist in den Händen hauptamtlicher Jugendarbeiter, unterstützt von einzelnen Ehrenamtlichen. Während sich in manchen Regionen, insbesondere in Nordrhein-Westfalen, viele „Offene Türen“ in evangelischer Trägerschaft befinden, sind diese anderswo ein typisches Merkmal der öffentlichen Jugendhilfe und werden von den Kommunen betrieben.¹⁶

7.3 Schulbezogene Jugendarbeit

In der Jugendsoziologie des 21. Jahrhunderts wird mit der „Scholarisierung des Jugendalters“ das Phänomen beschrieben, dass die Schule aufgrund von Entwicklungen wie G8 oder Ganztagschule immer stärker das Alltagsleben

junger Menschen bestimmt. Ob evangelische Jugendarbeit als dezidiert außerschulische Jugendbildung einen Gegenpol zur Schule bieten oder sich in Form der schulbezogenen Jugendarbeit aktiv in den Lebensraum Schule einbringen soll, ist Thema kontroverser Debatten. Faktisch haben sich mit Formen wie den Tagen der Orientierung, Schülerbibelkreisen oder kirchlich getragenen Schülertreffs an vielen Orten Jugendarbeitsangebote etabliert, die jungen Menschen bewusst am „Arbeitsort Schule“ begegnen. Die Akteurinnen und Akteure betonen dabei, dass sie in solchen Angeboten zwar offen für alle Interessierten seien, aber auch im Kontext der Schule die konfessionelle Identität sichtbar bleiben dürfe und solle.¹⁷

7.4 Freizeiten und internationale Jugendbegegnungen

Jugendgruppenfahrten gehören zu den intensivsten und eindrucklichsten Erfahrungen, die junge Menschen in der Jugendarbeit sammeln können. Typische Freizeiten der Jugendarbeit führen eine Gruppe von etwa 20 bis 40 Jugendlichen für ein bis zwei Wochen an ein Ziel in Deutschland oder dem europäischen Ausland, insbesondere im Kindesalter sind auch Zeltlager sehr beliebt. Die Komponente interkultureller Erfahrungen spielt insbesondere bei internationalen Jugendbegegnungen und Workcamps eine zentrale Rolle, wenn Gruppen aus verschiedenen Ländern aufeinandertreffen.¹⁸

8 Aktuelle Herausforderungen und Perspektiven

Abschließend werden einige Themenfelder beleuchtet, die besondere Herausforderungen für die Zukunftsfähigkeit der evangelischen Jugendarbeit in Deutschland darstellen.

8.1 Kinderschutz und Prävention sexualisierter Gewalt

Seit der Aufdeckung verschiedener Missbrauchsfälle in der katholischen, aber auch in der evangelischen Kirche gehört die Prävention sexualisierter Gewalt zu den obligatorischen Standards in der Ausbildung von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden. Strafrechtlich relevant sind hierbei die Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung (§§ 174 bis 184I StGB), insbesondere die Strafbarkeit des sexuellen Missbrauchs von Schutzbefohlenen (§ 174) sowie der Förderung sexueller Handlungen Minderjähriger (§ 180). Zum Kinderschutz gehört darüber hinaus aber auch ein wacher Blick auf die familiäre Situation der Teilnehmenden. Sollte der Verdacht auf Kindeswohlgefährdung auftreten, müssen Träger der Jugendarbeit eine Gefährdungseinschätzung vornehmen

und entsprechende weitere Schritte (beispielsweise die Kontaktaufnahme mit dem Jugendamt) einleiten.

8.2 Interreligiöse Zusammenarbeit

Im Jahr 2020 hatten 40 Prozent der unter 15-Jährigen in Deutschland einen Migrationshintergrund. Der Anteil von Kirchenmitgliedern ist bei diesen Menschen deutlich geringer als in der Gesamtbevölkerung. Die Verflochtenheit der multiethnischen und multikulturellen Situation mit multireligiösen Aspekten wird deutlich, wenn man sich veranschaulicht, dass Muslime in Deutschland fast durchweg aus Familien kommen, deren Vorfahren seit Mitte des 20. Jahrhunderts nach Deutschland zugezogen sind. Dementsprechend finden sich in der evangelischen Jugendarbeit zumeist deutlich weniger Menschen mit ausländischen Wurzeln, als dies beispielsweise in einer Schulklasse der Fall ist. Der kirchliche Anspruch, Vielfalt und Dialog zu unterstützen, wird damit in der Jugendarbeitsrealität oft kaum umgesetzt. Neben der inzwischen an vielen Stellen (beispielsweise bei ökumenischen Jugendkreuzwegen) eingeübten christlichen Ökumene steht der evangelischen Jugendarbeit die Kooperation mit Jugendaktivitäten anderer Religionen noch als Zukunftsaufgabe bevor – einzelne Modellprojekte zeigen hier Möglichkeiten auf.

8.3 Inklusion

Im Jahr 2021 wurde dem Jugendarbeitsparagrafen § 11 SGB VIII der folgende Satz hinzugefügt: „Dabei sollen die Zugänglichkeit und Nutzbarkeit der Angebote für junge Menschen mit Behinderungen sichergestellt werden.“ Die mancherorts aus evangelischem Selbstverständnis heraus bereits praktizierte inklusive Jugendarbeit dürfte dadurch einen zusätzlichen Schub erhalten. Die UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 setzt auch für die Jugendarbeit das Ziel, dass Menschen mit Behinderungen, soweit möglich, einbezogen und beteiligt werden. Nachdem bereits vielerorts erfolgreiche Modellprojekte und Broschüren zur Inklusion entwickelt wurden, stellt die Umsetzung dieses Ansatzes in der Fläche für die nächsten Jahre einen überfälligen Schritt dar.

8.4 Digitalisierung

Durch die Notwendigkeit des „social distancing“ in der Coronapandemie seit dem Jahr 2020 wurden auch in der Jugendarbeit digitale Formate massiv ausgebaut. Für Jugendliche gehen die Offline- und die Online-Welten fließend ineinander über, insofern lässt sich der beziehungsorientierte Ansatz der Jugend-

arbeit auch im digitalen Raum umsetzen. Allerdings zeigte sich während der Phasen des digitalen Unterrichts in Schule oder Hochschule auch eine digitale Müdigkeit vieler junger Menschen, sodass zusätzliche Veranstaltungen oder Treffen der Jugendarbeit über den Bildschirm wenig Attraktivität ausstrahlen. Hinzu kommt im Social-Media-Bereich ein ethisches Dilemma, da beispielsweise WhatsApp erst ab 16 Jahren benutzt werden darf und auf datenschutzrechtlich problematische Weise agiert. Ein Rückzug aus der digitalen Welt erscheint aus Sicht der meisten Jugendarbeitspraktikerinnen und -praktiker dabei als wenig sinnvolle Alternative. Deutlich wird, dass Verantwortliche in der evangelischen Jugendarbeit nicht nur technische Kompetenzen benötigen, sondern insbesondere auch ein hohes Maß an Reflexion darüber, wie die Kommunikation des Evangeliums mit modernen Kommunikationsformen gelingen kann und wie Jugendliche hierbei eine verstärkte Medienkompetenz erwerben. Zu den vielfältigen inhaltlichen Herausforderungen tritt ein weiterer Veränderungsdruck, der sich aus den demografischen Perspektiven ergibt: Die Jahrgangsgrößen evangelischer Jugendlicher nehmen infolge der veränderten Kirchenmitgliedschaftsstrukturen kontinuierlich ab, damit einher geht eine schrumpfende Finanzkraft der Kirche.¹⁹ Kooperationen mit bislang eigenständigen Säulen kirchlicher Arbeit (Konfi-Arbeit, musikalische Angebote usw.), mit evangelischen Akteuren im Nahbereich (Zusammenarbeit verschiedener evangelischer Jugendverbände, Verbundangebote benachbarter Kirchengemeinden) sowie eine Verstärkung der ökumenischen Zusammenarbeit dürften sich für die Zukunftsfähigkeit der evangelischen Jugendarbeit als entscheidende Faktoren erweisen.²⁰

Anmerkungen

¹ Bubmann u. a. 2019: S. 11–14.

² Thole/Pothmann/Lindner 2022, S. 24.

³ Ilg 2021.

⁴ Die umfangreichen rechtlichen Regelungen zur Durchführung der evangelischen Jugendarbeit (Aufsichtspflicht, Reiserecht, Medienrecht usw.) werden praxisnah in Wilka/Schmidt 2018 dargestellt.

⁵ Einen Überblick über die Felder der evangelischen Arbeit mit jungen Menschen bieten Kaiser u. a. 2013.

⁶ Ilg/Heinzmann/Cares 2014.

⁷ Fauser/Fischer/Münchmeier 2006.

⁸ Vgl. dazu die umfangreichen empirischen Studien zur Konfirmandenarbeit, zuletzt Simojoki u. a. 2018.

- ⁹ Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e. V. (aej) (Hg.): aej-Kompetenzmatrix (2019), <https://www.aej.de/kompetenzmatrix> [Zugriff: 15.09.2022].
- ¹⁰ Studienzentrum für evangelische Jugendarbeit in Josefstal e. V. (Hg.): Digitale Kompetenzen für Mitarbeitende in kirchlichen Kontexten, <https://josefstal.de/digitale-kompetenzen/> [Zugriff: 15.09.2022].
- ¹¹ Vgl. Ilg 2021, 36.
- ¹² Ein Überblick zur Spiritualität evangelischer Jugendarbeit findet sich bei Ihmels 2020.
- ¹³ Der wissenschaftliche Diskussionsstand und aktuelle Theorien der allgemeinen Jugendarbeit bilden sich in folgenden Publikationen ab: Meyer/Patjens 2020 sowie Thole/Pothmann/Lindner 2022.
- ¹⁴ Vgl. BMFSFJ 2020.
- ¹⁵ Praxistipps zur evangelischen Jugendgruppenarbeit aus dem Kontext des CVJM bieten Faix/Karcher 2017.
- ¹⁶ Das Standardwerk dieses Arbeitsfelds ist das Handbuch Offene Kinder- und Jugendarbeit: Deinet u. a. 2021.
- ¹⁷ Eine umfangreiche Dissertation widmet sich Geschichte, Strukturen und konzeptionellen Debatten der evangelischen schulbezogenen Jugendarbeit: Ocker 2019.
- ¹⁸ Einen Überblicksband zur Freizeitarbeit bieten Drücker/Fuß/Schmitz 2014, zentrale Praxishinweise versammeln Knublauch u. a. 2020. Das Feld der internationalen Jugendarbeit ist in IJAB/FPD 2021 dargestellt.
- ¹⁹ Vgl. zur „Freiburger Studie“: Gutmann/Peters 2021.
- ²⁰ Ein Überblick zur katholischen Jugendarbeit findet sich in Kaupp/Höring 2019.

Literatur

- Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e. V. (aej) (Hg.): aej-Kompetenzmatrix* (2019), <https://www.aej.de/kompetenzmatrix> [Zugriff: 15.09.2022].
- Bubmann, Peter/Keßler, Hildrun/Mulia, Christian/Oesselmann, Dirk/Piroth, Nicole/Steinhäuser, Martin (Hg.): Gemeindepädagogik*, Berlin: de Gruyter ²2019.
- BMFSFJ = Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): 16. Kinder- und Jugendbericht. Förderung demokratischer Bildung im Kindes- und Jugendalter*, Berlin: BMFSFJ 2020. Online: <https://www.bmfsfj.de/16-kjb> [Zugriff: 29.11.2021].
- Deinet, Ulrich/Sturzenhecker, Benedikt/von Schwanenflügel, Larissa/Schwerthelm, Moritz (Hg.): Handbuch Offene Kinder- und Jugendarbeit*, Wiesbaden: Springer VS ³2021.
- Drücker, Ansgar/Fuß, Manfred/Schmitz, Oliver (Hg.): Wegweiser Kinder- und Jugendreisepädagogik. Potenziale – Forschungsergebnisse – Praxiserfahrungen*, Schwalbach: Wochenschau 2014.
- Faix, Tobias/Karcher, Florian (Hg.): Praxisbuch Teenagerarbeit. Wichtige Grundlagen, kreative Methoden, innovative Ideen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2017.*

- Fausser, Katrin/Fischer, Arthur/Münchmeier, Richard:* Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend. Reihe Jugend im Verband, Band 1, Opladen/Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich 2006.
- Gutmann, David/Peters, Fabian:* #projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2021.
- Ihmels, Karl Ludwig:* Evangelische Jugendarbeit. Spiritualität entdecken, deuten, üben. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität, Band 3: Praxis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 61–100.
- IJAB/Forschung und Praxis im Dialog (FPD) (Hg.):* Internationaler Jugendaustausch wirkt. Forschungsergebnisse und Analysen im Überblick, Bonn/Köln: IJAB ³2021.
- Ilg, Wolfgang:* Jugendarbeit gestalten. Reihe Praktische Theologie konkret, Band 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021.
- Ilg, Wolfgang/Heinzmann, Gottfried/Cares, Mike (Hg.):* Jugend zählt! Ergebnisse, Herausforderungen und Perspektiven aus der Statistik 2013 zur Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in den Evangelischen Landeskirchen Baden und Württemberg, Stuttgart: buch+musik 2014. Online unter www.jugend-zaeht.de [Zugriff 29.11.2021].
- Kaiser, Yvonne/Spenn, Matthias/Freitag, Michael/Rauschenbach, Thomas/Corsa, Mike (Hg.):* Handbuch Jugend. Evangelische Perspektiven, Opladen u. a.: Verlag Barbara Budrich 2013.
- Kaupp, Angela/Höring, Patrik C. (Hg.):* Handbuch kirchliche Jugendarbeit. Für Studium und Praxis, Freiburg: Herder 2019.
- Knublauch, Björn/Leng, Jessica/Müller, Ingo/Siebert, Claudia (Hg.):* Der Freizeitplaner. Freizeiten einfach gut planen, durchführen, nacharbeiten, Stuttgart: buch+musik 2020.
- Lange, Ernst:* Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München: Kaiser 1981.
- Meyer, Thomas/Patjens, Rainer (Hg.):* Studienbuch Kinder- und Jugendarbeit, Wiesbaden: Springer VS 2020.
- Ocker, Markus:* Wenn Jugendarbeit „zur Schule geht ...“. Evangelische Jugendarbeit in einer sich verändernden Schulwelt, Gießen: Brunnen Verlag 2019.
- Simojoki, Henrik/Ilg, Wolfgang/Schlag, Thomas/Schweitzer, Friedrich:* Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit. Empirische Erträge – theologische Orientierungen – Perspektiven für die Praxis. Reihe Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten, Band 12, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2018.
- Studienzentrum für evangelische Jugendarbeit in Josefstal e. V. (Hg.):* Digitale Kompetenzen für Mitarbeitende in kirchlichen Kontexten, <https://josefstal.de/digitale-kompetenzen/> [Zugriff: 15.09.2022].
- Thole, Werner/Pothmann, Jens/Lindner, Werner:* Die Kinder- und Jugendarbeit. Einführung in ein Arbeitsfeld der sozialpädagogischen Bildung, Weinheim: Beltz Juventa ²2022.
- Wilka, Wolfgang/Schmidt, Peter L.:* Recht – gut informiert sein. Rechtsfragen in der christlichen Kinder- und Jugendarbeit, Stuttgart: buch+musik ²2018.

II - 1.2.15 Katholische Kirche und Medien

Von BERNHARD REMMERS

Zusammenfassung

Römisch-katholische Kirche und Medien in Deutschland: Ein empirisch fundierter Überblick über die publizistische Vielfalt mit und ohne kirchliche Trägerschaft wird hier gegeben; dabei wird auch auf Sonderrechte und Defizite verwiesen.

Schlagwörter

Römisch-katholische Medienlandschaft, Katholischer Medienverband (KM), Katholische Nachrichtenagentur (KNA), katholisch.de

Summary

Roman Catholic Church and media in Germany: An empirically supported overview of the journalistic diversity with and without church sponsorship is provided. The article also refers to special rights and deficits.

Keywords

Roman Catholic Media Landscape, Katholischer Medienverband (KM), Katholische Nachrichtenagentur (KNA), katholisch.de

Die katholische Kirche spielt kräftig im Konzert der Medien in Deutschland mit. Grundlage dafür sind die allgemeine Presse- und Meinungsfreiheit, die Wirtschaftskraft der Kirche dank anhaltend hoher Kirchensteuereinnahmen und gesetzliche Bestimmungen mit weitreichenden Rechten der katholischen wie auch der evangelischen Kirche in Hörfunk und Fernsehen. Die katholische Kirche in Deutschland betreibt eigene regionale wie überregionale Medien sowie eine Nachrichtenagentur, sie liefert Inhalte (Content) für private und öffentlich-rechtliche Rundfunk- und Fernsehsender, sie unterhält in den Kirchenverwaltungen eigene Medienabteilungen im Sinne einer Unternehmenskommunikation (Corporate Publishing) und die Kirche engagiert sich mit einer eigenen Journalistenschule, dem Institut zur Förderung publizistischen Nach-

wuchses (ifp), in der Aus- und Weiterbildung von Journalistinnen und Journalisten. Hinzu kommen Buchverlage und Buchhandlungen, Filmproduktionen und wissenschaftliche Einrichtungen etwa zu Medienethik und Kommunikationswissenschaft.

Die katholische Medienlandschaft ist außerordentlich vielgestaltig und damit auch unübersichtlich. Eine zentrale Steuerung der Aktivitäten findet nicht statt. Die katholische Kirche in Deutschland ist in 27 Erzbistümer und Bistümer gegliedert. Diese verantworten eigenständig ihr jeweiliges Engagement in der Medienarbeit. Daneben gibt es als weitere Akteure die Ordensgemeinschaften, katholische Verbände und privatwirtschaftlich organisierte Publikationen, die nicht der Hoheit eines Ortsbischofs unterstehen.

Als katholische Medien sollen hier von Katholiken verantwortete Kommunikationsmittel verstanden werden, die sich als Instrumente im Dienste der Kirche verstehen oder sich in besonderer Weise an Nutzer richten, die sich für Themen und Positionen katholischer Christen interessieren.

Eine Tradition, die bis in das 19. Jahrhundert zurückreicht, haben die Printmedien im Umfeld der katholischen Kirche. Vielfach auch von Privatverlagen engagierter Katholiken oder von katholischen Verbänden begründet, wird heute die Mehrheit der katholischen Zeitungen von den Bistümern oder anderen kirchlichen Einrichtungen herausgegeben. Vor allem in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland suchten viele Verlage – vergeblich – Schutz vor staatlicher Repression, indem sie ihr Eigentum auf den jeweiligen Bischof übertrugen.

Bemessen an ihrer Gesamtauflage immer noch beachtlich sind die *Bistumszeitungen* in Deutschland. Ende 2016 kamen die insgesamt 22 Titel auf eine Gesamtauflage von überwiegend im Abonnement verkauften 448.300 Exemplaren.¹ Diese beeindruckende Zahl kann über die Krise der kirchlichen Wochenzeitungen allerdings nicht hinwegtäuschen. Zehn Jahre zuvor, also 2006, hatten die Bistumszeitungen noch eine Gesamtauflage von 808.200 Exemplaren, im Jahre 2000 waren es sogar noch 970.000 Exemplare.² Zielgruppe dieser Wochenzeitungen sind vor allem jene katholischen Familien, die sich weiter aktiv mit ihrer Kirchengemeinde identifizieren und regelmäßig die Gottesdienste besuchen. Das sind etwa zehn Prozent der ungefähr 24 Millionen Katholiken in Deutschland.³

Mit 55.000 wöchentlichen Exemplaren (Stand 2016) ist die Zeitung im Bistum Münster „Kirche und Leben“ die auflagenstärkste Bistumszeitung. 4100 Ex-

emplare kann die „Neue Kirchenzeitung“ im Erzbistum Hamburg als kleinster Titel ausweisen.⁴ Die kirchlichen Verlagshäuser und ihre jeweiligen Bistümer ziehen unterschiedliche Konsequenzen aus der Misere ihrer Wochenzeitungen. Am weitesten gingen die Kirchenleitungen in Berlin und Essen. Während das Erzbistum Berlin seine Zeitung in den „Tag des Herrn“ aus Leipzig integrierte, gab das Bistum Essen seinen traditionsreichen Titel „Ruhrwort“ komplett auf. Stattdessen verschickt das Ruhrbistum fünf Mal im Jahr ein ausschließlich aus Kirchensteuermitteln finanziertes Mitgliedermagazin an alle katholischen Haushalte im Bistumsgebiet. Dagegen setzen die in der Verlagsgruppe Bistumspresse verbundenen Zeitungen auf Kooperation. Die gemeinsame Zentralredaktion in Osnabrück produziert den überregionalen Teil für die beteiligten Abo-Zeitungen, die in insgesamt zwölf Bistümern mit einer Gesamtauflage von 108.000 Exemplaren erscheinen. Das spart Kosten und ermöglicht eine angemessene journalistische Ausstattung. Den Abwärtstrend der Bistumszeitungen stoppen konnte allerdings auch diese Kooperation nicht. Fast alle Titel in Deutschland sind heute auf finanzielle Unterstützung aus den jeweiligen Bistumshaushalten angewiesen.

Neben den Bistumszeitungen gibt es eine Vielzahl weiterer gedruckter Publikationen, die sich an höchst unterschiedliche Zielgruppen richten. Das Spektrum reicht von der theologischen Fachzeitschrift (zum Beispiel „lebendige seelsorge“ aus dem Echter-Verlag), über Kinder- und Jugendzeitschriften (zum Beispiel „Stafette“ von Bayard Media) bis zum Mitgliedermagazin (zum Beispiel „frau und mutter“ der Katholischen Frauengemeinschaft). Der Katholische Medienverband (KM.), in dem sich etwa 200 Medienunternehmen zusammengeschlossen haben, listet insgesamt 153 Titel auf.⁵ Da nicht alle Unternehmen katholischer Prägung Mitglied des Verbandes sind, dürfte die tatsächliche Zahl der Publikationen um einiges höher liegen.

Allein für die Ordensgemeinschaften und kirchlichen Hilfswerke nennt der Medienverband 25 Publikationen, die sich vor allem an Förderer und Spender richten. So veröffentlichten etwa die Salesianer das an Familien gerichtete „Don Bosco Magazin“, das Hilfswerk Adveniat gibt den „Blickpunkt Lateinamerika“ heraus und die Benediktiner verlegen eine Zeitschrift „Erbe und Auftrag“ mit Texten aus dem monastischen Leben. Nachprüfbare Zahlen über die Auflage dieser Titel gibt es in den meisten Fällen nicht. Der Katholische Medienverband geht in seiner Schätzung (Stand 2013) von 330.000 Exemplaren aus.⁶

Für die Gruppe der *Familienzeitschriften* nennt der Verband eine Auflage von etwas über einer Million Exemplaren. Hierzu zählen etwa das Magazin

„Leben und Erziehen“ aus Augsburg und die Minipost für die Ministranten. Die Auflage der Mitgliederzeitschriften von Kolping bis KAB beziffert der Medienverband mit etwa 900.000 Exemplaren.⁷ Höchst unterschiedliche Wochenzeitungen wie das Liboriusblatt und das Bayerische Sonntagsblatt aus dem privaten Verlagshaus der Familie Thiemann oder die Neue Bildpost aus dem Sankt Ulrich Verlag in Augsburg vervollständigen das Bild. Nominell als Tageszeitung firmiert „Die Tagespost“ aus Würzburg, auch wenn sie tatsächlich nur dreimal die Woche erscheint. Aus dem Zentrum der katholischen Weltkirche berichtet wöchentlich in deutscher Sprache die amtliche Zeitung des Vatikans „L'Osservatore Romano“.

Die Mehrzahl der gedruckten Titel ist über Bistümer, Ordensgemeinschaften oder Verbände in kirchliche Strukturen direkt oder mittelbar eingebunden. Daneben gibt es aber auch Publikationen, die unabhängig von kirchlichen Hierarchien durch eigenständige Verlage in Privatbesitz oder von Leserinitiativen herausgegeben werden. Als „kritisch, christlich, unabhängig“ beschreibt sich die Zeitschrift „Publik-Forum“ und erreicht damit alle 14 Tage knapp 36.000 Käufer.⁸ 3500 Exemplare verkauft laut eigenen Angaben das ästhetisch anspruchsvoll produzierte „Glaubensmagazin“ namens „theo“, das die Journalistin Brigitte Haertel seit 2007 in Düsseldorf herausbringt.⁹ In der Nachfolge der 2010 von den Bischöfen eingestellten Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“ sieht sich die Beilage „Christ & Welt“ (Auflage ca. 15.000 Exemplare) in der Wochenzeitung „Die Zeit“.¹⁰ Die sechs Seiten mit Debatten, Reportagen aus der Welt der Religionen werden heute von dem säkularen Medienunternehmen in Hamburg selbst verantwortet. Einen eigenen Weg gingen auch die Journalisten Hildegard Mathies und Boris Spornol: Nachdem 2013 das Bistum Essen seine Zeitung „Ruhrwort“ eingestellt hatte, gründeten die beiden Autoren die vom Bistum unabhängige regionale Wochenzeitung „Neues Ruhr-Wort“.

Ebenso unabhängig von kirchlichen Strukturen sind traditionsreiche Häuser wie der Verlag Herder in Freiburg. Hier erscheinen unter anderem die Monatsschrift „Herder Korrespondenz“ mit Diskussionsbeiträgen zu Religion und Gesellschaft sowie die wöchentlich herausgegebene Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“, die sich an ein bildungsorientiertes Publikum wendet (Auflage 2016 ca. 29.000 Exemplare). Beide Titel wie auch alle anderen unabhängigen Zeitschriften müssen ohne Subventionen aus den Bistumshaushalten auskommen.

Vollständig aus Kirchensteuermitteln finanziert werden die verschiedenen Medienabteilungen in den jeweiligen Bistumsverwaltungen. Wo früher allein die

Pressesprecher der Bischöfe zu finden waren, haben sich heute vielerorts multimediale Redaktionen etabliert, die als Stabsabteilung direkt dem Bischof und seinem Generalvikar unterstellt sind. Professionell ausgebildete Journalistinnen und Journalisten produzieren neben klassischen Presseberichten Videos und Radiobeiträge für Privatsender, bestücken die Webseite des Bistums, versorgen die Social-Media-Kanäle, organisieren die interne Kommunikation mit den kirchlichen Mitarbeitern und produzieren in Einzelfällen wie in Essen eigene Zeitschriften, die sich an den Kundenmagazinen großer Unternehmen orientieren. Struktur und Ausstattung dieser Fachabteilungen sind in den jeweiligen Bistümern sehr unterschiedlich. Die Abteilung Medien und Öffentlichkeitsarbeit in Münster listet knapp 20 Mitarbeiter auf¹¹, im Bistum Görlitz sind es zwei Mitarbeiter. Vor allem die großen finanzstarken Bistümer im Westen Deutschlands haben in den vergangenen Jahren viel in die Medienarbeit investiert und zusätzliche Arbeitsplätze für Journalisten geschaffen. Konkrete Zahlen dazu kann die Deutsche Bischofskonferenz nicht mitteilen.

Die Bischofskonferenz selbst hat 2011 ihre bistumsübergreifenden Aktivitäten im Katholischen Medienhaus in Bonn gebündelt. Die medienhaus GmbH fungiert wie eine Holding als unternehmerisches Dach für die überdiözesanen Medienunternehmen Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), die Internetplattform katholisch.de sowie die dreipunktdrei mediengesellschaft mit den Fachzeitschriften FILMDIENST und Medienkorrespondenz.

Die KNA, 1952 gegründet, ist eine Fachagentur für die Themenfelder Religion, Kirche, Soziales und Kultur. Redaktionen und Verlagshäuser, auf die etwa drei Viertel der Gesamtauflage der deutschen Tagespresse entfällt, sowie deren Onlineportale nutzen das Informationsangebot mit täglich etwa 110 Texten regelmäßig als Quelle. Hinzu kommen der überwiegende Teil der Rundfunk- und Fernsehanstalten und die Internetportale, sowohl die nationalen wie auch die der regionalen Medien und der Spezialdienste. Kunden der KNA sind selbstverständlich auch die kirchlichen Medien. Die Agentur versorgt außerdem Funktionsträger und Multiplikatoren im binnenkirchlichen Raum mit Hintergrundinformationen und Analysen.

Neben der Zentralredaktion in Bonn unterhält die Agentur eine Redaktion in Berlin und ein Korrespondentennetz mit Büros u. a. in Rom, Brüssel, München, Hamburg, Stuttgart, Jerusalem und Washington. KNA-Bild bietet seinen Kunden Fotomaterial zu dem Schwerpunktthema Religion an.¹²

katholisch.de ist die gemeinsame Internetplattform der katholischen Kirche in Deutschland. Eine Redaktion im Medienhaus in Bonn berichtet multimedial über aktuelle Ereignisse in Kirche und Gesellschaft. Spirituelle Impulse, Gottesdienstübertragungen sowie Informationen und Service-Hinweise rund um den katholischen Glauben und die katholische Kirche ergänzen die tagesaktuelle Berichterstattung. Die Plattform versteht sich dabei als Nachrichten- und Erklärportal der katholischen Kirche in Deutschland und spiegelt wichtige Debatten in Kirche und Gesellschaft. Ein besonderer Schwerpunkt sind die eigenen Videoproduktionen auf katholisch.de und die Vernetzung der Plattform mit vielen anderen Webangeboten aus dem Raum der katholischen Kirche. Das Interesse der Internetnutzer an katholisch.de wächst: Im Juli 2017 registrierte die Plattform fast 1,1 Millionen Besucher (IVW geprüft), zwei Jahre (September 2015) zuvor waren es 429.000 Besucher gewesen.¹³

Trotz dieser Erfolge von katholisch.de auch auf Social-Media-Kanälen wie Facebook und Twitter ist eine abgestimmte Strategie der katholischen Kirche in Deutschland für die digitalen Medien nicht zu erkennen. Die Bistümer entscheiden eigenständig über Investitionen und ihre Projekte. Jeder Bischof hat für seine Diözese eine eigene Webseite in Auftrag gegeben, finanziert mehr oder weniger großzügig Onlineredaktionen, die sich auch im Social Web engagieren. Ähnliches gilt für Hilfswerke, Verbände und Orden. Einen Überblick über die vielen digitalen Angebote der Kirche zu geben, ist deshalb unmöglich.

Eine Sonderstellung genießen die großen Kirchen in der Fernseh- und Radiolandschaft in Deutschland. Das sogenannte „Drittsenderecht“ gibt ihnen verbrieft durch Rundfunkstaatsverträge und Landesrundfunkgesetze das Recht auf selbstverantwortete Verkündigungssendungen im öffentlich-rechtlichen wie auch im privaten Rundfunk. Somit verfügt die katholische Kirche bei fast allen Radio- und Fernsehsendern über eigene Sendezeiten, die sie zum Beispiel mit Gottesdienstübertragungen, Magazinbeiträgen aus dem Kirchenleben oder Morgenandachten bestückt. Rundfunkbeauftragte der Bistümer bei den öffentlich-rechtlichen Sendern und Radioredaktionen der Kirche für den Privatfunk stellen die Lieferung entsprechender Inhalte an die Funkhäuser sicher. Diese Einrichtungen und ihre redaktionellen Mitarbeiter unterstehen der Kirche und nicht den jeweiligen Rundfunksendern.¹⁴

In der Arbeitsgemeinschaft katholischer Privatfunkredakteurinnen und -redakteure, kurz KAPRI genannt, sind Redakteurinnen und Redakteure zusammengeschlossen, die im Auftrag der Bistümer kirchliches Programm für private Ra-

dio- und Fernsehsender produzieren. Derzeit gibt es laut Auskunft der KAPRI 40 derartige Redaktionen mit 60 festangestellten Mitarbeitern in Deutschland.¹⁵

Das „Wort zum Sonntag“ der ARD und die Gottesdienstübertragungen im ZDF gehören zu den traditionsreichsten Fernsehsendungen in Deutschland. Zwischen ein und zwei Millionen Fernsehzuschauer hören zu, wenn Theologen beider Kirchen im Wechsel am Samstagabend mit ihrem „Wort zum Sonntag“ auf den Tag des Herrn einzustimmen versuchen.¹⁶ Die im ZDF am Sonntagvormittag übertragenen Gottesdienste werden laut Auskunft der Katholischen Fernseharbeit von etwa 700.000 Zuschauern gesehen.¹⁷

Jeweils eigenständige Hörfunkprogramme betreiben die Erzbistümer Köln und München-Freising mit dem „Domradio“ und dem „Münchner Kirchenradio“. Deren Hörer sind in den allermeisten Fällen auf digitale Empfangsgeräte, Satellit oder das Internet angewiesen. Das Domradio in Köln kann im Nahbereich der Metropole am Rhein auch auf UKW ausstrahlen. „Radio Horeb“, eine private Initiative aus dem katholischen Raum, sendet sein Programm aus Balderschwang (Allgäu) und München. Mittelbar ist die katholische Kirche auch an dem Fernsehsender „Bibel TV“ beteiligt. Direkt aus Rom sendet Radio Vatikan sein deutschsprachiges Programm, zu empfangen über Satellit und das Internet. Ebenso wichtig wie das klassische Hörfunkprogramm sind für Radio Vatikan wie auch für alle anderen katholischen Radioveranstalter die verschiedensten Onlineangebote wie Webseiten, Blogs und Social Media. So berichtet der Leiter der deutschsprachigen Redaktion von Radio Vatikan, Pater Bernd Hagenkord SJ, regelmäßig in einem eigenen Blog und kommentiert Ereignisse in der Weltkirche bei Facebook und Twitter.

Gelegentlich geäußerte Befürchtungen, dass eigene Radio- und Fernsehprogramme die Sendeplätze der Kirche in den öffentlich-rechtlichen und privaten Rundfunksendern gefährden könnten, haben sich bislang nicht bestätigt.

Anmerkungen

- ¹ Ausgewiesen durch die Informationsgemeinschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern e. V. (IVW) dokumentiert von der Medien-Dienstleistungs GmbH (MDG), München 2016
- ² Ausgewiesen durch IVW dokumentiert von der MDG, München 2013
- ³ Katholische Kirche in Deutschland, Zahlen und Fakten 2015/16, hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016
- ⁴ Siehe MDG, München 2016
- ⁵ Auskunft des Katholischen Medienverbandes KM. vom 5. August 2017 auf Anfrage

- ⁶ KM. 2017 s.o.
- ⁷ KM. 2017 s.o.
- ⁸ IVW-Ausweisung: <http://www.ivw.eu/aw/print/qa/titel/205>
- ⁹ Mediadaten theo auf der Website: <http://www.theo-magazin.de/bestellen/mediadaten/>
- ¹⁰ Mail der Christ & Welt-Redaktion vom 24. August 2017
- ¹¹ IVW_Ausweisung: <http://www.ivw.eu/aw/print/qa/titel/3248>
- ¹² Website der Katholischen Nachrichten-Agentur: <https://www.kna.de/agentur/zahlen-fakten/>
- ¹³ IVW-Ausweisung: <http://ausweisung.ivw-online.de/index.php?i=1161&a=o48974>
- ¹⁴ Dietrich Schwarzkopf: Starke Rolle der Kirchen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, Funkkorrespondenz 37/2013, online einsehbar in DIMB: -<https://www.dimbb.de/dokumentiert-starke-rolle-der-kirchen-im-oeffentlich-rechtlichen-rundfunk/-Selbstdarstellung-auf-katholisch.de>: <http://radio.katholisch.de/>
- ¹⁵ Website der KAPRI: <http://kapri.kipnet.de/>
- ¹⁶ Quotenmeter: <http://www.quotenmeter.de/tag/Das+Wort+zum+Sonntag>
- ¹⁷ Selbstdarstellung auf katholisch.de: <http://fernsehen.katholisch.de/Kirchenprogramme/Gottesdienst.aspx>

III - 6.3.4 **Weit von Wo? Heimat(-Verlust), Kulturtransfer und Identitätsfragen innerhalb des deutschen Judentums einst und heute** *[Far from Where? Home (loss), cultural transfer and identity issues within German Jewry then and now]*

ELKE-VERA KOTOWSKI

Zusammenfassung

Den Spuren deutschsprachiger Juden nachzugehen, bedeutet in mehr als 60 Ländern die Suche aufzunehmen. Ihr Einfluss wirkt in vielen Heimat- und Exilländern fort, ohne dass dies im kollektiven Bewusstsein angemessen repräsentiert wäre. Dieser Essay zu den übergreifenden Themen Identität, Literatur, das „Jüdische“, „Deutsche“ und das „Russische“, Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländer sowie „Was bleibt“ lädt dazu ein, das deutsch-jüdische Kulturerbe in den vielen Immigrationsländern zu entdecken und den Verlust zu begreifen, der mit der Emigration des deutsch-jüdischen Bürgertums einher ging. Weitere Aspekte sind die Frage nach der Identitätsbildung jüdischer Zuwanderer aus der früheren Sowjetunion in Deutschland und die Transformation und Pluralisierung der jüdischen Gemeinschaft.

Schlagwörter

Aufklärung, Diaspora, Emanzipation, Exil, Heimat, Herkunft, Identität, Judentum, Jüdischsein, Kulturerbe, Kulturtransfer, Literatur, Migration, Modernität, Pluralisierung, Teilhabe, Tradition, Transformation, Transit

Summary

Tracing the legacy of German-speaking Jews means taking up the search in more than 60 countries. Their influence continues in many countries of origin and exile without being adequately represented in the collective consciousness. This essay on the overarching themes of identity, literature, „Jewishness“, „Germanness“, „Russianness“, countries of origin, transit, and

Submitted October 25, 2022, and accepted for publication June 01, 2023
Editors: Walter Homolka, Hartmut Bomhoff

emigration, and „What Remains“ invites its readers to discover the German-Jewish cultural heritage in the many countries of immigration and to understand the loss that accompanied the emigration of the German-Jewish middle classes. Further aspects are the identity formation of Jewish immigrants from the former Soviet Union in today's Germany and the pluralization of the wider Jewish community.

Keywords

Cultural heritage, cultural transfer, diaspora, emancipation, enlightenment, exile, home, identity, Jewishness, Judaism, literature, migration, modernity, origin, participation, pluralization, tradition, transformation, transit

1 Deutsch werden, jüdisch bleiben

Im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelte sich in Ländern wie Frankreich, Preußen oder Österreich-Ungarn staatlicherseits eine, wenn auch zaghafte Bereitschaft zur rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Minderheit. Unter dem Revolutionsmotto „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“ erhielten die in Frankreich lebenden Juden 1791 die uneingeschränkte Staatsbürgerschaft. Durch die preußischen Staatsreformen von 1812 endete der bislang prekäre Status der bloßen Duldung durch das *Emanzipationsedikt*, das Juden zu *Einländern* erklärte. Nach der Teilung Polens 1795 wurden die dort lebenden Juden zu Untertanen des Russischen Reiches, Österreich-Ungarns und Preußens mit jeweils unterschiedlichem Rechtsstatus. Während in Russland Juden ausschließlich in sogenannten Ansiedlungsrayons siedeln durften, erhielten sie 1862 in den österreichischen Territorien freies Niederlassungsrecht. Erst mit der Wiedererlangung der Unabhängigkeit Polens nach dem Ersten Weltkrieg besserte sich auch die prekäre Lage der jüdischen Minderheit in den Gebieten Mittel- und Osteuropas.

Mit der Aufhebung der Ständegesellschaft und der zum Teil gewährten rechtlichen Gleichstellung wandelte sich auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft das Selbstverständnis. Jüdische Aufklärer wie Moses Mendelssohn (1729–1786) gaben den Anstoß für innerjüdische Diskussionen, die sowohl die individuelle Standortbestimmung als auch die bisher nicht in Frage gestellten religiösen Traditionen beleuchteten. Lebten Juden bis ins 18. Jahrhundert hinein in einer sowohl von außen durch die christliche Mehrheitsgesellschaft auferlegten als auch von innen tradierten Isolation, begannen junge Juden und

Jüdinnen mit den religiösen Regeln zu brechen. Ihr Drang nach profaner Bildung und interkulturellem Austausch war kaum mehr aufzuhalten.

Die einsetzende Diskrepanz zwischen Tradition und Modernität zeichnete sich letztlich auch in der urbanen Siedlungsstruktur ab. Während traditionsverhaftete Juden eher auf dem Land und in Kleinstädten lebten, präferierten Säkularisationswillige das urbane Leben und zogen in die sich zu geistigen Metropolen entwickelnden Großstädte wie Berlin, Breslau, Paris, Straßburg oder Warschau und reklamierten zusehends auch politische und kulturelle Teilhabe.

Die wachsende Industrialisierung implizierte einerseits einen wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg innerhalb der jüdischen Bevölkerung; damit einhergehend wuchs aber europaweit auch das Proletariat, das sich insbesondere auf polnischem Gebiet bzw. in den Ansiedlungsräumen des zaristischen Reiches aus einer wachsenden Zahl jüdischer Arbeiter rekrutierte. Während in den durch gesellschaftlichen Aufstieg gekennzeichneten Kreisen eine jüdische Identität zugunsten einer bildungsbürgerlichen Selbstwahrnehmung verdrängt wurde, entwickelte sich in der jüdischen Arbeiterschaft ein wachsendes Streben nach nationaler Identität. Die Bereitschaft eines Großteils der jüdischen Bevölkerung sich, wie es einst der Philosoph Mendelssohn formulierte, den „Sitten“ und der „Verfassung des Landes“ unterzuordnen, dies nicht selten unter Aufgabe einer jüdischen Identität – was Mendelssohn vehement ablehnte –, schützte sie nicht vor Verdrängung, Verfolgung und Vernichtung.

„Wie im Mittelalter die Sonne jüdischer Wissenschaft erhaben und herrlich in Spanien leuchtete [...] so steht nun diese Sonne am deutschen Himmel und sendet von da aus ihr wohlthätiges Licht zu allen Juden und jüdischen Gemeinschaften, die unter den modernen Culturvölkern zu finden sind. Deutschland ist an die Stelle Sefard's getreten.“¹ Diese 1865 von dem aus Deutschland stammenden Chicagoer Rabbiner Bernhard Felsenthal (1822–1908) geäußerte Bemerkung sollte sich nur ein Menschenalter später in sein Gegenteil verkehren, und die Sonne sich über Deutschland und ganz Europa verfinstern. Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten begann 1933 die systematische Diskriminierung, Ausgrenzung und Verfolgung der europäischen Juden, die die Vertreibung der sefardischen Juden von der iberischen Halbinsel knapp 440 Jahre zuvor weit in den Schatten stellen sollte. In einem 1931 veröffentlichten Text bemerkte der zwei Jahre später im Auftrag von Goebbels ermordete Kulturphilosoph Theodor Lessing (1872–1933): „Deutschland wird seine Juden zurücksehnen, wie Spanien sie zurücksehnte. Und das judenreine Deutschland wird noch dümmere, noch geistloser aussehen.“²

2 Aus der Diaspora ins Exil

In der Erzählung *Eine blassblaue Frauenschrift*, die Franz Werfel (1890–1945) nach seiner Flucht 1940 in Sanary-sur-Mer, dem südfranzösischen Künstlerexil, verfasste und die ein Jahr später in Argentinien veröffentlicht wurde, begegnen sich die Protagonisten *Leonidas* und *Vera* nach vielen Jahren der Trennung im Wien des Jahres 1936 wieder. Sie hatte ihr Kommen in einem Brief mit blassblauer Frauenschrift angekündigt. Die Jüdin *Vera*, die für den derweil in die Wiener Gesellschaft eingeheiratete *Leonidas* vor 18 Jahren die Liebe seines Lebens darstellte, bittet heuer den Sektionschef des österreichischen Unterrichtsministeriums um einen Gefallen. Er möge sich dafür einsetzen, dass ein „begabter, junger Mann von 17 Jahren“ einen Platz in einer Wiener Schule erhalte, da dieser „aus bekannten Gründen“ in Deutschland von der Schule verwiesen wurde. *Leonidas* ahnt sogleich, dass es sich um seinen eigenen Sohn handeln könnte, und sein bisheriger Opportunismus gerät ins Wanken. Er will sich für den „in hohem Maße israelitischen“ Spross einsetzen, selbst wenn er seine Karriere dafür aufs Spiel setze. Doch als der Wiener Beamte erfährt, dass es sich nicht um seinen leiblichen Spross handelt, obgleich er mit *Vera* tatsächlich ein Kind hatte, das allerdings mit zwei Jahren verstarb, verfällt *Leonidas* in seine alten Strukturen und verweigert die Unterstützung. „Montevideo“, strahlte *Leonidas* mit albernem Ton, „das ist ja entsetzlich weit...“ „Weit von wo?“ fragte *Vera* ruhig. Sie zitierte damit die melancholische Scherzfrage der Exilierten, die ihren geografischen Schwerpunkt verloren haben. „Ich bin ein eingefleischter Wiener“, gestand *Leonidas*, „was sag ich, ein eingefleischter Hietzinger. Für mich wär’s schon ein schwerer Entschluss in einen anderen Bezirk zu übersiedeln. Ein Leben dort unter dem Äquator? Ich wär todunglücklich, trotz aller Kolibris und Orchideen...“ „Und ich bin sehr glücklich, daß man mir in Montevideo eine Lehrstelle angetragen hat. [...] Viele beneiden mich. Unsereins muß hoch zufrieden sein, wenn er irgendwo Zuflucht findet und sogar eine Arbeit [...]“.³

Diese Synopse von Werfels Erzählung verweist auf einen Kosmos jüdischer Existenz in der Diaspora. Ohne es zu jenem Zeitpunkt wirklich ermessen zu können, nimmt Werfel in diesen fiktionalen Zeilen vieles von dem vorweg, was bittere Realität werden sollte.

Den Spuren deutschsprachiger Juden nachzugehen, bedeutet, in mehr als 60 Ländern die Suche aufzunehmen. Zunächst in den Ländern, in denen die deutschsprachigen Juden bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten. Beim Blick auf eine aktuelle Landkarte zeigen sich dabei bereits erste Hürden, denn viele Landesgrenzen sind verschoben, manche Staaten gar verschwunden, bei-

spielsweise so bedeutende Zentren eines deutschsprachigen Judentums wie die Bukowina, die Provinz Posen oder das einstige Großreich Österreich-Ungarn. Es lässt sich heute nur noch erahnen, welcher kultureller Geist in vielen bürgerlichen jüdischen Haushalten in Berlin, Breslau, Czernowitz, Lemberg, Prag oder Wien wehte.

Selbst als die Lage für Juden im Einflussbereich der NS-Diktatur immer bedrohlicher wurde, fiel ihnen der Weggang aus der Heimat schwer. Viel konnte nicht mitgenommen werden vom alten Leben, umso wichtiger waren daher Gegenstände, die daran erinnerten, die in der Fremde und angesichts einer ungewissen Zukunft so etwas wie eine kulturelle Heimat herstellen konnten. Die ersten Stationen des Exils waren nicht selten Durchgangsstationen in Transitstaaten, da in den gewählten Immigrationsländern Einwanderungsverbote verhängt wurden. Für Bolivien, die Dominikanische Republik, Kuba oder Schanghai konnten einfacher Visa beschafft werden als für die USA oder Argentinien, wohin die meisten Emigranten strebten.

Waren sie dann endlich angekommen im neuen, nicht freiwillig gewählten Leben, hieß es, sich einzurichten, sich mit den vorgefundenen Begebenheiten zu arrangieren und sich ein Stück Heimat zu schaffen. Die Aufnahmeländer breiteten den Neuankömmlingen die Arme unterschiedlich weit aus. Dies führte dazu, dass die Integration in die verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich intensiv erfolgte. Häufig sammelten sich deutschsprachige Juden in bestimmten Stadtteilen, in denen sie wohnten, arbeiteten und ihre kulturellen Traditionen aus der alten Heimat pflegten, beispielsweise im New Yorker Stadtteil Washington Heights oder in Belgrano, dem nördlichen Buenos Aires.

Kurz nach der Jahrtausendwende schrieb der in Buenos Aires lebende Schriftsteller Robert(o) Schopflocher (1923–2016), der als Vierzehnjähriger seine Geburtsstadt Fürth verlassen musste, ein Gedicht, in dem er gesteht: „Seit über sechzig Jahren/in Argentinien,/aber beim Wort ‚Baum‘/fällt mir zunächst und noch immer /die Dorflinde Rannas ein,/in der Fränkischen Schweiz,/gelegentlich auch eine Eiche/oder ein deutscher Tannenbaum [...]“⁴ Obwohl der über Neunzigjährige nunmehr ein Dreivierteljahrhundert in Argentinien lebt, sind es noch immer der „deutsche“ Wald, die „deutsche“ Literatur, Wissenschaft und Kunst, durch die er sich geprägt und geleitet fühlt. „Schiller, Goethe und die Romantik,/Jugendstil, Bauhaus und Expressionismus,/prägten mir ihren Siegel auf,/nicht weniger wie der deutsche Wald,/der deutsche Professor/oder der jüdische Religionsunterricht ...“ Zeilen wie diese zeugen von einer tiefen Verbundenheit zu einer Kultur, die bis in das erste Drittel des 20. Jahrhunderts in starkem Maße von einem jüdischen Bürgertum, sei es in Me-

tropolen wie Berlin, Prag oder Wien, aber auch in der Provinz, in Eisenstadt, Fürth oder Posen, gepflegt, aber auch geprägt wurde.

Das von Robert Schopflocher mit dem Titel „Geständnis“ versehene Gedicht drückt die Gespaltenheit der Gefühle eindrucksvoll aus. Die Kultur seines Geburtslandes hat Emigranten wie Schopflocher geprägt und sie bedeutete auch im Exil ein Stück Heimat – trotz der Erfahrungen der Schoa und der menschenverachtenden NS-Politik in deutschem Namen. Aus dem Exil ist längst eine neue Heimat geworden, aber – und mit diesen Worten endet das Gedicht – „wo liegt es nun, mein Vaterland?“. Die kulturelle Heimat und deren Erbe drücken sich in den unterschiedlichsten Formen aus. In dem vorliegenden Beitrag werden verschiedene Ausprägungen dieser Phänomene beschrieben und dabei der Blick bis in die Gegenwart gerichtet.

3 „Tradition ist die Bewahrung des Feuers und nicht die Anbetung der Asche“ (Gustav Mahler)

Das Erkennen, Erfassen und Bewahren des kulturellen Erbes, das bis heute in der Emigration von deutschsprachigen Juden gelebt und gepflegt wird und das hier wie dort nicht wirklich im kollektiven Bewusstsein verankert ist, ist Gegenstand dieses Essays. Anzumerken ist jedoch, dass der Begriff „Kulturerbe“ hier nicht allein auf Bestände in Archiven, Bibliotheken und Museen angewendet wird, sondern eben auch auf persönliche Erinnerungen und Überlieferungen (seien es handwerkliche Fertigkeiten, ein breiter Bildungskanon oder traditionelle Bräuche), die von kulturellen und religiösen Traditionen aus den Ursprungsländern zeugen. Unter „deutsch-jüdischem Kulturerbe“ wird daher die Gesamtheit aller Lebensäußerungen verstanden, in denen sich jene Identitätszuschreibungen im weitesten Sinne manifestieren. Sie repräsentieren – im Einzelnen, wie im kollektiven Zusammenhang – Aspekte des kulturellen Gedächtnisses, welches sich in den verschiedenen historischen Phasen und Formen des christlich-jüdischen bzw. deutsch-jüdischen Zusammenlebens gebildet hat. Darunter werden alle authentischen Phänomene subsumiert, die durch eine Form der einseitigen oder wechselseitigen Beeinflussung der deutschen und der jüdischen Kultur charakterisiert sind, unabhängig von einer Bewertung des potenziellen Grades des Assimilations- bzw. Akkulturationsprozesses der Juden in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert. Materielles Erbe, wie Kunst-, Alltags- oder sakrale Gegenstände, die über ihre stoffliche Komponente hinaus eine ideelle Bedeutung aufweisen, sind ebenso relevant wie das immaterielle Erbe, das sich in kulturellen Techniken, Praxen, Kenntnissen und performativen Akten äußert. Es liegt dabei kein statisches

Konzept von Kulturerbe zugrunde, das sich nur darum bemüht, die Artefakte einer historisch abgeschlossenen Phase zu systematisieren. Vielmehr findet ein relationaler, prozessorientierter Begriff von Kultur Verwendung, der das Soziale jenseits funktional-strukturalistischer beziehungsweise simplifizierend materialistischer Zugänge konzeptualisiert und sich auch um ein Verständnis für symbolische Inhalte, Rituale und Handlungen bemüht. Die Transformationsprozesse und Beeinflussungen durch Assimilationsvorgänge, welche das deutsch-jüdische Kulturerbe in den verschiedenen Exilheimaten durchlaufen hat, sollen ebenso Berücksichtigung finden. Geografisch beschränkt sich dies nicht auf die territorialen Grenzen Deutschlands, sondern blickt auf alle Orte des Zusammentreffens deutscher und jüdischer Kultur. Es geht nicht um eine abschließende Beantwortung der Frage nach der jüdischen Identität, sondern um die Erfassung aller Phänomene, die nach kulturellen oder religiösen Aspekten die Selbst- oder Fremdzuschreibung „Jüdisch“ erfahren haben. Verschiedene Konzepte des Jüdischen bzw. des Deutsch-Jüdischen koexistieren, und Ziel muss die Darstellung dieser Heterogenität der Definitionen sein.

4 „Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seyd; aber haltet auch standhaft bey der Religion eurer Väter“ (Moses Mendelssohn)

Hier sei die Frage in den Raum gestellt: Was ist deutsch, was ist jüdisch und was ist deutsch-jüdisch? Ist der Bindestrich zwischen diesen beiden Adjektiven trennend oder verbindend? Neuere Publikationen greifen diese Fragen immer wieder auf, ohne – und das sei gleich vorweggenommen – eine hinreichende und vor allem eindeutige Antwort darauf bieten zu können oder zu wollen. Vielmehr geht es darum, zu hinterfragen, zu erkennen, zu erinnern und nicht zu vergessen: Nicht zu vergessen das Unfassbare, das einem Teil der Deutschen bzw. dem deutschsprachigen Kulturkreis Angehöriger widerfuhr, nur weil sie nach Definition und den Maßstäben einer NS-Ideologie als nicht-deutsch deklariert wurden und damit fortan nicht mehr der „deutschen Kultur“ angehören sollten. 90 Jahre nach Beginn der zwölfjährigen NS-Herrschaft, die in deutschem Namen definierte, wer oder was „deutsch“ sei, tun sich auch die nachfolgenden Generationen noch immer schwer, Worte, Definitionen und Erklärungen zu finden, um das Unfassbare fassbar und verstehbar zu machen. Eine Schwierigkeit ist dabei zweifellos der Umgang mit dem Begriff „deutsch-jüdisch“ – womit wir wieder bei der Eingangsfrage wären. Um mit einem Beispiel zu sprechen: War Heinrich Heine (1797–1856) deutsch oder jüdisch oder deutsch-jüdisch? Ist seine Literatur – die noch immer zum „deutschen“ Bildungskanon gehört – eine deutsche, eine jüdische oder eine deutsch-

jüdische? Die gleiche Frage stellt sich bei weiteren Autoren wie Franz Kafka (1883–1924) oder Kurt Tucholsky (1890–1935). Wie steht es um die Malerei von Max Liebermann (1847–1935) oder um die Musik von Felix Mendelssohn Bartholdy (1809–1847)? Handelt es sich dabei um deutsche Malerei und Musik oder um jüdische? Eines ist sicher: Der Großvater von Felix Mendelssohn Bartholdy war gesetzestreuer Jude, denn Moses Mendelssohn, der große Philosoph und europäische Aufklärer, bekannte sich zu seiner Religion und lebte bis ans Ende seines Lebens treu nach den Gesetzen der Väter. Aber war er deshalb kein Deutscher (im Sinne einer nationalen Zuschreibung, auch wenn es zu seinen Lebzeiten bekanntlich noch kein vereintes „Deutschland“ gab)? Sein Enkel Felix, aber auch schon zwei der vier Kinder Moses Mendelssohns konvertierten zum Christentum und sagten sich damit von den Gesetzen der Väter, sprich dem Judentum, los. Warum bringen wir heute aber noch immer Personen wie die Genannten ins Spiel, wenn wir mit den Begriffen „jüdisch“ oder „deutschjüdisch“ operieren? Es scheint, als hätte sich die *Lingua Tertii Imperii*⁵ im kollektiven Bewusstsein tief verankert.

Mit dem Machtantritt der Nationalsozialisten begann 1933 die systematische Diskriminierung, Ausgrenzung und Verfolgung der europäischen Juden. Der Exodus der deutschen Juden begann bereits kurze Zeit nach Hitlers Machtübernahme und den sich daran unmittelbar anschließenden drakonischen Maßnahmen wie dem Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 oder den landesweiten Bücherverbrennungen im Mai 1933.

In den ersten Monaten des „Dritten Reiches“ verließen etwa 38.000 Menschen das Land, das entsprach gut 8 Prozent der deutschen Judenheit.⁶ Ein Großteil von ihnen waren Beamte im höheren Dienst (Ordinarien, Professoren, Regierungsräte), die aufgrund des harmlos klingenden „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 „ihres Amtes entoben“ wurden. Am gleichen Tag trat ebenso das Gesetz über die Zulassung zur Rechtsanwaltschaft in Kraft, das jüdischen Rechtsanwälten die Arbeitsgrundlage entzog. Bis 1937 hatten etwa 130.000 Juden Deutschland verlassen, viele davon noch immer in der Hoffnung, dass es nur ein vorübergehendes Exil sei, der Spuk der Nazi-Horden bald ein Ende haben würde und die Rückkehr in die Heimat wenig später erfolgen könne. Zum Ende des Jahres 1938 mussten jedoch auch die letzten Optimisten einsehen, dass der NS-Wahn weite Kreise der deutschen Bevölkerung befallen hatte. Nach dem Novemberpogrom setzte die bis dahin größte Auswanderungswelle ein, bis Jahresende verließen allein 40.000 deutsche Juden Hals über Kopf das Land, 1939 folgten annähernd 80.000 Flüchtlinge. Nach Kriegsausbruch wurde die Auswanderung dann weiter erschwert. Die diplomatischen Vertretungen schlossen, wodurch die

Beantragung von Visa im Deutschen Reich unmöglich wurde. Zudem kamen die Transportgelegenheiten weitestgehend zum Erliegen, Auswanderungshäfen nach Übersee wie Triest oder Lissabon konnten kaum mehr erreicht werden. 1940 gelang es nur noch etwa 15.000 Juden, Deutschland zu verlassen; 1941 halbierte sich die Zahl. Zwischen 1942 und 1945 waren es insgesamt nur noch etwa 8.500 Menschen, die der Deportation durch die Flucht ins Ausland entkommen konnten.⁷

Die Hauptaufnahmeländer der aus Deutschland stammenden Juden waren die USA (ca. 90.000 im Großraum New York, Los Angeles, Chicago), Großbritannien (ca. 52.000 in London, Manchester, Leeds, Birmingham) und Palästina (ca. 60.000). Weitere Immigrationsländer der insgesamt etwa 280.000–300.000 deutsch-jüdischen Exilanten waren Lateinamerika (ca. 90.000, davon ging der größte Teil nach Argentinien [ca. 30.000], gefolgt von Brasilien [ca. 18.000], Chile [ca. 12.000], Bolivien [ca. 9.000] und den Staaten Mittelamerikas [ca. 21.000]), Australien und Neuseeland (ca. 10.000), Südafrika (ca. 5.500) und Japan (ca. 4.000). Nach Kriegsausbruch mussten diejenigen, die zuvor in den europäischen Nachbarländern Zuflucht gesucht hatten, um den NS-Schergen zu entkommen, auf äußerst riskante Weise das sich stetig ausbreitende Einflussgebiet des Deutschen Reiches verlassen. Zu den wenigen noch möglichen Zufluchtsorten, die ohne Einreisevisum erreicht werden konnten, gehörten Kuba (ca. 6.000 Flüchtlinge) und Schanghai (ca. 18.000).

5 Im „Land der unbegrenzten Möglichkeiten“

Mit dem Exodus der intellektuellen Eliten aus Deutschland ging ein kaum zu kompensierender Kulturverlust einher. Allein 7.600 Gelehrte, Schriftsteller, Künstler und Publizisten verließen Deutschland kurz nach Hitlers Machtübernahme. Und mit ihnen gingen nicht nur kluge und kreative Köpfe, sondern auch ganze Forschungsbereiche inklusive Bibliotheken und Archive ins Ausland, wie beispielsweise das heutige Warburg Institute London oder das Institut für Sozialforschung unter Führung von Max Horkheimer (189–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1969), besser bekannt als „Frankfurter Schule“, das die Antisemitismusforschung in den USA maßgeblich etablierte.

Einer der wohl bekanntesten Exilanten war Albert Einstein (1879–1955), der bereits seit 1932 zwischen Princeton und Berlin pendelte, jedoch unmittelbar nach Hitlers Machtübernahme nicht wieder nach Deutschland zurückkehrte. Am 28. März 1933 kündigte er in einem Schreiben an die Preußische Akademie der Wissenschaften seine dortige Mitgliedschaft, da die „in Deutschland gegenwärtig herrschenden Zustände“⁸ dies notwendig machten. Er kam

damit seinem Rauswurf zuvor, denn wie er, der 19 Jahre lang der Akademie der Wissenschaften angehört hatte, wurden viele namhafte Wissenschaftler, die zuvor maßgeblich an der innovativen *Forschung made in Germany* mitgewirkt hatten, unter ihnen auch viele Nobelpreisträger (u. a. Paul Ehrlich, James Franck, Fritz Haber, Gustav Hertz, Otto Meyerhof, Otto Wallach, Otto Warburg, Richard Willstätter) 1933 aus dem Mitgliederverzeichnis gestrichen.

Besonders in den USA stellte die geistige Elite aus Europa eine große Bereicherung innerhalb der Kultur- und Wissenschaftslandschaft dar, die man an Universitäten wie Princeton oder Harvard fortan nicht missen wollte. Aber auch der wissenschaftliche Nachwuchs, der seine Schulausbildung noch an deutschen Gymnasien erworben hatte, strebte nun an die amerikanischen Hochschulen. Beispielsweise die Brüder Heinz Alfred (geb. 1923) und Walter (1924-2021) Kissinger aus Fürth, die 1938 mit ihren Eltern nach New York emigrierten und in dem vornehmlich deutsch-jüdisch geprägten Washington Heights (ein auch „Frankfurt-on-the Hudson“ oder „Viertes Reich“ genanntes Viertel im Norden Manhattans) ihre Karrieren starteten. Beide Brüder studierten nach ihrem Militärdienst in der US Army in Harvard. Der Jüngere, Walter, wurde ein überaus erfolgreicher Geschäftsmann, der Ältere, der sich fortan Henry nannte, ein bis heute weltweit bekannter republikanischer Politiker, der zwischen 1973 und 1977 amerikanischer Außenminister war und 1973 den Friedensnobelpreis erhielt. Das Beispiel der Kissingers wie auch vieler anderer Einwanderergeschichten zeigt, dass die USA als „Land der unbegrenzten Möglichkeiten“ – übrigens eine Redewendung, die bereits um 1900 von dem deutsch-jüdischen Unternehmer Ludwig Max Goldberger (1848–1913) geprägt wurde – und klassisches Einwanderungsland durchaus allen Migrationsgruppen den sozialen Aufstieg ermöglichten. Als Dank dafür war dem Land der Patriotismus der deutsch-jüdischen Immigranten gewiss. Die Identifikation mit den Prinzipien von Freiheit und Selbstverantwortung und dem erst später von John F. Kennedy formulierten: „Frag nicht den Staat, was er für dich tun kann, sondern, was du für den Staat tun kannst“ führte dazu, dass ein vollständiges Aufgehen der Emigranten in der amerikanischen Gesellschaft erfolgte. In nicht wenigen Briefen an die verstreute Verwandtschaft in Buenos Aires, Kapstadt oder Jerusalem betonten die Verfasser überaus häufig: „Wir sind schon richtige Amerikaner geworden!“⁹ Diese Aussage konnten aber viele Adressaten, ob in Argentinien oder Südafrika, nicht immer teilen. Denn anders als die USA waren viele Exilländer weit weniger bereit, Immigranten in die bestehende Gesellschaft vollständig zu integrieren. Dies führte nicht selten dazu, dass trotz der Erfahrungen der Vertreibung und des Wissens um die Schoa die Kultur des Herkunftslandes für viele ein Stück Heimat im Exil blieb.

Längst nicht allen Emigranten gelang es, im Exil in ihren alten Berufen Fuß zu fassen.¹⁰ Ungleich schwieriger als beispielsweise für Mathematiker, Physiker oder Mediziner war dies für Rechtsanwälte oder Staatsbedienstete. Das gleiche galt für Kulturschaffende, insbesondere die, die ihr Medium in der Sprache gefunden hatten, wie Schriftsteller oder Journalisten. Ebenso konnten Musiker, Schauspieler oder Tänzer nur selten an ihre alten Erfolge anknüpfen. In Hollywood oder am Broadway mussten sie sich in die lange Schlange der arbeitssuchenden Künstler einreihen und wenn sie beispielsweise eine Nebenrolle ergattern konnten, hatten sie nicht selten – so makaber es klingt –, wie im Falle von Ernst Deutsch (1890–1969) oder Alexander Granach (1890–1945), als Schauspieler in die Rolle des Nazis zu schlüpfen.

Allerdings gab es durchaus auch Erfolgsgeschichten. Dank des Pioniergeistes eines Levi Strauss in den USA oder der Weitsicht eines Barons Hirsch in Argentinien importierten die Immigranten aus Europa handwerkliches Geschick, intellektuelles Vermögen und einen überlebensnotwendigen Pragmatismus. Und nicht nur auf kulturellem, politischem oder ökonomischem Gebiet traten die deutschsprachigen Juden hervor. Innerhalb der religiösen Strömungen knüpften sie in der neuen Welt an Traditionen aus der alten Heimat an, sei es an die des Reformjudentums oder der Neo-Orthodoxie. Die Zionisten unter den Emigranten, die Palästina als Exil gewählt hatten, wollten aufgrund der Erfahrungen in Europa am Aufbau eines eigenen jüdischen Staates, so wie ihn Theodor Herzl (1860–1904) seit den 1890er-Jahren in seinen Schriften vorstellte, mitwirken. Aber sowohl die Einen, die als Zionisten kamen, wie die Anderen, die als Ausgeworfene an der Levante strandeten, importierten bewusst oder unbewusst die Kultur nach Erez Israel, durch die sie sozialisiert waren. Als „Jeckes“ wurden die deutschen Juden von den Sabres (den im Land Israel geborenen Juden) und übrigen Einwanderern teils verachtet, teils belächelt. Aber noch heute – ob in Nahariya, Haifa oder Tel Aviv – werden die kulturellen Traditionen des ehemals deutsch-jüdischen Bürgertums zuweilen intensiver gepflegt als im Herkunftsland.

6 „Juden in Deutschland“ und die „gepackten Koffer“ – ist dieses vermeintliche Synonym noch immer aktuell?

Aber wie sah es mit denjenigen aus, die nach 1945 in den DP-Camps auf ihre Ausreise warteten, dann aber doch in Deutschland blieben? Sind deren Koffer noch immer gepackt? Ebenso die wenigen deutschen Juden, die im Versteck überlebten oder aus der Emigration nach Deutschland zurückkehrten: Wie steht es um deren Koffer? Und diejenigen, die nach 1989 die ehemalige Sowjetunion

gen Westen verließen, haben sie ihre Koffer in Berlin, Frankfurt oder München, in Unna und Bad Segeberg schon ausgepackt? Und wenn wir bei der Metapher des Koffers bleiben wollen: Was war bzw. ist überhaupt drin in diesen Koffern?

Als die deutschsprachigen Juden nach 1933 ihr Heimatland verließen, waren die Koffer neben Fotoalben und weißen, bügelglatten Tischdecken mit Werken von Goethe, Schiller oder Eichendorff gefüllt – diese sollten ihnen in der Fremde ein Stück Heimat geben. Aber was hatten die ehemaligen osteuropäischen DP's, die Deutschland nur als Zwischenstopp auf dem Weg nach Amerika oder Israel ansahen und dann doch dort blieben, Kinder bekamen und sich irgendwann auch häuslich einrichteten – trotzdem aber den gepackten Koffer immer in Sichtweite, in diesen? Und was befand sich schließlich in den Koffern, die in Odessa, Wolgograd oder Moskau gepackt und auf die Reise in deutsche Groß- und Kleinstädte mitgenommen wurden? Wenn es u. a. auch Bücher waren, um welche Autoren und welche Themen handelte es sich?

Wo verorten sich all jene, welche Identitäten sind ihnen eigen, welches Selbstverständnis zeichnet sie aus, was verbinden sie mit Heimat und in welcher Kultur fühlen sie sich zuhause? Und gibt es ein verbindendes Element zwischen den auf 200.000 bis 300.000 geschätzten, heute in Deutschland lebenden Personen jüdischer Herkunft, von denen etwa 90.000 Mitglieder Jüdischer Gemeinden sind? Es handelt sich dabei um die Nachfahren unterschiedlicher Gruppen, die das Jüdische Leben nach 1945 repräsentierten: Da waren zunächst die, die in Deutschland im Versteck (ca. 3.000) oder als „nicht-arischer“ Ehepartner (ca. 12.000) sowie die Konzentrationslager überlebt hatten (ca. 8.000), oder die Remigranten, die aus dem Exil nach Deutschland zurückkehrten (schätzungsweise 5 % der aus Deutschland geflohenen Juden), sei es aus politischen Gründen oder des Heimwehs wegen. Diese beiden Gruppen stellten seit den 1950er-Jahren die Minderheit der Juden in Deutschland dar. Weit größer war die Gruppe der osteuropäischen DP's, die die Konzentrationslager überlebt hatten, meist als einzige der Familie. Die Mehrzahl von ihnen stammte aus Polen und Ungarn. Ihre traumatischen Erfahrungen des Holocaust belasteten die Sicht auf das Nachkriegsdeutschland nicht minder wie das fremde Land, die eher feindselige Umwelt, die fremde Sprache und die fremde Kultur, die den ohnedies schon schweren Alltag prägten. Um ihre Jugend gebracht, die Familie verloren und nicht selten ohne Schul- und Ausbildung schien ein Neuanfang fast aussichtslos. Und doch war der Wille zum Weiterleben ungebrochen – trotz aller Hemmnisse und Hürden. Selbst die schroffe Kritik von Juden aus aller Welt – „Wie kann ein Jude nach dem Holocaust im Land der Täter leben“ – hinderte die erste Generation – ob osteuropäische DP's oder Rückkehrer aus dem Exil – nicht daran, sich in einem Leben im Nachkriegsdeutschland ein-

zurichten, Kinder in die Welt zu setzen, neue Gemeindestrukturen aufzubauen und allen negativen Prophezeiungen zu trotzen. Aber was bedeutete diese Entscheidung der Elterngeneration für die Kinder? Die Hypothek der zweiten Generation, die den Entschluss der Eltern in Deutschland zu leben hinnehmen musste, war für nicht wenige von ihnen immens. Paul Spiegel (1937–2006), von 2002 bis zu seinem Tod Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland, bemerkte einmal als Vertreter dieser zweiten Generation: „Ich gebe auch zu, wenn ich zu Kriegsende vielleicht 25 oder 30 und nicht acht Jahre alt gewesen wäre, ich wäre nicht nach Deutschland zurück gegangen.“¹¹ Es ist durchaus nachvollziehbar, dass nicht wenige dieser zweiten Generation ein ambivalentes, um nicht zu sagen gestörtes Verhältnis zu Deutschland, dem Land ihrer Kindheit und damit ihrer Sozialisation hatten. Deshalb stellt sich auch hier die Frage, ob sich innerhalb dieser Generation so etwas wie kulturelle Heimat und eine wie auch immer geartete Identität entwickeln konnte. Und wenn, trifft das für alle Gruppen gleichermaßen zu, d. h. für die Kinder von deutschen Juden ebenso wie für die von polnischen, baltischen, galizischen oder ungarischen Juden, die seither – durch einen Zentralrat vertreten – „die Juden in Deutschland“ repräsentierten?

Bereits 1952 gab es in Westdeutschland über 100 Neugründungen jüdischer Gemeinden und zwei Synagogenneubauten (Saarbrücken und Stuttgart). Gemeindezentren wie das 1959 in der Berliner Fasanenstraße eingeweihte, das an der Stelle der ehemaligen Synagoge gebaut wurde, zeugten von einer vorsichtigen äußeren Konsolidierung. Innere Stärke spiegelte dies nicht. Das Modell der sogenannten „Einheitsgemeinde“, mit dem sämtliche jüdischen Strömungen von der Orthodoxie bis zum liberalen Judentum unter ein und dasselbe Dach kamen, bot häufig die einzige Chance, noch als organisierte jüdische Gemeinschaft vor Ort zu überleben. Auch das System der Sozialfürsorge und Altenpflege wurde ausgebaut – ein wachsendes Erfordernis in Anbetracht zunehmender Überalterung und demografischer Stagnation. Auch die Gründung von einigen Jugendzentren und jüdischen Volkshochschulen konnte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich das organisierte Judentum in Deutschland – Jahrzehnte nach der Schoa – auf seine endgültige Auflösung zu bewege.

Bei der Grundsteinlegung des 1986 vollendeten Gemeindezentrums in Frankfurt am Main bemerkte der damalige Architekt und spätere stellvertretende Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Salomon Korn (geb. 1943), zwar: „Wer ein Haus baut, will bleiben“ – Doch wer konnte sich langfristig überhaupt noch einrichten, und wie? Bei genauerer Betrachtung zeigte sich aber, dass das Interesse vieler Gemeindemitglieder an der jüdischen Religion abnahm und jüdische Tradition wie Kultur nur noch bruchstückhaft an die

nächste Generation weitergegeben wurde. Ähnlich wie in vielen christlichen Gemeinden beschränkte sich der Besuch der Gottesdienste nun auf die Hohen Feiertage, und die religiösen Riten wurden eher aus traditioneller Verbundenheit denn aus religiöser Überzeugung praktiziert. Die wenigsten Juden lebten und leben seither nach den jüdischen Religionsgesetzen. Als gemeinsamer Konsens ergab sich indes die Erinnerung an nationalsozialistische Verfolgung und Schoa, der Kampf gegen neue Formen von Antisemitismus und Rassismus wie auch eine starke Solidarität mit Israel.

Dennoch machten sich manche innerjüdischen Gegensätze weiterhin an religiösen Fragen fest. Verstand sich beispielsweise bis vor 1933 der Großteil der deutschen Juden als liberal, so waren die Neugründungen der Einheitsgemeinden nach 1945 vornehmlich orthodox ausgerichtet, was auch innerhalb der Gemeinden zu Konflikten führte. Denn den orthodoxen Ritus führten Rabbiner ein, die ausschließlich aus dem Ausland kamen. Eine Rabbinerausbildung innerhalb Deutschlands gab es nach 1945 nicht mehr und das liberale Judentum, das mit Leo Baeck, Gunther Plaut und anderen Deutschland in der NS-Zeit verlassen hatte, schaute zunächst verhalten auf das sich neuformierende jüdische Leben. Es sollte bis Anfang der 2000er-Jahre dauern, bis es in Anknüpfung an die Vorkriegszeit wieder eine liberale Rabbinerausbildung in Deutschland gab: Ein Zeichen für den wachsenden Bedarf an Rabbinern und der sich abzeichnenden religiösen Diversifizierung innerhalb der jüdischen Gemeinden.

Mit dem Fall der Mauer und der Wiedervereinigung Deutschlands vollzog sich dann eine vollständige Transformation des jüdischen Lebens. Diese Transformation zeichnete sich zuvor weder durch den hüben wie drüben in vielen Gemeinden vollzogenen Generationenwechsel innerhalb der Gemeindeführung ab noch durch eine kollektive Übersiedlung der kaum mehr als 400 Juden, die sich in der DDR noch auf acht Gemeinden verteilten. Vielmehr bewirkte der Fall des Eisernen Vorhangs, dass seither über 212.000 Juden vom Territorium der früheren Sowjetunion – einschließlich ihrer nichtjüdischen Verwandten – in das wiedervereinigte Deutschland gekommen sind. Binnen kürzester Zeit entstanden neue Gemeinden in Regionen, die bisher keinerlei jüdische Infrastruktur besaßen. In den bestehenden Gemeinden wie Berlin, Frankfurt, München vervielfachten sich die Mitgliederzahlen, neue Synagogen und Gemeindezentren entstanden quer durch das Land.

Der Zuzug der „russischen Juden“ – wie sie in stark vereinfachter Form in der Migrationsforschung bezeichnet werden – hat das Judentum in Deutschland tatsächlich vor dem demografischen Kollaps gerettet, zumindest auf einige Jahrzehnte hinaus. Insofern war es kaum verwunderlich, dass die in Deutsch-

land schon wieder länger ansässigen Juden diesen Zuzug als große Chance begriffen und die Einwanderung auch von Teilen der nichtjüdischen Öffentlichkeit ausdrücklich begrüßt wurde. In der Anfangseuphorie wurde dagegen kaum wahrgenommen, dass eine erfolgreiche Integration der „Neuen“ auch eine enorme inter-kulturelle Akzeptanz und ein umfassendes Kennenlernen und gegenseitiges Verständnis voraussetzen würde.

Wie wir heute wissen, kamen die Juden aus der einstigen UdSSR und ihre häufig nichtjüdischen Ehepartner und Angehörigen mit sehr unterschiedlichen Erwartungen und Lebenseinstellungen nach Deutschland, Israel und in die USA: Der Grad der Säkularisierung war unter ihnen fraglos weit stärker vorangeschritten als unter Juden in West- und Mitteleuropa. Viele betrachten dies bis heute als kein wirkliches Problem. Sie definieren ihr Judentum vielmehr über ethnische Zugehörigkeit, Antisemitismuserfahrungen, ausgeprägte Intellektualität, Interesse für jüdische Geschichte und Philosophie und häufig auch über eine Mischung aus Elementen russischer und jüdischer Kultur. Während der 1990er-Jahre, in denen sich die russischen Juden in Deutschland anschickten, die eindeutige demografische Mehrheit in den meisten lokalen jüdischen Gemeinden zu „erringen“, waren viele von ihnen zunächst noch mit elementaren Fragen der sozialen und gesellschaftlichen Integration in die deutsche Gesellschaft beschäftigt. Die älteren Zuwanderer sahen sich häufig außerstande, noch die deutsche Sprache zu erlernen, und blieben zwangsläufig meist unter sich. In Großstädten wie Berlin fanden viele von ihnen aber Rückhalt in autarken Netzwerken und Milieus, die die Berliner Sozialwissenschaftlerin Judith Kessler in den 1990er-Jahren als eine Art „russische Kolonien“ beschrieben hat. Doch auch die mittlere Generation der russischen Juden – zumindest jene, die das 40. Lebensjahr erreicht hatten – machten häufig die Erfahrung gesellschaftlicher Marginalisierung, oft primär bedingt durch einen gravierenden beruflichen Statusverlust.

Waren diese Menschen in Odessa, Wolgograd oder Vilnius angesehene Ärzte, Professoren oder Literaten, so standen sie nun als auf dem Arbeitsamt nicht vermittelbar in Schlangen vor den Jobagenturen. Hinzu kamen – und dies kennen die Kollegen in Israel ganz genauso – gravierende kulturelle Differenzen zur Aufnahmegesellschaft, sei dies in Bezug auf bevorzugte Sprache, Literatur, Musik, Theater, Mode, Pädagogik. Gegenseitige Irritationen waren die Folge. Interessanterweise haben aber die allerwenigsten russisch-jüdischen Zuwanderer einen Bedarf gesehen, ihre Herkunftskultur einer rascheren sozialen Integration zu opfern oder sie gar zu verleugnen. Das zeugt insgesamt von einem starken kollektiven Selbstbewusstsein – das auch in den jüdischen Gemeinden spürbar ist. Russische Juden empfinden sich zudem häufig als

Teil einer „transnationalen Diaspora“, Gleichgesinnte leben auf mindestens drei Kontinenten.

7 Ausdifferenzierung und Vielstimmigkeit der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland

Mit der Zuwanderung der russischen und ukrainischen Juden nach Deutschland ist die jüdische Gemeinschaft hier nicht nur deutlich gewachsen, sie hat auch deutlich an Pluralität gewonnen. Das kann und sollte als Chance begriffen werden, was wiederum keine Selbstverständlichkeit ist. Jüdische Kultur in Deutschland: Generiert diese neue Identitäten? Ist diese Fragestellung „nur“ einer Innen- oder auch einer Außenperspektive inhärent? Und sind dabei nur die Mitglieder der Jüdischen Gemeinden gemeint, oder vielleicht sogar nur diejenigen, die die jüdischen Gesetze einhalten? Oder gilt sie darüber hinaus auch für die Juden, die keiner Gemeinde angehören, oder generell allen mit einem jüdischen Background – egal ob religiös, areligiös oder indifferent?

Jedenfalls erleben wir innerhalb der jüdischen Communities in Deutschland seit den späten 1990er-Jahren eine wachsende religiöse wie kulturelle Ausdifferenzierung, ohne dass das Modell der „Einheitsgemeinde“ prinzipiell aufgegeben wurde. Es gibt heute gleichwohl wieder eine Reihe von selbstständigen liberalen Gemeinden, in Ansätzen auch ein konservatives Judentum (Masorti – v.a. in Berlin), und selbst auf der gesetzestreuen, orthodoxen Seite gibt es – wenn auch in Form eher kleinerer Gemeinschaften – dynamische Neuerungen. Eher säkular orientierte Juden bilden ihre Netzwerke über jüdische Kultur- und Bildungsvereine, Theater- und Musikfestivals und manchmal auch über politische Initiativen und Projekte. Selbstverständlich sind russische Juden – neben den einheimischen Juden – in all diesen Zusammenschlüssen vertreten.

Heute, mehr als drei Jahrzehnte nach dem Beginn der großen russisch-jüdischen und ukrainisch-jüdischen Zuwanderung, gewinnen Fragen der kollektiven und individuellen Identität, der Selbstverortung und der kulturellen Orientierung wieder deutlich an Gewicht. Doch erlaubt man sich nochmals einen historischen Rückblick, ergibt sich im Vergleich Erstaunliches: Deutschlands Juden flüchteten während der 1930 aus ihrem Land – und nahmen quasi ihr deutsch-jüdisches Kulturerbe mit. Russlands Juden erlebten eine systematische und allmähliche Zerstörung ihrer Einrichtungen und Traditionen während der 70-jährigen Sowjetdiktatur. Schon kurz nach der Bolschewistischen Revolution war Hebräisch verboten, Stalin zerstörte die jiddische Kultur zu weiten Teilen. Religiöses Gemeinschaftsleben beschränkte sich dann in den letzten Jahrzehnten des Sowjetstaates nur noch auf einige wenige Synagogen – Gor-

batschows Liberalisierung kam auch in dieser Hinsicht zu spät. Dennoch haben viele Juden aus der Sowjetunion ihr Judentum nicht vergessen und negiert. In der zweiten Generation wird sich nun entscheiden, wie sie mit ihrem Erbe langfristig umgehen – und gerade auf das jüdische Leben in Deutschland wird dies essenzielle Auswirkungen haben. Dass die russischen Juden allerdings einen Anschluss an hiesige Traditionen – wie sie beispielsweise im Schaffen und Wirken von Moses Mendelssohn, Leo Baeck, Martin Buber oder Bertha Pappenheim zu finden sind – suchen werden, darf bezweifelt werden. Eine sehr spannende Frage ist, inwiefern die zweite und mittlerweile auch dritte Generation der russischen oder ukrainischen Juden gemeinsame kulturelle – oder auch religiöse – Identitäten mit den Kindern der in Deutschland schon länger ansässigen Juden entwickeln wird, und welche Rolle schließlich die Nachfahren der ebenfalls noch im Lande lebenden, wenn auch zahlenmäßig sehr wenigen deutschen Juden in Zukunft spielen können.

Wo wird es um Kontinuitäten in der jüdischen Religion gehen - und wenn ja, mit welchen Präferenzen? Welches Selbstverständnis entwickeln Jüdische Gemeinden, in denen die Zahl säkularer Mitglieder wächst? Wo vernetzen sich säkulare Juden außerhalb der Gemeinden? Diese Fragen kommen zwangsläufig auf, sofern über eine Verortung der Juden in Deutschland und ihre Identitäten und möglichen Identitätswechsel, ihre Eigen- und Fremdzuschreibungen nachzudenken ist. Zuletzt möchte ich schließlich die wachsende Zahl an Israelis erwähnen, die langfristig oder permanent in Deutschland leben und deren Zahl heute allein in Berlin auf etwa 15.000 geschätzt wird. Berlin ist seit der deutschen Wiedervereinigung zu einem stetigen Magneten für junge Leute aus Israel geworden, keineswegs nur für Studierende, sondern zunehmend auch für Künstler, Unternehmer, Akademiker und andere.

All diese Gruppen, die „Alteingesessenen“, die „DPs“, die „Gesetzestreuen“, die „Russen“ und neuerdings die „Israelis“ bilden keine homogene Einheit. Ihre religiösen, politischen oder kulturellen Bekenntnisse sind ebenso unterschiedlich wie ihre individuellen Erlebnisse, Erfahrungen und Wertvorstellungen. Aber – nochmals die Frage –, wie leben und definieren sie sich als Juden in Deutschland? Begeben sie sich bewusst in die genannten Subkulturen und Binnengesellschaften oder werden sie durch die Umgebungsgesellschaft in diese genötigt? Besteht bei den einen wie den anderen der Wunsch nach Integration in die Mehrheitsgesellschaft oder ziehen sie eine Parallelgesellschaft vor? Und erlauben Sie mir die rein rhetorische Frage: Wird man je von einer gemeinsamen Identität von Juden in Deutschland sprechen können?

Ich komme auf die Metapher des Koffers zurück. Was befand sich neben den Basics (persönliche Dokumente, Kleidung etc.) in den Koffern, die die Mig-

ranten, ob nach 1933, nach 1945 oder nach 1989 in ein neues Leben – eine neue Identität mitnahmen? Bei einem Besuch in Buenos Aires (die Stadt beherbergt eine der größten jüdischen Gemeinden außerhalb Israels – und auch dort ähneln sich die Konflikte innerhalb und zwischen den einzelnen Communities) traf ich den oben bereits zitierten Roberto Schopflocher. Er floh 1937 mit seinen Eltern aus Deutschland. Obwohl es seitens der Fragenden unschicklich und seitens des Befragten wahrlich nicht einfach sein würde, auf jene Frage zu antworten, taten es beide trotzdem: „Wie würden Sie sich selbst bezeichnen? Als argentinischen Juden, als argentinischen Juden mit deutschen Wurzeln, als deutschen Juden in Argentinien?“ Er antwortete mir umgehend und aus tiefstem Herzen. Aber er antwortete mir auf eine ganz spezielle, kulturell tief verwurzelte Weise. Er antwortete mit dem bereits zitierten Gedicht, dem *Geständnis*, selbst verfasst, noch lange bevor er begann, seine Autobiografie zu schreiben, die 2010 unter dem Titel *Weit von Wo – mein Leben zwischen drei Welten* in Deutschland erschien. Das *Geständnis* ist auch als Bekenntnis und Selbstverortung zu werten: „Und wo liegt es nun, mein Vaterland?“

Warum zitiere ich dieses Gedicht bzw. das „Geständnis“ oder „Bekenntnis“ Schopflochers, der fast 80 Jahre in Argentinien lebte, in Argentinien eine deutschstämmige Jüdin geheiratet hat, zwei Söhne zeugte, die er in drei Kulturen erzog, in der argentinischen, in der jüdischen und in der deutschen, der aktiv am jüdischen Gemeindeleben in Buenos Aires teilnahm (in einer liberalen, bis vor wenigen Jahren deutschsprachigen Gemeinde wohlgernekt – will heißen: bis vor wenigen Jahren fand der Gottesdienst dort auf Deutsch statt) und der doch noch immer in drei Welten – und nicht nur in „einer“ – seine Heimat gefunden hat? Lassen sich in derartigen Lebensläufen und Lebensentwürfen nicht auch Parallelen zu heute in Deutschland lebenden Juden festmachen? Schopflochers kulturelle wie religiöse Sozialisation erfolgte in Deutschland, als Jugendlicher kam er nach Argentinien, erlernte die spanische Sprache, studierte und arbeitete den äußeren Umständen geschuldet in einem Beruf (in der Landwirtschaft), der ihm nicht lag. Lebte in politischen Verhältnissen, die nicht seiner Überzeugung entsprachen und doch richtete er sich ein in diesem Leben, dem Land, das ihm und seiner Familie Unterschlupf bot, das ihm aber auch die Möglichkeit offerierte, sein Leben selbst zu gestalten und seine verschiedenen Identitäten zu finden bzw. zu behalten.

Hier liegt möglicherweise aber auch eine Crux im Vergleich zwischen Schopflocher und einem Ukrainer, Letten oder Usbeken, Moskauer oder Leningrader ähnlichen Alters. Beide zeichnen sich im Verlaufe ihres Lebens durch unterschiedliche Erfahrungshorizonte aus, was sich nicht zuletzt auch in unterschiedlichen Wahrnehmungen und kulturellen Codes widerspiegelt. Um nur

ein Beispiel aus dem Bereich der Gedenkkultur zu wählen: Während Roberto Schopfloch den 9. November 1938 als eines der markantesten Daten für das deutsch-jüdische Verhältnis erinnert, ist es für den ukrainischen, russischen oder litauischen Juden in Berlin, Leipzig oder München der 8. bzw. 9. Mai 1945, dem sie alljährlich gedenken und zu dessen Anlass sie seine von der Sowjetarmee verliehen Orden tragen.

„Wenn ein Mensch – und eine Gesellschaft – nur das zu erinnern im Stande ist, was als Vergangenheit innerhalb der Bezugsrahmen einer jeweiligen Gegenwart rekonstruierbar ist, dann wird genau das vergessen, was in einer solchen Gegenwart keine Bezugsrahmen mehr hat.“¹² In Anlehnung an Jan Assmanns Definition der bereits 1925 von dem Soziologen Maurice Halbwachs formulierten These stehen hier unterschiedliche Gedächtnisse aufgrund von unterschiedlichen Bezugsrahmen und Erfahrungshorizonten nebeneinander, die für den jeweils anderen nur schwer nachvollziehbar sind. Ein gemeinsames kollektives Gedächtnis lässt sich daraus nur schwer formen. Wichtig ist daher aber, dass es von allen Seiten eine Bereitschaft gibt, den jeweils anderen Bezugsrahmen zu billigen und nicht auszugliedern. Und doch gibt es frappierende Beispiele für eine kulturelle Synthese – gerade unter jungen Juden in Deutschland heute, die mittlerweile zur vierten Generation zählen. Ich möchte hier nur kurz darauf eingehen, dafür aber – wie ich finde – mit einem prägnanten Beispiel: Lena Gorelik, 1981 in Leningrad (Sankt Petersburg) geboren, kam 1992 mit ihrer Familie als russisch-jüdischer Kontingentflüchtling nach Deutschland. In München ging sie zur Schule, wurde an der Deutschen Journalistenschule zur Journalistin ausgebildet und absolvierte anschließend ein Studium der Osteuropastudien an der Ludwig-Maximilians-Universität. 2004 veröffentlichte sie ihren ersten Roman (*Meine weißen Nächte*); es folgten weitere. Unter anderen ein Essayband mit dem Titel „*Sie können aber gut Deutsch!*“. *Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf, und Toleranz nicht weiterhilft*. Dieses schon im Titel provokante Statement versteht sie als eine Antwort auf die immer wieder gestellten Fragen, wie sie sich als „jüdische Asylantin“ in Deutschland fühle. Über ihr „Jüdischsein“ bemerkte sie einmal in einem Interview: „In Deutschland ist es etwas, womit ich mich auseinandersetzen muss, aber nicht, weil ich es will, sondern weil ich dazu gebracht werde. Für mich persönlich ist Jüdischsein ein Gefühl. Dazu gehört diese bestimmte Art von Humor und der Lebenswahrnehmung. Ich freue mich, wenn ich jüdische Musik höre oder jüdische Literatur lese. Es ist für mich weniger etwas Religiöses.“¹³

Anmerkungen

- ¹ Felsenthal 1866: S. 36; zitiert nach Brinkmann 2012: S. 9.
- ² Lessing 1931: S. III.
- ³ Werfel 1941.
- ⁴ Schopflocher 2012: S. 33.
- ⁵ LTI (Lingua Tertii Imperii), die Sprache des Dritten Reiches. Der Romanist und Sprachwissenschaftler Victor Klemperer (1881–1960), der 1912 zum Protestantismus konvertierte, zeichnete in Tagebuchform die sich in der NS-Zeit verändernde Lebenswirklichkeit als „Jude“ auf. Siehe Klemperer 1947.
- ⁶ Im darauffolgenden Jahr ging die Zahl auf etwa 23.000 Emigranten zurück, ebenso 1935. Die Einführung der Nürnberger Gesetze im September 1935 wirkte sich erst in der ersten Hälfte des Jahres 1936 aus. In der zweiten Hälfte des Jahres, in dem das Nazi-Regime der Welt während der Olympischen Spiele in Berlin Sand in die Augen streute, glaubten auch die deutschen Juden, dass der antisemitische Aktionismus zum Stillstand gekommen sei und die Auswanderungswelle ebbte demzufolge ab. Vgl. Krohn/Mühlen/Paul/Winckler (Hg.) 1998.
- ⁷ Die Emigrationszahlen, die in der Literatur angegeben werden, schwanken. Die hier verwendeten Zahlen beruhen auf den Einschätzungen von Strauss 1980.
- ⁸ Brief von Albert Einstein an die Preußische Akademie der Wissenschaften, [Antwerpen] 28. III.33. [Quellennachweis: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften], zitiert aus der Abbildung in dem Ausstellungskatalog: Mechler 2005: S. 43.
- ⁹ Dieses Zitat stammt aus einer Briefsammlung der Familie Loewenstein. Seit ihrer Flucht aus Deutschland (1938) tauschten die Familienmitglieder in New York und Buenos Aires regelmäßig Briefe aus. Freundlicherweise zur Verfügung gestellt von Liliana Loewenstein, Buenos Aires.
- ¹⁰ Siehe dazu Benz (Hg.): 1991.
- ¹¹ Spiegel 2003.
- ¹² Assmann 2007: S. 36.
- ¹³ Ludwig 2007.

Literatur

- Assmann, Jan*: Das kulturelle Gedächtnis, München ⁶2007.
- Benz, Wolfgang* (Hg.): Das Exil der kleinen Leute. Alltagserfahrung deutscher Juden in der Emigration, München 1991.
- Brinkmann, Tobias*: Migration und Transnationalität, Paderborn 2012.
- Felsenthal, Bernhard*: Jüdisches Schulwesen in Amerika. Ein Vortrag, gehalten am 13. Dezember 1865 in der „Ramah-Loge“ zu Chicago, Chicago 1866.
- Klemperer, Victor*: LTI. Notizbuch eines Philologen, Berlin 1947.
- Krohn, Claus-Dieter/Mühlen, Patrik von zur/Paul, Gerhard/Winckler, Lutz* (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945, Darmstadt 1998.

- Lessing, Theodor*: Vorwort. In: Fritz Marburg: Der Antisemitismus in der Deutschen Republik, Wien 1931.
- Ludwig, Kathrin*: Lena Gorelik: „Deutsch mit Pippi Langstrumpf gelernt!“. In: Die Welt, 07. April 2007. <https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article796711/Deutsch-mit-Pippi-Langstrumpf-gelernt.html> [Zugriff: 09.03.2022]
- Mechler, Wolf-Dieter*: Albert Einstein und Theodor Lessing. Parallelen, Berührungen, Begleitband zur Ausstellung des Historischen Museums Hannover vom 21. Oktober bis 4. November 2005 im Rathaus Hannover und vom 21. November bis 7. Dezember 2005 in der Universität Hannover, hg. v. Historischen Museum Hannover, Hannover 2005.
- Schopflocher, Robert*: Geständnis. In: Ders. (Hg.): Hintergedanken. Gedichte aus zwei Jahrzehnten, Nürnberg 2012.
- Spiegel, Paul*: Wieder zu Hause? Erinnerungen, Berlin 2003.
- Strauss, Herbert A.*: Jewish Emigration from Germany: Nazi Policies and Jewish Responses (I). In: Leo Baeck Institute Yearbook 25 (1980), S. 313-361.
- Werfel, Franz*: Die blassblaue Frauenschrift, Buenos Aires 1941.

IV - 6.1 **Der Stoff, aus dem die Häute sind.
Körpergrenzen und Grenzüberschreitungen
in Werken muslimischer¹ Künstlerinnen**
*[The stuff the skins are made of.
Body boundaries and border crossings in the
works of female Muslim artists]*

Von PAULINA RINNE

Zusammenfassung

Über das Stereotyp der unterdrückten Muslimin hinaus ist den Werken, die in diesem Beitrag vorgestellt werden, eine feministische Variante islamischer Weiblichkeit gemein, die auch auf islamischen Traditionen fußt. Die muslimischen Künstlerinnen beschäftigen sich mit dem Überwinden von Grenzen, dem weiblichen Körper als sakralem Raum. Ihre moderne islamische Kunst nimmt so Teil am internationalen Diskurs. Ihr futuristischer Umgang überwindet scheinbar persistente Grenzen und bietet damit die Möglichkeit, islamische Weiblichkeit als heiligen Körper neu zu begreifen.

Schlagwörter

Orientalismus, Postkolonialismus, Grenzen, Islam, Körpergrenzen, moderne islamische Kunst, Maïmouna Guerresi, Azra Akšamija, 120 Dezibel, islamische Architektur, islamischer Feminismus, Kopftuch

Summary

It is not a suppression of femininity in conservative societies that binds the artists in this article, but rather a progressive perspective that fuses Islamic and western traditions to create a new vision of modern womanhood. The hybrid character of their artwork fits neatly into an appropriate international discourse. It is in their progressivism that they overcome stubbornly persistent borders and reilluminate the holiness of Islamic womanhood.

Submitted March 25, 2021, and accepted for publication June 22, 2021
Editor: Serdar Kurnaz

Keywords

Orientalism, Postcolonialism, Borders, Islam, physical boundaries, modern Islamic art, Maïmouna Guerresi, Azra Akšamija, 120 Dezibel, Islamic architecture, Islamic feminism, head scarf

Einleitung: Das Barometer des sozialen Wandels

Das muslimische Kopftuch war für die amerikanische Frauenrechtlerin Ruth Francis Woodsmall schon 1938 ein Zeichen der Rückständigkeit: „Ohne Zweifel ist der Schleier das Barometer des sozialen Wandels in der Welt des Islam [...] In manchen Gegenden hebt er sich langsam, und da und dort ist er sogar schon völlig verschwunden.“² Die hier aufscheinende pauschale Gleichsetzung von Fortschrittsoptimismus, Säkularismus und Emanzipation ermöglichte den Kolonialmächten im 19. Jahrhundert die ideologische Legitimation für die scheinbar notwendige Befreiung unterdrückter muslimischer Frauen³ aus der rückständigen und patriarchalen muslimischen Gesellschaft. Über ein halbes Jahrhundert später zeichnen Burkini- und Kopftuchverbote und die Unterstellung einer misogynen, islamisch geprägten, den Westen⁴ bedrohenden Gegengesellschaft ein vergleichbares Bild. Darin spiegelt sich die Geschichte pauschalisierender, orientalistischer, sexistischer und vor allem rechter Tendenzen, die seit einigen Jahren in der westlichen Öffentlichkeit und Politik verstärkt aktiv sind und die sowohl die gegenläufigen Tendenzen in islamischen Kulturen als auch die Zwänge neoliberaler säkularer Gesellschaften ignorieren. Nicht erst seit Eugène Delacroixs Gemälde „Die Freiheit führt das Volk“ (1830), in dem die barbusige Marianne (die Freiheit) die sogenannten Brüder der französischen Revolution (das Volk) anführt, gilt der entkleidete weibliche Körper als Beleg kultureller Errungenschaften und Freiheiten und begrenzt das Außen eines imaginierten Europas.

Dieser Beitrag zeigt Entwicklungen innerhalb islamischer Kulturen auf, die solche gefährlichen Pauschalisierungen durchbrechen. Es werden Arbeiten von zwei islamischen Künstlerinnen vorgestellt und ihre Werke vor dem Hintergrund islamischer Religiosität und Traditionen analysiert. Maïmouna Guerresi und Azra Akšamija erschaffen in ihrer Kunst neue, futuristisch anmutende Körper und Identitäten, zerstören Stereotype und drücken ihre Finger ins Auge einer alles entdeckenden, männlich-wissenschaftlichen Ratio. Ihre Arbeiten verbinden Spiritualität, Religiosität sowie Vorstellungen von Moderne und überwinden dadurch scheinbar persistente Grenzen. Der weibliche Körper wird in ihren Kunstwerken zu einem Haus des Göttlichen. Anhand ihrer Kunst-

werke werde ich untersuchen, wo die Grenzen von weiblichen, privaten, öffentlichen und architektonischen Körpern⁵ in normativen muslimischen Kontexten verlaufen, woraus diese Grenzen bestehen und inwiefern der islamische Schleier eine vielschichtigere, reichhaltigere und emanzipatorische Idee beinhalten kann und nicht per se bloße Freiheitsberaubung verkörpert. Um eine Grundlage für die Interpretation der Kunstwerke zu liefern, beschäftigt sich der folgende Abschnitt mit postkolonialistischen und orientalistischen Diskursen. Daran schließt sich eine Auseinandersetzung über kulturelle Grenzen von privaten, öffentlichen, leiblichen und architektonischen Körpern im Zusammenhang mit normativer islamischer Pietät an; immer vor dem Hintergrund der Forschungsfrage:

Wie konstruiert sich der weibliche islamische Körper, wo liegen seine Grenzen und was für eine Rolle spielt der Schleier in diesem Körperverständnis?

Auf dieser Basis werden schließlich die Kunstwerke analysiert und interpretiert. Zu guter Letzt schmiegt sich ein kurzes Schlusswort an.

1 Analyseperspektive: Herr Westen und Frau Orient

Dieser Beitrag folgt postkolonialen und gendertheoretischen Perspektiven, die im vorliegenden Kapitel erläutert und kritisch aufeinander bezogen werden. Postkolonial wird in diesem Zusammenhang als kritisch-analytische Kategorie im Sinne von spät- oder neokolonial verstanden, die koloniale Verhältnisse eben nicht als abgeschlossen betrachtet.⁶ Dem Politologen Kien Nghi Ha zufolge reichen die weitverzweigten Machtsysteme des Kolonialismus bis in die Gegenwart. Durch das Instrument der postkolonialen Theorie sollen diese Systeme herrschaftskritisch hinterfragt werden. Dabei wird Postkolonialismus immer mehr zur übergeordneten Kategorie unter der sich, so Ha, eine unüberschaubare Diversität befinde.⁷ Durch diese offene und heterogene Definition widersetze sich die postkoloniale Kritik dem „modernen Zwang zu Einheitlichkeit und Normierung“⁸. Kategorien werden nicht mehr als homogen, statisch und geschlossen verstanden, sondern von Offenheit und Diversität geprägt und unterliegen einem ständigen Wandel. Die postkoloniale Kritik soll marginalisierte Perspektiven und Themen aufwerten und sichtbar machen und Ursprungsdenken als Narrativ und Konstrukt entlarven. In Deutschland hielten die postkolonialen Theorien erst Ende der 1990er-Jahre Einzug in die Universitäten und den Kulturbetrieb und sind nach wie vor sehr unterrepräsentiert.⁹ Edward Saids Werk „Orientalismus“ (1978) wird nicht selten als Ausgangspunkt postkolonialer Theorie betrachtet. Said entlarvt in seinem Werk den Orient als Konstrukt, Projektionsfläche und Erfindung des Westens. Diese mythen-

umwobene Vorstellung eines „Märchenland[s] voller exotischer Wesen“¹⁰ fußt Said zufolge auf einem machtpolitischen Kalkül, das sich beinahe vollständig auf dem Konzept begründe, der Westen sei allen anderen Kulturen in jeglicher Hinsicht überlegen.¹¹ Daraus ergebe sich die Schlussfolgerung, dem Westen stünde das Recht zu, alle anderen gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen.¹²

Anknüpfend daran erläutert Manuela Boatcă, der Westen werde mit Bildern in Verbindung gebracht, die als fortschrittlich, rational, zivilisiert, biologisch überlegen, also genuin maskulin gelten. Als Folge wurde der Orient kurz nach der Epoche der Aufklärung „[...] zum legitimen Objekt europäischer (männlicher) Kolonialisierung und Kontrolle [...]“¹³. Diese Vergeschlechtlichung habe „[...] als einer der konstitutiven Mechanismen sozialer Differenzierung im modernen Weltsystem [fungiert], demzufolge Frauen, Kinder, ältere Menschen, Arme, Nicht-Weiße, Menschen der Peripherie und Tiere der natürlichen Welt zugerechnet und somit als ungeordnet, lohnunwürdig, rechtmäßig ausbeutbar und kontrollbedürftig angesehen wurden.“¹⁴

Der Paternalismus richtete sich innerhalb und außerhalb des Westens insbesondere gegen die mit Weiblichkeit in Verbindung gebrachten Begriffe Natur, Körperlichkeit und Magie.¹⁵

Gemäß dieser spiegelbildlichen Vorstellung steht dem freien und moralisch korrekten Westen heute sinnbildlich ein lustfeindlicher und rigider Orient gegenüber, der insbesondere durch das Kopftuch symbolisiert wird. Die orientalische Frau erscheint dabei als unemanzipiertes, stummes Objekt.¹⁶ Sie führte und führe auch heute noch, so Christina von Braun und Bettina Mathes, zu „kollektiven Erregungszuständen“¹⁷. Diese imperialistische Vorstellung ermöglichte eine dadurch scheinbare notwendige und legitime Befreiung der unterdrückten muslimischen Frau aus der rückständigen und patriarchalen Gesellschaft. Zu diesem Zweck wurden Entschleierungszeremonien an öffentlichen Plätzen durchgeführt, bei denen den Frauen der Schleier vom Körper gerissen wurde.¹⁸ Frantz Fanon beschreibt, wie die Kolonialmächte „[...] die gedemütigte, beiseite gedrängte, eingeschlossene Frau verteidigen [...]“¹⁹ möchten, indem sie die Frau öffentlich und unter dem Ruf „Es lebe das französische Algerien“²⁰ symbolisch entschleiern. Fanon berichtet weiter: „Jeder abgelegte Schleier eröffnet den Kolonialisten bislang verschlossene Horizonte und zeigt ihnen Stück für Stück das entblößte algerische Fleisch [...] jeder abgelegte Schleier [...] drückt auf negative Weise aus, daß Algerien beginnt, sich zu verweigern, und daß es die Vergewaltigung durch den Kolonisator hinnimmt.“²¹

Diese Gewalt, der der Westen die verschleierte Muslimin ausgesetzt glaubt(e), stünde, so von Braun und Mathes, die Gewalt des westlichen voyeuristischen, körperlosen Blickes gegenüber, der sich von dem Schleier als undurchdringlicher Barriere provoziert fühlt(e).²² Reina Lewis zufolge war der Westen schon lange besessen davon, hinter den Schleier des Orients zu schauen und alles sichtbar zu machen, denn Sichtbarkeit bedeutet Kontrolle. Dabei sei der Schleier damals wie heute für viele Frauen das geringste, wenn nicht gar überhaupt kein Problem.²³ Obwohl Protestaktionen wie zum Beispiel die 2014 gegründete unabhängige Kampagne My Stealthy Freedom²⁴ zeigen, wie das Kleidungsstück dazu missbraucht werden kann, Frauen und Mädchen zu unterdrücken, ist die verschleierte nicht zwangsläufig die unterdrückte Frau.

Als Fortsetzung eines kolonialen Feminismus, wie er durch Woodsmall deutlich wird, sieht die Soziologin Zahra Ali die Art und Weise, wie Feministinnen im Westen heute ihre Identität in Abgrenzung zu Frauen des Nahen und Mittleren Ostens konstruieren. Die Frauen, die mit islamischen Kontexten verknüpft werden, würden als arm, ungebildet, gefangen in ihrem Opferstatus, reduziert auf den familiären und häuslichen Raum, religiös und traditionell definiert, während die Frauen des Westens als genaues Gegenteil auftreten.²⁵ Der Kampf für die Gleichberechtigung müsse in diesem Sinne über eine Distanzierung zur Religion erfolgen.²⁶ So werden Kopftuchtragende als „Scheinfeministinnen“²⁷ dargestellt, die sich ihrer unterdrückten Position nur unzureichend bewusst seien. Die Abwertung der kopftuchtragenden Frau impliziere ihre Opferrolle und ihre Entsubjektivierung und weise auch den westlichen Feministinnen eine paternalistische Rolle zu.²⁸ Als Subjekt ihrer eigenen Befreiung zu handeln oder sich Modetrends hinzugeben, wird muslimischen Frauen damit direkt oder indirekt aberkannt.

2 Die „heilige Trennung“

In diesem Abschnitt werden verschiedene Perspektiven, Bewertungen und begriffsgeschichtliche Überlegungen zu Grenzen auf Basis normativer islamischer Pietät vor- und angestellt. Kulturellen Körpern, wie Gesellschaften, Gruppen oder Nationen wird durch Abgrenzung eine Identität verliehen. Diese Grenzziehungen schaffen binäre Codes wie öffentlich und privat, männlich und weiblich, Ost und West und wir und die Anderen. Obwohl sie eine bestimmte Festigkeit und Unverrückbarkeit suggerieren, unterliegen Grenzen einem ständigen Wandel. Silvy Chakkalakal, Silke Andris und Jacques Picard entwerfen in diesem Zusammenhang auch das Konzept der „lebendigen Grenze“²⁹, die durch bestimmte Repräsentationen in Kunst, Literatur, Fotografie und Wissen-

schaft immer wieder neu zum Leben erweckt wird und sich in das kollektive Gedächtnis von Gesellschaften einschreibt. Auf Arabisch heißt Grenze ḥadd³⁰ (Plural: ḥudūd) und meint vor allem das Gesetz Allahs. Allah hat, dem Koran folgend, den Himmel und die Erde erschaffen, er macht lebendig und lässt sterben.³¹ Dieser „heilige Anfang“³² hängt für die Anthropologin Fadwa el Guindi eng mit der „heilige Trennung“³³ in Form von Kleidung zusammen. So sollen sich nicht nur Adam und Eva verhüllen, sondern auch Mohammed verhüllt sich vor dem Erzengel Gabriel.³⁴ Einige Suren schreiben auch vor, das Heilige bzw. die Gläubigen hinter einem Vorhang (ḥiğāb) zu verbergen.³⁵ So beispielsweise in Sure 17: „Wenn du den Qur‘an vorträgst, machen Wir zwischen dir und denjenigen, die an das Jenseits nicht glauben, einen unsichtbaren Vorhang [hiğāban mastūrān].“³⁶ Daran anlehnend bezeichnete ḥiğāb zunächst keine Bedeckung, sondern einen Vorhang am Hauseingang.³⁷ Für el Guidni entstand bereits damals eine Verbindung von Kleidung, Privatsphäre und heiligem Raum („sacred space“³⁸).³⁹ Dieser Raum ist, el Guindi zufolge, genau wie Grenzen, fluid. Er kann sich von einem öffentlichen Raum nur durch die Intuition eines menschlichen Körpers – das islamische Gebet – in einen privaten und heiligen Raum verwandeln.⁴⁰

Westliche Konzepte von öffentlicher und privater Sphäre sind nicht ohne Weiteres auf islamische zu übertragen. Demzufolge besteht die islamische Öffentlichkeit, Ludwig Ammann zufolge, aus einer Art gemeinschaftlichen Privatheit und wird nicht, wie im westlichen Verständnis, als Gegenteil zum privaten Raum betrachtet.⁴¹ Die einheitlich umfassende Öffentlichkeit ist die Gemeinschaft aller Muslim_innen, also der ‘umma. ‘umma wird semantisch wahrscheinlich aus dem Wort ‘umm (arabisch: Mutter) hergeleitet und gilt somit als ihr Produkt.⁴² Es scheint also die Mutter, die Frau, die Herrin über die heilige Privatsphäre zu sein, aus der die Gesellschaft und die gesellschaftliche Identität hervorgehen. Sichtbarkeit und Blickmacht sind für diese Herstellung von Körpern besonders entscheidend. Der_Die Blickende übt Kontrolle aus und der_die Angeblickte wird verdinglicht. Da Frauen durch ihre Erscheinung gemäß islamischer Normlehre fitna (arab.: Versuchung, Zauber, Reiz, Aufruhr, Zwietracht) hervorrufen, wird durch den Schleier eine Trennung bzw. Grenze zwischen den Geschlechtern gezogen. Diese Grenze tragen die Frauen in Form des Schleiers mit sich.⁴³

Für Akashe-Böhme ist „der Schleierzwang“⁴⁴ ganz klar eine Maßnahme zur Domestizierung weiblicher Sexualität. Der Körper soll dabei nicht nur in seiner Oberfläche, sondern auch in seinen Konturen verschwinden.⁴⁵ Die im Deutschen mit Verhüllung in Zusammenhang gebrachten Begriffe Kopftuch und Schleier sind irreführend. So bezeichnet Schleier eine halbdurchsichtige

Textilie und das Kopftuch bedeckt lediglich einen Teil des Körpers, nämlich die Haare und den Kopf. Die arabische Sprache kennt keine vergleichbaren Begriffe.⁴⁶ Genau wie Weiblichkeit eine extrem komplexe Fülle von unterschiedlichen Lebensbedingungen und Erfahrungen darstellt⁴⁷, hat auch der Schleier in der islamischen Welt viele Gesichter. Es gibt und gab eine große Varietät an sogenannten Kopftüchern, die sich sowohl regional als auch dem Alter nach in Farbe, Festigkeit und in dem, was bedeckt wird, unterscheiden. Außerdem trägt nicht jede Muslimin einen Schleier. Aus dem westlichen Kontext betrachtet ist, wie oben bereits erläutert, das Symbol des Islam heute wie damals der Schleier, der eine Grenze zwischen den Geschlechtern zieht und allgemein als Beweis für das Unterdrückungsmoment der patriarchalen und rückständigen Gesellschaftsform des Islam gilt. Er fungiert als ein Zeichen der Trennung von Räumen und ist Teil eines Geschlechtersystems.⁴⁸

Die Soziologin Meyda Yeğenoğlu argumentiert, der Schleier sei Teil des Körpers der muslimischen Frau. Ihr Körper ist begrenzt durch und gemacht aus dem Schleier.⁴⁹ Von Braun und Mathes stimmen mit Yeğenoğlu überein, wenn sie schreiben, eine erzwungene Entschleierung des weiblichen Körpers würde zu einer Entfremdung von dem Selbst und dem Körper führen.⁵⁰ Yeğenoğlu versteht Kleidung als eines der wichtigsten kulturellen Werkzeuge, um das Selbst auszudrücken und zu begrenzen, um erogene Zonen zu kartographieren und sexuelle Identitäten zu festigen.⁵¹ Der Schleier ist Teil des Körpers und somit ein Differenzmerkmal: „It is because her mature female body is made by the veil, that unveiling her is not simply an uncovering, or change of dress, but peeling her skin off. [...] The veil is that which produces women, or difference; it is spacing [...]“⁵²

Weiblichkeit wird demnach durch die fundamentalen Gegensätze von Innen und Außen konstruiert, gefestigt und begrenzt.⁵³ Von Braun und Mathes betonen die als heilig empfundenen Aspekte der Verschleierungs- und Körperpraxis. Die Verschleierung der Frau im Islam verweise auf den Bereich des Göttlichen. Etymologisch und historisch leitet sich der Schleier, den die Frau trägt, vom Vorhang ab, der das Private vor dem Öffentlichen schützt. Das arabische Wort *ḥarīm* (Harem), das einen abgeschlossenen Wohnbereich für Frauen beschreibt, stammt aus dem etymologischen Feld des Heiligen.⁵⁴ Diese heilige, private Sphäre ist, den beiden Wissenschaftlerinnen folgend, ein Ort mit bedeutenden sozialen Funktionen und die Frau gelte darin als Repräsentantin dieses verborgenen Aspekts des Göttlichen und der Fortpflanzungsfähigkeit. Der weibliche Körper werde in diesem Zusammenhang sakralisiert.⁵⁵ Er müsse „[...] außerhalb des geschützten Bereichs des Harems verhüllt werden, in Gestalt des Schleiers trägt [die Frau] den Harem mit sich.“⁵⁶

Viele Begriffe, die heute im islamischen Kontext für die Verhüllung weiblicher Körper verwendet werden, erinnern zudem an plastische Abtrennungen, Schirme, Wände oder Mauern. So wurde bereits deutlich, dass der Begriff *ḥiğāb* zunächst lediglich eine Art Vorhang bezeichnete. Erst später umfasste *ḥiğāb* die in der Öffentlichkeit gebotene verhüllende Kleidung.⁵⁷ Der persische Begriff *čādūr*⁵⁸, der eine großformatige Textilie beschreibt, die bis auf das Gesicht, den kompletten Körper der Frau wie ein großes Laken umhüllt, bedeutet außerdem Zelt. Im Zelt kann sich der Mensch vor der Natur, das Private vor dem Öffentlichen, das Heilige vor dem Weltlichen schützen.

Noch deutlicher wird die Verbindung zwischen heiligem Raum und Verschleierung bei einem Blick auf die *ka'ba*. Sie ist das ganze Jahr von einem schwarzen Überwurf, der *kiswa* (arab.: Bekleidung oder Umhang) geschützt, der die vier Wände mit Ausnahme der Tür bedeckt.⁵⁹ Die Tür wird von einem ebenfalls schwarzen Vorhang, dem *burku'* verkleidet. Die Kunsthistorikerin Valerie Behiery schreibt: „[...] the richly embroidered *kiswa* clearly illustrates the primacy of the act and aesthetics of veiling, that tendency of beautify, to bestow meaning upon, and to signify the sanctity of essentially humble structures and material by draping them, literally or figuratively, in cloth.“⁶⁰

Der Zusammenhang zum weiblichen Körper wird besonders beim Blick auf bzw. durch die *mašrabīya* deutlich. Die *mašrabīya* ist eine meist licht- und luftdurchlässige, aus Ornamenten bestehende (Holz-) Wand, die den Bereich der Frauen von dem Bereich der Männer trennt.⁶¹ Dieser – so nennt ihn der Kunsthistoriker Felix Thürlemann – „architektonische Schleier“⁶² ließ die Bewohnerinnen von dem Fenster aus unbemerkt das Treiben der Männer unten im Hof ihres Hauses beobachten, ohne selbst gesehen zu werden. Genau wie der Schleier verhindert also auch die *mašrabīya* für Außenstehende den Blick in die private Welt und lässt gleichzeitig erahnen, dass der/die Ausgesperrte beobachtet wird.⁶³ Von Braun und Mathes schildern überzeugend: „Die *Mashrabiyya* kann als architektonische Form des Schleiers interpretiert werden, und umgekehrt ist der Schleier eine tragbare, textile Form der *Mashrabiyya*.“⁶⁴

Auch Dominique Clévenot und Gérard Degeorge verweisen auf eine Analogie zwischen heiligem Raum und Schleier. Für Clévenot und Degeorge beschwören kunstvolle islamische Steingitter „das Bild eines bestickten Schleiers“.⁶⁵ Dabei erinnern sie außerdem an die islamische Tradition bei Festen, ein großes Tuch als Trennwand zwischen Frauen und Männern aufzuhängen.⁶⁶ Besonders im Vordergrund steht für die beiden allerdings der Dekor islamischer Baukunst, der häufig mit textilem Vokabular beschrieben wird: „So [...] wird man sagen, eine Ornamentierung bedecke das Gebäude wie ein Wandbehang, be-

kleide es oder verberge seine Strukturen wie ein Schleier.“⁶⁷ In der persischen Sprache finden sich noch mehr textile Metaphern, wenn z. B. von hizār bāf (pers.: tausendfaches Gewebe) die Rede ist. Dies ist eine Bezeichnung für die Musterungen ornamentaler Ziegel in der iranischen Architektur.⁶⁸ Die „Hülle“⁶⁹ des islamischen Bauwerks besteht aus einem scheinbaren Nebeneinander von Wandbehängen und Teppichen, das durch die ornamentalen rechteckigen Felder hervorgerufen wird. Für Clévenot und Degeorge dominiert in diesem Zusammenhang „der Eindruck von Geschmeidigkeit“⁷⁰, den man den beiden zufolge mit der Zeltbauweise vergleichen kann. Die islamische Architektur erinnere an die Mobilität des Nomad_innenlebens. Durch die Logik des Flechtens, bestimmte Rastereffekte oder die ineinander verschlungenen Linien entsteht außerdem der Eindruck von Stofflichkeit, der einer Wand oder einem Gebäude die Schwere nehmen kann.⁷¹ Zu guter Letzt übernehmen islamische Bauwerke nicht nur Motive der Webkunst, sondern sie bilden teilweise sogar Falten senkrecht herabfallenden Stoffes.⁷²

3 Haut, Stoff und Stein

Das Verschwimmen von menschlichen Körpern und Architektur, von Haut, Stoff und Stein spielt auch in den Werken der zwei Künstlerinnen Maïmouna Guerresi (Italien) und Azra Akšamija (USA) eine bedeutende Rolle. Beide beschäftigen sich, sowohl in ihrer Biografie als auch in ihrer Kunst, mit Grenzen. Durch die folgende Auseinandersetzung mit den beiden Künstlerinnen, ihren Werken und die jeweils darauffolge Einbindung in die Vorstellungen islamischer Raumkonstruktionen werden die selbstbestimmten Elemente einer modernen islamischen Kunst⁷³ beispielhaft als Medium genutzt, um Grenzverläufe aus einer neuen, feministischen Perspektive zu analysieren.

3.1 Maïmouna Guerresi: Der weibliche Körper als Haus des Göttlichen

Maïmouna Guerresi wurde 1951 in Italien als Patrizia Guerresi geboren. Sie wuchs in einer streng katholischen Familie auf. 1991 reiste die Künstlerin nach Senegal und konvertierte dort zur „murīdiyya“, einem senegalesischen Sufi-Orden.⁷⁴ Heute lebt und arbeitet Maïmouna Guerresi in Verona, Milan und Dakar.⁷⁵ In der Geschichte und Identität der Künstlerin spiegeln sich die zwei Welten (die westlich-christliche und die westafrikanisch-islamische) wider, zwischen denen Guerresi eine Brücke schaffen möchte.⁷⁶ Der weibliche Körper soll in ihrer Kunst einen Tempel für das Göttliche darstellen: „[...] the body is no longer a prison of the soul, but rather like a temple to house and augment the Divine.“⁷⁷ Dementsprechend verbindet sie die Körper in ihren Werken

auch insbesondere mit islamischer Architektur. Schleier sollen dabei als Träger spiritueller Energie, als Grotten, unbekannte Universen und neue Welten dienen. Ihre Kunst orientiert sich stark an westafrikanischen Traditionen, dem Sufismus und der christlichen Ikonographie.⁷⁸ Guerresi wirft mit ihren Schwerpunkten Fragen nach Herkunft und Zugehörigkeit auf.⁷⁹ Gleichzeitig erwirkt ihr Umgang mit ethnischen, aber auch kulturellen und religiösen Identitäten, Kritik. So könnte ihre Kunst, Michelle Apotsos zufolge, „[...] be considered a type of cultural tourist, using a touristic gaze to create mélange of visual and ideological simulations to which she has assigned a particular conceptual and aesthetic capital.“⁸⁰

Trotzdem ist Guerresi eine vielseitig gefragte Künstlerin, deren Werke sowohl in islamischen und arabischen als auch in spirituellen und mystischen, sogar afrofuturistischen und christlichen Kontexten verortet werden.

3.1.1 *Mother Minaret*

„Mother Minaret“ ist eine 200 x 125 cm große Farbfotografie, auf der, ganz im Sinne des Serientitels „The Giants“, eine gigantisch anmutende, verschleierte Person zu sehen ist. Neben ihr ist mit Kreidestrichen ein spitz zulaufender Turm aufgetragen. Der Titel der Fotografie deutet auf den Inhalt der Darstellung hin: Die Person mit dem weit geöffneten, leeren Schleier könnte eine Frau bzw. Mutter sein und der Turm ein islamisches Minarett. Die weiße Farbe, die Farbsymbolik des Schleiers und des Gesichts und die devote Kopfhaltung stehen in starkem Kontrast zur monumentalen Größe des Bildes und dem Titel der dazugehörigen Serie.

Guerresi folgt, so sagt sie selbst „[...] a signature style that is reminiscent of a number of traditional Madonnas in classical Italian art [...]“⁸¹ Die Madonnen der Künstlerin sind allerdings nicht WEISS, sondern SCHWARZ⁸². Genau wie die Schutzmantelmadonna oder eine Mutter scheint auch diese riesige Frau schützenden Einlass in die Leere zu bieten. Die Schleieröffnung erinnert Dank der Form an den Eingang in ein Haus oder einen Eingang in den mütterlichen, weiblichen Körper, also eine Vulva. Gleichzeitig verweist das im Hintergrund aufgebrachte, wie ein Schatten der Figur fungierende Minarett und der Titel der Fotografie auf eine Verbindung von weiblichem Körper und Architektur. Nicht nur ist diese Mutter größer als ein sehr hoher Turm, sondern die Betrachtenden können scheinbar in ihren Körper treten. Ihr Körper symbolisiert ein heiliges Gebäude, einen „temple of the soul“⁸³.

Der weiße Streifen im Gesicht der Frau trennt beide Hälften voneinander. Guerresi begreift ihn einerseits als Symbol für Licht und Reinigung und an-



Abb. 1: Mother Minaret, 2007, ©Maïmouna Guerresi.

dererseits auch als Grenze. Weiß als Farbe versteht die Künstlerin ebenfalls als Metapher für Licht und „mütterlichen Segen“⁸⁴, schwarz symbolisiert etwas Unbekanntes und Unendliches. Die Figur in Mother Minaret scheint somit von einer grenzenlosen Güte erfüllt.

In Guerresis Werken tragen die Protagonist_innen ihre Schleier wie einen Schutzschild. Die Schleier trennen, im Sinne einer Grenze, das Öffentliche und das Private, das Heilige und das Weltliche. Trotzdem erwirken diese Trennlinien keine Exklusivität, sondern sie laden die Betrachtenden ein, hinter den Schleier zu blicken und sogar einzutreten. Hier spielt die Künstlerin mit den

vielleicht insbesondere westlichen Erwartungen, denn weder verbergen sich exotische Fantasien dahinter noch bedrohliche Gewalt, sondern einfach nur ein Nichts, das Raum für Interpretation bietet.

Viele Fotografien der Künstlerin zeigen weibliche Figuren, die, wie el Guindi es formuliert hat, als Beschützerinnen des Heiligen gelten und das Grundgerüst der Gesellschaft darstellen. Die Frau ist, so schreibt es el Guindi, „the lady of the home“⁸⁵. Auch von Braun und Mathes interpretieren in diesem Zusammenhang, dass der Schleier das Private vor dem Öffentlichen schützt und der weibliche Körper diese private Heiligkeit mit sich trägt. Die beiden Wissenschaftlerinnen betonen, der weibliche Körper werde im islamischen Kontext sakralisiert, was mit sozialen und religiösen Erwartungshaltungen und Funktionen verbunden ist. Obwohl die Form der Schleieröffnung an eine Vulva erinnert, erscheint die Figur nicht, wie Akashe-Böhme argumentiert, nur auf ihre Sexualität beschränkt, sondern sie wirkt vielmehr – insbesondere durch ihre Größe – stark, anmutig und heilig. Ganz in der Argumentation Yeğenoğlu formt der Schleier in Mother Minaret den Körper, er ist aber nicht nur äußerste Grenze, sondern der Schleier ist der Körper. Ohne diese Textilie wäre ein Körper in Mother Minaret nicht vorhanden. Der Schleier erweckt auch ganz konkret Assoziationen eines Zeltes, wie es Thürlemann beschreibt. In diesem Zelt gibt es aber keine Stange, die das Dach stützt, sondern es ist der (nicht vorhandene) weibliche Körper, der oben und unten, Himmel und Erde miteinander verbindet und das Tuch wie eine Stange oder einen Pfahl hält. Guerresis Arbeit konzentriert sich insbesondere auf den weiblichen Körper. Sie erklärt: „I emphasize particularly the feminine-divine, the great mother, clement and merciful, as God is ‘like a welcoming womb.’“⁸⁶

3.2 Azra Akšamija: *Die Welt als Moschee*

Die bosnisch-österreichische Künstlerin und Architekturhistorikerin Azra Akšamija wurde 1976 in Sarajevo geboren. Mit 15 Jahren floh sie mit ihrer Familie vor dem Krieg in Bosnien. Sie studierte Architektur in Graz und arbeitet heute als Professorin am Massachusetts Institute of Technology.⁸⁷ Ihr Spezialgebiet verortet Akšamija in der Geschichte islamischer Kunst und Architektur in Europa vom 10. Jahrhundert bis heute.⁸⁸ Besonders ihre Erlebnisse im Krieg geben ihr Inspiration für neue Projekte und Kunstwerke: „For me, that was such a traumatic event in my life [...] I just wanted to understand how the society thinks and how I can give my contribution given the fact that I was lucky to survive the tragedy.“⁸⁹

Als Künstlerin betont sie in ihren Werken deshalb immer wieder eine transkulturelle Ästhetik und Mobilität, die zwischen unterschiedlichen Kulturen Brücken baut oder solche sichtbar macht. Individualität, Differenz und Zusammenleben werden in Akšamijas Kunst wieder möglich. Anders als Guerresio bezeichnet sich Akšamija nicht als Muslimin, durch ihre Kunstwerke und ihre Schwerpunktwahl scheint sie aber einen persönlichen Bezug zu dieser Religion zu haben. In Westeuropa und den USA werden Muslim_innen allerdings häufig mit dem arabischen, türkischen und iranischen Raum identifiziert, weswegen ihre Kunstwerke auch in dieser Hinsicht irritieren.

3.2.1 *Nomadic Mosque*

„Nomadic Mosque“ (2005) gehört zu der von Azra Akšamija designten „Wearable Mosque Series“. Auf der hier abgebildeten Fotografie ist zweimal die Künstlerin selbst zu sehen. Rechts im Bild trägt sie einen schlichten, schwarzen Anzug und vermittelt ein modernes, legeres und seriöses Auftreten ohne jedwede religiöse Konnotation. Links im Bild ist die obere Schicht der Hose abgetrennt und liegt auf dem Boden vor der Künstlerin. Diese Position erinnert an eine Gebethaltung und der Stoff an einen islamischen Gebetsteppich oder, aufgrund der Form, an die mihrāb. Durch die schwarze, leicht golden scheinende Farbe, erweckt die am Boden liegende Textilie auch den Eindruck eines vom menschlichen Körper geworfenen Schattens; als wäre dieser am Boden liegende Gebetsort ein sonst unsichtbarer Teil des weiblichen Körpers. Diese tragbare Moschee wird durch die Kapuze ergänzt, die das weibliche Haar verdeckt und von der zwei Gebetsketten herabhängen. Ein im Oberteil integrierter Kompass hilft der Trägerin ihr Gebet Richtung ka'ba auszurichten. Der moderne Anzug ohne religiöse Symbole kann also in kürzester Zeit zu einem muslimischen Gebetsort, einer tragbaren Moschee, umfunktioniert werden.

Der Titel dieses Kleidungsstücks weist auf die Beweglichkeit des islamischen Gebetsortes hin. Für Akšamija ist eine Moschee nicht zwangsläufig ein Gebäude, sondern vor allem erst einmal ein Ort zur Niederwerfung.⁹⁰ Der Koran gibt der Künstlerin zufolge keine klaren Vorgaben zum Moscheebau. Jeder gewöhnliche Ort könne durch den Akt des Gebets in einen religiösen Ort verwandelt werden.⁹¹ Die kleinste Einheit einer Moschee könnte durch den menschlichen Körper definiert werden und so ermöglicht es die Kleidermoschee, diesen heiligen Ort immer unsichtbar mit sich herumzutragen. In el Guindis Sinne kann die Nomadic Mosque einen öffentlichen in einen privaten, heiligen Raum verwandeln. Akšamijas Räume und Körper sind fluid und die Grenzen lebendig. Sie schafft mit ihrer Kunst eine unverkennbare Verbindung



Abb. 2: Nomadic Mosque. © Azra Akšamija.

von ihrem eigenen, weiblichen Körper, der privaten Sphäre, Kleidung und Architektur. Die Frau ist nicht nur, wie Akashe-Böhme es schreibt, an das Haus gebunden, sondern sie ist das Haus. Der weibliche Körper wird somit auch in diesem Kunstwerk sakralisiert. Gleichzeitig liegt die Macht über die Form ihrer Darstellung in ihrer eigenen Hand.

Für die Künstlerin ist eine Moschee aber nicht nur ein Ort des Gebets, sondern sie ist andererseits auch ein Ort der Begegnungen und des sozialen Miteinanders. So hat die Nomadic Mosque einen zweiten Gebetsteppich integriert, der neben dem ersten ausgeklappt werden kann.⁹² Nomadic Mosque soll aber auch Diskussionen provozieren.⁹³ Das Gespräch zwischen und die Überwindung von kulturellen, politischen und geografischen Grenzen steht für Akšamija, besonders vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Geschichte, im Mittelpunkt. Sie erschafft mit ihrer tragbaren Moschee die Möglichkeit einer Transformation von einem menschlichen zu einem architektonischen Körper. Sie bricht mit den Grenzen von Architektur und Mensch, mit den Grenzen von Haut und Stein. Wie Clévenot und Degeorge es in der Architektur islamischer Gebäude erahnen verwandelt Akšamija in ihrer Kunst Moscheen in bewegliche Orte. Sie

vereint die vermeintlich moderne mit einer vermeintlich traditionellen Sphäre und lenkt den Fokus der Betrachtenden auf die angebliche Unvereinbarkeit dieser beiden Welten. Die muslimische Frau wird in „Nomadic Mosque“ zum selbstbewussten Subjekt, das über die Sichtbarkeit ihrer Religiosität eigenständig entscheiden kann. Der weibliche Körper wird nicht nur zu einem heiligen Raum, sondern auch zu einem Ort sozialer Interaktion. Er ist es, der Brücken schlägt und scheinbar persistente Grenzen überwindet. In „Mosque Manifesto“ spricht Akšamijas Moschee zum_zur Leser_in. Sie sagt: „I am not a building type. I am the world [...] My minimal volume is the volume of the human body. But I am also social space – congregation of many is better than one [...] I represent Islam not as stuck in past.“⁹⁴

Schlusswort: Grenzen vermischen, verschwimmen ... Ein Plädoyer

Vor dem Hintergrund von Kolonialismus und Postkolonialismus widmete sich der vorliegende Beitrag einem normativen islamischen Verständnis von kulturell geprägten Grenzen und Körpern. Die Trennung zwischen privaten, sakralen und profanen Körpern drückt sich dabei durch Stofflichkeit aus. Maïmouna Guerresi und Azra Akšamija nehmen in ihren Werken darauf Bezug. Schon biografisch beschäftigen sich beide Künstlerinnen in ihrer Identität, aber auch in ihrer Kunst mit einem Überwinden von Grenzen, in Form von unterschiedlichen Nationen, Kulturen, Religionen und Ethnien. In ihrer Kunst verbinden sie aber auch vermeintlich islamisch traditionelle Merkmale, wie Schleier, wiederkehrendes Dekor und islamische Architektur, mit vermeintlich christlichen, modernen, westlichen Merkmalen und Stilen, wie großformatiger Fotografie, christlicher Ikonographie und legerer Kleidung. Beide Künstlerinnen beschäftigen sich, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, mit dem weiblichen Körper im sakralen bzw. als sakralem Raum. Der Fokus der in diesem Beitrag auf den Kunstwerken liegt, gleitet vom Schleier der Protagonist_innen zum Haus des Göttlichen, vom Schleier zum Zelt und vom Zelt zum Gebäude, immer in Verbindung mit dem weiblichen Körper als heiligem Raum. Maïmouna Guerresi stellt Weiblichkeit in ihrem Kunstwerk Mother Minaret als stark, anmutig, schutzwährend und heilig dar und geht somit konträr zu dem westlichen Stereotyp der unterdrückten und schwachen muslimischen Frau. Guerresi überwindet nicht nur Grenzen zwischen architektonischen und menschlichen Körpern, sie schafft auch Brücken zwischen öffentlich und privat, SCHWARZ und WEISS und christlicher und islamischer Spiritualität. Azra Akšamija spielt ebenfalls mit den Grenzen und baut Brücken zwischen architektonischen und menschlichen Körpern, zwischen modern und traditi-

onell und öffentlich und privat. Ihre Nomadic Mosque ist einerseits ein moderner Hosenanzug, getragen von einer Frau, und gleichzeitig eine islamische Moschee, ebenfalls getragen von einer Frau. Auch in ihrer Kunst wird der weibliche Körper so zum sakralen Gebets- und Aufenthaltsort des Göttlichen. Aber nicht nur macht das Kleidungsstück, genau wie Mother Minaret, den weiblichen Körper zu einem sakralen Körper, es verwandelt ihn außerdem in einen beweglichen Ort sozialer Praxis, in einen Ort des öffentlichen Lebens. Anders als Guerresis Kunstwerke werden Akšamijas Arbeiten allerdings nur selten in arabisch geprägten Kontexten ausgestellt. Dies könnte einerseits an ihrer Herangehensweise liegen, andererseits an ihrer Herkunft. Akšamija hat weder Kunst studiert, noch ist die Fotografie ihr vorwiegend genutztes Medium, sondern sie schneidert Kleidungsstücke, baut mašrabīyən und moderne islamische Gebetsorte. Somit ist ihr Ansatz funktional, während Guerresis ihre Spiritualität in den Vordergrund stellt. Akšamija ist in Bosnien und damit in einen europäischen Islam hineingeboren, während Guerresis spirituelle Geburt konservativ betrachtet senegalesisch ist. Daran könnten sich Fragen danach anschließen, wie „der Islam des Balkans“⁹⁵ von der Weltöffentlichkeit wahrgenommen wird und ob zu einer neuen welt-islamischen Identität eigentlich auch ein solcher Islam gehören kann.

Trotzdem ist beiden Künstlerinnen eine feministische und mit der westlichen Moderne vereinbarende Variante von islamischer Weiblichkeit gemein, die gleichzeitig auf islamischen Traditionen fußt. So nehmen ihre modernen islamischen Werke auf hybride Weise Teil am internationalen Kunstdiskurs. Die durch die Künstlerinnen aufgezeigte Perspektive vom islamischen weiblichen Körper als Haus des Göttlichen, als starke, bewegliche und wandelbare Institution, könnte eines unter vielen wertvollen Unterstützungsmomenten sein, um das westliche Stereotyp der unterdrückten Muslimin aufzubrechen. Ihr zukunftsweisender, futuristischer Umgang überwindet scheinbar persistente Grenzen und bietet damit die Möglichkeit, islamische Weiblichkeit nicht als unterdrückten Subjekt, sondern als heiligen Körper neu zu begreifen.

Kunst kann wie Chakkalakal (u. a.) es schreiben, ein Mittel sein, um begrenzende, gesellschaftliche Muster und Stereotype aufzulösen. Durch die sogenannte künstlerische Freiheit, die Freiheit der Kunstschaffenden, rationale Grenzen zu überschreiten, wird die gewohnte Sichtweise der Dinge destabilisiert und dies zwingt uns zu der Suche nach Möglichkeiten einer anderen Ordnung der Dinge, nach alternativen Deutungen von Symbolen. Kunst als grenzüberschreitendes, futuristisches und utopisches Element ist ein bisher noch wenig beachtetes Werkzeug, um den begrenzenden Institutionen Trumpf, Identitäre Bewegung, AFD und Co. entgegenzuwirken. In der 2018 in Deutschland gegründeten

identitären Kampagne 120 Dezibel beschwerten sich selbsternannte „Töchter Europas“⁹⁶: „Wir sind nicht sicher, weil ihr uns nicht schützt. Weil ihr euch weigert, unsere Grenzen zu sichern.“⁹⁷ Die Grenzen des weiblichen Körpers symbolisieren in dieser Aussage gleichzeitig die territorial-politischen Grenzen einer imaginierten europäischen Identität. Diesem sogenannten „rechten Feminismus“^{98 99} könnte eine im positiven Sinne grenzüberschreitende, beweglichere Variante von Weiblichkeit, Individuum, Gesellschaft, nationalen und ethnischen Identitäten entgegengesetzt werden. In diesem Sinne ist das vorliegende Schlusswort ein Plädoyer dafür, nicht zum hundertsten Mal westliche Freiheitsnormen auf dem Rücken von Marginalisierten auszufechten; nicht immer gradlinig, dualistisch und rational zu denken; nicht abermals die immer gleichen fehlerhaften Wege zu beschreiten, sondern sie zu überschreiten. Unsere Gesellschaft braucht neue Realitäten und neue Visionen. Es reicht nicht, zu wissen, was wir nicht wollen, sondern wir brauchen Alternativen. Wir müssen über die gewohnten Grenzen hinweg träumen und alternative Bilder für alternative Ordnungen, auch in der Wissenschaft, entstehen lassen, so wie Gueressi und Akšamija und viele andere Künstlerinnen es bereits tun.

Anmerkungen

- ¹ In diesem Fall Künstlerinnen, die in ihren Werken islamische Schwerpunkte setzen, die ihre Kunst deshalb aber nicht zwangsläufig allein als muslimisch verstehen.
- ² Woodsmall 1938, S. 36 f.
- ³ Da den vorliegenden Werken ein binäres Geschlechtermodell zugrunde liegt, richte ich mich in dieser Arbeit nach dieser Geschlechtervorstellung. Diese Vorstellung lehnt sich an dem bei der Geburt zugewiesenen s.g. biologischen Geschlecht an. Trotzdem verzichte ich nicht auf den Unterstrich, der typographisch deutlich machen soll, dass neben dieser binären Vorstellung auch alternative Geschlechtermodelle existieren. Siehe hierzu z. B. *Halberstam 1998*.
- ⁴ Ich bin mir darüber bewusst, dass der Begriff „Westen“ vereinfachend und verallgemeinernd ist und ungenau verwendet wird. Der Westen wird im Gegenüber (dem s.g. *Rest der Welt* und älterem *Orient*) konstruiert und aus seiner Perspektive heraus definiert. Somit kann er unterschiedliche Regionen, Länder und Gesellschaften bezeichnen. Ihm inhärent ist allerdings immer ein gewisser Dualismus. Da der Begriff aber auch heute noch in zahlreichen Abgrenzungsdebatten verwendet wird, nutze ich ihn in dieser Arbeit der Einfachheit halber für die Länder, Räume und Wertevorstellungen v. a. Westeuropas, Nordamerikas, Australiens und Neuseelands. Siehe hierzu z. B. *Boatcă 2009*.
- ⁵ In der vorliegenden Analyse verstehe ich leibliche, private, öffentliche und architektonische als kulturelle Körper, die nicht zwangsläufig durch Fleisch oder Stein begrenzt sind, sondern durch gesellschaftliche konstruierte Grenzen bzw. symbolische Deutungen. Siehe dazu z.B.: *Frey Stephen 2011*.

- ⁶ Vgl. Ha 2015, S. 179.
⁷ Vgl. ebd., S. 177 f., 180.
⁸ Ebd., S. 180.
⁹ Vgl. ebd., S. 180, 183.
¹⁰ Said 2010, S. 9.
¹¹ Vgl. ebd., S. 11, 14, 16.
¹² Vgl. ebd., S. 11-12.
¹³ Boatcă 2009, S. 238.
¹⁴ Ebd., S. 240.
¹⁵ Ebd.
¹⁶ Vgl. Pflitsch 2009, S. 31f.
¹⁷ Von Braun/Mathes 2007, S. 9.
¹⁸ Vgl. Ali 2014a, S. 203 f.
¹⁹ Fanon 1969, S. 22.
²⁰ Ebd., S. 42.
²¹ Ebd., S. 26-27.
²² Vgl. von Braun/Mathes, a. a. O., S. 27, 60 f.
²³ Vgl. Lewis 2003, S. 10-14.
²⁴ Vgl. My Stealthy Freedom.
²⁵ Vgl. Ali, Z., ebd., S. 206.
²⁶ Vgl. Ali, Z., 2014b, S. 15.
²⁷ Marx 2009, S. 108.
²⁸ Vgl. ebd., S. 108 f.
²⁹ Andris/Chakkalakal/Picard 2016, S. 11
³⁰ Bei der Transkription der arabischen Begriffe habe ich mich orientiert an *Wehr 1985*.
³¹ Vgl. IslaDa: Der Qur'ān, Sure 57,1-10.
³² El Guindi 2000, S. 148.
³³ Ebd.
³⁴ Ebd.
³⁵ Vgl. IslaDa, a. a. O., Sure 42, 51; 17, 45.
³⁶ IslaDa: ebd.: Sure 17, 45.
³⁷ Ammann 2004. S. 86.
³⁸ El Guindi, a. a. O., S.147 f.
³⁹ Ebd.
⁴⁰ Ebd., S. 194.
⁴¹ Vgl. Ammann, a. a. O., S. 81.
⁴² Ebd., S. 81.
⁴³ Vgl. Akashe-Böhme 2006, S. 36 f.
⁴⁴ Ebd., S. 38.
⁴⁵ Vgl. ebd., S. 36-38.
⁴⁶ Vgl. von Braun/Mathes, a. a. O., S. 56.
⁴⁷ Vgl. ebd., S. 12 f.
⁴⁸ Vgl. Lewis, a. a. O., S. 10.
⁴⁹ Vgl. Yeğenoğlu 1999, S. 118 f.

- ⁵⁰ Vgl. von Braun/Mathes, a. a. O., S. 16.
- ⁵¹ Vgl. Yeğenoğlu, a. a. O., S. 118 f.
- ⁵² Ebd.
- ⁵³ Vgl. ebd., S. 119.
- ⁵⁴ Vgl. von Braun/Mathes, a. a. O., S. 66 f.
- ⁵⁵ Vgl. ebd., S. 102.
- ⁵⁶ Ebd., S. 67.
- ⁵⁷ Vgl. Ammann, a. a. O., S. 86 f.
- ⁵⁸ Bei der Transkription der persischen Begriffe habe ich mich an dem *Leitfaden zur Transkription des Neupersischen* des Marburger Centrums für Nah- und Mittelost-Studien orientiert.
- ⁵⁹ Vgl. Bowker 1999, S. 548.
- ⁶⁰ Behiery 2012a, S. 135.
- ⁶¹ Vgl. von Braun/Mathes, a. a. O., S. 67 f.
- ⁶² Thürlemann 2016, S. 10.
- ⁶³ Vgl. ebd., S. 8 f.
- ⁶⁴ Von Braun/Mathes.
- ⁶⁵ Clévenot/Degeorge 2000, S. 207
- ⁶⁶ Vgl. ebd., S. 207 f.
- ⁶⁷ Ebd., S. 203.
- ⁶⁸ Ebd.
- ⁶⁹ Ebd.
- ⁷⁰ Ebd.
- ⁷¹ Vgl. ebd., S. 203 f.
- ⁷² Vgl. ebd., S. 206.
- ⁷³ Auch *moderne islamische Kunst* und ihre Künstlerinnen können sich einem westlichen Bewertungshorizont nicht entziehen. Der Begriff *islamische Kunst* ist ebenfalls ein koloniales Produkt westlicher Imagination, der all jene Kunst definiert, die nicht westlich ist und zwischen dem 7. und 19. Jahrhundert auf einem schier unendlichen Gebiet zwischen Spanien und dem indischen Subkontinent vorzufinden war. Die islamische Kunst verstanden die Kolonialmächte zunächst als eine Nicht-Kunst, der durch die sich wiederholenden Muster jegliche Phantasie aberkannt wurde. Aus diesen Gründen blieb ihr der Zugang zu einem westlichen Kunstmarkt verwehrt. Künstler_innen werden auch heute noch auf bestimmte Merkmale, wie Kalligraphie, auf Auseinandersetzung mit antiken Zivilisationen und mit dem Kopftuch reduziert. Diese Reduktion führt u.a. zu einem Ausschluss vom internationalen Diskurs. Deshalb streben viele Künstler_innen nach einer modernen Variante islamischer Kunst, die auf den Wandel in der Kunstszene reagiert, um ihren eigenen Traditionen einerseits treu zu bleiben und sich andererseits nicht darin zu verlieren; eben eine *moderne islamische Kunst*. Siehe dazu z.B.: Babaie 2011.
- ⁷⁴ Vgl. ORI 2012.
- ⁷⁵ Vgl. Ali, S. n. a.
- ⁷⁶ Apotsos 2013.
- ⁷⁷ Ali, S., a. a. O.

- ⁷⁸ Ebd.
- ⁷⁹ Vgl. Apotsos, a. a. O.
- ⁸⁰ Ebd.
- ⁸¹ Spirou 2016.
- ⁸² Hier großgedruckt, denn es handelt sich dabei um ein Konstrukt. Schwarz und weiß sind klar voneinander absetzbare Farben, während SCHWARZ und WEISS in etlichen Nuancen und Farbtönen vorhanden sind. Jeder Mensch hat eine eigene Hautfarbe. Jede Wahrnehmung des menschlichen Körpers hat aber auch eine soziale Dimension und wird in das hierarchische System eingeordnet. Das funktionalisierte Konstrukt Hautfarbe gehört zu den Grundbausteinen menschlicher Rasse und ist somit zentrale Kategorie des Rassismus. Trotzdem habe ich mich dafür entschieden, diesen Begriff zu verwenden, gerade weil die in der vorliegenden Arbeit thematisierten Künstlerinnen meiner Meinung nach durch das Spiel mit den Kontrasten schwarz und weiß und SCHWARZ und WEISS Missstände aufdecken möchten. Siehe hierzu: *Arndt 2015*.
- ⁸³ Ali, S., a. a. O.
- ⁸⁴ Spirou, a. a. O.
- ⁸⁵ El Guindi, a. a. O., S. 82.
- ⁸⁶ Behiery 2012b.
- ⁸⁷ Vgl. Bozic 2014.
- ⁸⁸ Ebd.
- ⁸⁹ Ebd.
- ⁹⁰ Vgl. Akšamija 2015, S. 51.
- ⁹¹ Vgl. ebd., S. 92.
- ⁹² Vgl. Akšamija, a. a. O., S. 134.
- ⁹³ Vgl. Regine 2007.
- ⁹⁴ Akšamija, a. a. O. S. 48, 88, 114.
- ⁹⁵ Mappes-Niediek 2017.
- ⁹⁶ 120 Dezibel 2018, 01:39.
- ⁹⁷ Ebd.: 00:40-00:45.
- ⁹⁸ Vahabzadeh 2018.
- ⁹⁹ In einer aufkeimenden Debatte ist inzwischen auch von *Femonationalismus* die Rede. Dieser Begriff wurde von Sara R. Farris geprägt. Die Hülle ihres Buches „In the Name of Women's Rights, The Rise of Femonationalism“ (2017) zeigt eine Fotografie der Künstlerin Maïmouna Guerresi aus ihrer Serie *The Giants*.

Literatur

- Akashe-Böhme, Farideh: Sexualität und Körperpraxis im Islam, Frankfurt am Main 2006.*
- Akšamija, Azra: Mosque Manifesto: Propositions for Spaces of Coexistence, Berlin 2015.*
- Ali, Zahra: Den Feminismus entkolonialisieren und erneuern. In: Zahra Ali (Hg.): Islamische Feminismen, Wien 2014, S. 203-210 (= 2014a).*

- Ali, Zahra*: Einleitung, In: Zahra Ali (Hg.), *Islamische Feminismen*, Wien 2014, S. 13-38 (= 2014b).
- Ammann, Ludwig*: Privatsphäre und Öffentlichkeit in der muslimischen Zivilisation. In: Ludwig Ammann/Nilüfer Göle (Hg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004, S. 69-120.
- Boatcă, Manuela*: Lange Wellen des Okzidentalismus, Ver-Fremden von Geschlecht, „Rasse“ und Ethnizität im modernen Weltsystem. In: Gabriele Dietze, u.a. (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus: transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-) Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld 2009, S. 233-249.
- Bowker, John*: Kiswa. In: John Bowker (Hg.): *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, Düsseldorf 1999, S. 548.
- Clévenot, Dominique/Degeorge, Gérard*: Die Ästhetik des Schleiers, In: Dominique Clévenot/ Gérard Degeorge: *Das Ornament in der Baukunst des Islam*, München 2000, S. 203-208.
- El Guindi, Fadwa*: *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford (u.a.) 2000.
- Fanon, Frantz*: *Aspekte der Algerischen Revolution*, Frankfurt am Main 1969.
- Farris, Sara R.*: *In the Name of Women's Rights, The Rise of Femonationalism*, Durham- London 2017.
- Frey Steffen, Therese*: Einleitung, In: Therese Frey Steffen (Hg.): *Körpergrenzen/ Body Boundaries*, Bd. 12/2 (2011), S. 6-14.
- Ha, Kien Nghi*: Postkolonialismus/Postkoloniale Kritik. In: Susan Arndt/Nadja Ofuataey-Alazard (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht, (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster 2015, S. 177-184.
- Halberstam, Jack*: *Female Masculinity*, London 1998.
- Lewis, Reina*: Preface. In: David A. Bailey/Gilane Tawadros (Hg.): *Veil. Veiling, Representation and Contemporary Art*, Massachusetts 2003, S. 10-15.
- Marx, Daniela*: Feministische Gegenstimmen? Aushandlungen westlich-abendländischer Identität in Auseinandersetzung mit ‚dem Islam‘. In: Gabriele Dietze, u.a. (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-) Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld 2009, S. 101-115.
- My Stealthy Freedom*: <https://www.facebook.com/StealthyFreedom>
- Pflitsch, Andreas*: Kreidestriche gegen unsere Furchtsamkeit. In: *Du. Das Kulturmagazin* 69/793 (2009), S. 30-32.
- Said, Edward*: *Orientalismus*, New York 2010² (1987).
- Thürlemann, Felix*: *Das Haremsfenster. Zur fotografischen Eroberung Ägyptens im 19. Jahrhundert*, München 2016.
- Von Braun, Christina/Mathes, Bettina*: *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin 2007.
- Woodsmall, Ruth Francis*: *Der Aufstieg der mohammedanischen Frau*, Leipzig (u.a.) 1938.
- Yeğenoğlu, Meyda*: *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*, New York (u. a.) 1999.

Internetquellen

- Ali, Samina*: The Sufi Frida Kahlo. Maimouna Guerresi's Mystical Sculpture and Photography. In: *Muslima. Muslim Women's Art and Voices*, nicht angegeben. <http://muslima.globalfundforwomen.org/content/sufi-frida-kahlo> [Zugriff: 13.08.2018].
- Apotsos, Michelle*: The Liminal Body. Assemblage and Identity in Maimouna's Female Icons. In: *Interventions Journal*, 2013. <https://interventionsjournal.wordpress.com/2013/01/29/879/> [Zugriff: 13.08.2018].
- Behiery, Valerie*: Alternative Narratives of the veil in Contemporary Art. In: *Comparative Studies of South Africa and the Middle East*, 32/1 (2012a), S.130-146. https://www.researchgate.net/publication/254936018_Alternative_Narratives_of_the_Veil_inContemporary_Art. [Zugriff: 13.08.2018].
- Behiery, Valerie*: Connecting Worlds: The Art of Maimouna Patrizia Guerresi. In: *islamic arts*, 24. August 2012 (= 2012b). http://islamicartsmagazine.com/magazine/view/connecting_worlds_the_art_of_mamouna_patrizia_guerresi/ [Zugriff: 13.08.2018].
- Bozic, Denis*: Understanding the power of art and architecture. In: *The Tech*, 2014, <https://thetech.com/2014/08/29/aksamija-v134-n33> [Zugriff: 13.08.2018].
- IslaDa*: Der Qur'ān: <http://islamische-datenbank.de/quran-koran> [Zugriff: 13.08.2018].
- Mappes-Niediek, Norbert*: Der Islam auf dem Balkan, „Ihr wird eine Art ideologischer Krieg ausgetragen“. In: *Deutschlandfunk*, 2017, https://www.deutschlandfunk.de/der-islam-auf-dem-balkan-hier-wird-eine-art-ideologischer.724.de.html?dram:article_id=396904 [letzter Zugriff: 22.08.2018].
- My Stealthy Freedom*: Homepage der Kampagne, 2019. <https://www.mystealthyfreedom.org/> [Zugriff: 26.02.2020].
- ORI*: Interview: Maimouna Guerresi, 2012. <http://orijournal.tumblr.com/post/31412193341/interview-maimouna-guerresi> [Zugriff: 13.08.2018].
- Regine*: Several ways to wear a mosque. In: *We Make Money Not Art*, 2007. http://we-make-money-not-art.com/_do_you_see_the/ [Zugriff: 13.08.2018].
- Spirou, Kariakos*: Maimouna Guerresi: the Art of Explaining Mysteries. In: *Yatzer*, (2016), <https://www.yatzer.com/maimouna-guerresi> [Zugriff: 13.08.2018].
- Vahabzadeh, Susan*: Der Reiz des rechten Feminismus. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12. Februar 2018. <https://www.sueddeutsche.de/kultur/identitaere-bewegung-der-reiz-des-rechten-feminismus-1.3862799?reduced=true> [Zugriff: 07.09.2018].
- 120 Dezibel*: Kampagnenvideo, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=cbWEr3jtfko>, [Zugriff: 23.05.2021].

I - 14.2.3.2 Esoterik und Rechtsextremismus

VON JULIAN STRUBE

Zusammenfassung

Der Frage nach dem Verhältnis von Esoterik und Rechtsextremismus wird im Folgenden sowohl aus historischer als auch aus gegenwartsbezogener Perspektive nachgegangen. Es werden zwei diachron miteinander verbundene Schwerpunkte gesetzt: Dies ist erstens das Verhältnis von Nationalsozialismus und Strömungen wie Theosophie und Anthroposophie, vor allem aber Ariosophie. Ein zentrales Argument lautet dabei, dass sowohl Esoterik als auch Nationalsozialismus zu Unrecht häufig als das „Andere“ der europäischen Kultur betrachtet werden: Ihre Berührungspunkte resultierten gerade aus Aspekten, die sich als kulturell „ordinär“ erweisen. Zweitens wird die damit verflochtene Entstehung rechtsextremer und neonazistischer internationaler Netzwerke in der Nachkriegszeit beleuchtet. In diesem Zuge wird herausgestellt, dass weit verbreitete Vorstellungen von „Nazi-Okkultismus“ einerseits ein Ergebnis popkultureller Motive sind, zweitens aber auch rechtsextremer Diskurse. Deren Einfluss lässt sich heutzutage nicht nur in subkulturellen oder gesellschaftlich marginalen Kontexten verzeichnen, sondern auch auf weltpolitischer Bühne. Es folgt daher abschließend ein Plädoyer für eine nuancierte historische Kontextualisierung dieses Themas, auf deren Grundlage ein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Verständnis nicht nur historischer, sondern auch aktueller politischer Entwicklungen geleistet werden kann.

Schlagwörter

Esoterik, Rechtsextremismus, Nationalsozialismus, Neonazismus, Theosophie, Anthroposophie, Ariosophie

Summary

The relationship between esotericism and far-right extremism will be investigated from both a historical and a contemporary perspective. The focus will rest on two diachronically related contexts: 1. the relationship between National Socialism and currents such as Theosophy and Anthroposophy, but especially Ariosophy. It will be argued that both esotericism and National Socialism are often misleadingly regarded as the “other” of European culture: The links between them prove to be culturally “ordinary.” 2. the emergence of

international far-right and neo-Nazi networks in the post-war period will be discussed. It will be shown that widespread perceptions of “Nazi occultism” were, on the one hand, the result of pop cultural notions, and of far-right discourses on the other. Today, their influence cannot only be noted in sub-cultural or socially marginal contexts, but also in world politics. For this reason, this contribution concludes with a plea for a nuanced historical contextualization of these issues, on the basis of which Religious Studies could offer a contribution to an understanding, not only of historical but also of current political developments.

Keywords

esotericism, far-right extremism, National Socialism, neo-Nazism, Theosophy, Anthroposophy, Ariosophy

Zur Bedeutung von „Esoterik“ und ihrer politischen Einordnung

Historischer Überblick

Im öffentlichen wie im akademischen Diskurs wird Esoterik häufig mit rechten politischen Tendenzen assoziiert.¹ In der Tat finden sich bedeutende Verbindungen von Esoterik und Politik im gegenwärtigen rechten Spektrum, die sich bis in das 19. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Dabei gilt es jedoch vor Generalisierungen zu warnen, die der historischen Komplexität insbesondere der politischen Dimensionen von Esoterik nicht gerecht werden. Diese Generalisierungen resultieren vor allem aus einer immer noch lückenhaften Forschungslage und dem dahinterstehenden mangelnden Interesse, andererseits aber auch aus einem populären Fokus auf sensationelle Themen wie „Nazi-Okkultismus“, dessen Spuren sich auch im akademischen Bereich niederschlagen. Die folgende Darstellung möchte daher ein kritisches Licht auf einige herausragende Beispiele werfen, die sich vor allem auf den Nationalsozialismus und die Entstehung neonazistischer Strömungen der Nachkriegszeit beziehen. Abschließend wird der Blick auf gegenwärtige Entwicklungen gerichtet werden.

Problematisch ist zunächst der Begriff „Esoterik“ selbst, der sich als Sammelbezeichnung für eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen etabliert hat.² Dazu zählen insbesondere diejenigen, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden sind: Spiritismus, Okkultismus, New Thought, Christian Science, die Theosophische Gesellschaft, Anthroposophie und das diffuse Feld des New Age. Es ist in der

Forschung umstritten, wie weit sich Esoterik historisch zurückverfolgen lässt, doch herrscht breiter Konsens darüber, dass wichtige Rezeptionszusammenhänge bis zur Renaissance nachgewiesen werden können.³ Thematisch zählen hierzu beispielsweise Hermetismus, Alchemie, die Rezeption der jüdischen Kabbala, Rosenkreuzertum, Swedenborgianismus und Freimaurerei. Umstritten ist die Zurückverfolgung von Esoterik bis hin zur Antike und darüber hinaus, auch wenn es außer Frage steht, dass sich Esoteriker auf Strömungen wie Gnostizismus, ägyptische Religionen (oft personifiziert durch die Figur des Thoth/Hermes Trismegistus), chaldäische Magie, oder vedischen Brahmanismus berufen. Akademische Versuche wie derjenige Antoine Faivres, Esoterik typologisch anhand von Familienähnlichkeiten zu definieren, wurden in den vergangenen 20 Jahren kritisiert und weitgehend verworfen.⁴ Sicher ist, dass sich Namen wie „Esoteriker“, *ésotérisme* oder *occultisme* bis zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert zurückverfolgen lassen.⁵ Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es jedoch zu verbreiteten Selbstbezeichnungen als „Esoteriker“ oder „Okkultist“. In diese Zeit fällt auch eine gewisse „Institutionalisierung“ der Esoterik in Form von Gruppierungen wie der Theosophischen Gesellschaft (1875) oder des Hermetic Order of the Golden Dawn (1888), die eine Vielzahl weiterer Gesellschaften inspirierten.

Eine pauschale Einordnung von Esoterik in ein gewisses politisches Spektrum wäre irreführend. Historisch betrachtet, waren Strömungen wie Spiritismus, Okkultismus oder New Thought eng verflochten mit radikalen politischen Reformbewegungen – die im 19. Jahrhundert vorwiegend sozialistischen, feministischen, oder anarchistischen Richtungen zuzuordnen wären.⁶ Die Rolle der Theosophischen Gesellschaft im antikolonialistischen und emanzipatorischen Kontext Südasiens ist wohlbekannt. Annie Besant (1847–1933) beispielsweise, seit 1907 Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft, wurde 1917 zur Präsidentin des Indian National Congress gewählt.⁷ Auch wenn Antikolonialismus und Feminismus bei Theosophen und anderen Esoterikern nicht selten ambivalent waren, schufen sie allein schon ihrer „gegenkulturellen“ Stoßrichtung wegen einen außergewöhnlichen Handlungsspielraum für gesellschaftlich benachteiligte Akteure.⁸

Trotz des oftmals progressiven Charakters jener Strömungen – und manchmal gerade seinetwegen – boten manche ihrer Ideen Anknüpfungspunkte für rassistische, nationalistische und antisemitische Lehren. Es muss an dieser Stelle die enorme Heterogenität hervorgehoben werden, die sich selbst innerhalb einer bestimmten Gruppierung wie der Theosophischen Gesellschaft verzeichnen lässt. Weiter verkompliziert wird das Vorhandensein derartiger Ideen dadurch, dass

diese in den Jahrzehnten um 1900 allgegenwärtig und gemeinhin Bestandteil des europäischen „Mainstreams“ waren. Es bedarf daher einer konsequenten Historisierung von Esoterik im Kontext eben jenes Mainstreams, und nicht etwa als das abgeschottete kulturelle „Andere“.

Zentrale politische Aspekte

Esoterische Ideen zeichneten sich in der Zeit um 1900 häufig durch eine Ambiguität aus, die Entwicklungen in verschiedene politische Richtungen zuließ. Spätestens an dieser Stelle erweisen sich die Kategorien von „links“ und „rechts“ häufig als problematisch. Zahlreiche Positionen, die heute dem Feld des Rechtsextremismus zugeordnet werden würden (wie etwa Rassismus, Antisemitismus, Nationalismus, offenes Eintreten für Kolonialismus oder Elitismus), waren historisch zum Beispiel auch in sozialistischen Diskursen omnipräsent – im 19. Jahrhundert und mindestens bis in die zweite Hälfte des 20. waren sie integraler Bestandteil der intellektuellen Landschaft Europas. Ausgehend von der Frage, inwiefern sich *gegenwärtige* rechtsextreme Akteure auf derartige Ideen berufen, können sie hier jedoch als hilfreiche Anhaltspunkte dienen, auch wenn eine tiefergehende historische Kontextualisierung weitere Nuancen einfordern müsste. Im Folgenden soll dies bei aller Schlaglichtartigkeit zumindest thematisiert werden.

Ein naheliegendes Beispiel ist zunächst der ausgeprägte Elitismus, der sich im Anspruch auf „Initiation“ und exklusives, eben „esoterisches“ Wissen äußert. Diese elitären Züge stehen in einem Spannungsverhältnis zu den universalistischen Ansprüchen vieler esoterischer Strömungen und tragen zweifelsohne das Potential für Autoritarismus und Hierarchiedenken.⁹ In diesem Zusammenhang lässt sich in aller Regel eine Berufung auf eine bestimmte „wahre“ Tradition herausstellen, die als Identitätsmarkierung und Legitimierung gegenüber etablierten Religionsformen (insbesondere den Kirchen) sowie den akademischen Wissenschaften diene, aber auch im Rahmen „inner-esoterischer“ Polemiken immer wieder auf den Plan tritt. Im Lichte der „progressiven“ Ausrichtung vieler esoterischer Strömungen handelt es sich hierbei wohl um eines der größten Paradoxa, das unterschiedlichste politische Tendenzen begünstigte.

An dieser Stelle ist der so genannte Traditionalismus zu nennen, der maßgeblich auf die Schriften von René Guénon (1886–1951) zurückgeht. Guénons Denken zeichnet sich durch eine tiefgreifende Kritik der Moderne aus, die als Degeneration von einer metaphysisch verankerten reinen „Tradition“ verstanden wird.¹⁰ Diese äußerte sich laut Guénon im Laufe der Geschichte in den verschiedenen

Manifestationen einer *philosophia perennis*, einer durch die Zeitalter fortbestehenden und von Eingeweihten bewahrten Philosophie. Guénon, der in den „östlichen“ Traditionen einen der westlichen Moderne überlegenen Ausdruck dieses Perennialismus sah und zum Islam konvertierte, lässt sich schwerlich schlichtweg als Nationalist oder Rassist betrachten. Sein Einfluss liegt heute nicht zuletzt in (westlich ausgerichteten) Sufi-Orden. Sicherlich findet sich in seinem Denken und demjenigen anderer Traditionalisten ein starkes konservatives Moment, das jedoch keine pauschale Einordnung in das extremistische Spektrum begründet. Anders verhält es sich mit einem weiteren prominenten Traditionalisten, Julius Evola (1898–1974). Sein Denken ist nicht nur radikal hierarchisch, sondern auch rassistisch und misogyn. Offen begeisterte er sich für den jungen Faschismus, mit dessen staatlichen Vertretern er sich jedoch rasch überwarf und daraufhin zeitweise Anschluss zur SS suchte. Die Einordnung seines Denkens wird allerdings dadurch verkompliziert, dass er sich auf „östliche“ Traditionen, insbesondere Tantra berief.¹¹ Sicherlich dienen Evolas reaktionäre Berufung auf „die Tradition“, sein damit verbundenes historisches Narrativ von einer männlich-heldenhaften Wehrhaftigkeit und seine vehemente Ablehnung egalitärer, demokratischer Strukturen als Inspiration für zahlreiche Akteure des rechtsextremen Spektrums. Unter den hier genannten Autoren sind es seine Schriften, die heute einen besonders großen Einfluss ausüben, wie weiter unten gezeigt werden wird.

Rassismus ist einer der ambivalentesten Aspekte im Kontext von Esoterik. So stand etwa dem theosophischen Ziel der Schaffung einer „universalen Bruderschaft“ unabhängig von Religion, Rasse oder Geschlecht ein Rassismus gegenüber, der die Menschheit in „Wurzelnrassen“ und entsprechende „Unterrassen“ einordnete. Nach Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), der leitenden Gründungsfigur der Theosophischen Gesellschaft, ist die gegenwärtige Wurzelrasse die „arische“. Der Charakter dieser Rassenlehre ist heute heftig umstritten. Das theosophische Verständnis von „Arier“ unterscheidet sich einerseits von einem rein philologischen Verständnis, wie es noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts Usus war, ist andererseits aber auch weitaus inklusiver als dasjenige völkischer Denker, da es sich nicht auf die biologischen Merkmale weißer Europäer beschränkt. Darüber hinaus besteht der theosophische Anspruch in einem vorwiegend „spirituellen“ Verständnis der Entwicklung der Menschheit und der Überwindung von Rassenunterschieden. Abseits solcher Ambivalenzen sind derartige Ideen offensichtlich anschlussfähig für nationalistische, rassistisch-hierarchische und antisemitische Ideologien. In vielen Fällen ergibt sich jedoch kein eindeutiges Bild. Ein prominentes Beispiel dafür ist Rudolf Steiner (1861–1925), der unter dem Einfluss der Theosophie im deutschsprachigen

Raum die Anthroposophie begründete. In Steiners sich wohlgerichtet über die Jahre verändernder Lehre vereint sich ein dem Selbstverständnis nach „spirituelles“ Rassenkonzept mit einem nationalistischen deutschen Sendungsbewusstsein. Dieses ist universalistischer und nicht annähernd so aggressiv wie dasjenige kontemporärer Völkischer oder selbst gemäßigter Deutschnationaler, doch ist es auch weitaus weniger unschuldig als dies manche Anhänger der Anthroposophie in der Retrospektive darzustellen versuchen.¹²

Bei der Bewertung dieser Tendenzen ist es eine besondere Herausforderung, Anachronismen zu vermeiden und stattdessen den historischen Kontext um 1900 zu berücksichtigen.¹³ Dies gilt gerade auch für den deutschen Kontext. Es ist wohlbekannt, dass nationalistische, rassistische, antisemitische und antidemokratische Tendenzen im gerade erst geschaffenen Deutschen Reich omnipräsent waren. Wie bereits betont wurde, waren esoterische Strömungen ein integraler Bestandteil der damaligen europäischen Kultur und somit von diesen Tendenzen nicht isoliert. Vor allem aber waren sie in aller Regel im Umfeld eben jener besonders radikalen Reformbewegungen zu verorten, die nach einer gesellschaftlichen und spirituellen Erneuerung der Nation sowie der gesamten Menschheit strebten. Hierzu zählten auch diffuse Felder wie die Lebensreform oder die völkischen Bewegungen,¹⁴ die einen Großteil des Nährbodens für den Nationalsozialismus bildeten.

Ariosophie und Nationalsozialismus

Ideen und Hauptvertreter

Auch wenn es inzwischen reichhaltige Forschung zu Themen wie völkische Bewegungen und Lebensreform gibt, bedarf es noch weitaus mehr Forschung, um die Rolle von Esoterik und ihren radikalen Ausläufern in diesem komplexen Geflecht genau verorten zu können. Angesichts des großen öffentlichen Interesses an diesen Zusammenhängen ist es erstaunlich, wie konsequent das Themengebiet gemeinhin gemieden wird.¹⁵ So liegt etwa die letzte umfangreiche Forschung zum herausragenden Fallbeispiel, der Ariosophie, über 30 Jahre zurück: Nicholas Goodrick-Clarke's *Occult Roots of Nazism* erschien erstmals 1985. Dies scheint ein wichtiger Grund dafür zu sein, dass die Wahrnehmung des Verhältnisses von Nationalsozialismus und Esoterik häufig von sensationalistischen Darstellungen, Halbwahrheiten und Mythen geprägt ist. Diese stammen oft einerseits aus dem Gebiet der den Nazis ablehnend gegenüberstehenden Populärkultur der Nachkriegszeit, andererseits aber auch aus rechtsextremen und neonazistischen Kreisen, wie weiter unten gezeigt werden wird.

Bei der Ariosophie handelt es sich um eine Vermengung esoterischer, insbesondere theosophischer, und völkischer Elemente, die sich durch einen radikalen Antisemitismus, Rassismus und Misogynie auszeichnet. Es kann grob zwischen einer eher „germanisch“ und einer eher „christlich“ ausgerichteten Ariosophie unterschieden werden.¹⁶ Erstere wurde durch Guido „von“ List (1848–1919) geprägt, ein österreichischer völkischer Schriftsteller, der nach einer temporären Blindheit Einblicke in die Vergangenheit der arischen Priesterklasse der „Armanen“ behauptete und sich mit Esoterik, zunächst insbesondere Theosophie, zu beschäftigen begann. Die „christlich“ ausgerichtete Ariosophie wurde von Jörg Lanz von Liebenfels (i. e. Adolf Josef Lanz, 1874–1954) begründet, einem österreichischen Zisterzienser, der sich der Rettung der „ario-heroischen“, blond-und-blauäugigen Rasse verschrieb, die er vor allem durch sexuelle Verunreinigung bedroht sah. Lanz schuf unter anderem den Ordo Novi Templi, um seine Lehre in völkischen, antisemitischen Kreisen zu verbreiten.

Mehrere Ideen, die im ariosophischen Kontext artikuliert worden sind, decken sich mit zentralen Aspekte des Nationalsozialismus: zum Beispiel die Berufung auf eine (erfundene) germanische Urtradition, die spezielle Deutung von Runen und Symbolen wie der von den Nazis als „Hakenkreuz“ verwendeten Swastika, „eugenische“ Ausrottungsphantasien und bestimmte Verständnisse von „Ariertum“. Letzteres wurde, im Gegensatz zur Theosophie einer Blavatsky, explizit mit einem blond-und-blauäugigen „Deutschtum“ gleichgesetzt und ultranationalistisch aufgeladen – von theosophischen Ansprüchen auf eine universale Bruderschaft oder einer Harmonie zwischen den „Rassen“ war keine Spur mehr zu finden. In der Zwischenkriegszeit waren ariosophische Schriften und Gruppierungen unter Esoterikern sehr populär, worin sich die Lage der deutschen Gesellschaft widerspiegelt, die den Nationalsozialisten das Tor öffnete. Es steht außer Frage, dass die Ariosophie in eben dem Kontext zu verorten ist, der den Nationalsozialismus hervorbrachte. Eugenik, Rassismus und deutschtümelndes Ariertum waren allerdings keineswegs Alleinstellungsmerkmale der Ariosophie, sondern die Ariosophie war vielmehr selbst ein Ergebnis breiterer historischer Entwicklungen im deutschsprachigen Raum. Um es mit Nicholas Goodrick-Clarke zu sagen, war die Ariosophie „a symptom rather than an influence in the way that it anticipated Nazism“.¹⁷

Belegbare Einflüsse auf den Nationalsozialismus

Der konkrete Einfluss esoterischer und spezifisch ariosophischer Inhalte auf den Nationalsozialismus war laut gegenwärtigem Forschungsstand marginal und vor allem auf die Interessen bestimmter Individuen beschränkt.¹⁸ Frühe Einflüsse

werden etwa mit Hinweis auf die zur Zeit der Münchner Räterepublik agierende Thule-Gesellschaft behauptet, die jedoch weder als Kaderschmiede der Nazis gelten kann, noch als der „okkulte Orden“, als der sie immer wieder dargestellt wird. Angesichts der Omnipräsenz entsprechender Darstellungen der Thule-Gesellschaft ist es einmal mehr bezeichnend, wie sporadisch die ernstzunehmende Forschung zu ihr immer noch ist.¹⁹ Fakt ist, dass von staatlicher Seite nach der „Machtergreifung“ esoterische Individuen und Gruppierungen in zunehmendem Maße verfolgt und gewaltsam bekämpft wurden – es ist jedoch darauf hingewiesen worden, dass dies zumindest teilweise aufgrund eines wahrgenommenen ideologischen Konkurrenzverhältnisses geschah.²⁰ Die damit verbundenen Forschungskontroversen sind mitnichten beigelegt, doch gilt es als gesichert, dass sich die esoterischen Interessen bestimmter Nazis nicht in der öffentlichen Politik niederschlugen, und dass die stark changierende, oft widersprüchliche Quellenlage der innerlich zerstrittenen, personenbezogenen und auf Konkurrenz basierenden nationalsozialistischen Polykratie geschuldet ist. Weitere seriöse Forschung zu diesen Zusammenhängen ist ein dringendes Desideratum.²¹

Herausragende Beispiele für belegbare Einflüsse sind die Blut-und-Boden-Mystik von Walther Darré (1895–1953) und damit verbundene Aktivitäten des Rasse- und Siedlungshauptamtes, Alfred Rosenberg und sein „Amt“, sowie Heinrich Himmlers Interesse für biodynamische Landwirtschaft, Astrologie und Runenkunde. Himmler beschäftigte den Ariosophen Karl Maria Wiligut (1866–1946), der sich selbst „Weisthor“ nannte, einen seherischen Zugriff auf uraltes germanisches Weistum reklamierte und unter anderem den „Totenkopfring“ der SS entwarf. Sicherlich erfüllte er eine noch eingehender zu untersuchende Beratungsfunktion. Innerhalb der SS wurden derartige Tendenzen weitgehend abgelehnt und lächerlich gemacht, was zur Folge hatte, dass Wiligut aus der SS verbannt wurde – bezeichnend ist allerdings, dass Himmler selbst danach noch für seinen Unterhalt sorgte. Der Fall Wiliguts unterstreicht einmal mehr das mangelnde Forschungsinteresse an derartigen Themen, da sich zu ihm – dem einzigen Ariosophen mit nennenswertem Einfluss auf eine Führungsperson des Dritten Reichs – außer den Hagiographien von Anhängern und den Studien nichtakademischer Interessierter kaum Forschung findet.²²

Auf institutioneller Ebene ist das SS-Ahnenerbe als Beispiel zu nennen, in dem verschiedenste „Forschungen“ zur Legitimierung nationalsozialistischer Ideologie betrieben wurden.²³ Im Ahnenerbe waren mehrere Individuen mit ariosophischen Verbindungen beschäftigt, und im Falle des Atlantisforschers Herman Wirth (1885–1981) sogar an der Gründung beteiligt. Doch wurden auch diese Bestrebungen marginalisiert und Wirth recht bald geschasst.²⁴ Ein

tragischeres Schicksal ereilte Otto Rahn (1904–1939), ein weiteres in Ungnade gefallenes Mitglied des Ahnenerbes, das sich mit der Gralslegende auseinandersetzte und aller Wahrscheinlichkeit nach in den Selbstmord getrieben wurde.²⁵

Diese inneren Feindseligkeiten lassen sich auch zwischen den verschiedenen Organisationen und Unterorganisationen des Dritten Reichs verzeichnen, wie etwa der Wettstreit zwischen dem Ahnenerbe und Rosenbergs Rasse- und Siedlungshauptamt zeigt. Nicht zuletzt war die NS-Führungsriege von ständigen Konflikten und Machtkämpfen bestimmt, in denen Individuen wie Martin Bormann, Joseph Goebbels und Adolf Hitler, entgegen populären Wahrnehmungen, jedweden „Mystizismus“ ablehnend bis feindlich gegenüberstanden. Die allermeisten Funktionäre des NS-Staats und seine Propaganda proklamierten grundsätzlich den Anspruch auf das Erbe der Aufklärung und einen Kampf gegen „Aberglauben“, weshalb „mystische“ oder „esoterische“ Elemente als Bedrohung für die Gesundheit des „Volkskörpers“ wahrgenommen wurden.²⁶

Historische Einordnung: Das Ordinäre, nicht das Andere

1951 behauptete Theodor W. Adorno in seinen „Thesen gegen den Okkultismus“²⁷ eine ideologische Nähe zwischen Okkultismus und Faschismus, die er auf einen gemeinsamen Irrationalismus zurückführte. Damit begründete er eine vor allem im deutschsprachigen Raum weit verbreitete Auffassung, deren pauschalisierendes Urteil oftmals zitiert, aber nicht historisch belegt worden ist. Im Lichte der rezenten Forschung erscheint dies als dringend revisionsbedürftig. Das Verhältnis von Esoterik und Nationalsozialismus ist weitaus komplexer, und es erscheint als geradezu gefährlich, sich von vereinfachenden Erklärungsmustern verlocken zu lassen: Den Nationalsozialismus als das Eindringen des „Anderen“ in die deutsche Kultur zu betrachten, als das Produkt okkultur und schwarzmagischer Machenschaften, bedeutet den Blick auf ein historisches Verständnis seiner Entstehung und seines Erfolges zu verstellen. Die Überbetonung „esoterischer“ Einflüsse im Nationalsozialismus scheint einerseits solchen Erklärungsmustern geschuldet zu sein, andererseits einer mit der Faszination für „das Okkulte“ einhergehenden Sensationslust.

In seiner Fallstudie zur Anthroposophie brachte Peter Staudenmaier die Verbindungen zwischen Esoterik und Nationalsozialismus auf den Punkt: „[They were] ordinary, not esoteric. They can be explained not through the deviance of occultism but through its familiarity, its participation in and influence by central cultural currents of the era.“²⁸ Während jene Gewöhnlichkeit entsprechende esoterische Ideen sicherlich nicht aus der Verantwortung entlässt, so weist sie

doch auf historische Probleme hin, die den Bereich des Esoterischen weit überschreiten: Der Nationalsozialismus entwuchs einem historischen Kontext, der im Herzen der europäischen Kultur anzusiedeln ist. Esoterik war ein integraler, wenn auch oft wenig beachteter Bestandteil dieser Kultur – hierin besteht ihre Relevanz für ein Verständnis des Nationalsozialismus.

Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Populäre und rechtsextreme Tendenzen

Ariosophische und damit verbundene Lehren überlebten die Niederlage des nationalsozialistischen Deutschlands. Noch 1976 wurde ein Armanen-Orden gegründet, der sich auf Guido von List berief. Auch Lanz' Ordo Novi Templi blieb bis in die 1970er Jahre aktiv und besteht bis heute in Form von verschiedenen Nachfolgeorganisationen wie der Deutschen Kirche fort. Die wenigen Untersuchungen hierzu erhellen das Dunkel nur schlaglichtartig.²⁹ Bestimmt wird die öffentliche Wahrnehmung, und in aller Regel auch die akademische, stattdessen von der Vorstellung von einem „Nazi-Okkultismus“, die, vereinfacht gesagt, zweierlei Entwicklungen in der Nachkriegszeit geschuldet ist: einer popkulturellen und einer rechtsextremen, beziehungsweise neonazistischen. Erstere wurde maßgeblich von Bestsellern wie *Le matin des magiciens* von Louis Pauwels und Jacques Bergier (1960) oder Trevor Ravenscrofts *Spear of Destiny* (1972) inspiriert. Darin finden sich Darstellungen einer „esoterischen SS“, die Behauptung satanischer, schwarzmagischer Rituale in NS-Kreisen, die Machenschaften von angeblichen okkulten Orden wie der Thule-Gesellschaft oder der fiktiven „Vril-Gesellschaft“, oder die Stilisierung der geplanten SS-Ausbildungsstätte Wewelsburg zur „Gralsburg“ Himmels. Jene Erzählungen beruhen auf freien Erfindungen und Halbwahrheiten, was ihrer Popularität jedoch keinen Abbruch tat.³⁰ Noch heute finden sie sich, manchmal in karikiert Form, in Filmen wie *Indiana Jones*, *Hellboy*, *Captain America* oder *Iron Sky*, sowie in Computerspielen wie *Wolfenstein* und zahllosen weiteren Veröffentlichungen in Schrift, Ton und Bild, nicht selten mit seriösem wissenschaftlichem Anspruch.

Der „Wiener Zirkel“ und die Schwarze Sonne

Besonders ernst zu nehmen sind derartige Darstellungen, weil sich in ihnen oft auch Elemente aus dem zweiten allgemeinen Entwicklungsstrang finden, der in neonazistischen und rechtsextremen Kontexten anzusiedeln ist. Hier spielten vor allem die Publikationen des so genannten „Wiener Zirkels“ eine Vorreiterrolle,³¹ der sich um Wilhelm Landig (1909–1997), Rudolf Mund (1920–1985) und Erich Halik (1926–1995) bildete. In ihren Schriften präsentierten diese

Autoren Atlantis und das nordische Thule als die Ursprünge der Zivilisation und entwickelten ein Narrativ, das einen kosmischen Konflikt zwischen den Anhängern des nordischen „Mitternachtsbergs“ und denjenigen des Berges Sinai beschreibt – eine nur dünn verschleierte Opposition zwischen Ariern und Juden. Diese Ideen wurden in Artikeln seit den 1950er Jahren publiziert, aber vor allem durch die so genannte „Thule-Trilogie“ popularisiert, die von Landig zwischen 1971 und 1991 verfasst wurde. Die darin enthaltenen Ideen beruhten maßgeblich auf denjenigen Evolas, aber auch auf denjenigen Herman Wirths (der in Landigs Volkstum-Verlag publizierte), Otto Rahns, auf der „Welteislehre“ des österreichischen Exzentrikers Hanns Hörbiger (1860–1931) sowie auf weiteren völkischen und ariosophischen Inhalten. Darüber hinaus finden sich typische „New Age“-Topoi in den Schriften, wie etwa ein Fokus auf das „Wassermannzeitalter“ oder eine Faszination für UFOs. Im Falle Rudolf Munds lässt sich auch eine unmittelbare Kontinuität ariosophischer Strukturen verzeichnen: 1958 war Mund dem Ordo Novi Templi beigetreten und wurde 1979 sein Prior. Er veröffentlichte die oben genannten hagiographischen Schriften über Wiligut.

Sowohl Landig als auch Mund waren Mitglieder der Waffen-SS niederen Ranges. Sie entwickelten in ihren Publikationen das Bild einer „esoterischen SS“, die sich nach dem Krieg angeblich in unterirdische Basen unter den Polen zurückgezogen habe und über weit fortgeschrittene Waffentechnologie verfüge. Diese stütze sich auch auf esoterische Prinzipien wie die fiktive „Vril-Kraft“. ³² Damit nahmen sie Bezug auf ältere Hohlweltvorstellungen, sowie auf die in esoterischen und insbesondere in theosophischen Kreisen entwickelte Vorstellung von spirituellen Weltzentren namens Shamballa und Agartha. ³³ In diesem Zuge dehnten die Wiener Autoren das „Reich des Guten“ auch auf die babylonische Zivilisation, Indien, Tibet und Japan aus, deren Vertreter dem Leser in den unterirdischen SS-Basen und während der Abenteuer der Protagonisten immer wieder begegnen.

Die Streitkräfte jener Basen operieren unter dem Symbol der „Schwarzen Sonne“, und es ist in diesem Zusammenhang der wohl bizarrste Aspekt dieses „esoterischen Neonazismus“ entwickelt worden: Schon in den 1950er Jahren hatte Halik die seit 1947 Aufsehen erregenden UFO-Sichtungen mit geheimer SS-Technologie in Verbindung gebracht, und im Laufe der Zeit wurde eine umfangreiche Ufologie entwickelt, die sich um die so genannten „Flugscheiben“ drehte. Diese etwa „V-7“ genannten Geräte machten sich die esoterische Vril-Kraft zu Nutze, ³⁴ die aus der „Schwarzen Sonne“ emaniere – letztere erhält somit eine esoterische Dimension, die weit über ein simples Hoheitszeichen hinausgeht. Die „Schwarze Sonne“ wird als spirituelles Prinzip beschrieben, das vom Mitternachtsberg ausstrahle, und unter dem sich die „Kräfte des Lichts“ nach der

Niederlage des „exoterischen“ Krieges sammelten, um ihren Kampf gegen die Mächte der Finsternis (ganz offensichtlich die Juden) esoterisch fortzusetzen.

Internationale Verbreitung in der Nachkriegszeit

Es gibt keine Anzeichen dafür, dass Landig und Mund einer „esoterischen SS“ angehörten, oder dass eine solche Struktur innerhalb der historischen SS existierte. Fakt ist allerdings, dass sie zentrale Ideen esoterisch ausgerichteter SS-Mitglieder und anderer Esoteriker zu einem mehr oder weniger kohärenten System weiterentwickelten und dieses erfolgreich in der Nachkriegszeit verbreiteten. Attraktiv war dies vor allem deshalb, weil es der faktischen Niederlage im Zweiten Weltkrieg ein esoterisches Narrativ gegenüberstellte, das einen auch gegenwärtig fortgeführten esoterischen Kampf beschrieb und somit Erlösungshoffnungen weckte.

Zunächst wurden derartige Ideen in einem nur bruchteilhaft erforschten internationalen neonazistischen Netzwerk aufgegriffen. Dazu zählte etwa die Griechin Savitri Devi (i. e., Maximiani Portas, 1905–1982), die nationalsozialistische und hinduistische Elemente miteinander verband und behauptete, dass Hitler als Avatar Vishnus das gegenwärtige Zeitalter der Degeneration, das Kali Yuga, beenden sollte. Auch der chilenische Diplomat Miguel Serrano (1917–2009), der einen „esoterischen Hitlerismus“ begründete, ist an dieser Stelle zu nennen. Beeinflusst von so unterschiedlichen Denkern wie Carl Gustav Jung und Evola, trug er maßgeblich zur Ausgestaltung des Thule-Narrativs bei und griff auch das Motiv der Schwarzen Sonne auf. Seine widersprüchliche und ausgesprochen gut vernetzte Person ist bisher bei aller Relevanz nicht weitgehend aufgearbeitet worden: Während sich Serrano einerseits mit Herman Hesse austauschte, verbreitete er andererseits die Geschichten von unterirdischen Nazi-Basen, in die sich Hitler nach dem Krieg geflüchtet habe, und behauptete den außerirdischen Ursprung der „Hyperboreer“ (und somit der „Arier“).³⁵ Sowohl Devi als auch Serrano standen in evidentem Austausch mit den Wiener Autoren und anderen Alt- oder Neonazis wie Ernst Zündel (1939–2017), Otto Skorzeny (1908–1975), Hans-Ulrich Rudel (1916–1982) oder Johannes von Leers (1902–1965), aber etwa auch mit Françoise Dior (1932–1993) und Vertretern der British National Party. Sie werden noch heute rezipiert und spielen sowohl für europäische als auch für US-amerikanische Rechtsextreme eine herausragende Rolle.

Die neue Generation der Tempelhofgesellschaft

Seit den 1980er Jahren wurden derartige Bestrebungen in unmittelbarer Nachfolge zum Wiener Zirkel von einer jüngeren Generation aufgegriffen. Ein erstes

Anzeichen dafür waren eine Reihe von Publikationen über Flugscheiben und Artikel in rechtsextremen Zeitschriften in den 1980ern. Zu weitreichendem Einfluss gelangten diese Ideen aber durch die von Norbert Jürgen-Ratthofer und Ralf Ettl begründete Wiener „Tempelhofgesellschaft“. ³⁶ Das unter diesem Banner im Jahre 1992 erschienene *Vril-Projekt* kann als direkte Fortsetzung der Schriften der „ersten Generation“ betrachtet werden, insbesondere von Landigs *Rebellen für Thule* von 1991, das bereits selbst von Ideen der Nachfolger beeinflusst zu sein scheint. Die Mitglieder der Tempelhofgesellschaft waren in rechtsextremen Kreisen gut vernetzt, wie etwa Beiträge Ettls aus den 1980er Jahren in der Zeitschrift CODE zeigen. Ein weiteres Mitglied, Günter Fröhlich, war unter anderem aktiv in den Parteien Die Deutschen, REP und NPD. Er wurde für die Verbreitung eines antisemitischen Brettspiels („Jude ärgere dich nicht“) verurteilt. In ihren Publikationen elaborierten jene Autoren die schon zuvor kursierenden Behauptungen eines außerirdischen Ursprungs „der Deutschen“ im Sternensystem Aldebaran, brachten dieses mit der babylonischen Kultur in Verbindung und richteten ihren Fokus auf die Flugscheiben sowie die Vril-Kraft.

Vor allem aber identifizierten die Tempelhof-Akteure und mit ihnen in Verbindung stehende Autoren das Symbol der „Schwarzen Sonne“ mit dem inzwischen berühmten Bodenornament in der Wewelsburg. Dies geschah zuerst im 1991 erschienenen Roman *Die Schwarze Sonne von Tashi Lhunpo* und wurde rasch innerhalb eines eng verflochtenen rechtsextremen Netzwerkes verbreitet. ³⁷ Es ist dabei bezeichnend, dass keiner der früheren Autoren diese Gleichsetzung vorgenommen hatte – ganz im Gegenteil, hatten Landig und Konsorten das Symbol explizit als ultraviolette Ronde beschrieben, und sogar Serrano beschrieb bei seiner „Pilgerfahrt“ zur Wewelsburg das Ornament lediglich als Swastika-Motiv, ohne es mit der von ihm ausführlich diskutierten Schwarzen Sonne in Verbindung zu bringen. Obwohl die Bezeichnung des Ornaments in der Wewelsburg als Schwarze Sonne frei erfunden ist, erfreut sich das Motiv einer enormen und stets wachsenden Popularität. ³⁸ Der springende Punkt dabei ist, dass hinter dieser Gleichsetzung ein dezidiert esoterisch-neonazistischer Diskurs steht, der sich seit den 1950er Jahren herausgebildet hat und dessen Ideen und Symbole heute weit über das rechtsextreme Spektrum hinaus wirken.

Heutige Strömungen und Protagonisten

Rezente Entwicklungen und Diffusion

Sowohl Jürgen-Ratthofer und Ettl sind in den vergangenen Jahren verstorben. Ihre Anhänger betreiben jedoch nach wie vor die Nachfolgevereinigung der Tempel-

hofgesellschaft, die „Causa Nostra“. Unter diesem Namen erschien seit 2005 eine wahre Flut von Publikationen, deren äußerst amateurhafte Aufmachung und einfältiger Inhalt auf den ersten Blick über die damit verbundene Ernsthaftigkeit hinwegtäuschen können.³⁹ Während die „Templer“-Ästhetik der Causa Nostra einige Elemente aus dem Bereich der Ariosophie weiterführt, distanziert sie sich öffentlich von nazistischen Ideen. Diese scheinen allerdings häufig in verborgener Form durch und werden nicht selten in der Form von Fiktion verbreitet. Wie etwa die Publikationen des Unitall-Verlags zeigen, haben sich die über die Tempelhofgesellschaft tradierten Ideen des Wiener Zirkels als wahrhaftiges Genre rechter *pulp fiction* etabliert. Populäre rechte Verschwörungstheoretiker wie Jan van Helsing (i. e. Jan Udo Holey), Raimund Lang, Jürgen Aichele oder Jo Conrad machten sie bereits in den 1990ern einem breiten Publikum vertraut. Häuser wie der Kopp-Verlag sorgen für einen steten Nachschub an Literatur, die sie mit Themen wie Chemtrails, „New World Order“, Impfgegnertum, und diversen Verschwörungstheorien kombinieren. Im „Untergrund“ werden sie in Kreisen wie dem „Neuschwabenland“-Forum diskutiert, dessen Name sich von den angeblichen SS-Basen in der Antarktis ableitet. Axel Stoll, ein kürzlich verstorbener Mitglied dieses Kreises, gelangte durch seine bizarren YouTube-Videos zu einer gewissen Berühmtheit.

Eine Auseinandersetzung mit diesen Themen macht es einem insbesondere im Internet-Zeitalter schwierig, die darin zum Ausdruck gebrachten Ideen für voll zu nehmen. Es muss jedoch bedacht werden, dass eine große Anzahl von Personen diese absolut ernst nimmt oder sich von ihnen zumindest für eine Auseinandersetzung mit rechtsextremen bis neonazistischen Ideen inspirieren lässt. Diese Ernsthaftigkeit wird mitunter unterschätzt, wie etwa das plötzliche Erwachen des öffentlichen Interesses für die „Reichsbürger“ zeigt, in deren Kreisen die bisher behandelten Themen zum Standardrepertoire zählen.

Aufgrund dieser vor allem online vorangetriebenen Diffusion ist eine Deutung der Motive, wie sie die Tempelhofgesellschaft im Anschluss an den Wiener Zirkel entwickelte, oft problematisch. Symbole wie die „Schwarzen Sonne“ oder der „Vril-Blitz“ sowie Berichte über Flugscheiben oder esoterischen Machenschaften der SS sind heute so weit verbreitet, dass ihre Verwendung nicht unbedingt auf einen rechtsextremen Kontext hindeuten muss. Ein offensichtliches Beispiel ist die seit 2017 laufende Werbekampagne für den zweiten Teil des satirischen Films *Iron Sky*, die den von den Tempelhof-Autoren entworfenen Vril-Blitz im Schriftzug verwendet. Darüber hinaus hat sich aber auch die Präsentation der „Schwarzen Sonne“ als „altes germanisches Symbol“ etabliert, das etwa in neuhheidnischen oder esoterischen Kontexten ohne ein Bewusstsein für den neonazistischen Hintergrund Verwendung findet. Als noch ambivalenter entpuppt

sich die Verwendung der entsprechenden Symbole in devianten Subkulturen wie Black Metal oder Neofolk, deren Ästhetik auf einem breiten Spektrum zwischen Provokation, Sarkasmus und ernsthaftem Faschismus changiert.⁴⁰

Parallel, oder besser gesagt in häufiger Verflechtung mit diesen pop- und subkulturellen Entwicklungen fand die „Schwarze Sonne“ erstmals in Form von Merchandise größere Verbreitung in rechtsextremen Kreisen durch das so genannte „Thule-Seminar“. In einem geographisch wie politisch breiten Spektrum hat sie sich heute als omnipräsentes Symbol etabliert. Sie findet sich auf Abzeichen des Azov-Regiments in der Ukraine, unter Anhängern von Chrysi Avgi in Griechenland, bei radikalen Nationalisten in Skandinavien oder Jobbik-Sympathisanten in Ungarn. Aktivisten der US-amerikanischen Alt-Right schwenkten amerikanische Fahnen, deren Sterne mit der Schwarzen Sonne ersetzt wurden, auf Demonstrationen wie derjenigen in Charlottesville im August 2017. Gänzlich uferlos ist ihre Verwendung im Internet, die jedoch überwiegend in Kombination mit eindeutig rechtsextremen Inhalten auftritt. Dennoch macht die Häufigkeit dieses Symbols eine Einordnung ohne entsprechendes Fachwissen oft schwierig.

Esoterik in den Reihen der neurechten Avantgarde

Abseits politisch eher marginaler und subkultureller Kontexte ist eine Berücksichtigung von Esoterik auch zum Verständnis gegenwärtiger Entwicklungen auf der Bühne der Weltpolitik von Nöten. Von herausragender Relevanz ist in dieser Hinsicht der Einfluss des Traditionalismus besonders im Sinne Evolas, der häufig mit einer Rezeption der obig genannten Elemente einhergeht. Dies ist nicht nur in obskuren Kreisen wie bei den Anhängern der Tempelhofgesellschaft der Fall, sondern auch auf höchster politischer Ebene: Nachdem sich Steve Bannon im Jahre 2014 während einer im Vatikan veranstalteten Konferenz auf Evola berief, rückte dieser kurzfristig in den Fokus der breiteren medialen Öffentlichkeit. Von der Forschung wird er jedoch meist gemieden. Ähnliches gilt für die traditionalistische Prägung des russischen Kontextes, wie er vor allem anhand des „Eurasianismus“ eines Alexandr Dugin greifbar wird. Dessen Rolle als Berater Wladimir Putins ist besonders aufsehenerregend, kann jedoch davon ablenken, dass sein wahrer Einfluss im internationalen rechtsextremen Netzwerk besteht, das von Moskau über die *identitaires* Europas, die Nouvelle Droite oder die italienische CasaPound bis hin zur US-amerikanischen Alt-Right gesponnen wurde.⁴¹ Esoterische Ideen, wie sie hier exemplarisch beleuchtet worden sind, spielen in diesem Kontext eine maßgebliche und viel zu wenig beachtete Rolle.

Eine religionswissenschaftliche Perspektive könnte an dieser Stelle einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung gegenwärtiger „geopolitischer“ Bestrebungen leisten, die von gar nicht zu überschätzender gesellschaftlicher Relevanz sind. Es ist daher wichtig, einen nuancierten Ansatz zu entwickeln, der einerseits die historische Dimension rechtseoterischer Ideen jedweder Ausprägung konsequent erschließt und vor diesem Hintergrund einordnet, und der andererseits von Pauschalurteilen über Esoterik, Neuheidentum und verwandte Kontexte Abstand nimmt. Ein bedeutender Schritt in diese Richtung ist die aktive kritische Hinterfragung von Motiven des „Nazi-Okkultismus“, der den Nationalsozialismus in wichtigen Teilen zu enthistorisieren und somit zu mythifizieren droht. Alles andere wäre einem Verständnis der Geschichte des 20. Jahrhunderts ebenso abträglich wie einer aufschlussreichen religionswissenschaftlichen Herangehensweise an zeitgenössische Entwicklungen, die nicht nur die Forschung in den kommenden Jahren beschäftigen werden.

Anmerkungen

- ¹ Vergleiche zum Folgenden auch Strube 2017 (Esoterik und Rechtsextremismus), eine für das Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung verfasste Broschüre.
- ² Für die entscheidenden Forschungsbeiträge, siehe Hanegraaff 2013; Bergunder 2010; Stuckrad 2004; Stuckrad 2005.
- ³ Hanegraaff 2012.
- ⁴ Faivre 1986. Eine Ausnahme bildet Goodrick-Clarke 2008.
- ⁵ Strube 2016, S. 12–23, Neugebauer-Wölk 2010.
- ⁶ Siehe etwa Strube 2016; Cyranka 2016; Beaumont 2010; Dixon 2001; Braude 1989.
- ⁷ Veer 2001, S. 55–82; Bevir 1998.
- ⁸ Für eine Diskussion jener Ambivalenz im theosophischen Kontext, siehe auch Viswanathan 2000 und Viswanathan 1998, S. 177–207.
- ⁹ Hier erweist sich die Lage bereits als komplexer, als dies auf den ersten Blick scheinen könnte: Eliphas Lévi, der als Begründer des modernen Okkultismus gilt, entwickelte solche hierarchisch-elitären Gedanken in einem dezidiert sozialistischen Kontext. Siehe dazu Strube 2016.
- ¹⁰ Sedgwick 2004.
- ¹¹ Urban 2006, S. 140–161.
- ¹² Dies wurde von Staudenmaier 2008 und Staudenmaier 2014 detailliert aufgearbeitet.
- ¹³ Staudenmaier 2015.
- ¹⁴ Puschner 2001; Puschner 2012.
- ¹⁵ Für eine Übersicht, siehe Strube 2015. Rezente Veröffentlichungen, nämlich Black/Kurlander 2015 und Kurlander 2017, sind in ihrer Herangehensweise kritisch zu beurteilen, haben die Forschungsdebatte aber konstruktiv belebt.
- ¹⁶ Strube 2015, S. 343.

- ¹⁷ Goodrick-Clarke 2004, S. 202.
- ¹⁸ Siehe vor allem Treitel 2004 und zur Diskussion Laqueur 2006; Pasi 2009. Eine besonders aufschlussreiche rezente Fallstudie ist Staudenmaier 2014.
- ¹⁹ Trotz mancher Probleme können Gilbhard 1994 und Rose 1994 als verlässlich gelten, jedoch besteht dringender weiterer Forschungsbedarf.
- ²⁰ Nuanciert hat dies Staudenmaier 2014, S. 215 herausgestellt. Für eine eher generalisierende Deutung, vgl. Kurlander 2015.
- ²¹ Für eine ausführliche Rezension zu Kurlander 2017, die auch weiterführende Fragen zur Forschungslage behandelt, siehe Strube 2017 (Hitler's Monsters. A Supernatural History of the Third Reich)
- ²² Aus antiquarischer Perspektive ist hier Lange 1998 zu nennen. Besonderen Einfluss übten die hagiographischen Schriften von Rudolf Mund aus, besonders Mund 1982, Mund 2002 und Mund/Werfenstein 2004.
- ²³ Das Standardwerk ist hier immer noch Kater 1974.
- ²⁴ Löw 2009; Wiwjorra 1995.
- ²⁵ Der Grund war womöglich seine vermutete Homosexualität. Auch hier ist weitere Forschung nötig, siehe aber Lange 1999; Lange 1995.
- ²⁶ Treitel 2004.
- ²⁷ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, Band 236 der Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988
- ²⁸ Staudenmaier 2014, S. 327.
- ²⁹ Zu nennen sind hier beispielsweise Schnurbein 1992 und die Sammlungen zu Lanz von Hieronimus 1991 und Hieronimus 1996.
- ³⁰ John-Stucke/Siepe 2015; Strube 2012; Schulte 2009.
- ³¹ Strube 2012, S. 228–239; Goodrick-Clarke 2002, S. 128–150.
- ³² Strube 2013.
- ³³ Godwin 1993.
- ³⁴ Es ist anzunehmen, dass die Ambivalenz der Bezeichnung „V-7“ als Weiterentwicklung der deutschen „Vergeltungswaffen“ einerseits und als „Vril-7“ andererseits beabsichtigt ist.
- ³⁵ Goodrick-Clarke 1998; Goodrick-Clarke 2002, S. 173–192; Strube 2013, S. 156–159.
- ³⁶ Strube 2012, S. 239–253; Strube 2013, S. 161–176; Goodrick-Clarke 2002, S. 151–172.
- ³⁷ Sünner 2006; Strube 2012, S. 243–245.
- ³⁸ Kingsepp 2015; Strube 2013, S. 155–158; Siepe 2009.
- ³⁹ Strube 2013, S. 176–181.
- ⁴⁰ Granholm 2011, Shekhovtsov 2009.
- ⁴¹ Laruelle 2015.

Literatur

Beaumont, Matthew: *Socialism and Occultism at the Fin de Siècle. Elective Affinities*, in: *Victorian Review* 36/1, 2010, S. 217–232.

- Bergunder, Michael: What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 22/1, 2010, S. 9–36.
- Bevir, Mark: In Opposition to the Raj, in: *History of Political Thought* 19, 1998, S. 61–77.
- Black, Monica/Kurlander, Eric (Hg.): *Revisiting the "Nazi Occult". Histories, Realities, Legacies*, Rochester/New York 2015.
- Braude, Ann: *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Boston 1989.
- Cyranka, Daniel: Religious Revolutionaries and Spiritualism in Germany Around 1848, in: *Aries* 16/1, 2016, S. 13–48.
- Dixon, Joy: *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore/London 2001.
- Faivre, Antoine: *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris 1986.
- Gilbhard, Hermann: *Die Thule-Gesellschaft. Vom okkulten Mummenschanz zum Hakenkreuz*, München 1994.
- Godwin, Joscelyn: *Arktos. The Polar Myth in Science, Symbolism, and Nazi Survival*, Grand Rapids 1993.
- Goodrick-Clarke, Nicholas: *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth and Neo-Nazism*, New York/London 1998.
- Goodrick-Clarke, Nicholas: *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York/London 2002.
- Goodrick-Clarke, Nicholas: *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, London et al. 2004, (1985).
- Goodrick-Clarke, Nicholas: *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, Oxford/New York u. a. 2008.
- Granholm, Kennet: Sons of Northern Darkness. Heathen Influences in Black Metal and Neofolk Music, in: *Numen* 58/4, 2011, S. 515–544.
- Hanegraaff, Wouter: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
- Hanegraaff, Wouter: *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2013.
- Hieronimus, Ekkehard: *Lanz von Liebenfels. Eine Biographie* (Toppenstedter Reihe 11), Berg 1991.
- Hieronimus, Ekkehard: Jörg Lanz von Liebenfels, in: Puschner, Uwe/Schmitz, Walter/Ulbricht, Justus H. (Hg.): *Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871–1918*, München/New Providence/London u. a. 1996, S. 131–146.
- John-Stucke, Kirsten/Siepe, Daniela (Hg.): *Mythos Wewelsburg. Fakten und Legenden*, Paderborn 2015.
- Kater, Michael H.: *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches* (Studien zur Zeitgeschichte), Stuttgart 1974.
- Kingsepp, Eva: Die Macht der Schwarzen Sonne. (Ok)kulturelle Perspektiven auf die Nazi/SS-Esoterik, in: *Zeitschrift für Anomalistik* 15/1–2, 2015, S. 88–109.
- Kurlander, Eric: The Nazi Magicians' Controversy: Enlightenment, 'Border Science,' and Occultism in the Third Reich, in: *Central European History* 48, 2015, S. 498–522.

- Kurlander, Eric: *Hitler's Monsters: A Supernatural History of the Third Reich*, New Haven 2017.
- Lange, Hans-Jürgen: *Otto Rahn. Leben und Werk*, Engerda 1995.
- Lange, Hans-Jürgen: *Weisthor. Karl-Maria Wiligut. Himmlers Rasputin und sein Erbe*, Engerda 1998.
- Lange, Hans-Jürgen: *Otto Rahn und die Suche nach dem Gral*, Engerda 1999.
- Laqueur, Thomas: *Why the Margins Matter. Occultism and the Making of Modernity*, in: *Modern Intellectual History* 3/1, 2006, S. 111 – 135.
- Laruelle, Marlène (Hg.): *Eurasianism and the European Far Right. Reshaping the Europe-Russia Relationship*, Lanham 2015.
- Löw, Luitgard: *Völkische Deutungen prähistorischer Sinnbilder. Herman Wirth und sein Umfeld*, in: Puschner, Uwe/Großmann, G. Ulrich (Hg.): *Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2009, S. 214 – 232.
- Mund, Rudolf: *Der Rasputin Himmlers. Die Wiligut-Saga*, Wien 1982.
- Mund, Rudolf: *Wiliguts Geheimlehre. Fragmente einer verschollenen Religion*, ohne Ort 2002.
- Mund, Rudolf/Werfenstein, Gerhard von: *Mythos Schwarze Sonne. Karl Maria Wiligut/Weisthor, der heilige Gral und das Geheimnis der Wewelsburg*, Riga/Wien/Berlin 2004.
- Neugebauer-Wölk, Monika: *Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet*, in: *Aries* 10/2, 2010, S. 217 – 231.
- Pasi, Marco: *The Modernity of Occultism. Reflections on Some Crucial Aspects*, in: Hanegraaff, Wouter J./Pijenburg, Joyce (Hg.): *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam 2009, S. 59 – 74.
- Puschner, Uwe: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*, Darmstadt 2001.
- Puschner, Uwe (Hg.): *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung 47)*, Göttingen 2012.
- Rose, Detlev: *Die Thule-Gesellschaft. Legende – Mythos – Wirklichkeit*, Tübingen 1994.
- Schnurbein, Stefanie von: *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert (Skandinavische Arbeiten 13)*, Heidelberg 1992.
- Schulte, Jan Erik (Hg.): *Die SS, Himmler und die Wewelsburg*, Paderborn 2009.
- Sedgwick, Mark: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford/New York 2004.
- Shekhovtsov, Anton: *Apoliteic Music. Neo-Folk, Martial Industrial and 'Metapolitical Fascism'*, in: *Patterns of Prejudice* 43/5, 2009, S. 431 – 457.
- Siepe, Daniela: *Die Rolle der Wewelsburg in der phantastischen Literatur*, in *Esoterik und Rechtsextremismus nach 1945*, in: Schulte, Jan Erik (Hg.): *Die SS, Himmler und die Wewelsburg*, Paderborn 2009, S. 488 – 510.

- Staudenmaier, Peter: Race and Redemption. Racial and Ethnic Evolution in Rudolf Steiner's Anthroposophy, in: Nova Religio 11/3, 2008, S. 4–36.
- Staudenmaier, Peter: Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era (Aries Book Series 17), Leiden/Boston 2014.
- Staudenmaier, Peter: Esoteric Alternatives in Imperial Germany. Science, Spirit, and the Modern Occult Revival, in: Black, Monica/Kurlander, Eric (Hg.): Revisiting the "Nazi Occult". Histories, Realities, Legacies, Rochester/New York 2015, S. 23–41.
- Strube, Julian: Die Erfindung des esoterischen Nationalsozialismus im Zeichen der Schwarzen Sonne, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 20/2, 2012, S. 223–268.
- Strube, Julian: Vril. Eine okkulte Naturkraft in Theosophie und esoterischem Neonazismus, Paderborn 2013.
- Strube, Julian: Nazism and the Occult, in: Partridge, Christopher (Hg.): The Occult World, London/New York 2015, S. 336–347.
- Strube, Julian: Socialist Religion and the Emergence of Occultism. A Genealogical Approach to Socialism and Secularization in 19th-Century France, in: Religion 46/3, 2016, S. 359–388.
- Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), Berlin/Boston 2016.
- Strube, Julian: Esoterik und Rechtsextremismus, Düsseldorf 2017. Link: https://www.vielfalt-mediathek.de/data/strube__esoterik_und_rechtsextremismus_vielfalt_mediathek.pdf
- Strube, Julian: Eric Kurlander, Hitler's Monsters. A Supernatural History of the Third Reich, in: Correspondences 5, 2017, S. 130–139.
- Stuckrad, Kocku von: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004.
- Strube, Julian: Western Esotericism. Towards an Integrative Model of Interpretation, in: Religion 35, 2005, S. 78–97.
- Sünner, Rüdiger: Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik, Freiburg 2006.
- Treitel, Corinna: A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern, Baltimore 2004.
- Urban, Hugh B.: Magia Sexualis. Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism, Berkeley 2006.
- Veer, Peter van der: Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton 2001.
- Viswanathan, Gauri: Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief, Princeton 1998.
- Viswanathan, Gauri: The Ordinary Business of Occultism, in: Critical Inquiry 27/1, 2000, S. 1–20.
- Wiwjorra, Ingo: Herman Wirth. Ein gescheiterter Ideologe zwischen 'Ahnenerbe' und Atlantis, in: Danckwortt, Barbara (Hg.): Historische Rassismusforschung. Ideologen – Täter – Opfer, Hamburg u. a. 1995, S. 91–113.

XIV - 5.1.2.5 Religionspädagogische Medien zur Förderung von Religionssensibilität als Diversitätskompetenz. Jesus war Jude und eine Person of Color *[Religious educational media to promote religious sensitivity as diversity competence. Jesus was Jewish and a person of color]*

MARION KEUCHEN

Zusammenfassung

Kinder wachsen in Vielfalt der Ethnizität, des Genders, etwaiger Beeinträchtigungen, kultureller, religiöser und weltanschaulicher Prägungen und sozio-ökonomischer Hintergründe auf und in sie hinein. Diversitätskompetenz ist für das gegenwärtige und zukünftige Leben daher unverzichtbar und grundlegendes Erziehungsziel (religions-)pädagogischen Handelns. Dieser Beitrag greift Religionssensibilität als Beitrag zur Bildung von Diversitätskompetenz auf und zeigt anhand von Text- und Bilderwelten im religionsdidaktischen Medium Kinderbibel, auf welche Weise diese eine Pädagogik der Vielfalt hemmen oder unterstützen können. Die Abbildung fremder/anderer Religionen in Text- und Bilderwelten christlicher Kinderbibeln werden in den Fokus genommen, und es wird gefragt, wie Multireligiosität und Diversität durch reflektierte didaktische Zugänge ins Bewusstsein gerückt werden können. Das Einbringen von Perspektivität in den Text, die Darstellung von Kommunikationsfähigkeit zwischen Personen und Diversität in Personengruppen im Bild sind Richtungen für die Weiterentwicklung bibeldidaktischen Materials zur Förderung von Diversitätskompetenz.

Schlagwörter

Religionssensibilität, Diversitätskompetenz, Kinderbibel, Illustration, Multireligiosität, Bibel Didaktik

Submitted March 05, 2022, and accepted for publication June 10, 2022

Editor: Thorsten Knauth

Summary

Children grow up in and into diversity in terms of ethnicity, gender, disabilities, cultural, religious and ideological backgrounds and socio-economic backgrounds. Diversity competence is therefore indispensable for current and future life and a fundamental educational goal of (religious) educational activity. This article takes up sensitivity to religion as a contribution to the formation of diversity competence and uses text and image worlds in the medium of children's bibles to show how these can inhibit or support a pedagogy of diversity. The focus is on the depiction of foreign/other religions in the text and image worlds of Christian children's bibles and the question is asked how multi-religiousness and diversity can be raised through reflective didactic approaches. The introduction of perspective in the text, the representation of the ability to communicate between people and diversity in groups of people in illustrations are directions for the further development of biblical didactic material to promote diversity competence.

Keywords

sensitivity to religion, diversity competence, children's bible, illustration, multi-religiousness, bible didactics

Prolegomena

1. In einer ersten Klasse in Deutschland in einer mittelgroßen Stadt sitzen im Jahr 2022 Benjamin neben Aniek und Reza neben Caue. Die gesellschaftliche Sozialstruktur der Zukunft lässt sich in unserer Gegenwart – mit klischeehaften Stereotypen von Vornamen verdeutlicht¹ – an der vielfältigen Zusammensetzung in Schulklassen hinsichtlich Ethnizität, Gender, Beeinträchtigungen und mit größerer Ungewissheit auch hinsichtlich kultureller, religiöser und weltanschaulicher Prägungen und sozioökonomischer Hintergründe ablesen. Kinder wachsen in Vielfalt auf und in sie hinein. Diversitätskompetenz ist für das gegenwärtige und zukünftige Leben daher unverzichtbar und grundlegendes Erziehungsziel pädagogischen Handelns. Entsprechend erweist die Religionspädagogik als Teil der allgemeinen Pädagogik ihre Zukunftsfähigkeit nicht unwesentlich durch die Entwicklung einer diversitätsbewussten Perspektive.²

2. Ein zentrales Feld der evangelischen Religionspädagogik ist die Bibeldidaktik.³ Biblische Inhalte weiterzugeben, ist eines der zentralen Anliegen von Katechese seit Jahrhunderten im Protestantismus.⁴ Die Bibeldidaktik steht

wegen der gewandelten religiösen Sozialisation aber vor gravierenden Herausforderungen,⁵ ist doch das Wissen um Inhalte der Bibel nicht nur nicht mehr selbstverständlich, sondern nimmt es auch bei Menschen, die sich mit der intergenerativen Weitergabe biblischer Inhalte beschäftigen – etwa bei Religionslehrkräften und frühpädagogischen Fachkräften –, ab.⁶ Der Protestantismus ist aber untrennbar mit biblischen Inhalten, Motiven und Themen und deren subjektiver Rezeption verbunden, ohne die der „Kern“ dieser Konfession kaum kognitiv verstehbar, affektiv nachvollziehbar oder existenziell erlebbar ist. Deshalb muss sich die evangelische Religionspädagogik weiterhin bibeldidaktischen Fragestellungen und Herausforderungen stellen. Erste und grundlegende Prämisse der Bibeldidaktik als Feld evangelischer Religionspädagogik muss daher sein, kenntlich zu machen, warum biblische Inhalte überhaupt intergenerativ weitergegeben werden sollten. Nicht davon inhaltlich trennbar ist die Frage, auf welche Weise Vermittlung und Aneignung (überhaupt noch) geschehen können.⁷ Die Perspektive der Religionssensibilität, als Teil von Diversitätskompetenz verstanden, kann sich in einem religionspädagogischen Prozess als förderlich erweisen. Zur Erforschung religionspädagogischer Prozesse kann die Analyse empirischer religionsdidaktischer Medien beitragen.

Dieser Beitrag greift Religionssensibilität als Beitrag zur Bildung von Diversitätskompetenz auf und zeigt anhand von Text- und Bilderwelten im religionsdidaktischen Medium Kinderbibel, auf welche Weise diese eine Pädagogik der Vielfalt hemmen oder unterstützen können.⁸ Perspektiven für die Weiterentwicklung bibeldidaktischen Materials mit Fokussierung diversitätssensibler Merkmale werden abschließend vorgestellt.

1 Religionssensibilität als Diversitätskompetenz

Religionssensibilität ist eine Handlungstheorie, die nicht ekklesiologisch (also beim Interesse der Kirche) ansetzt, sondern anthropologisch, das heißt beim jungen Menschen und seiner Religiosität, wie schon seine Entstehung zeigt. Der Begriff der Religionssensibilität entstand im Umfeld des informellen Lernens der Jugendhilfe und des sozialen Lernens.⁹ Zwischen 2005 und 2008 wurde am Jugendpastoralinstitut Don Bosco in Benediktbeuren das Konzept der „religionssensiblen Erziehung“ entwickelt, das als Ziel hatte, Religion und religiöse Erziehung als impliziten Teil der Fachlichkeit in die Erziehungshilfe zu integrieren.¹⁰ Mittlerweile wurde dieses Konzept auf andere religionspädagogische Felder wie Kindertagesstätten und Schulen übertragen. Im Kontext der Diakonie und der sozialen Arbeit hat gegenwärtig das Rauhe Haus in Hamburg eine Vorreiterrolle eingenommen und das Benediktbeurer Konzept

zu einer religions- und kultursensiblen Erziehung weiterentwickelt,¹¹ bei der die Perspektive des jungen Menschen und seiner Lebenswelten weiterhin als Ausgangspunkt genommen wird.

Die Perspektive einer Kirche ist grundlegend eine andere. Ein Erhaltungs-, Expansions- und Missionsbedürfnis ist jeder Kirche, auch der protestantischen, zunächst einmal immanent. In der protestantischen Kirche ist die Kinderbibel seit dem 16. Jahrhundert in der Katechese eines der wichtigsten Vermittlungs- und Aneignungsmedien, die diese kirchlichen Grundbedürfnisse unterstützt.¹² Im späten 19. Jahrhundert wurde im Protestantismus Religionspädagogik als eigener Begriff gebräuchlich und in den nachfolgenden Jahrzehnten als eigenständige forschende Disziplin bis zur Gegenwart etabliert.¹³ Kinderbibeln mit ihrem Kanon und ihren Text- und Bilderwelten sind aus der Bibeldidaktik im Feld der evangelischen Religionspädagogik als religionsdidaktisches Medium nicht wegzudenken.¹⁴ Sie haben dabei in unterschiedlicher Gewichtung die Aufgaben, nachfolgende Generationen zu belehren, zu ermahnen und zu erfreuen („docere, monere, delectare“). Diese Anliegen stehen in Spannung zur Handlungstheorie der Religionssensibilität. Diese Spannung gilt es wahrzunehmen und sie keinesfalls aufzulösen zu wollen. Kinderbibeln können aber pädagogisch arrangierte Geschichten und Bilderwelten anbieten, in denen religiöse Erfahrungen anderer Menschen (vornehmlich Erwachsener) (freiwillig!) kennengelernt werden können. Um das Konzept der Religionssensibilität für die Kinderbibeldidaktik fruchtbar zu machen, muss ein weites Verständnis von Religionssensibilität zugrunde gelegt werden, das als Perspektive die Unterstützung von Diversitätskompetenz hat. Weiterführend kann die Perspektive der Pädagogik der Vielfalt sein, die auf die Aneignung einer Diversitätskompetenz zielt.¹⁵ Die von Annedore Prengel entwickelte Pädagogik der Vielfalt wird aufgegriffen und um den Bereich der Religion(en) erweitert.¹⁶ Im Hinhören auf andere Kulturen und Religionen kann es Verbindungswege geben.¹⁷ Diese anderen Kulturen und Religionen müssen deswegen sichtbar sein.

2 Andere/fremde Religionen in christlichen religionsdidaktischen Text- und Bilderwelten

Die Bibel nimmt eine Sonderstellung bei heiligen Schriften für Religionsgemeinschaften ein. Der erste Teil, die Tora und das Erste oder Alte Testament, ist heiliges Buch sowohl des Judentums als auch des Christentums. Zusätzlich wird von einigen zentralen biblischen Personen auch im Koran als heilige Schrift des Islam erzählt.¹⁸ Über die Auseinandersetzung mit polytheistischen Religionen bzw. den Phänomenen der Gottesverehrung anderer Völker¹⁹ wird

im Ersten und Alten Testament an zahlreichen Stellen berichtet. „Dabei handelt es sich keineswegs nur um die stereotypen negativen Darstellungen in Texten, die sich gegen die Religion der ‚Vorbewohner‘ des Landes richten und die Israeliten vor einer Übernahme fremder Religionen warnen (Ex 23, 23–24; Ex 34, 11–16; Ri 3, 1–7; Jer 2, 11).“²⁰ Die Phänomene werden auch als selbstverständliche Bestandteile der Lebenswelt wahrgenommen, wobei die „anderen“ Religionen sogar als Vorbild für Israel dienen können (Jer 2, 10–11; Mal 1, 11). Als bisherige Ausnahmeerscheinung muss die Illustration von Annegret Fuchshuber in der „Kaufmann Erzählbibel“ zur sogenannten „Bergpredigt“²¹ angesehen werden, die Gandhi als Vertreter einer nichtchristlichen Religion zeigt, der mit der Art seines Widerstandes gegen die christlichen Engländerinnen und Engländer vorführt, was die Bergpredigt in der Praxis heißt.²²

Sogenannte „Fremdreligionen“²³ im biblischen Kontext werden aber in fast allen christlichen Kinderbibeln nicht thematisiert.²⁴ Anders ist dies mit den beiden monotheistischen Religionen Judentum und Islam.

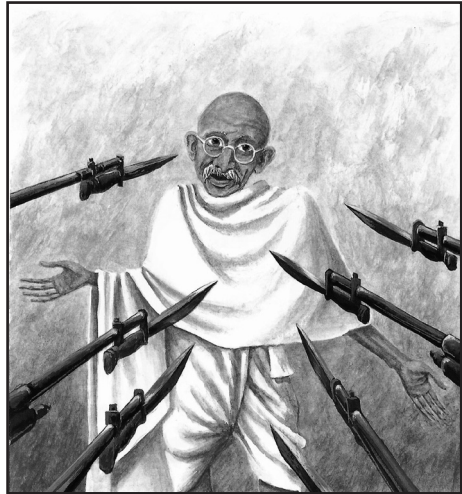


Abb. 1: Laubi/Fuchshuber 1992: S. 219.

2.1 Judentum

Der jüdisch-christliche Dialog der letzten Jahrzehnte hat das christliche Verständnis vom Judentum heute wie in biblischer Zeit maßgeblich verändert und das Judesein Jesu als Kernfigur des Christentums betont. Auch Autorinnen und Autoren christlicher Kinderbibeln machen sich Gedanken, wie Judentum in ihren Werken vorkommen soll.²⁵ Es gibt verschiedene Antworten: Kerstin Schiffner und Diana Klöpper betonen in ihrer „Gütersloher Erzählbibel“, dass der Teil der christlichen Bibel, den die Christinnen und Christen „Erstes“ oder „Altes“ Testament nennen, die Hebräische Bibel der Jüdinnen und Juden ist.²⁶ Ihre Sensibilität für das Judentum wird sichtbar am Aufbau ihrer Kinderbibel nach der Hebräischen Bibel in Tora, Prophetie und Schriften – und nicht wie die meisten christlichen Bibeln dem Aufbau der Septuaginta folgend. In

„Ein Freund vom Himmel“ erzählt Ylva Eggehorn die Geschichten des Alten Testaments als solche, die Jesus seit seiner Kindheit in der Synagoge hörte.²⁷ Die Geschichten fokussieren die Sehnsucht nach dem Messias, den Jesus als „Freund vom Himmel“ in seinem Leben und Handeln verkörpert. Ganz anders argumentiert Martina Steinkühler in „Die neue Erzählbibel“: „Viele biblische Geschichten haben in Wahrheit einen doppelten Fokus: Einerseits erklären und deuten sie dem Volk Israel, dem jüdischen Volk, seine Geschichte. Und andererseits deuten sie der gesamten Menschheit Leben und Zukunft im Angesicht des einen Gottes. Wie im Alten Testament viel Raum und Zeit darauf verwendet wird, Aufstieg und Fall des Volkes Israel als eine Geschichte von Erwählung, Verfehlung, Strafe und Erbarmen zu deuten, ist das Neue Testament über weite Strecken ein Ringen um die Verortung des Christentums: innerhalb oder außerhalb des Judentums. Diese vielfach wichtige Thematik ist den Kindern hier und heute ziemlich fremd. Zumindest betrifft sie die wenigsten existenziell. Und so habe ich mich entschieden, mich auf den allgemein menschlichen und lebensweltlichen Aspekt der Texte und Theologien zu konzentrieren.“²⁸ Zwischen diesen beiden Polen der besonderen Hervorhebung des Judentums und des Weglassens dieser Thematik changieren die Darstellungen vom Judentum in christlichen Kinderbibeln der Gegenwart.

Besonders aufschlussreich für die Darstellung des Judentums sind Bilder, die

das Judesein Jesu und das jüdische Kolorit seiner Umwelt illustrieren. Jesus wird nur in wenigen Kinderbibeln als Jude illustriert. Jüdische Attribute sind meist das Scheitelkappchen Kippa (hebräisch) und Jarmulke (jiddisch) oder Tallit (zum Teil mit Zizit). Hebräische Schriftzeichen oder Schläfenlocken sind seltene Ausnahmen auf Illustrationen.

Marijke ten Cate stattet verschiedene Personen mit Kippot aus. Zwei Männer, die Jesus zuhören, und der „Zolleintreiber“ Zachäus tragen Kippot. Jesus dagegen trägt keine.

Lika Tov zeichnet in der Kinderbibel „Auf dem Weg“²⁹ den

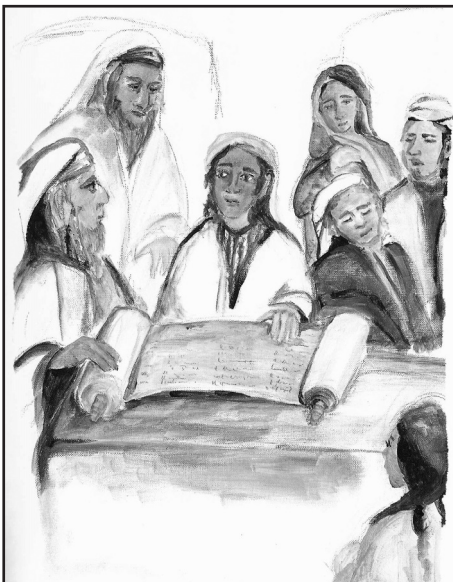


Abb. 2: Heidenreich/Klöpper/Schiffner 2004: S. 267.

zwölfjährigen Jesus mit einer farblich zu seinem Gewand passenden Kippa. Die Lehrer tragen anders als Jesus turbanähnliche Kopfbedeckungen.

Die jüdische Umwelt Jesu wird durch die Abbildung von Kippot verdeutlicht. Problematisch ist allerdings, wenn Jesus selbst eine andere Kopfbedeckung als die Schriftgelehrten oder eben gar keine Kopfbedeckung trägt. Dadurch werden Unterschiede zwischen Jesus und den ihn umgebenden Menschen ins Bild eingebracht. Diese Unterschiede können von heutigen Betrachtern fälschlicherweise als Unterschiede in ihrer Religion interpretiert werden, gerade bei Bildern vom Tempel, der als explizit religiöser Ort erkannt wird. Problematisch ist auch schon grundsätzlich die Darstellung von Kippot in biblischen Geschichten als einem Anachronismus, da Kippot biblisch nicht erwähnt werden. Hier wird ein erst seit etwa dem 18. Jahrhundert zunächst bei aschkenasischen Juden³⁰ verbreitetes Erkennungsmerkmal von Männern (und im heutigen Reformjudentum auch von Frauen) im Judentum fälschlicherweise in die Geschichte eingebracht.³¹

Man kann unterschiedlich bewerten, ob dieser Anachronismus die Umwelt Jesu unsachgemäß verfälscht oder ob er dazu dienen kann, Verbindungslinien in die Gegenwart des heutigen Judentums zu ziehen und daran zu

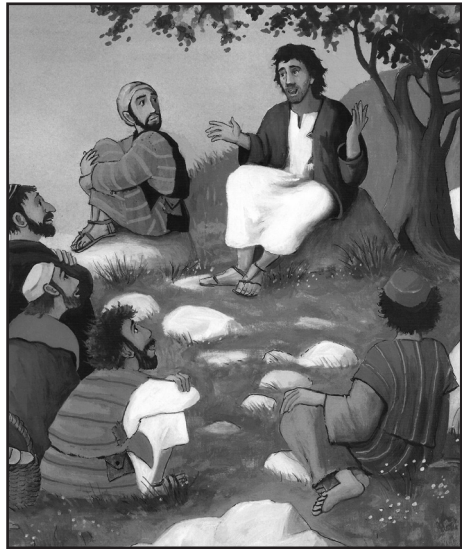


Abb. 3: Jeschke/ten Cate 82015: Erzählung 20.

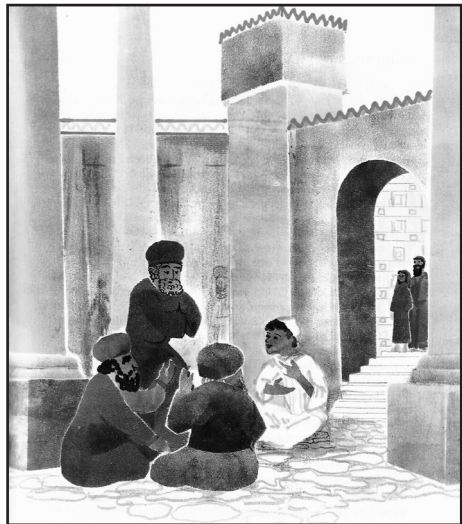


Abb. 4: Offringa/Tov 1996: S. 205.

erinnern, dass Jesus ein Jude war, wie es die Menschen der Gegenwart sind, die Kippot tragen. Neben diesen anachronistischen Problemen ist fraglich, ob die Kippa überhaupt von heutigen Kindern als jüdisches Accessoire erkannt wird. Recht bekannt aus den Medien dürfte bei Kindern noch Papst Franziskus sein, der oft einen weißen Pileolus (= „Käppchen“) trägt.³² Diese Kopfbedeckung ähnelt in frappierender Weise der Kippa Jesu bei Tov. So gesehen, werden Jesus und seine Umgebung zwar als religiös, aber eben christlich interpretiert. Die Betonung der Kippa im Bild erzeugt gerade keine Kolorierung einer jüdischen Umgebung, sondern verstärkt eine christliche Interpretation, die gewiss nicht in der Intention der israelischen Künstlerin liegt.

2.2 Islam

Christentum und Islam haben eine bemerkenswerte Verwandtschaft, die ihre Wurzeln in einer gemeinsamen Tradition hat, die dem ersttestamentlich-jüdischen Glauben entstammen. Im wachsenden muslimisch-christlichen Dialog in Deutschland wird verstärkt seit Ende des 20. Jahrhunderts für diese Verwandtschaft sensibilisiert, und Erkenntnisse daraus finden Eingang in die christlichen und muslimische Religionspädagogiken vor allem im Bereich des interreligiösen Lernens.³³ Im Feld der christlichen Kinderbibeln ist die Beschäftigung mit der Verwandtschaft beider Religionen noch ein Randphänomen. Die Ausblendung bestimmter biblischer Gestalten charakterisiert deutlich, auf welche Aspekte in einer Kinderbibel weniger Wert gelegt wird. Eine solche programmatische Gestalt ist im Bereich der Sensibilität für den Islam die Gestalt Ismael. Der Sohn Abrahams und seiner Sklavin Hagar, Ismael, wird als Gestalt sowohl in der Bibel als auch im Koran genannt³⁴ und wird als Stammvater des Judentums, Christentums und des Islams verehrt (Gen 16, 1 ff.; Gen 25, 12; 1Chr 1, 28; Gal 4, 22 ff. und Sure 2, 125 ff.).³⁵ Trotz dieser herausragenden Bedeutung kommt Ismael erst in einigen der gegenwärtig auf dem Markt befindlichen Kinderbibeln vor.³⁶ In der Kinderbibel „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ wird das Geschehen zwischen Abraham und Hagar in einem sehr missverständlichen Satz zusammengefasst: Über Sara und Abraham wird gesagt: „Als Gott es nicht tat, dachten sie, daß sie das Versprechen selbst erfüllen müssten. Sie haben es sogar mit einer Leihmutter versucht. Aber das wurde kein Erfolg.“³⁷ Der Satz kann so verstanden werden, als wäre aus der Leihmuttergar kein Kind entstanden. Schon seit den 1970er-Jahren gibt die „Elementar Bibel“ dagegen mehrperspektivische Sacherklärungen: Bei den Stichworten „Amalek/Amalekiter“ wird angegeben, dass dieser Wüstenstamm auch im Koran, „dem heiligen Buch der Muslime“³⁸, erwähnt wird. In den Erklärungen zur Stadt Hebron wird darauf verwiesen,

dass sich heute an der Stelle, wo die Grabhöhle für Sara war, „eine Moschee mit den Gräbern der Väter Abraham, Isaak und Jakob und deren Frauen“³⁹ befinde und dass dieser Ort von den Moslems verehrt werde. Und bei den Erklärungen zur Stadt Jerusalem verweist Anneliese Pokrandt darauf, dass diese Stadt den Juden, Muslimen und Christen heilig sei.⁴⁰

3 Neue Sensibilitäten als religionssensible und diversitätskompetente Herausforderungen in religionsdidaktischen Text- und Bilderwelten

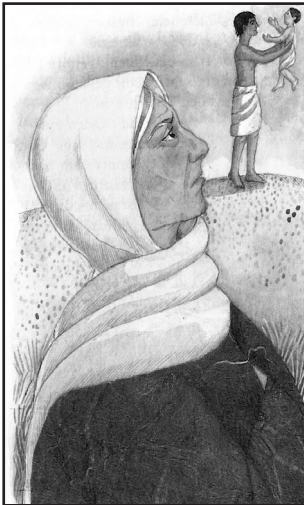
Multireligiöse Kontexte der Bibel können durch die Auswahl des Kanons, das Auswählen bestimmter Gestalten, den Aufbau einer Kinderbibel, durch das Einbringen bestimmter religiöser Elemente auf Illustrationen und multireligiöse Hinweise in Sacherläuterungen sichtbar werden. Die Sichtbarmachung von Multireligiosität wie auch von Diversität allgemein kann durch verschiedene didaktisch angelegte Zugänge im Text und Bild unterstützt werden, wobei es Schwierigkeiten zu beachten gibt.

3.1 Perspektivität in Textwelten

Gegensätzliche Perspektiven in Textwelten einzubringen, kann Multireligiosität im biblischen Kontext sichtbar machen. In der bilderlosen Kinderbibel „Geschichten des Alten Testaments für Kinder erzählt“ wird die Erzählung „Isaak nach Genesis 21“ in den gegenwärtigen, gewalttätigen Israel-Palästina-Konflikt eingebettet. Hans Heinrich Strube führt als durchgehende Erzählerfigur den Juden Samuel Weiß ein und erläutert, dass er als Christ einen Juden als Erzählfigur gewählt habe, aber gerade nicht im „Gegensatz zum Antisemitismus nun einem Philosemitismus Vorschub“⁴¹ leistend. Das Alte Testament „ist und war zuallererst die Glaubens- und Lebensgrundlage des jüdischen Volkes und die Bibel Jesu, der für mich als Christ der herausragendste Vertreter dieses Volkes ist. Wer daher die durch Jesus gestiftete christliche Religion in ihren Wurzeln begreifen möchte, kann nicht umhin, das Alte Testament zunächst als jüdisches Buch zu akzeptieren mit dem Bemühen, es auch als solches zu verstehen.“ Strube erzählt Gen 21: „Solange es das Volk Israel gibt, hat es immer wieder Streit gegeben“, begann Samuel Weiss heute seine Erzählung, „Streit darüber, wer der eigentliche Herr des Landes Palästina ist. Unser Volk sagt: Das Land gehört uns, denn Gott hat es unseren Vätern schon vor vielen, vielen Jahren geschenkt. Aber die anderen Menschen, die auch hier wohnen und nicht zum Volk Israel gehören, die sagen so: Das Land gehört uns, denn wir und unsere Vorfahren haben es seit vielen, vielen Jahren beackert und bebaut. Aber wir stammen von Abraham ab, sagen die Angehörigen unseres

Volkes. Wir auch, sagen die andern, auch wir sind Nachkommen Abrahams, wir stammen sogar von seinem erstgeborenen Sohn ab. Er hieß Ismael, und nach dem Gesetz ist der erstgeborene Sohn der richtige Erbe. Nach dem Gesetz der Menschen, sagen die vom Volke Israel, aber nicht nach dem Gesetz Gottes, und dann erzählen sie die Geschichte, die ihr heute hören sollt.“⁴² Strube endet damit, dass viele Beduinenstämme, die auch heute noch mit ihren Herden durch die Wüste zögen, von Ismael abstammten: „Bis heute kommt es immer wieder zum Streit zwischen den Nachkommen Ismaels und den Nachkommen Isaaks. Die einen sagen: wir sind das Volk des Erstgeborenen, darum gehört uns das Land Palästina, und die anderen sagen: nein, uns gehört das Land, denn wir sind das Volk der Verheißung Gottes.“ Die Erzählung endet damit, dass ein Kind es ungerecht findet, dass Hagar einfach fortgeschickt wird, sie habe eine solche Behandlung nicht verdient. Weiss bestätigt dies und erwähnt, dass man oft Gottes Wege nicht verstehen könne und dass dies die Kinder auch noch erleben werden. In dieser Kinderbibel werden der Konflikt in Israel-Palästina und ein Begründungszusammenhang dargestellt.⁴³ Eine Bewertung oder gar Lösung bleibt außen vor. Es wird nicht explizit auf die unterschiedlichen Religionen im Land eingegangen, aber die eingeschränkte Perspektive des eigenen Erzählens und der eigenen Wahrnehmung wird thematisiert und reflektiert. Perspektivisches Erzählen fördert die Diversitätskompetenz.⁴⁴

3.2 Darstellung der Kommunikationsfähigkeit von Personen in Bilderwelten



Ein Bild des Islam zeigt sich in Kinderbibeln in der Ausgestaltung von Ismael. In Gen 21, 9 spielt Ismael mit seinem kleinen Halbbruder Isaak.⁴⁵ Das weckt die Eifersucht Saras. In der Auslegungsgeschichte seit den frühen Rabbinen⁴⁶ und in der nachfolgenden Rezeptionsgeschichte⁴⁷ wird Ismaels Verhalten gegenüber Isaak negativ interpretiert. Auch Kinderbibeln stehen nicht außerhalb dieser Interpretationslinie. Die Illustration zu Gen 21 in „Die große Kinderbibel“ von Helen Cann unterstützt eine sensible Lesart des Miteinanders der beiden Halbbrüder. Es wird der jugendliche Ismael abgebildet, der freundlich mit dem kleinen Isaak spielt und ihn in die Luft hebt.⁴⁸

Abb. 5: Watts/Cann ⁵2007: S. 36.

3.3 Diversität von Personengruppen in Bilderwelten

Diversität zeigt sich besonders in Darstellungen von Menschenmengen. Entgegen der historischen biblischen Realität wird bis zur Gegenwart Vielfalt der Geschlechter, Hautfarben, Einschränkungen, Körperformen, Alter, des ökonomischen Status, der Ethnizität, der Religionen und Weltanschauungen nur vereinzelt in die Bilderwelten von Kinderbibeln gebracht.

Die Dominanz weißer Männer ohne erkennbare Einschränkungen, Kennzeichen von Alterungsprozessen oder Anzeichen von Armut ist auffällig. Gerade wenn es um das Hören von Jesu Botschaft geht, fehlen Frauen und Personen mit höherem Melaninanteil der Haut oder mit Einschränkungen. Jesus ist im Mainstream der Illustrationen als weiße Person lesbar, wodurch



Abb. 6: Käßmann/Manea 2017: S. 93.

diese Lesart noch durch sein weißes oder helles Gewand verstärkt wird. Schon bei seiner Geburt dominieren bis in die Gegenwart Illustrationen vom „holden Knaben mit lockigem hellen Haar“. Die biblische Herkunft von Jesus als Person of Color wird ebenso wenig ins Bild gebracht wie sein Judesein.

Bisher noch eine Randerscheinung, werden vereinzelt Werke auf den Kinderbibelmarkt gebracht, die intendieren, Rassismen aufzubrechen und Diversitätskompetenz zu fördern und so Identifikationsangebote für divers zusammengesetzte Kindergruppen mit ihren Bezugspersonen zu bieten.⁴⁹



Abb. 7: Tutu 2011: S. 94 f.

Laure Fourniers Menschenmenge setzt sich aus Menschen verschiedener Ethnien, Altersstufen und Professionen zusammen. Auch verschiedene ökonomische Hintergründe sind angedeutet. Jesus ist eine Person of Color, hervorgehoben durch eine rote Schärpe und exponierte Stellung im Bild vorne rechts. Auf der Illustration tritt Diversität hinsichtlich sichtbarer Einschränkungen und deutlicher Zeichen von Alterungsprozessen in den Hintergrund. Die Gesichter weisen keine Falten auf.

Lika Tov bringt Gender, Ethnizität, Beeinträchtigungen und Alter in ihrer Vielfalt sichtbar ins Bild.



Abb. 8: Offringa/Tov 1996: S. 237.

4 Kritischer Ausblick

Ist es ein zukunftsweisender Weg, um Diversitätskompetenz zu fördern, Menschen in ihrer Diversität und mit ihren unterschiedlichen Religionen abzubilden?

Laure Fourniers Illustration von Jesus mit Kindern, die aus fünf Erdteilen kommend interpretiert werden können, verdeutlicht, dass dieser Weg mit neuen Herausforderungen umgehen muss. Es besteht die Schwierigkeit, bei diversitätssensiblen Illustrationen nicht wieder Rassismen durch Stereotype abzubilden. Der hellhäutige Junge mit blondem Haar als Kind aus Europa suggeriert, dass europäische Menschen hellhäutig und blond und eben keine Person of Color seien.

2009 wurde in Deutschland rechtsverbindlich Inklusion verabschiedet.⁵⁰ Rassismuskritik und mit seiner Variante Antisemitismusprävention werden Bestandteil aktueller Debatten in der (Religions-)pädagogik.⁵¹ Historische

und gegenwärtige Werke als Negativfolie heranzuziehen, um ein modernes Verständnis von Diversität abzubilden, das besonders auf sichtbare Beeinträchtigungen und auf eine Vielfalt von Ethnien zielt, ist in diesem Kontext methodisch zu hinterfragen. Diese Abgrenzung fußt wiederum auf Dichotomien und greift damit ein Abwertungsschema auf, das gerade rassistischen Denkstrukturen eigen ist.⁵²



Abb. 9: Tutu 2011: S. 79.

Die diversitätssensiblen Illustrationen zeigen, dass verschiedene Religionszugehörigkeiten abzubilden, kaum in Bilderwelten einzubringen ist. Es gab zu biblischen Zeiten keine eindeutigen Merkmale jüdischer Frauen, Männer oder Kinder. Äußerliche Merkmale wie Kopfbedeckungen oder Haartracht waren mit dem jeweiligen Status (Ehstand, ledig), dem Geschlecht, dem Gesundheitsstatus (wie Kahlköpfigkeit als Krankheitssymptom) oder der Profession (Gelehrte, Arbeiterinnen und Arbeiter) verknüpft und waren keine Alleinstellungsmerkmale jüdischer Menschen.⁵³ Jesus als Jude ist daher eindeutig nur im Textbereich von Kinderbibeln durch sein Leben mit jüdischen Ritualen, Festen und Gebeten kenntlich zu machen. Im Bildbereich kann Diversität mit anderen Akzentuierungen gezeigt werden.

Welche Bedeutung Kinderbibeln mit ihren Text- und Bilderwelten für die individuelle religiöse Sozialisation wirklich aufweisen, ist ein noch offenes Forschungsfeld und ist im Bereich der religions- und kultursensiblen Erforschung von Biografien zu untersuchen.

Anmerkungen

¹ Zu Stereotypen vgl. Jonas/Stroebe/Hewstone 2014.

² Vgl. Guttenberger/Schroeter-Wittke 2011.

³ Zimmermann/Zimmermann²2018.

⁴ Vgl. Schröder 2012: Kap. 1, Religionspädagogik in historischer Perspektive.

⁵ Vgl. Riegel 2018.

⁶ Zur religiösen Bildung bei Religionslehrkräften vgl. Pirner 2012 und bei frühpädagogischen Fachkräften vgl. EKD 2020.

- ⁷ Vgl. Steinkühler 2019.
- ⁸ Vgl. Reents/Melchior 2011. Zu Bilderwelten vgl. Keuchen 2016.
- ⁹ Roggenkamp 2020.
- ¹⁰ Gabriel 2018: S. 78. Zum Projekt: Lecher/Gabriel 2009.
- ¹¹ Gabriel 2018: Vorwort. Zum Rauhen Haus vgl. Das Rauhe Haus o. J.; Marquard 2020.
- ¹² Reents/Melchior 2011.
- ¹³ Vgl. Schweitzer 2021.
- ¹⁴ Keuchen 2016; Nauerth 2009.
- ¹⁵ Prengel 2006.
- ¹⁶ Heller/Seher/Wermke 2017.
- ¹⁷ Prengel 2006: S. 93; Heller/Seher/Wermke 2017: S. 44; Roggenkamp 2020.
- ¹⁸ Thyen ³2000.
- ¹⁹ Religion ist in der Antike kein abgetrennter Bereich des Lebens. Es gibt daher kein hebräisches Äquivalent zum modernen Begriff „Religion“, vgl. Ammann 2018.
- ²⁰ Vgl. Ammann 2018.
- ²¹ Zur Problematik des Begriffs „Bergpredigt“ vgl. Leutzsch 2009.
- ²² Laubi/Fuchshuber 1992.
- ²³ Zur Kritik am Begriff der „Fremdreligion“ vgl. Tworuschka 2022: S. 16–21 (Band 1).
- ²⁴ Eine singuläre Ausnahme ist Pokrandt/Herrmann 1978. Diese Geschichten werden aber in der Gesamtausgabe der 8 Bände von 1998 ausgelassen.
- ²⁵ Eine wissenschaftliche Analyse: Menke 2014.
- ²⁶ Heidenreich/Klöpper/Schiffner 2004. Dazu Reents/Melchior 2011: S. 504.
- ²⁷ Eggehorn/Nygren 2015: S. 75.
- ²⁸ Steinkühler/Nascimbeni 2015: S. 247.
- ²⁹ Offringa/Tov 1996.
- ³⁰ Eine andere Sichtweise datiert den Brauch der ehrfürchtigen Bedeckung des Hauptes bis in das 12. Jahrhundert zurück und sieht ihn als eine Unterscheidung von der Pflicht christlicher Männer, denen das Gebet nur mit entblößtem Haupt gestattet ist, vgl. Cohn-Sherbok 2000: S. 118.
- ³¹ Sajak 2010: 139 f.
- ³² Zum Pileolus vgl. Sajak 2010: S. 140.
- ³³ Zum interreligiösen Lernen vgl. Tworuschka 2022; Meyer/Tautz 2020. Zur islamischen Religionspädagogik vgl. Kamcili-Yildiz 2021.
- ³⁴ Vgl. Thyen 2000.
- ³⁵ Vgl. Hübner 2006 und zu Abrahams Opfergang mit Verweis auf Sure 19,49 vgl. Thyen 2000: S. 59.
- ³⁶ Exemplarische Beispiele: aufgenommen: Langenhorst/Kretschki 2019: S. 25 f.; Steinkühler/Nascimbeni 2015: S. 12 ff. und ausgelassen: Jasch/Schnürle/Weber 2017; Käßmann/Manea 2017.
- ³⁷ Van Pelt/de Fluiter/Cotteleer 1998: S. 29.
- ³⁸ Pokrandt/Herrmann 1998: S. 561.
- ³⁹ Pokrandt/Herrmann 1998: S. 568.

- ⁴⁰ Pokrandt/ Herrmann 1998: S. 570.
- ⁴¹ Strube 1986: S. 366.
- ⁴² Strube 1986: S. 53.
- ⁴³ Strube gibt die Stimmen gegenwärtiger jüdischer Traditionalistinnen und Traditionalisten wieder, die sich für ein Groß-Israel mit Verweis auf die Verheißung des Landes an Abraham einsetzen. Die andere nicht landbezogene Definition des Judeseins (Geburt durch eine jüdische Mutter und Beschneidung der männlichen Nachkommenschaft), die ebenfalls in der Genesis als Konzeption der Judenheit in der Diaspora erzählt wird, bleibt ausgespart. Dazu vgl. Scheilke 2003: S.136.
- ⁴⁴ Zum perspektivischen Erzählen in Kinderbibeln aus Mädchen- und Frauenperspektive vgl. Steinkühler 2021.
- ⁴⁵ Die Wurzel des hebräischen Verbs qxc bedeutet in dem hier gebrauchten Piel „spielen“ und „scherzen“. Im Kal meint die Wurzel „lachen“. Der Name „Isaak“ wird von dieser Bedeutung abgeleitet.
- ⁴⁶ Rabbi Simeon ben Levi und Rabbi Akiba haben dieses Wort schimpflich gedeutet. Sara habe Ismael Jungfrauen vergewaltigen (vgl. Gen 39, 17), verheiratete Frauen entführen und quälen sehen (GenR 53 zu Gen 21, 9). Rabbi Oschaja referiert die Thesen anderer Rabbinen, um sich von diesen abzusetzen. Vgl. Albertz 1987: S. 297.
- ⁴⁷ Paulus sieht z. B. den nach dem „Fleisch gezeugten“ Ismael als Verfolger des nach dem „Geist gezeugten“ Isaak (Gal 4, 29).
- ⁴⁸ Watts/Cann ⁵2007: S. 36.
- ⁴⁹ Vgl. Purba 2021.
- ⁵⁰ Vgl. Benz 2019; Mokrosch/Naurath/Wenger 2020; Khorchide/Lindner/Roggenkamp/Sajak/Simojoki 2022; Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2020.
- ⁵¹ Vgl. Benz 2019; Mokrosch/Naurath/Wenger 2020; Khorchide/Lindner/Roggenkamp/Sajak 2022.
- ⁵² Khorchide/Lindner/Roggenkamp/Sajak/Simojoki 2022.
- ⁵³ Vgl. Krauss 1910: S. 189 f.

Literatur

- Albertz, Rainer*: Art. Isaak II. In: Müller, Gerhard et al. (Hg): Theologische Realenzyklopädie, Band 16 (Idealismus – Jesus Christus IV), Berlin/New York 1987, S. 292–298.
- Benz, Wolfgang*: Alltagsrassismus. Feindschaft gegen „Fremde“ und „Andere“, Frankfurt a. M. 2019.
- Cohn-Sherbok, Dan*: Judentum, Freiburg 2000.
- EGGEHORN, Ylva/Nygren, Tord*: Ein Freund vom Himmel, Stuttgart 2015.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)* (Hg.): Kinder in die Mitte! Evangelische Kindertageseinrichtungen: Bildung von Anfang an, Leipzig 2020.
- Gabriel, Angelika*: Religionssensibilität – eine Annäherung. In: #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten, Leipzig 2018, S. 77–86.

- Guttenberger, Gudrun/Schroeter-Wittke, Harald:* Religionssensible Schulkultur, Jena 2011.
- Heidenreich, Juliana/Klöpper, Diana/Schiffner, Kerstin:* Gütersloher Erzählbibel, Gütersloh 2004.
- Heller, Thomas/Seher, Sophia/Wermke, Michael:* 2017. Auf dem Weg zu einer kultur- und religionssensiblen Bildung: Thesen und Reflexionen zu einem Paradigmenwechsel in der interkulturellen und -religiösen Bildung. In: Theo-Web 16 (2017), Heft 2, S. 37–47.
- Jasch, Susanne/Schnürle, Kristina/Weber, Mathias:* Die Kinder Themen Bibel, Stuttgart 2017.
- Jeschke, Tanja/ten Cate, Marijke:* Die große Bibel für Kinder, Stuttgart ⁸2015.
- Jonas, Klaus/Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles:* Sozialpsychologie, Heidelberg 2014.
- Käßmann, Margot/Manea, Carla:* Die Bibel für Kinder, Freiburg 2017.
- Keuchen, Marion:* Bild-Konzeptionen in Bilder- und Kinderbibeln, Göttingen 2016.
- Khorchide, Mouhanad/Lindner, Konstantin/Roggenkamp, Antje/Sajak, Claus Peter/Simojoki, Henrik (Hg.):* Stereotype – Vorurteile – Ressentiments, Göttingen 2022.
- Krauss, Samuel:* Talmudische Archäologie, Leipzig 1910.
- Langenhorst, Georg/Kretsch, Tobias:* Kinderbibel, Stuttgart 2019.
- Laubi, Werner/Fuchshuber, Annegert:* Kaufmann Erzählbibel, Lahr 1992.
- Lecher, Martin/Gabriel, Angelika:* Religionssensible Erziehung, München 2009.
- Leutzsch, Martin:* Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bergrede. In: Zeitschrift für Neues Testament 12 (2009), Heft 24, S. 2–11.
- Marquard, Peter (Hg.):* Lebenswelten im Dialog, Hamburg 2020.
- Menke, Volker:* Nur durch die Wurzel blüht auch ihr. Kinderbibeln im Lichte des christlich-jüdischen Dialogs, Berlin 2014.
- Mokrosch, Reinhold/Naurath, Elisabeth/Wenger, Michèle (Hg.):* Antisemitismusprävention in der Grundschule – durch religiöse Bildung, Osnabrück 2020.
- Nauerth, Thomas:* Fabelnd denken lernen. Konturen biblischer Didaktik, Göttingen 2009.
- Offringa, Baukje/Tov, Lika:* Auf dem Weg, Donauwörth 1996.
- Pirner, Manfred L.:* Wie religiös müssen Religionslehrkräfte sein? In: Rita Burrichter/Bernhard Grümme/Hans Mendl/Ders./Martin Rothgangel/Thomas Schlag (Hg.): Professionell Religion unterrichten. Stuttgart 2012, S. 107–125.
- Pokrandt, Anneliese/Herrmann, Reinhard:* Elementar Bibel. Teil 4, Lahr/München 1978.
- Prengel, Annedore:* Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik, Wiesbaden 2006.
- Purba, Mika:* Pilotprojekt Antirassistische Kinderbibel. In: VEM Journal 5 (2021), Heft 2, S. 20–21.
- Reents, Christine/Melchior, Christoph:* Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch-katholisch-jüdisch, Göttingen 2011.
- Sajak, Claus Peter:* Kippa, Kelch, Koran. Interreligiöses Lernen mit Zeugnissen der Weltreligionen, München 2010.

- Scheilke, Christoph Th.:* Abraham in Kinderbibeln. In: Gottfried Adam/Rainer Lachmann/Regine Schindler (Hg.): Das Alte Testament in Kinderbibeln, Zürich 2003, S. 127–138.
- Schröder, Bernd:* Religionspädagogik, Tübingen 2012.
- Steinkühler, Martina/Nascimbeni, Barbara:* Die neue Erzählbibel, Stuttgart 2015.
- Steinkühler, Martina:* Die Mädchen Bibel, Gütersloh 2021.
- Strube, Hans Heinrich:* Geschichten des Alten Testaments für Kinder erzählt, Düsseldorf 1986.
- Thyen, Johann-Dietrich:* Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln/Weimar/Wien ³2000.
- Tutu, Desmond:* Gottes Kinder, München 2011.
- Tworuschka, Udo:* Religionen im Unterricht. Ein geschichtlicher Abriss interreligiösen Lernens, Hohenwarsleben 2022 (2 Bände).
- Van Pelt, Bara/de Fluiter, Anja A./Cotteleer, Erika:* Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, Hamburg 1998.
- Watts, Murray/Cann, Helen:* Die große Kinderbibel, Gießen ⁵2007.
- Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben (Hg.):* Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen ²2018.

Internetquellen

- Ammann, Sonja:* Art. Fremde Religionen. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18545/>, 2018 [Zugriff: 08.02.2022].
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.):* Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen, 2020, www.bmas.de/DE/Soziales/Teilhabe-und-Inklusion/Politik-fuer-Menschen-mit-Behinderungen/un-behindertenrechtskonvention-rechte-von-menschen-mit-behinderungen.html [Zugriff: 08.02.22].
- Das Rauhe Haus (Hg.):* Schwerpunktthema: Religions- und kultursensible Pädagogik, o. J., www.religions-kultursensibel.de [Zugriff: 08.02.22].
- Hübner, Ulrich:* Art. Ismael/Ismaeliter. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21922/>, 2006 [Zugriff: 08.02.2022].
- Kamcili-Yildiz, Naciye:* Art. Religionspädagogik, islamische. In: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200878/>, 2021 [Zugriff: 08.02.2022].
- Meyer, Karlo/Tautz, Monika:* Art. Interreligiöses Lernen. In: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100068/>, 2020 [Zugriff: 08.02.2022].
- Riegel, Ulrich:* Art. Sozialisation, religiöse. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200373/>, 2018 [Zugriff: 08.02.2022].
- Roggenkamp, Antje:* Art. Religionssensibilität. In: socialnet Lexikon, <https://www.socialnet.de/lexikon/>, 2020 [Zugriff: 08.02.2022].

Schweitzer, Friedrich: Art. Religionspädagogik. In: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100099/>, 2021 [Zugriff: 08.02.2022].

Steinkühler, Martina: Art. Bibeldidaktik, diskursiv. In: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200567/>, 2019 [Zugriff: 08.02.2022].

**XIII - 14.6 Ethische Positionen zur Sterbehilfe in den
Weltreligionen: Ein Vergleich aus evangelisch-
theologischer Perspektive**
*[Ethical Positions on Assisted Dying in World
Religions: A Comparison from a Protestant
Theological Perspective]*

Von MICHAEL COORS

Zusammenfassung

Der Artikel stellt unterschiedliche Formen der Sterbehilfe (Tötung auf Verlangen, Hilfe zur Selbsttötung, Therapien am Lebensende, Sterbenlassen) und ihre derzeit geltende rechtliche Regelung in Deutschland vor und diskutiert ihre moralische Bewertung in den Lehren der Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam. Als die unterschiedlichen Weltreligionen verbindendes Moment zeigt sich die besondere moralische Gewichtung des Lebensschutzes, das allerdings in den unterschiedlichen religiösen Lehren unterschiedlich mit anderen moralischen Gütern und Pflichten abgewogen wird. Keine der Religionen insistiert dabei auf den Erhalt des menschlichen Lebens, um jeden Preis. Während Tötung auf Verlangen und Suizidhilfe in den meisten Religionen abgelehnt werden, gibt es bezüglich des Umgangs mit der Begrenzung und Beendigung lebenserhaltender Therapien eine große Variation an Positionierung oft auch innerhalb der unterschiedlichen Religionen.

Schlagwörter

Sterbehilfe, Lebensschutz, Medizin, Tod, Sterben

Summary

The article explains the distinction between different forms of assisted dying (killing on demand, assisted suicide, therapies at the end of life, letting die). After presenting the current legal regulations it discusses the moral evaluation in the teaching of the world religions of Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity, and Islam. All world religions emphasize the protection human

Submitted May 25, 2021, and accepted for publication August 23, 2021
Editors: Martin Leiner, Christine Schliesser

life. Concerning the weighting of the protection of life with other moral goods and duties the religions differ. No religion, though, insists on preserving human life at all costs. While most religions refuse killing on demand and assisted suicide, there is a great variance concerning the limitation of life-supporting treatment, even within the religions.

Keywords

Assisted Dying, Protection of Life, Medicine, Death, Dying

1 Grundlegende Unterscheidungen und rechtliche Rahmenbedingungen

Diskussionen über Sterbehilfe verlieren häufig dadurch an Präzision, dass Begriffe und Unterscheidungen nicht klar bzw. unterschiedlich gefasst werden. Darum sollen im Folgenden zunächst die begrifflichen Unterscheidungen dargelegt werden, von denen die anschließende Darstellung unterschiedlicher religiöser Bewertungen der Sterbehilfe ausgeht. Sie orientieren sich an den Empfehlungen des deutschen Nationalen Ethikrates aus dem Jahr 2006,¹ die im deutschen Fachdiskurs weitgehend anerkannt sind. Die bis in die Gegenwart häufig verwendete Unterscheidung zwischen „aktiver“ und „passiver“ Sterbehilfe wird dabei bewusst nicht verwendet, da sie sich als irreführend herausgestellt hat. Denn zumindest für die Rechtslage in Deutschland gilt, dass die Frage, ob man bei Entscheidungen über das Lebensende eines Patienten bzw. einer Patientin aktiv oder passiv, handelnd oder unterlassend beteiligt ist, für die rechtliche Bewertung nicht relevant ist.² In diesem Sinne hat der Nationale Ethikrat vorgeschlagen, zwischen den folgenden vier Kategorien zu unterscheiden: Tötung auf Verlangen, Hilfe zur Selbsttötung, Therapien am Lebensende, Sterbenlassen.

1.1 Tötung auf Verlangen

Der Begriff der Tötung auf Verlangen löst den ungenauen Begriff der sogenannten „aktiven Sterbehilfe“ ab und beschreibt präzise, welche Fälle hier zur Diskussion stehen: Es geht um Tötungshandlungen, die auf Wunsch der getöteten Person vollzogen werden. Tötung auf Verlangen ist in Deutschland nach § 216 StGB verboten und kann mit bis zu fünf Jahren Haft geahndet werden. Die meisten Rechtsstaaten stellen die Tötung auf Verlangen unter Strafe. In Europa ist sie nur in Belgien, den Niederlanden und Luxemburg unter bestimmten Voraussetzungen zulässig.³ Zwar ist die Tötung auf Verlangen auch in diesen Ländern ein Straftatbestand, aber Ärztinnen und Ärzte dürfen Patientinnen und Patienten auf deren Verlangen hin töten, wenn diese selbstbestimmt ent-

schieden haben, dass sie sich töten lassen wollen, und wenn ein unerträgliches Leiden vorliegt, das auf anderem Wege nicht behandelt werden kann. Dabei wird erwartet, dass der Arzt bzw. die Ärztin die betroffene Person umfassend über ihre Situation aufklärt. Außerdem muss ein zweiter Arzt oder eine zweite Ärztin mit einbezogen werden und die Situation der betroffenen Person schriftlich beurteilen.⁴ Die Regelungen in den Niederlanden, Belgien und Luxemburg unterscheiden sich ansonsten vor allem mit Blick auf die Durchführungsbestimmungen für das Antragsprozedere.

1.2 Hilfe zur Selbsttötung

Anders als bei der Tötung auf Verlangen geht es in diesen Fällen um Selbsttötungen, häufig auch mit dem Fremdwort des Suizids bezeichnet. Die Begriffe „Selbstmord“ oder „Freitod“ werden in der ethischen und rechtlichen Debatte in der Regel vermieden, da sie bereits in sich – zum Negativen oder Positiven – eine Wertung der Selbsttötung vornehmen. Von „Hilfe zur Selbsttötung“ wird dann gesprochen, wenn eine Person einer anderen dabei hilft, sich selbst zu töten. In der Regel geht es dabei um die Bereitstellung von Mitteln zur Selbsttötung – sei es in Form einer Waffe oder (das ist in der Regel das diskutierte Thema) in Form eines tödlich wirkenden Medikaments.

Die rechtlichen Regelungen bezüglich der Hilfe zur Selbsttötung stellen sich international uneinheitlich dar. In Deutschland darf sie nach einem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 26.2.2020 nicht so weitreichend verboten werden, dass sie damit faktisch unmöglich wird. Wie eine zukünftige Regelung in Deutschland aussehen wird, ist derzeit offen. Jenseits des allgemeinen Strafrechtes gibt es allerdings z. T. berufsrechtliche Regelungen für Ärztinnen und Ärzte, die diesen die Mitwirkung an der Selbsttötung untersagen. So verbietet die Musterberufsordnung (MBO) für Ärztinnen und Ärzte der Bundesärztekammer in § 16 die Mitwirkung bei der Hilfe zur Selbsttötung.⁵ In verbindliches Berufsrecht haben diese Regelung in Deutschland allerdings nur 10 der 17 Landesärztekammern umgesetzt.

In einigen europäischen Ländern ist die Hilfe zur Selbsttötung gänzlich verboten (z. B. Großbritannien, Österreich, Dänemark). In der Schweiz ist sie gemäß Art. 115 StGB nur verboten, wenn sie aus Eigennutz erfolgt.⁶ In Belgien, den Niederlanden und Luxemburg ist neben der Tötung auf Verlangen auch die ärztlich assistierte Selbsttötung rechtlich zulässig, allerdings spielt sie in der Praxis gegenüber der Tötung auf Verlangen eine untergeordnete Rolle.⁷ Anders als z. B. in Deutschland ist sie dort aber wie auch die Tötung auf Verlangen nur zulässig, wenn sie von Ärztinnen oder Ärzten durchgeführt wird.

1.3 Therapien am Lebensende

In diesen Fallkonstellationen geht es um tödliche Risiken und Nebenwirkungen von Therapien am Lebensende, also darum, dass insbesondere palliative Schmerzmedikation in bestimmten Situationen eine lebensverkürzende Nebenwirkung haben kann (sogenannte „indirekte Sterbehilfe“). Ziel der Medikation ist dabei die Linderung des Leidens der betroffenen Person. Infolge der unter Umständen notwendigen hohen Dosierung kann es dazu kommen, dass der Patient als Nebenwirkung der Medikation früher verstirbt.

In Deutschland ist dies – wie in den meisten europäischen Ländern – zulässig, wenn die betroffene Person im Wissen über diese mögliche Nebenwirkung in die Therapie eingewilligt hat.⁸ Wichtig ist dabei, dass die Dosierung des Mittels sich an dem orientiert, was zur Linderung des Leidens der betroffenen Person notwendig ist. Würde das Mittel hoch dosiert, um damit gezielt den Tod des Patienten herbeizuführen, so würde es sich um eine Tötungshandlung handeln, wenn sie auf Wunsch des Patienten geschieht, also um Tötung auf Verlangen; wenn sie ohne Wunsch des Patienten geschieht, um Totschlag oder ggf. sogar um Mord. Um im Falle einer nachfolgend notwendigen Beurteilung des ärztlichen Handelns (z. B. vor Gericht) nachweisen zu können, dass es sich um eine zulässige Form der Therapie am Lebensende und nicht um eine Tötungshandlung handelt, ist eine präzise Dokumentation unabdingbar.

1.4 Sterbenlassen

Den Begriff „Sterbenlassen“ hat der Nationale Ethikrat als Ersatz für den missverständlichen Begriff „passive Sterbehilfe“ vorgeschlagen, der aber umgangssprachlich nach wie vor Verwendung findet. Andere für diese Situationen verwendete Begriffe sind „Zulassen des Sterbens“ oder „Therapiebegrenzung“. Es geht um Situationen, in denen das Sterben eines Patienten bzw. einer Patientin zugelassen und nicht weiter durch medizinische Therapien verhindert wird. Dies kann durch das Unterlassen, Begrenzen oder Beenden lebenserhaltender Therapien geschehen.

Rechtlich ist dies in Deutschland immer dann zulässig, wenn es in Übereinstimmung mit dem Willen des Patienten bzw. der Patientin geschieht: Niemand darf gegen seinen Willen medizinisch behandelt werden, auch dann nicht, wenn er oder sie infolge einer Beendigung der Behandlung versterben wird. Rechtlich wird dies damit begründet, dass die medizinische Behandlung als Eingriff in die körperliche Integrität gilt, die nur dann zulässig ist, wenn es ein medizinisch sinnvolles Ziel gibt, das durch die Therapie erreicht werden kann (medizinische Indikation), und wenn der Patient eingewilligt hat. Andernfalls handelt es sich

um Körperverletzung.⁹ Dies gilt in ähnlicher Weise in den meisten europäischen Ländern.

1.5 Zwischenfazit: Der Ort der religiösen Perspektive

Diese rechtlichen Regelungen sind das Ergebnis langer und intensiver ethischer Diskussionen, an denen auch die christlichen Kirchen beteiligt waren. Sie balancieren die grundrechtliche Pflicht, menschliches Leben zu schützen und das Recht eines jeden Einzelnen auf Selbstbestimmung detailliert aus. Das Selbstbestimmungsrecht wird dabei primär als ein Abwehrrecht aufgefasst, das es anderen entsprechend Artikel 2 des Grundgesetzes verbietet, ohne die Zustimmung der betroffenen Person in deren körperliche Integrität einzugreifen.¹⁰ Das Selbstbestimmungsrecht begründet aber keinen Anspruch auf Unterstützung über das Maß dessen hinaus, was ärztlicher Hilfs-Auftrag ist (Heilung und Linderung von Leid). Dementsprechend besteht kein Anspruch auf die Unterstützung bei der Herbeiführung des eigenen Todes im Rahmen der Tötung auf Verlangen oder der Suizidhilfe.

Das so verstandene Selbstbestimmungsrecht dient dabei wesentlich dem moralischen Gut eines friedlichen Zusammenlebens von Menschen mit (auch religiös) unterschiedlichen Weltanschauungen und Wertvorstellungen, die durch dieses Selbstbestimmungsrecht geschützt werden. Angesichts unterschiedlicher Überzeugungen bezüglich des Umgangs mit dem eigenen Sterben wird die Frage, wieviel gegen das Sterben noch getan werden soll, der individuellen Bewertung durch die betroffenen Personen überlassen, die damit vor der Herausforderung stehen, sich in dieser Situation moralisch zu orientieren.

Genau hier spielt für nicht wenige Menschen die religiöse Prägung eine erhebliche Rolle und wird so für diese zu einer Ressource, um sich in solchen oft schwierigen Entscheidungssituationen zu orientieren. *Was dabei jeweils individuell aus der religiösen Prägung für die eigenen Entscheidungen abgeleitet wird, ist nicht ohne Weiteres deckungsgleich mit dem, was sich aus den normativen Quellen der jeweiligen Religion ergibt.* Daher muss man die empirische Frage danach, wie sich Menschen unterschiedlicher Religionen faktisch zu ethischen Fragen am Lebensende verhalten, von der Frage nach den normativen Aussagen der unterschiedlichen Religionen zu diesen Fragen unterscheiden. Damit ist noch nichts darüber gesagt, was davon für den einzelnen religiösen Menschen in einer bestimmten Situation moralisch relevant wird.

Im Folgenden werden vor allem die normativen Aussagen zu Sterbehilfe in den Weltreligionen dargestellt,¹¹ notwendigerweise sehr verkürzt, ohne den oft komplexen Diskussionsstand innerhalb der Religionen abbilden zu können.

2 Normative Grundlagen in den Weltreligionen

2.1 Lebensschutz und Menschenwürde

Alle Weltreligionen verbindet mit Blick auf die hier zu diskutierenden Fragen, dass sie in unterschiedlicher Art und Weise von einer besonderen Schutzwürdigkeit des Lebens – in den monotheistischen Religionen insbesondere des menschlichen Lebens – ausgehen,¹² die häufig mit dem – dann wiederum sehr unterschiedlich interpretierten – Begriff der „Heiligkeit des Lebens“ benannt wird. Die Art und Weise, wie diese Vorstellung religiös begründet wird und welches Gewicht ihr mit Blick auf einzelne ethische Entscheidungen am Lebensende zukommt, unterscheidet sich allerdings zwischen den Religionen und auch zwischen und innerhalb der Konfessionen und Denominationen innerhalb der Religionen. Besonders grundlegend stellen sich dabei die Unterschiede zwischen den drei monotheistischen Schöpfungsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) auf der einen und den asiatischen Religionen (Hinduismus, Buddhismus) auf der anderen Seite dar.

Die monotheistischen Schöpfungsreligionen *Judentum*, *Christentum* und *Islam* rezipieren vor dem Hintergrund des Glaubens an die Schöpfung der Welt durch einen Gott und an den besonderen Status des Menschen in dieser Schöpfung als Ebenbild oder Statthalter Gottes das Konzept einer gleichen Würde aller Menschen, das in seiner heutigen Form in der Aufklärung entstanden ist. Den Begriff der Menschenwürde als einer kategorisch jedem Menschen zukommenden Würde muss man vom Begriff einer kontingenten Statuswürde oder auch sozialen Würde der Person unterscheiden, die man gewinnen und verlieren kann:¹³ Die Pointe der Rede von der Menschenwürde liegt genau darin, dass diese unter keinem Umständen abgesprochen werden kann, sodass jede Beziehung zwischen Menschen dieser Würde Rechnung tragen muss.

Weil nach der Überzeugung von Judentum, Christentum und Islam die gesamte Welt Schöpfung Gottes ist, für die der Mensch in besonderer Weise Verantwortung trägt, wie es sich z. B. in der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) bzw. vom Menschen als Statthalter Gottes (Sure 2:30),¹⁴ und darin, dass Gott dem Menschen seinen Odem einhaucht (Gen 2,6; Sure 2:30–31)¹⁵ ausdrückt, gilt in diesen Religionen insbesondere das Leben des Menschen als besonders schützenswert. Die kategorische Würde eines jeden Menschen drückt sich darum zunächst im Recht eines jeden Menschen auf Leben aus, dem die Pflicht entspricht, menschliches Leben zu schützen. So wird im 1. Buch Mose des christlichen Alten Testaments bzw. der jüdischen Tora das Tötungsverbot explizit auf Menschen begrenzt (Gen 9,3).¹⁶ Das jüdische Religionsgesetz leitet entsprechend aus den Texten der Tora und aus den auto-

ritativen Deutungen von Mischna und Talmud „die unbedingte und generelle Verpflichtung ab, Leben zu retten“.¹⁷ Im Islam reflektiert die Würde (*karāmah*) des Menschen die Gnade Gottes und ist eng verbunden mit der Vorstellung der Heiligkeit und Unverletzbarkeit des menschlichen Lebens und Körpers.¹⁸

Die Vorstellung von der besonderen Würde des menschlichen Lebens wird im Christentum durch den Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus unterstrichen. Dabei wird der besondere Status menschlichen Lebens nicht nur dadurch hervorgehoben, dass Gott in der Person Jesu selbst Mensch wird, sondern auch dadurch, dass er sich als menschengewordener Gott für die Sünden aller Menschen aufopfert.

Mit der Vorstellung der Schöpfung der Welt verbindet sich in den drei Schöpfungsreligionen auch die Vorstellung der Schöpfung eines jeden einzelnen Menschen durch Gott sowie die damit verbundene Vorstellung vom menschlichen Leben als einmalig sich vollziehendem Prozess, der von der Geburt bis zum Tod reicht und an dessen Ende ein göttliches Gericht und der Eingang des Menschen in die Ewigkeit steht. Auch wenn diese eschatologischen Vorstellungen in Judentum, Christentum und Islam inhaltlich unterschiedlich gefüllt werden, fällt im Gegenüber zu den asiatischen Religionen des Hinduismus und des Buddhismus als verbindendes Moment die Vorstellung einer Einmaligkeit des jeweiligen Lebens und die damit verbundene Vorstellung der Individualität auf.¹⁹ Damit verbindet sich wiederum die Überzeugung, dass dieses einmal gelebte Leben eines Menschen nicht in der alleinigen Verfügung des Menschen steht, sondern dass das Leben des einzelnen Menschen Gott als dem Schöpfer dieses Lebens gehört: Der Mensch ist Empfänger seines Lebens.²⁰ Darum gilt die Pflicht, das Leben des Menschen zu schützen, auch jeweils gegenüber sich selbst.

Hinduismus und *Buddhismus* gehen – wiederum auf unterschiedliche Art und Weise – von der Vorstellung einer ewigen Existenz des *ātman* aus. Dieser Begriff bezeichnet zugleich das geistige Selbst wie auch das Grundprinzip des Lebens überhaupt²¹ – steht also gleichermaßen für die Vorstellung eines individuellen Selbst wie für das Wesen alles Lebendigen.²² Dieses Selbst, das nicht einfach mit der leib-seelischen Wirklichkeit eines Menschen identisch ist, transzendiert diese, existiert aber andererseits auch nur in Verbindung mit der leib-seelischen Wirklichkeit des Individuums.²³ Darum versteht der Hinduismus das Selbst immer in enger Verbundenheit mit dem Ganzen der lebendigen Wirklichkeit.²⁴ Dieses „Selbst“ überdauert aber die Geburt und das Sterben der leib-seelischen Wesen, mit denen es sich verbindet, indem es immer wieder neu reinkarniert.²⁵ Das Ziel sowohl des Hinduismus als auch des Buddhismus ist dabei die Überwindung des Kreislaufes der Reinkarnation durch die Vereinigung mit *brahman*²⁶ und dem Eingang in eine geistig-spirituelle Wirklichkeit²⁷

(Hinduismus) bzw. der Eingang ins *Nirwana* (Buddhismus)²⁸. Insbesondere die Wege zur Überwindung dieses ewigen Kreislaufes der Wiedergeburt unterscheiden sich zwischen Hinduismus und Buddhismus: Während es im Hinduismus darum geht, sein Leben entsprechend den (moralischen) Regeln des *dharma* (s. u.) zu führen, geht es im Buddhismus vor allem um Erleuchtung durch Entsagung.²⁹

Dabei kennt auch der *Buddhismus* eine besondere Würde des Menschen, die er aber nicht in einem Schöpfungsglauben begründet. Vielmehr gilt im Buddhismus zunächst das Leben allgemein als eines von drei moralischen Grundgütern (neben Erkenntnis und Mitleid).³⁰ Dabei kommt der Erfahrung des Todes allerdings eine zentrale Bedeutung zu, denn an ihr erschließt sich für den Buddhismus menschliche Existenz überhaupt.³¹ Gerade vor dem Hintergrund des Glaubens an eine Reinkarnation über die Grenzen der unterschiedlichen Formen des Lebens hinweg gilt dieser Respekt für das Leben (und damit verbundene Vorstellungen von der Schutzwürdigkeit des Lebens) im Buddhismus auch für tierisches Leben, in manchen buddhistischen Strömungen sogar für Pflanzen.³² Die Grenzen zwischen Mensch und Tier spielen daher im Buddhismus wie auch im Hinduismus eine sehr viel geringere Rolle als in den monotheistischen Schöpfungsreligionen.³³ Im Gegensatz zu diesen ist der Buddhismus teleologisch orientiert, denkt also vom Ziel der Überwindung des Kreislaufes von Tod und Wiedergeburt und dem Eingang in das Nirwana her. Daher begegnet im Buddhismus auch die Unterscheidung zwischen Lebensformen, die das Nirwana erreichen können, und solchen, denen dies nicht möglich ist. Dem Eingang in das Nirwana besonders nahe stehen dabei Menschen, weil es allein ihnen möglich ist, die endgültige Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburt zu erlangen.³⁴ Darum gilt auch im Buddhismus eine besonderer Schutzpflicht gegenüber menschlichem Leben. Entsprechend hat das Gebot des Nicht-Tötens ähnlich grundsätzliche Geltung wie in den monotheistischen Schöpfungsreligionen.³⁵ Anders als in Judentum, Christentum und Islam ist hingegen die Grenze zu Tieren nicht kategorisch gezogen, sondern lediglich gradueller Natur. Denn jeder Mensch kann auch als Tier wiedergeboren werden.

Für die moralische Bewertung einer Handlung sind dabei im Buddhismus vor allem die Motive, aus denen heraus gehandelt wird, von Bedeutung.³⁶ Wichtiger als die konkreten Handlungen sind darum die Gedanken und Haltungen, die zu diesen Handlungen führen.³⁷ Mit Blick auf Tötungshandlungen ist die Hauptfrage daher, ob die Lebensverkürzung das intendierte Ziel der jeweiligen Handlung war, die zum Tod geführt hat.

Der *Hinduismus* unterscheidet sich von allen anderen Weltreligionen zunächst dadurch, dass er keine organisierte Religion darstellt, sondern eher einen Ober-

begriff für eine Reihe von unterschiedlichen religiösen Praktiken und Philosophien, die aber durch bestimmte Überzeugungen miteinander verbunden sind.³⁸ Dazu zählt die bereits oben skizzierte Vorstellung von Reinkarnation und Lebenskreislauf, sowie die Vorstellung einer präexistenten Ordnung der Wirklichkeit, auf der die weithin flexible Vorstellung einer allgemeinen Pflicht, jederzeit das Richtige zu tun (*dharma*) beruht.³⁹ Der Hinduismus teilt mit dem Buddhismus die damit verbundene Karma-Vorstellung, dass jede Tat Folgen für dieses und alle weiteren Leben hat,⁴⁰ sodass auch die Lebensform, in der das transzendente „Selbst“ reinkarnieren wird, von ihrem *karma* abhängt.⁴¹ Von daher haben moralische Überzeugungen über das richtige Handeln und das gute Leben im Hinduismus und Buddhismus ein großes Gewicht.⁴²

Dabei kennt auch der Hinduismus die Vorstellung einer Heiligkeit allen Lebens und ein Verbot jeglicher Gewalt,⁴³ sodass Tötungshandlungen auch im Hinduismus immer problematisch sind. Jede Tötungshandlung kollidiert nämlich mit dem moralischen Ideal eines langen Lebens, das für den Hinduismus prägend ist.⁴⁴ Anders als in den anderen Weltreligionen aber sind Tötungen im Hinduismus nicht kategorisch verboten und auch Gewaltanwendung kann unter bestimmten Bedingungen legitim sein.⁴⁵ So kennt der Hinduismus z. B. auch das Phänomen des Fastens bis zum Tod (s. Abschnitt 3.2), das als eine nichtgewaltsame Form der Herbeiführung des eigenen Todes gilt, oder auch die Praxis der Selbstverbrennung von Witwen gemeinsam mit ihrem verstorbenen Ehemann (auch wenn diese heute in Indien verboten ist).⁴⁶ Aus der Heiligkeit allen Lebens folgt im Hinduismus also kein kategorisches Tötungsverbot.⁴⁷

Allen Religionen gemeinsam ist dabei die Anerkennung der Endlichkeit des Lebens: Für die monotheistischen Religionen ist der Tod das Ende des diesseitigen Lebens überhaupt. Für Hinduismus und Buddhismus ist der Tod das Ende eines von vielen möglichen diesseitigen Lebens und potenzieller Übergang in einen Zustand der Erlösung von der Welt. Das heißt, auch wenn insbesondere das menschliche Leben geschützt werden soll, bedeutet dies nicht, dass das Sterben unter allen Umständen verhindert werden muss. Mit Blick auf die medizinethischen Themen wird vielmehr zur entscheidenden Frage, wie genau zwischen einem Töten und einem Zulassen des Sterbens unterschieden werden kann und unter welchen Bedingungen davon auszugehen ist, dass es um ein Zulassen des Sterbens geht und nicht um eine unzulässige Verkürzung des Lebens durch den Menschen.

2.2 Die Sorge für die Kranken und Sterbenden

In den monotheistischen Weltreligionen wird aus der Vorstellung der kategorischen Würde des Menschen nicht nur gefolgert, dass das Leben des Menschen zu schützen ist, sondern auch, dass es eine Pflicht gibt, insbesondere den Schwächsten in der Gesellschaft beizustehen und ihnen zu helfen. Dies gilt insbesondere für Kranke und Sterbende.

Im *Judentum* kommt darum dem Krankenbesuch (*bikkur cholim*) als ehrenamtlicher Begleitung schwerstkranker und sterbender Menschen bis heute eine wesentliche Rolle zu. Sie bildet eine Aufgabe der gesamten Gemeinde.⁴⁸ Jüdische Ärzte genossen zudem schon in der Antike und auch im Mittelalter hohes Ansehen und spielten auch „eine wesentliche Rolle als Vermittler medizinischen Wissens zwischen dem christlichen Abendland und den islamisch geprägten Ländern“.⁴⁹ Auch der Patient selbst ist verpflichtet, für seine Gesundheit Sorge zu tragen und gegebenenfalls Hilfe zu suchen, weil das eigene Leben als eine von Gott anvertraute Gabe zu schützen und zu pflegen ist.⁵⁰

Die Zuwendung zu den Kranken und Sterbenden prägt auch die *christliche Moral* von Anfang an. In Anschluss an das Jesuswort aus dem Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25,36 („Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht.“) zählte die Krankenpflege zu den sieben Werken der Barmherzigkeit, weil im hilfsbedürftigen Kranken Christus begegnet. Die Zuwendung zum Kranken ist darum eine Zuwendung zu Christus. Diese Sorge für die Kranken und Hilfsbedürftigen wird insbesondere als Ausdruck der Nächstenliebe verstanden, die in christlicher Tradition nie nur die Liebe zu nahestehenden Personen meinte, sondern als Aufforderung verstanden wurde, sich den Hilfsbedürftigen zuzuwenden und ihnen im Akt der Hilfe zum Nächsten zu werden: Dafür steht exemplarisch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37).⁵¹ Bereits im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. entwickelten sich so in den christlichen Gemeinden erste Ansätze zu einer allgemeinen sozialen Fürsorge, die sich auch auf Kranke erstreckte⁵² und die in der antiken Welt so zuvor nicht praktiziert wurde.⁵³ Dies führte im vierten Jahrhundert zur Gründung erster Einrichtungen, in denen Kranke und Sterbende begleitet und teilweise auch ärztlich versorgt wurden (einer Vorform von Krankenhäusern).⁵⁴ Entsprechend wurde schon bei Origenes⁵⁵ und später auch bei Augustinus⁵⁶ im Gleichnis vom barmherzigen Samariter der Hof, bei dem der Samariter den Verwundeten zur weiteren Versorgung zurücklässt, allegorisch auf die Kirche hin gedeutet, die hier ihrem institutionellen Auftrag, für die Kranken zu sorgen, nachkomme. In der Gegenwart verstehen sich entsprechend Caritas und Diakonie als insti-

tionalisierte Ausdrucksformen der christlichen Nächstenliebe und Sorge für die Bedürftigen.

Leidenden zu helfen gehört im *Islam* zu den bedeutendsten moralischen Pflichten.⁵⁷ Dementsprechend gibt es auch eine gesellschaftliche Verpflichtung, für die Kranken zu sorgen,⁵⁸ unabhängig davon, ob die kranke Person selbst muslimischen Glaubens ist oder nicht.⁵⁹ Die Pflicht zur Sorge für die Kranken ist dabei Ausdruck einer allgemeinen moralischen Pflicht Wohl zu tun und Schaden vom anderen abzuhalten.⁶⁰ Insbesondere gilt aber in einigen islamischen Rechtsschulen auch für die Kranken selbst eine Pflicht, medizinische Hilfe zu suchen,⁶¹ zumindest dann, wenn es eine hohe Wahrscheinlichkeit gibt, dass ihnen medizinisch geholfen werden kann.⁶² Die Verpflichtung des Kranken zur Selbstsorge wird allerdings nicht in allen Rechtsschulen des Islam so hoch gewichtet.⁶³ Insofern Krankheitserfahrungen im Islam auch daran erinnern, dass nur Gott wahrhaft heilen kann, gehört zur Sorge für die Kranken immer auch eine spirituelle Sorge.⁶⁴

Im *Buddhismus* zählt die Fähigkeit zum Mitleid zu den drei zentralen moralischen Gütern (neben Weisheit und Leben)⁶⁵ und bildet den Inbegriff aller moralischen Tugenden einer erleuchteten Person.⁶⁶ Dass alles Leben Leiden ist, zählt zu den grundlegenden Lehrsätzen des Buddhismus, der darum im Wesentlichen ein religiöser Weg zur Überwindung des Leidens ist.⁶⁷ Entsprechend zählt die Pflicht, Leiden zu lindern und allen Lebewesen zu helfen, zu den zentralen Geboten des buddhistischen Lebens.⁶⁸ Überwunden wird das Leiden dabei nicht allein durch Medizin und auch nicht durch den Tod, sondern durch den Eingang ins Nirwana, der wiederum nur durch Erleuchtung errungen werden kann. Zum Weg der Erleuchtung gehört dabei das uneigennützige, heilsame Handeln.⁶⁹ So kümmern sich insbesondere buddhistische Mönchsorden auch um Bedürftige und Kranke.

Im *Hinduismus* gibt es in Abhängigkeit von der Kasten-Zugehörigkeit unterschiedliche moralische Verpflichtungen (*dharma*), die ihrerseits Ausdruck der gesellschaftlichen und religiösen Funktion der Kaste sind.⁷⁰ Inwieweit sich diese gesellschaftliche und religiöse Struktur mit der Vorstellung einer allgemeinen Menschenwürde und daraus folgenden Grundrechten für alle Menschen verträglich ist, ist umstritten.⁷¹ Das Kastensystem zielt zwar zunächst allein auf den rituellen Status der Person und basiert auf der Vorstellung der Übertragung von religiöser Unreinheit, die durch dieses System kontrolliert werden soll,⁷² aber sie hat auch weiterreichende soziale Ungleichheiten zur Folge. Offensichtlich scheint zu sein, dass für den Hinduismus nicht alle Menschen gleich an Rechten sind.⁷³ Es gibt andererseits aber auch im Hinduismus universalistische Gleichheitsvorstellungen, wie die, dass alle Menschen miteinander verbunden

sind, weil alle Lebewesen durch ein *ātman* verbunden sind.⁷⁴ Daraus folgen konkrete Pflichten, die für alle gelten, und die auch gegenüber den Angehörigen der geringsten Kaste wie auch gegenüber denen, die keiner Kaste angehören, einzuhalten sind.⁷⁵

Eine ähnliche Ambivalenz kann man auch mit Blick auf die Überzeugung, dass jeder Hindu zur Hilfe und Barmherzigkeit verpflichtet ist,⁷⁶ konstatieren. Diese moralische Regel stößt an Grenzen, die sich aufgrund der religiösen Reinheitsgebote ergeben: So setzen sich Menschen, die mit Kranken, Sterbenden und Toten zu tun haben, immer wieder der religiösen Verunreinigung aus, selbst wenn sie der höchsten Kaste der Brahmanen angehören.⁷⁷ Die Hilfeleistungspflicht wird also faktisch durch die Gefahr kultischer Verunreinigung begrenzt.

2.3 Selbstbestimmung des Patienten und die ethische Urteilspraxis in den Religionen

Die für die moderne Medizinethik so zentrale Rede vom Recht auf Selbstbestimmung bzw. von der Pflicht, die Selbstbestimmung (bzw. Autonomie) des Patienten bzw. der Patientin zu respektieren,⁷⁸ spielt in den meisten Religionen in Bezug auf das hier verhandelte Thema eine untergeordnete Rolle. Das ergibt sich zunächst schlicht aus der Funktion, die die Rede von Selbstbestimmung im medizinethischen Kontext hat: Sie soll die individuelle moralische Überzeugung der betroffenen Personen schützen. Jeder hat das Recht, sich mit Blick auf sein Lebensende an seinen eigenen Vorstellungen des guten Lebens zu orientieren. Die unterschiedlichen Religionen selbst wiederum bilden moralische Vorstellungen aus, die auf die Frage danach, was Angehörige dieser Religionen als gutes Leben erachten, eine Antwort geben sollen. Die Selbstbestimmung besteht also zunächst darin, dass jeder Patient bzw. jede Patientin frei ist, sich nach seiner bzw. ihrer religiösen Überzeugung zu verhalten. Dabei ist die individuelle Orientierung des Patienten bzw. der Patientin immer noch einmal vom religiösen Lehrsystem zu unterscheiden, das zwar für religiöse Personen in unterschiedlicher Intensität einen moralischen Referenzrahmen darstellen kann, der aber individuell angeeignet werden muss.

Aus Sicht der Religionen ist die Frage nach der Selbstbestimmung die Frage nach den Spielräumen dieser individuellen Aneignung der religiös begründeten moralischen Überzeugungen. Hier kann man zunächst ein hohes Maß an faktischer Freiheit innerhalb der Religionen konstatieren, insofern es in allen Religionen unterschiedliche Konfessionen, Denominationen, Schulen und Lehrtraditionen gibt, die gerade mit Blick auf ethische Fragen am Lebensende häufig unterschiedliche Auffassungen vertreten. Jeder Person steht darum in

der Regel die Möglichkeit frei, sich innerhalb der eigenen Religion entsprechend zu verorten. Andererseits sind Zugehörigkeiten zu Konfessionen und Denominationen wie protestantisch, katholisch, sunnitisch, schiitisch, orthodox oder liberal häufig gerade keine frei gewählten Zugehörigkeiten.

Darum ist die weitaus entscheidendere Frage, inwieweit die Lehrsysteme der Religionen respektive der Konfessionen oder Denominationen den einzelnen Gläubigen eine Freiheit zur individuellen moralischen Bewertung im Horizont ihrer religiösen Überzeugung explizit einräumen. In den monotheistischen Schöpfungsreligionen trennen sich entlang dieser Frage die liberalen von den orthodoxen oder auch konservativen Deutungen der jeweiligen Religion. Dabei muss man allerdings auch deutlich sehen, dass es außer im Katholizismus in keiner dieser Religionen und Konfessionen ein einheitliches Lehramt gibt, das eine verbindliche Lehre für die Angehörigen der jeweiligen Konfession bzw. Religion formuliert. Darum hat man es häufig mit einer großen Pluralität von Positionen innerhalb der Religionen und Konfessionen zu tun, die auch daraus resultiert, dass Normen und Güter wie Lebensschutz, Sorge für Bedürftige und individuelle Freiheit unterschiedlich gewichtet werden.

Im *Christentum* gehen sowohl Katholizismus als auch Protestantismus von der Freiheit des Menschen als Schöpfungsgabe Gottes aus. Beide betonen, dass diese Freiheit sich erst darin realisiert, dass der Mensch seinen Ursprung in Gott anerkennt und durch Gottes Gnade befreit wird.⁷⁹ Darum realisiert sich die Freiheit des Einzelnen erst im Glauben an das erlösende Handeln Gottes in Christus. Dem entspricht, dass die individuelle Freiheit des Menschen ihre Erfüllung allein in ihrer Ausrichtung auf Gott findet. In dieser theonomen Grundstruktur der Freiheit⁸⁰ unterscheiden sich evangelische und katholische Perspektive nicht. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen beiden Konfessionen liegt darin, wem die Autorität darüber zugestanden wird, die moralischen Ansprüche auszuformulieren, die sich aus der Ausrichtung der menschlichen Freiheit auf Gott als ihren Schöpfer und Erlöser ergeben.

Hier geht der römische *Katholizismus* davon aus, dass diese Aufgabe allein dem kirchlichen, hierarchisch strukturierten Lehramt zukommt, das in der Gemeinschaft der Bischöfe besteht, die ihrerseits im Papstamt repräsentiert wird.⁸¹ So gibt es auch mit Blick auf ethische Fragen am Lebensende Lehraussagen der römisch-katholischen Kirche, die für Katholiken verbindliche Geltung beanspruchen.⁸² Die Freiheit der Gläubigen realisiert sich dann in der Anerkennung dieser Lehraussagen, sodass Gehorsam gegenüber der Morallehre nicht im Widerspruch steht zur Freiheit des Einzelnen. Die katholische Moraltheologie wiederum kann dann durchaus kontrovers darüber streiten, ob

die geltende Lehre theologisch angemessen ist, sodass es innerhalb des theologischen Diskurses auch katholischerseits eine Pluralität von Positionen gibt. Demgegenüber geht der *Protestantismus* davon aus, dass die moralischen Ansprüche, die sich aus der Ausrichtung der Freiheit des Menschen auf Gott ergeben, im Prozess der gemeinsamen Auslegung der biblischen Schriften durch die christliche Gemeinde formuliert werden müssen, ohne dass es ein hierarchisches Lehramt gibt, das diese stellvertretend für alle ausformulieren könnte. Vielmehr realisiert sich das Wirken des Heiligen Geistes durch das in und durch die Bibel wirksam werdende Wort Gottes, das in der Gemeinschaft der Glaubenden ausgelegt werden muss.⁸³ Darum ist der individuelle Freiraum zur moralischen Güter- und Pflichtenabwägung in den protestantischen Denominationen größer. Das gilt insbesondere, weil der Protestantismus aus der Überzeugung entstanden ist, dass Fragen des Glaubens nicht in erster Linie Fragen der Moral sind, sondern eines Lebens aus Vergebung und Gnade, in denen die Freiheit des Menschen begründet ist.⁸⁴ Darum ist die aus Glauben erwachsende Freiheit des Einzelnen im Protestantismus auch ein eigenständiges moralisches Gut,⁸⁵ das allerdings immer auf das Handeln in Liebe zielt.⁸⁶

Die theologische Ethik setzt sich vor diesem Hintergrund vor allem damit auseinander, welche Auswirkungen der Glaube auf die Lebensführung von Christinnen und Christen hat (bzw. haben sollte). Trotz der grundlegenden Pluralität lassen sich dabei auch im Protestantismus Konsenslinien bezüglich grundlegender moralischer Güter und Normen feststellen.⁸⁷ Wie diese jedoch genau auszuformulieren und erst recht wie sie im konkreten Fall zu gewichten sind, unterliegt einer Pluralität von Deutungen. Zu diesem innerprotestantischen moralischen Pluralismus gehört, dass es innerhalb des Protestantismus auch Denominationen und Strömungen gibt, die moralischen Positionierungen eine größere Relevanz für die religiöse Identität geben und entsprechend weniger Spielraum für individuelle Gewissensabwägungen lassen (konservative, insbesondere evangelikale Strömungen). Gerade mit Blick auf die ethischen Fragen am Lebensende gilt: Je größer das Gewicht, das der individuellen Freiheit des Christen bzw. der Christin zugeschrieben wird, desto liberaler ist die Einstellung bezüglich ethischer Fragen der Sterbehilfe – sie kann auch bis hin zu einer expliziten Zustimmung zur Tötung auf Verlangen reichen, die allerdings auch im evangelischen Spektrum eher eine Außenseiterposition darstellt.⁸⁸

Judentum und *Islam* sind einander darin ähnlich, dass konkrete Entscheidungen in der Regel kasuistisch von einem zuständigen religiösen Gelehrten entschieden werden.⁸⁹ So gibt es auch hier kein oberstes Lehramt, sondern eine Pluralität unterschiedlicher Lehrtraditionen, die durch Urteilssprüche fortgeschrieben werden. Insofern ist die Autonomie der Gläubigen zweitrangig: Ein

Recht auf eigenständige Entscheidung gibt es nicht.⁹⁰ Dabei ist innerhalb des *Judentums* aber zwischen orthodoxem, konservativem und liberalem oder auch Reform-Judentum zu unterscheiden: Das Reformjudentum geht davon aus, dass die Entscheidung beim einzelnen Gläubigen liegt und billigt diesem damit ein hohes Maß an Selbstbestimmung zu, im konservativen Judentum stellt die göttliche Weisung einen wesentlichen Wert da, der in den eigenen Entscheidungen maßgeblich zu berücksichtigen ist, während für das orthodoxe Judentum „die Autonomie tatsächlich im Vollzug der göttlichen Weisung besteht“.⁹¹ Hier gilt, dass der orthodoxe Jude seine Autonomie aus freiem Willen als durch den Willen Gottes begrenzt anerkennt.⁹² Für den orthodoxen Juden hat darum die halachische Entscheidung des Rabbiners (*posek*) eine hohe Verbindlichkeit.⁹³

Im *Islam* werden die religiösen Urteile im Rahmen der *scharia* gefällt: Darunter werden die von Gott niedergelegten theologischen, moralischen und rechtlichen Regelungen für das Leben der Muslime verstanden.⁹⁴ Dabei sind zwei Arten von Urteilen zu unterscheiden: die Rechtsauskunft (*fatwa*), die ein Mufti erteilt, und das konkrete Einzelfallurteil (*hukm*) durch einen Kadi. Rechtsauskünfte beziehen sich auf allgemeine Fragen und formulieren keine Sanktionen.⁹⁵ Einzelfallurteile antworten auf konkrete Fragestellungen, wie z. B. ob eine lebenserhaltende Therapie einzustellen ist. Rechtsauskünfte hingegen sind in der Regel allgemein gehalten und binden darum nur bedingt in konkreten Situationen. Grundsätzlich räumen die unterschiedlichen islamischen Lehrsysteme aber dem einzelnen Gläubigen nur wenig Spielraum für selbstbestimmte Entscheidungen ein. Zwar betont der „Islamic Code of medical and health ethics“⁹⁶ die Freiheit des Einzelnen und das Recht des Individuums, Entscheidungen über die eigenen Gesundheitsangelegenheiten zu treffen, er bindet diese individuelle Entscheidung aber zurück an die islamischen Werte, die dann ohne weiteren Bezug auf die Selbstbestimmung der Betroffenen ausgeführt werden.⁹⁷

Hinduismus und *Buddhismus* wiederum kennen weder ein autoritatives Lehramt noch eine kasuistische Urteilspraxis.⁹⁸ Damit billigen sie den einzelnen Gläubigen einen weiten Spielraum für das selbstbestimmte Urteilen zu. Zwar gibt es einflussreiche moralische Lehrtraditionen, aber in der Praxis kommt es vor allem auf die individuellen Urteile der Gläubigen an.⁹⁹ Zwar gibt es im Buddhismus einen besonderen Respekt gegenüber besonders erleuchteten Personen, wie z. B. Mönchen und *dharma*-Lehrern oder auch gegenüber Älteren, aber es wird grundsätzlich betont, dass jeder für seine eigene Entscheidung verantwortlich ist.¹⁰⁰ Andererseits zielen beide Religionen letztlich auf eine Überwindung des Selbst und des Individualismus: Im Buddhismus geht es um das Überwinden und Aufgeben des „Daseinsdurstes“¹⁰¹, im hinduistischen Leben um das Aufgehen des Selbst im *ātman* als spiritueller und kosmischer

Wirklichkeit.¹⁰² Von daher ist „Selbstbestimmung“ gerade kein moralisches Gut,¹⁰³ so sehr die moralische Urteilsbildung selbstbestimmt erfolgt, weil es nur begrenzt autoritative Strukturen gibt, die dem einzelnen Gläubigen die Urteilsbildung abnehmen. Auch vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass in asiatischen Kulturen viele Entscheidungen nicht individuell, sondern von der gesamten Familie getroffen werden.¹⁰⁴

3 Einstellungen der Religionen zu Entscheidungen am Lebensende

Insofern in allen Religionen dem Leben, insbesondere dem Leben menschlicher Personen, ein hoher Wert beigemessen wird, sind Tötungshandlungen jeglicher Art problematisch. Allerdings sind sie in keiner Religion kategorisch ausgeschlossen:¹⁰⁵ So gibt es Ausnahmen insbesondere für die Situation des Krieges, teilweise auch für die Todesstrafe. Mit Blick auf die medizinethischen Fragen am Lebensende wird das Tötungsverbot in den unterschiedlichen Religionen unterschiedlich rigoros durchgesetzt. In ethischer Perspektive ist dabei die wesentliche Frage, inwieweit es andere moralische Güter und Pflichten gibt, die die Reichweite des Tötungsverbotess begrenzen. In Frage kommen dafür vor allem Pflichten zur Leidenslinderung und des Respekts vor der Selbstbestimmung der Betroffenen. Da es in allen Religionen Interpretationsspielräume und vielfältige unterschiedliche Strömungen gibt, können die folgenden Beobachtungen sich nur auf die Hauptlehrtraditionen richten.

3.1 Tötung auf Verlangen

Mit Blick auf die Tötung auf Verlangen ergibt sich ein recht einheitliches Bild der überwiegenden Ablehnung durch die verschiedenen Religionen. Besonders kategorisch wird sie im Islam, im orthodoxen und konservativen Judentum und im Katholizismus abgelehnt.¹⁰⁶ Auch im Protestantismus gibt es eine weitgehend einheitliche Ablehnung der Tötung auf Verlangen,¹⁰⁷ gleichwohl hier z. T. auch andere Positionierungen vertreten werden.¹⁰⁸ Hintergrund ist bei den monotheistischen Religionen insbesondere die Vorstellung, dass Gott als Schöpfer des Lebens auch über das Ende des Lebens verfügt. Darum umfasst der Respekt vor der Würde des Menschen insbesondere den Schutz des Lebens auch in Situationen, in denen andere am Leben leiden und sich den Tod wünschen.

Auch der *Buddhismus* ist sehr klar in der Ablehnung der Tötung auf Verlangen: Jegliche Handlung, die die Absicht verfolgt, Leben (insbesondere menschliches Leben) zu zerstören, ist verboten.¹⁰⁹ Der Tod darf niemals das intendierte Ziel einer Handlung sein,¹¹⁰ weil damit das grundsätzlich schützenswerte Gut des

Lebens verletzt wird.¹¹¹ Weitgehend gilt das auch für den *Hinduismus*, insofern das Töten eines anderen Menschen eine Gewalthandlung ist.¹¹² Grundsätzlich gilt, dass alles Leben zu schützen ist.¹¹³ Sowohl für den Hinduismus als auch für den Buddhismus gilt zudem, dass den Tod selbstbestimmt herbeizuführen dem Ideal eines guten Lebens widerspricht, das sich in größtmöglicher Ablösung von der Welt und damit der Befreiung von Selbstbehauptung realisiert.¹¹⁴ Im Hinduismus kann allerdings der selbst herbeigeführte Tod dann als guter Tod gelten, wenn er religiös motiviert ist und als solcher willentlich gesucht wird.¹¹⁵ Das ist z. B. dann der Fall, wenn es darum geht, zu vermeiden, dass Schmerz und Leiden des Sterbenden zu einem Verlust der Selbstkontrolle führen können.¹¹⁶

3.2 *Hilfe zur Selbsttötung*

Mit Blick auf die Hilfe zur Selbsttötung stellt sich das Bild differenzierter dar, gleichwohl auch hier die moralisch negative Beurteilung bereits der Selbsttötung an sich überwiegt. In den monotheistischen Schöpfungsreligionen gilt sie überwiegend als Selbstermächtigung gegenüber Gott, der das Leben geschaffen und der darum allein das Recht hat, es wieder zu nehmen.¹¹⁷ Darum wird in den meisten Fällen das Tötungsverbot auch auf die eigene Person angewandt.

Allerdings gibt es im *Protestantismus* durchaus Positionen, die die Selbsttötung und die Hilfe zur Selbsttötung zumindest in Ausnahmefällen für moralisch vertretbar halten. Hier spielt insbesondere eine Rolle, dass die individuelle Selbstbestimmung von Personen nicht nur respektiert werden soll, sondern dass eine selbstbestimmte, freie Lebensführung auch ein moralisches Gut darstellt. Von daher sind das Gut des Lebensschutzes und das Gut der individuellen Freiheit abzuwägen, insbesondere in Situationen schweren Leidens, in denen die Selbsttötung als einziger Ausweg erscheinen kann.¹¹⁸

Dabei ist allerdings die Bewertung der *Hilfe* zur Selbsttötung nochmals von der Bewertung der Selbsttötung zu unterscheiden. Im Falle der Hilfe zur Selbsttötung kollidieren nämlich die grundlegenden Fürsorgepflichten des Lebensschutzes und der Leidensvermeidung, zumindest dann, wenn für den anderen Leidensvermeidung nur noch durch Beendigung des eigenen Lebens realisierbar erscheint. Während die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) die Hilfe zur Selbsttötung auf einer Linie mit der Tötung auf Verlangen sieht,¹¹⁹ formuliert die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hier die Möglichkeit von Grenzfallentscheidungen, für die auch die Entscheidung für eine Hilfe zur Selbsttötung nicht moralisch verurteilt wird.¹²⁰ Deutlich liberale protestantische Positionen legen einen noch stärkeren Akzent auf die Selbstbestimmung, die dann zum einzigen Kriterium der Beurteilung werden kann.¹²¹

Für die katholische Lehre hingegen ist die Selbsttötung eine schwere Verfehlung gegen die Natur und das göttliche Gebot, sodass konsequenterweise auch die Hilfe zur Selbsttötung nicht legitimierbar ist.¹²²

In *Hinduismus* und *Buddhismus* ist die Selbsttötung eigentlich eine sinnlose Handlung: Im Hinduismus wird der Suizid in der Regel verurteilt, außer es handelt sich um einen religiös motivierten Tod.¹²³ Aus buddhistischer Perspektive handelt es sich beim Suizid um einen sinnlosen Versuch, dem Leiden im Leben zu entkommen, das auszuhalten gerade die Lebenskunst ist, die der Buddhismus vermitteln will. Nicht der Tod erlöst vom Leiden, sondern nur die Erleuchtung, die sich im guten Handeln realisiert.¹²⁴ Sinnlos ist der Suizid insofern er nur dieses eine Leben des *ātman* beendet, aber nicht den Kreislauf der Wiedergeburt durchbricht. Vielmehr droht der Suizid den Kreislauf des Lebens und damit des Leidens zu verlängern.¹²⁵ Gerade weil der Suizid gegen das Gewaltverbot verstößt bzw. ein Akt der Selbstermächtigung statt der Selbstaufgabe ist,¹²⁶ bedeutet er schlechtes Karma und kann darum den Kreislauf der Reinkarnation nicht überwinden. Das aber ist das oberste Ziel aller religiösen Übungen sowohl im Hinduismus als auch Buddhismus. Im Buddhismus wird allerdings diskutiert, inwieweit die Hilfe bei der Selbsttötung aus Mitleid legitimiert werden kann,¹²⁷ ebenso sind Suizide legitim, die religiös begründet sind (z. B. Märtyrer) oder aus Altruismus geschehen.¹²⁸

Exkurs: Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit (FVNF)

Eine besondere Form des religiös motivierten, selbst herbeigeführten Todes ist das Fasten bis zum Tod (*Sallekhanā*), das auch als „Sterbefasten“ bezeichnet wird. Diese Praxis begegnet im *Hinduismus*, insbesondere aber in dem zur selben Zeit wie der Buddhismus entstandenen *Jainismus*, aber auch darüber hinaus.¹²⁹ Dabei wird diese Praxis allerdings deutlich vom Suizid abgegrenzt und gilt als eine gewaltfreie Form der Herbeiführung des Todes,¹³⁰ die zugleich wesentlich ein Einüben in den Verzicht und die Trennung von der Welt ist. Insofern ist diese Form des Sterbefastens immer auch eine spirituelle Übung, die darauf zielt, den Kreislauf der Reinkarnation zu durchbrechen. Darin unterscheidet sie sich deutlich von der Praxis, die in der Gegenwart unter der Überschrift des Freiwilligen Verzichts auf Nahrung und Flüssigkeit (FVNF) oder auch des Freiwilligen Verzichts auf Essen und Trinken (FVET) diskutiert wird.¹³¹

In den anderen Religionen wird die Frage des FVNF kaum diskutiert: Für diejenigen Religionen, die Suizid und Suizidhilfe explizit ablehnen oder diese zumindest problematisieren, hängt viel davon ab, wie das Verhältnis des FVNF und der Begleitung beim FVNF zum Suizid und zur Suizidhilfe bestimmt wird.

Wird der FVNF als Suizid verstanden, wird er dort, wo schon der Suizid abgelehnt wird, ebenfalls abgelehnt. Man kann allerdings, auch wenn man den FVNF für eine Form des Suizids hält, die Begleitung des FVNF z. B. durch leidenslindernde Medikation von der Suizidhilfe unterscheiden: Medizinische Begleitung des FVNF wäre dann eine palliative, also leidenslindernde Therapie bei einem Menschen, der aufgrund eines Suizids stirbt.¹³²

3.3 Therapien am Lebensende

Die Linderung von Leid und insbesondere von Schmerz am Lebensende scheint in den meisten Religionen kein Problem darzustellen, auch dann nicht, wenn sie mit der Nebenwirkung einer Lebensverkürzung einhergeht. Dass Leiden von schwerstkranken Menschen gelindert werden müssen, ist ein weitgehend akzeptierter normativer Standard. Das geht meist damit einher, dass auch eine unbeabsichtigte Lebensverkürzung in Kauf genommen werden darf.

Auch im *Judentum*, für das der Schutz des menschlichen Lebens ein besonders hohes Gewicht hat, darf in diesen Fällen eine geringfügige Verkürzung des Lebens in Kauf genommen werden.¹³³ In der *christlichen* Tradition wird vor dem Hintergrund der Lehre vom doppelten Effekt akzeptiert, dass die moralisch problematische Nebenwirkung einer Handlung in Kauf genommen werden darf, wenn das Hauptziel der Handlung moralisch legitimiert ist: Wenn das Hauptziel der Handlung also die Leidenslinderung ist, darf in Kauf genommen werden, dass ein Patient bzw. eine Patientin (möglicherweise) als Nebenwirkung früher verstirbt.¹³⁴

Im *Buddhismus* ist zu beachten, dass das Gut des bewussten Sterbens bei klarem Bewusstsein hohes Gewicht hat, sodass ein Zustand der vollständigen Sedierung im Sterben in der Regel nicht als erstrebenswert gilt.¹³⁵ Insbesondere darf dabei kein vorzeitiger Tod angestrebt werden, d. h. die Nebenwirkung darf auf keinen Fall auf Seiten des Patienten bzw. der Patientin ein subjektiv erstrebtes Ziel sein.¹³⁶

3.4 Zulassen des Sterbens

Der in allen Religionen weit verbreitete Imperativ, das Leben (insbesondere des Menschen) zu schützen, führt auch mit Blick auf das Zulassen des Sterbens in vielen Religionen zu einer Ablehnung. Dabei kann allerdings als Minimalkonsens festgehalten werden, dass alle Religionen von der Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen ausgehen und darum einen Zeitpunkt kennen, ab dem der Versuch des Lebenserhalts nicht mehr zulässig ist. Dieser Zeitpunkt wird

allerdings unterschiedlich bestimmt. Orthodoxe und konservative Positionen gehen in den unterschiedlichen Religionen und Konfessionen davon aus, dass lebenserhaltende Therapien nur dann einzustellen sind, wenn sie schon aus medizinischer Sicht nur der Leidensverlängerung dienen und dem Patienten bzw. der Patientin keinen Vorteil mehr bringen. Lebenserhaltende Therapien sind also nur dann einzustellen, wenn sie auch medizinisch nicht mehr indiziert sind.¹³⁷ Die Wirkungslosigkeit medizinischer Therapien zeigt dann an, dass das anzunehmende Lebensende erreicht ist. Bis dahin aber ist alles für den Erhalt des Lebens zu tun.

Im *Judentum* wird grundsätzlich unterschieden zwischen dem Vorenthalten lebenserhaltender Maßnahmen angesichts des unmittelbar bevorstehenden Todes¹³⁸ und dem Beenden einer bereits begonnenen lebenserhaltenden Maßnahme, das im orthodoxen und konservativen Judentum als Beschleunigung des Todes gilt und darum abgelehnt wird.¹³⁹ Andererseits gilt aber auch, dass Hindernisse, die das Eintreten des Todes bei einem Sterbenden verhindern, beseitigt werden dürfen.¹⁴⁰ Demgegenüber gehen liberalere Positionen davon aus, dass die Frage, ob eine Situation der Krankheit eine Situation des Sterbens ist oder nicht, nicht nur eine medizinische Frage ist. Denn ob ein Mensch an einer Krankheit verstirbt oder nicht, hängt neben der Schwere der Erkrankung wesentlich davon ab, ob überhaupt und in welchem Maße medizinisch eingegriffen wird. Daher kann man auch argumentieren, dass grundsätzlich jede potenziell tödliche Erkrankung eine potenzielle Situation des natürlichen Sterbens ist, in der eine Entscheidung über Weiterleben oder Zulassen des Sterbens zu treffen ist. Vor dem Hintergrund dieser Position zeichnen sich konservative Positionen dadurch aus, dass sie diese Frage immer schon, unabhängig von der individuellen Bewertung der Lebenssituation durch den Patienten oder die Patientin, zugunsten des Lebensschutzes entscheiden. Liberalere Positionen, wie sie vielfach im *Christentum*, aber z. B. auch in Teilen des konservativen und durchweg im liberalen Judentum¹⁴¹ vertreten werden, gehen davon aus, dass an dieser Stelle die individuelle Bewertung der Lebenssituation durch die betroffene Person ausschlaggebend ist. Der betroffenen Person kommt die Aufgabe zu, für sich zu entscheiden, ob eine Situation der Krankheit, die potenziell lebensbedrohlich ist, eine Situation des (von Gott verfügt) Sterbens ist oder nicht: Eben darin besteht das Selbstbestimmungsrecht der Gläubigen.¹⁴²

Im *Islam* ist die Frage der Begrenzung lebenserhaltender Therapien wie im orthodoxen Judentum keine Frage der Entscheidung des Patienten oder der Patientin,¹⁴³ sondern eine Frage des Abwägens von Nutzen und Schaden der medizinischen Therapie.¹⁴⁴ Diese Abwägung ist notwendig, weil auch im Islam jede medizinische Therapie als eine Verletzung der Integrität des Körpers gilt,

die einer Rechtfertigung bedarf.¹⁴⁵ Diese wird v. a. in einem über den Schaden hinausgehenden Nutzen gesehen, der aber im Wesentlichen unabhängig vom Willen der betroffenen Person zu erheben ist. Im Rahmen dieser Abwägung kann es auch zu der Entscheidung kommen, dass eine lebenserhaltende Therapie eine unangemessene Verlängerung von Leiden und darum eine sinnlose Therapie („futile treatment“) ist.¹⁴⁶ Im Falle der Aussichtslosigkeit medizinischer Maßnahmen ist der Abbruch der Therapie nicht allein mit dem Patienten bzw. der Patientin zu besprechen, vielmehr geht es in der Regel darum, einen Konsens in der Familie herbeizuführen.¹⁴⁷ Ähnlich wie im Judentum wird das Beenden einer bereits eingeleiteten medizinischen Maßnahme im Islam anders als das grundsätzliche Unterlassen derselben diskutiert: So gibt es sunnitische Rechtsschulen, die davon ausgehen, dass man nicht in allen Fällen lebenserhaltend intervenieren muss, auch wenn dies möglich wäre. Gerade Rechtsschulen, die nicht davon ausgehen, dass es für den kranken Glaubenden eine Pflicht gibt, medizinische Hilfe zu suchen, können hier auch Raum lassen, lebenserhaltende Maßnahmen abzulehnen, insofern noch nicht mit ihnen begonnen wurde.¹⁴⁸ Die vorausschauende Festlegung von Therapieentscheidungen in Patientenverfügungen ist dementsprechend nur in diesem ethischen Rahmen möglich, das heißt nur für Situationen, in denen eine weitere medizinische Behandlung aussichtslos ist.¹⁴⁹ Gleichwohl müssen muslimische Ärztinnen und Ärzte auch weitergehende Festlegungen in der Patientenverfügung eines Patienten oder einer Patientin respektieren.¹⁵⁰

Im *Buddhismus* ist die Diskussionslage zu diesem Thema ebenfalls uneinheitlich.¹⁵¹ Einerseits wird argumentiert, dass das Unterlassen oder Beenden von lebenserhaltenden Maßnahmen ein intendiertes Herbeiführen des Todes durch Unterlassen und darum moralisch verwerflich sei,¹⁵² andererseits kann man darauf verweisen, dass der Buddhismus den natürlichen Prozess des Sterbens respektiere und technische Interventionen wie künstliche Ernährung und Beatmung dazu führen können, den karmischen Prozess der Reinkarnation zu behindern, sodass es aus Mitleid geboten sein kann, derartige lebenserhaltende Maßnahmen abzuschalten oder zu unterlassen.¹⁵³ Auf jeden Fall gilt aber auch im Buddhismus, dass lebenserhaltende Maßnahmen dann einzustellen sind, wenn sie keinen absehbaren medizinischen Nutzen mehr bringen und der Patient bzw. die Patientin unverhältnismäßig unter ihnen leidet.¹⁵⁴ Das Leben darf nicht unendlich verlängert werden.¹⁵⁵

Der *Hinduismus* lehnt interessanterweise, trotz seiner in Grenzfällen offenen Haltung zu einem religiös begründeten Suizid, im Grundsatz das Beenden lebenserhaltender Maßnahmen ab, weil auch hier gilt, dass das Leben *prima facie* schützenswert ist.¹⁵⁶ Die Entscheidung über eine Therapiebegrenzung ist

hier, ähnlich wie im orthodoxen und konservativen Judentum und im Islam, vor allem eine Frage des Abwägens von Nutzen und Schaden, den mögliche Therapien für den Patienten oder die Patientin bedeuten.¹⁵⁷ Es gibt aber auch Positionen, die vor dem Hintergrund der Tradition des gewollten Herbeiführens des Todes durch Nahrungs- und Flüssigkeitsverzicht davon ausgehen, dass selbstbestimmte Ablehnung von medizinischen Therapien zur Lebenserhaltung unproblematisch ist.¹⁵⁸ Wesentlich ist dabei vor allem die Frage nach dem rechten Zeitpunkt eines guten Todes, die wiederum auch davon abhängt, ob die betroffene Person sich auf den Tod vorbereiten konnte.¹⁵⁹

4 Fazit

Die religiösen Diskussionen über die unterschiedlichen Formen der Sterbehilfe sind allesamt davon geprägt, dass in den unterschiedlichen Religionen der Schutz des Lebens, insbesondere des menschlichen Lebens, einen hohen moralischen Stellenwert hat. Dies führt vielfach zu einer Ablehnung selbst der Begrenzung oder Beendigung lebenserhaltender Therapien (Sterbenlassen) auf Wunsch des Patienten bzw. der Patientin hin, die in Deutschland unstrittig zulässig ist. Ob der Lebensschutz im Rahmen der religiösen Lehrsysteme aber kategorisch gilt, ob er gegen andere moralische Güter und Pflichten, wie die Linderung von Leid und die Selbstbestimmung des Patienten bzw. der Patientin, abgewogen werden kann oder sogar muss und in welchem Rahmen diese Abwägung ggf. vorgenommen wird, variiert zwischen und innerhalb der verschiedenen Weltreligionen.

Der Minimalkonsens, der sich über alle Religionen und Konfessionen hinweg feststellen lässt, besteht darin, dass keine Religion am Lebensende eine Lebenserhaltung um jeden Preis fordert. Vielmehr findet sich bei allen die Überzeugung, dass es im Verlauf einer lebenslimitierenden Erkrankung einen Zeitpunkt gibt, ab dem lebenserhaltende Therapien legitimerweise beendet werden dürfen. Dies ist auf jeden Fall dann gegeben, wenn keine medizinische Indikation zur Weiterbehandlung mehr besteht. Mit Blick auf die Frage, ob die Einstellung lebenserhaltender Therapien auf Wunsch des Patienten bzw. der Patientin erfolgen darf, auch wenn es medizinisch noch indizierte Therapien gibt, gehen die Positionen zwischen und innerhalb der Religionen aber auseinander.

Für die Positionierung mit Blick auf diese Frage scheint die Frage, inwieweit die eigene religiöse Identität Freiraum lässt für die individuelle Anwendung der religiösen Lehre, wichtiger als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion. Es geht also v. a. darum, ob es sich um eine liberale Form der Religionsausübung handelt oder nicht. Unabhängig von der Zugehörigkeit zu den Religionen gilt,

dass liberalere Einstellungen eher von einer Zulässigkeit des selbstbestimmten Zulassens des Sterbens, in einigen Fällen sogar der Hilfe zur Selbsttötung oder der Tötung auf Verlangen, ausgehen. Die unterschiedlichen Religionen bzw. Konfessionen haben dabei aber eine unterschiedliche Affinität zu solch liberaleren Deutungen der religiösen Moral.

Der Grad der Affinität zu einer liberalen Moraldeutung hängt wesentlich davon ab, welcher Status der individuellen Freiheit der Gläubigen im Rahmen des religiösen Lehrsystems zukommt. So gehen insbesondere das evangelische Christentum und das liberale Judentum von der individuellen Selbstbestimmung der Gläubigen als einem moralischen Gut aus. Faktisch vorausgesetzt wird eine individuelle Freiheit der Gläubigen auch im Hinduismus und im Buddhismus; deutlich weniger Spielraum bieten das katholische Christentum, der Islam und konservative und orthodoxe Formen des Judentums. Von der Frage, wie viel individuelle moralische Entscheidungsfreiheit die religiösen Lehrsysteme zulassen, ist dann nochmals die Frage zu unterscheiden, wie viele individuelle Freiheiten sich einzelne Gläubige gegenüber den Lehren ihrer Religion nehmen. Das zweite ist eine Frage, die nur empirisch untersucht werden kann bzw. im konkreten Einzelfall zu klären ist.

Dass Patientinnen und Patienten bezüglich dieser Fragen unterschiedliche moralische, religiös begründete Überzeugungen haben, stellt für ein liberales Rechtssystem kein Problem dar, weil durch den Schutz der Selbstbestimmung der Patientinnen und Patienten diesen auch das Recht zukommt, sich im Rahmen ihrer religiösen Überzeugung zu orientieren und zu entscheiden. Wer also aus religiösen Gründen der Überzeugung ist, dass lebenserhaltende Maßnahmen solange aufrechterhalten werden müssen, bis sie medizinisch nicht mehr indiziert sind, der hat als Patient oder Patientin auch das Recht, so behandelt zu werden. Sehr viel schwieriger kann sich die Situation aber für behandelnde Ärztinnen und Ärzte oder das Pflegepersonal darstellen, die sich z. B. einer konservativen religiösen Strömung verpflichtet fühlen und darum davon ausgehen, dass sie das Leben des Patienten bzw. der Patientin schützen müssen, bis es medizinisch nicht mehr sinnvoll ist. Denn solch eine Haltung liegt dann, wenn der Patient bzw. die Patientin keine Weiterbehandlung mehr wünscht, unmittelbar im Konflikt mit der geltenden Rechtslage. Allerdings formulieren die meisten religiösen und theologischen Dokumente auch konservativer Positionen mit Blick auf diese Konstellation bewusst vorsichtig: Denn in aller Regel legitimiert die eigene religiöse Überzeugung keinen Zwang gegenüber anders denkenden und glaubenden Menschen, sodass auch hier in der Praxis in aller Regel ein Konsens erreicht werden kann.

Wie mit Konflikten, die ggf. aus der Divergenz religiöser Überzeugung und geltender rechtlicher und moralischer Normen entstehen können, umzugehen ist, wäre ein neues Thema, das über den Rahmen dieses Beitrages hinausweist.

Anmerkungen

- ¹ Nationaler Ethikrat 2006, S. 53–55.
- ² Bundesgerichtshof 2010, Leitsatz 2, und Abs. 33.
- ³ Emanuel et al. 2016.
- ⁴ Für die Niederlande vgl. Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung, Art. 2 (<https://wetten.overheid.nl/BWBR0012410/2018-08-01>; deutscher Text: www.dgpalliativmedizin.de/images/stories/pdf/euthanasie.pdf). Für Belgien vgl. Gesetz über die Sterbehilfe, in: Belgisch Staatsblad, 2. Ausg. vom 12. Juni 2003, S. 31821–31825 (http://www.ejustice.just.fgov.be/mopdf/2003/06/12_2.pdf); für Luxemburg vgl. Loi du 16 mars 2009 sur l'euthanasie et l'assistance au suicide. Mémorial A N 46 vom 16. März 2009, S. 615 (<http://www.legilux.public.lu/leg/a/archives/2009/0046/a046.pdf>).
- ⁵ Bundesärztekammer 2019, §16.
- ⁶ Einen Überblick über die Situation in den USA und Europa bietet: Emanuel u. a. 2016.
- ⁷ Vgl. Gamondi u. a. 2014.
- ⁸ Bundesgerichtshof 1996, 2. Leitsatz.
- ⁹ Bundesgerichtshof 2010, Abs. 25; vgl. Simon 2015, S. 39; Duttge 2013; Lipp 2015, S. 39.
- ¹⁰ Vgl. Simon 2015, S. 39.
- ¹¹ Dabei sind die folgenden Ausführungen natürlich davon geprägt, dass der Autor evangelischer Theologe ist: Der Blick auf die anderen Religionen ist darum ein Blick von außen, die Darstellung der christlichen Ethik geschieht aus der Perspektive eines an gegenwärtigen Diskursen beteiligten evangelischen Theologen, der mit den religiösen Grundtexten des Christentums vertraut ist. Der Blick auf die anderen Religionen beruht hingegen im Wesentlichen auf einem Studium entsprechender Sekundärliteratur.
- ¹² Vgl. Heller 2001, S. 105, 132.
- ¹³ Vgl. z. B. Rügger 2009, S. 42–44; Ilkilic: 2016, S. 83, 90 f.
- ¹⁴ Vgl. Ilkilic 2016, S. 90.
- ¹⁵ Für den Islam vgl. Ilkilic 2016, S. 89.
- ¹⁶ Vgl. zum christlichen Hintergrund auch Coors 2017.
- ¹⁷ Probst: 2017b, S. 125. Vgl. Kinzbrunner 2004, S. 558; Gesundheit u. a. 2006, S. 625; Greenberger 2015, S. 442; Shabir/Gordon 2008, S. 184. Gabby u. a. 2017, S. 553 f. sprechen von der „vitalist position of ultra-orthodox judaism“.
- ¹⁸ Padela/Qureshi 2017, S. 553. Zum Lebensschutz als Grundprinzip islamischer Medizinethik vgl. Shomali 2008. Shabir/Gordon 2008, S. 185; van den Branden/Breockaert 2011, S. 34; Ilkilic 2016, S. 93; ICME 2005; IMANA 2005, S. 35 f.

- ¹⁹ Setta/Shemie 2015, S. 18.
- ²⁰ Vgl. für das Judentum z. B. Kinzbrunner 2004, S. 561; Heller 2001, 118; für das Christentum: Barth 1951, S. 370 f. „Des Menschen geschöpfliches Leben ist als solches nicht sein Eigentum; es ist *Leihgabe*.“ Vgl. in der katholischen Theologie: Schockenhoff 2013, S. 562 f; für den Islam: Shomali 2008.
- ²¹ Heller 2001, 108.
- ²² Menski 2007, S. 6, 47, 56. Deshpande u. a. 2005, S. 132.
- ²³ Crawford 1997, S. 57. Diese Vorstellung hat den Philosophen Schopenhauer besonders fasziniert. Vgl. Schopenhauer 1977, S. 310–315.
- ²⁴ Menski 2007, 48.
- ²⁵ Crawford 1997, S. 57; Firth 682 f.
- ²⁶ Firth 2005, S. 683. Brahman kann dabei als Gott oder auch als abstrakte Lebenskraft des Universums vorgestellt werden. Wer oder was genau *brahman* ist, bleibt im Hinduismus bewusst offen (Menski 2007, S. 6).
- ²⁷ Vgl. dazu und zum Folgenden: Heller 2001, S. 108.
- ²⁸ Morgan 2007, S. 94; McCormick 2013, S. 212.
- ²⁹ Heller 2001, S. 113.
- ³⁰ Keown 1995, S. 43.
- ³¹ Heller 2001, S. 113.
- ³² Keown 1995, S. 22.
- ³³ Ebd., S. 32.
- ³⁴ Ebd., S. 45 f.; Heller 2001, S. 113. Diese Unterscheidung ist aber offensichtlich kein Gemeingut, sondern eine spezifische Interpretation der buddhistischen Tradition.
- ³⁵ Heller 2001, S. 115; Keown 1995, S. 45 verwendet dafür auch die Wendung von der „Heiligkeit des Lebens“, die allerdings nicht nur für Menschen, sondern für alle Lebewesen gilt. Vgl. auch Keown 1995, S. 148.
- ³⁶ Morgan 2007, S. 63; Keown 1995, S. 163.
- ³⁷ Morgan 2007, S. 93.
- ³⁸ Firth 2005; Deshpande u. a. 2005, S. 131; Heller 2001.
- ³⁹ Menski 2007, S. 3 f., 7.
- ⁴⁰ Zur Karma-Vorstellung im Buddhismus vgl. Morgan 2007, S. 61, 93. Für den Hinduismus vgl. Menski 2007, S. 3, 26 und Crawford 1997, S. 63.
- ⁴¹ Heller 2001, S. 108 f.; Stevenson 1954, S. 46; Singh 2018, S. 910; Deshpande u. a. 2005, S. 132; Morgan 2007, S. 94.
- ⁴² Menski 2007, S. 11 schreibt mit Blick auf den Hinduismus: „There is the constant expectation to be ‚good‘“.
- ⁴³ Ebd., S. 48; Crawford 1997, S. 62; Heller 2001, S. 108.
- ⁴⁴ Heller 2001, S. 108.
- ⁴⁵ Heller 2001, S. 109; Menski 2007, S. 5.
- ⁴⁶ Menski 2007, S. 38.
- ⁴⁷ Crawford 1997, S. 61–64.
- ⁴⁸ Probst 2017.
- ⁴⁹ Staszewski 2017, S. 181.
- ⁵⁰ Kinzbrunner 2004, S. 561.

- ⁵¹ Körtner 2007, S. 48; Fischer 2010, S. 157–163.
- ⁵² Ferngren 2009, S. 115–123.
- ⁵³ Ebd., S. 116: „Before the advent of Christianity, moreover, there was no concept of the responsibility of public officials to prevent disease or to treat those who suffered from it.“
- ⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 124–136.
- ⁵⁵ Origenes: In Lucam Homilie, 34,7 (S. 342).
- ⁵⁶ Augustinus: Quaestionum evangeliorum libri duo, § 19 (Paul Migne, Patrologia Latina Bd. 35, Sp. 1340).
- ⁵⁷ Chamsi-Pasha/Albar 2017, S. 401.
- ⁵⁸ IMANA 2005, S. 35.
- ⁵⁹ Ilkilic 2016, S. 91.
- ⁶⁰ Vgl. in diesem Sinne insbesondere den *Islamic Code of Medical and Health Ethics* (WHO 2005), der als viertes islamisches Prinzip „doing well“ und als fünftes „no harm and causing no harm“ nennt.
- ⁶¹ Shomali 2008; IMANA 2005, S. 34.
- ⁶² Chamsi-Pasha/Albar 2017, S. 401.
- ⁶³ Padela/Qureshi 2017, S. 549 f.
- ⁶⁴ Ebd., S. 554; Shabir/Gordon 2008, S. 184.
- ⁶⁵ Keown 1995, S. 42 f.
- ⁶⁶ Ebd., S. 51.
- ⁶⁷ Ebd., S. 33; Morgan 2007, S. 85.
- ⁶⁸ Morgan 2007, S. 85 f.
- ⁶⁹ Keown 1995, S. 33; Heller 2001, S. 113.
- ⁷⁰ Firth 2005, S. 682; Menski 2007, S. 4; Singh 2018.
- ⁷¹ Thomas 2017; Singh 2018; Mehta 2011; Menski 2012.
- ⁷² Stevenson 1954.
- ⁷³ Thomas 2017, S. 106.
- ⁷⁴ Menski 2007, S. 47 f.
- ⁷⁵ Thomas 2017, S. 113, 120 f. Sie betont aber zugleich auch, dass das Kastensystem ohne Zweifel zu sozialen Ungleichheiten führt.
- ⁷⁶ Menski 2007, S. 11.
- ⁷⁷ Stevenson 1954, S. 51.
- ⁷⁸ Vgl. z. B. Beauchamp/Childress 2013, S. 101–149; Quante 2010, S. 143–202; Wiesemann/Simon 2013.
- ⁷⁹ Vgl. für die katholische Tradition z. B. Pröpper 1995, S. 105 und Demmer 1995. Für die evangelische Tradition vgl. Luther 1897.
- ⁸⁰ Härle 2011, S. 103 f.
- ⁸¹ Vgl. die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (Denziger/Hünemann 1991), Nr. 4213. Zum Papstamt als Amt der Einheit der Kirche vgl. *Lumen Gentium* (Denziger/Hünemann 1991), Nr. 4142. Das gilt zumindest für die römisch-katholische Kirche. Auf davon abweichende Modelle des Katholizismus wie z. B. die altkatholische Kirche kann ich hier nicht eingehen.
- ⁸² Diese sind im Wesentlichen im *Katechismus der Katholischen Kirche* dargelegt.

- ⁸³ Zum vorausgesetzten Schriftverständnis vgl. Coors 2009.
- ⁸⁴ Anselm u. a. 2003; Rendtorff 2011, S. 50 f.; Gräß-Schmidt 2018.
- ⁸⁵ Anselm 2018.
- ⁸⁶ Vgl. Luther 1898; Körtner 2015; Rendtorff 2011, S. 111 f.
- ⁸⁷ Coors/Dörries 2019.
- ⁸⁸ Vertreten z. B. von Frieß 2010 und Ohly 2002.
- ⁸⁹ Vgl. für das Judentum z. B. Greenberger 2015, S. 441; zur Kasuistik im Islam vgl. Ilkilic 2016, S. 100 f. und Eich 2015.
- ⁹⁰ Shabir/Gordon 2008, S. 185: „Thus autonomy, while recognized within both Islam and Judaism, is of secondary importance.“
- ⁹¹ Heller 2001, S. 118.
- ⁹² Kinzbrunner 2004, S. 560. Vgl. auch Greenberger 2015, S. 441.
- ⁹³ Marx-Stöltig 2010, S. 269. Entsprechend sind regelmäßig Rabbiner in ethische Entscheidungen am Lebensende involviert (vgl. Gabbay u. a. 2017, S. 555).
- ⁹⁴ Dazu und zum Folgenden vgl. Eich 2005, S. 10.
- ⁹⁵ Padela/Qureshi 2017, S. 547.
- ⁹⁶ WHO 2005.
- ⁹⁷ Ähnliches gilt für IMANA 2005.
- ⁹⁸ Vgl. für den Hinduismus Menski 2007, S. 6–8, für den Buddhismus Morgan 2007, S. 61 f.
- ⁹⁹ Bezüglich des Hinduismus vgl. Menski 2007, S. 4: „It is necessary to learn to read such apparently inflexible rules as flexible guidelines.“
- ¹⁰⁰ Morgan 2007, S. 65.
- ¹⁰¹ Heller 2001, S. 113.
- ¹⁰² Vgl. Menski 2007, S. 6.
- ¹⁰³ Crawford 1997, S. 61.
- ¹⁰⁴ Desphande u. a. 2005, S. 133.
- ¹⁰⁵ Heller 2001, S. 109.
- ¹⁰⁶ Vgl. für das Judentum Kinzbrunner 2004, S. 565; Gesundheit u. a. 2006, S. 628; für den Islam Shomali 2008; Ilkilic 2016, S. 93 f.; IMANA 2005, S. 37; für die katholische Lehre vgl. Katechismus Art. 2277 und Schockenhoff 2013, S. 537–548.
- ¹⁰⁷ Exemplarisch dafür die Stellungnahme der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) 2011, S. 70–87.
- ¹⁰⁸ Ohly 2002; Frieß 2010. Auch in der katholischen Theologie gibt es abweichende Stimmen. Vgl. insb. Jens/Küng 1995.
- ¹⁰⁹ Keown 1995, S. 167; Morgan 2007, S. 63; McCormick 2013, S. 219.
- ¹¹⁰ Keown 1995, S. 173.
- ¹¹¹ Ebd., S. 63.
- ¹¹² Anders als bei Heller 2006, S. 106 dargestellt, gab es 1980 keinen Versuch der Legalisierung der Tötung auf Verlangen in Indien, sondern lediglich den Versuch das Sterbenlassen eines Patienten auf dessen Wunsch hin zu entkriminalisieren. Vgl. Verma 1992, S. 332 f. Firth 2005, S. 583 weist darauf hin, dass der gewaltsame Tod dem hinduistischen Verständnis eines guten Todes widerspricht.
- ¹¹³ Menski 2007, S. 37; Crawford 1997, S. 62.

- ¹¹⁴ Crawford 1997, S. 63 f.
- ¹¹⁵ Firth 2005, S. 683.
- ¹¹⁶ Crawford 1997, S. 63.
- ¹¹⁷ Vgl. für das Judentum Kinzbrunner 2004, S. 565; für den Islam Shomali 2008; IMANA 2005, S. 37; Branden/Broeckaert 2011, S. 35; Ilkilic 2016, S. 94; für das Christentum in katholischer Perspektive z. B. Schockenhoff 2013, S. 562–564; in protestantischer Perspektive z. B. GEKE 2011, S. 34 f.; Barth 1951, S. 370 f. und 460 f.; Bonhoeffer 1992, S. 194.
- ¹¹⁸ Vgl. die offene Diskussion des Suizids als Grenzfall des moralisch und theologisch Beurteilbaren sowohl bei Barth 1952, S. 459–471 als auch bei Bonhoeffer 1992, S. 192–199. Vgl. dazu Mathwig 2010, S. 116–125 und Coors 2017.
- ¹¹⁹ GEKE 2011, S. 91 f.
- ¹²⁰ EKD 2008, S. 28 f.
- ¹²¹ So z. B. Kress 2015.
- ¹²² Vgl. Katechismus Art. 2280 f.
- ¹²³ Heller 2001, S. 109; Crawford 1997, S. 61; Firth 2005, S. 684.
- ¹²⁴ Heller 2001, S. 113; Keown 1995, S. 58 f.
- ¹²⁵ Morgan 2007, S. 90.
- ¹²⁶ Firth 2005, S. 684.
- ¹²⁷ McCormick 2013, S. 219 f.; Keown 2005, S. 953 f.
- ¹²⁸ Keown 1995, S. 59.
- ¹²⁹ Bilimoria 1992; Heller 2001, S. 110; Firth 2005, S. 684.
- ¹³⁰ Bilimoria 1992, S. 342.
- ¹³¹ Vgl. dazu u. a. Coors u. a. 2019; Chabot/Walther 2017; Jox u. a. 2017.
- ¹³² McGee/Miller 2017; Coors 2019.
- ¹³³ Heller 2001, S. 122.
- ¹³⁴ Vgl. z. B. Schockenhoff 2013, S. 274 und GEKE 2011, S. 67 f.
- ¹³⁵ Keown 2005, S. 952; Heller 2001, S. 117.
- ¹³⁶ Heller 2001, S. 118.
- ¹³⁷ So z. B. verbreitet im orthodoxen und konservativen Judentum: vgl. Kinzbrunner 2004, S. 565; Gesundheit u. a. 2006, S. 627; Greenberger 2015, S. 442; und im Islam Padela/Qureshi 2017, S. 551; Chamsi-Pasha/Alber 2017, S. 405; IMANA 2005, S. 36 f.; Branden/Braeckaert 2011, S. 39. Ebenso gilt dies für den Buddhismus (s. o.).
- ¹³⁸ Shabir/Gordon 2008, S. 184.
- ¹³⁹ Vgl. Gabbay u. a. 2017, S. 554.
- ¹⁴⁰ Heller 2001, S. 121.
- ¹⁴¹ Heller 2001, S. 123 f.
- ¹⁴² Vgl. in diesem Sinne z. B. aus christlich-evangelischer Perspektive: Fischer 2005; Coors 2015 und 2019; In katholischer Perspektive z. B. Schockenhoff 2013, S. 278–280.
- ¹⁴³ Chamsi-Pasha/Albar 2017, S. 403.
- ¹⁴⁴ Padela/Qureshi 2017, S. 552.
- ¹⁴⁵ Ebd., S. 554.
- ¹⁴⁶ Chamsi-Pasha/Albar 2017, S. 402; IMANA 2005, S. 37.

- ¹⁴⁷ Iklilic 2016, S. 96 f.
¹⁴⁸ Padela/Qureshi 2017, S. 556 f.; Shabir/Gordon 2008, S. 188.
¹⁴⁹ Chams-Pasha/Alber 2017, S. 406. Sehr deutlich wird der enge Rahmen von Patientenverfügungen im Islam anhand der Vorlage, die bei IMANA 2005, S. 37 abgedruckt ist.
¹⁵⁰ Shabir/Gordon 2008, S. 187.
¹⁵¹ Heller 2001, S. 117.
¹⁵² So Keown 1995, S. 167 f., 187.
¹⁵³ McCormick 2013, S. 217.
¹⁵⁴ Keown 1995, S. 167.
¹⁵⁵ Keown 2005, S. 954.
¹⁵⁶ Crawford 1997, S. 65.
¹⁵⁷ Ebd., S. 65; Setta/Shemie 2015, S. 14.
¹⁵⁸ Firth 2005, S. 684.
¹⁵⁹ Setta/Shemie 2015, S. 13 f.

Literatur

- Anselm, Reiner*: Lebensführung aus Freiheit. Zur Grundlegung einer evangelischen Ethik. In: Michael Roth/Marcus Held (Hg.): Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen, Berlin/Boston 2018, S. 5–17.
- Anselm, Reiner/Fischer, Johannes/Frey, Christofer/Körtner, Ulrich/Kreß, Hartmut/Rendtorff, Trutz/Rössler, Dietrich/Schwarke, Christian/Tanner, Klaus*: Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung. In: Reiner Anselm /Ulrich Körtner (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, S. 197–208.
- Augustinus*: Quaestionum evangeliorum libri duo. In: Paul Migne (Hg.): Patrologia Latina 35, Sp. 1321–1364.
- Barth, Karl*: Kirchliche Dogmatik III/4: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1951.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.*: Principles of Biomedical Ethics, New York/Oxford 2013⁷.
- Bilimoria, Purushottama*: The Jaina Ethic of Voluntary Death. In: Bioethics 6 (1992), S. 331–355.
- Branden, Stef van den/Broeckaert, Bert*: Living in the hands of God. English Sunni e-fatwas on (non-)voluntary euthanasia and assisted suicide. In: Medicine, Health Care, and Philosophy 14 (2011), S. 29–41.
- Bonhoeffer, Dietrich*: Ethik, hg. v. Ilse und Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil, Clifford Green (= Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6), München 1992.
- Bundesärztekammer*: (Muster-)Berufsordnung für die in Deutschland tätigen Ärztinnen und Ärzte – MBO-Ä 1997 – in der Fassung der Beschlüsse des 121. Deutschen Ärztetages 2018 in Erfurt geändert durch Beschluss des Vorstandes der Bundesärztekammer am 14.12.2018, Deutsches Ärzteblatt 116/5 (2019), A230.

- Bundesgerichtshof* (1996): Urteil vom 15. November 1996 – 3 StR 79/96. <https://www.hrr-strafrecht.de/hrr/3/96/3-79-96.php3> (Zugriff am 5.7.2019).
- Bundesgerichtshof* (2010): Urteil vom 25. Juni 2010 – 2 StR 454/09. <http://juris.bundesgerichtshof.de/cgi-bin/rechtsprechung/document.py?Gericht=bgh&Art=en&sid=4a12088746037c2989b67f6bc3a0b559&nr=52999&pos=1&anz=2> (Zugriff am 5.7.2019).
- Bundesgerichtshof* (2019): Urteil vom 3. Juli 2019 – 5 StR 393/18. <http://juris.bundesgerichtshof.de/cgi-bin/rechtsprechung/document.py?Gericht=bgh&Art=en&sid=1ab400f4bc5b405fd6253ba8731d4cc2&nr=99058&pos=0&anz=3> (Zugriff am 17.9.2019).
- Bundesverwaltungsgericht* (2017): Urteil vom 2. März 2017 – BVerwG 3 C 19.15. <https://www.bverwg.de/de/020317U3C19.15.0> (Zugriff am 17.9.2019).
- Chabot, Boudewijn/Walther, Christian*: Ausweg am Lebensende. Sterbefasten – Selbstbestimmtes Sterben durch Verzicht auf Essen und Trinken, München 2017.
- Chamsi-Pasha, Hassan/Albar, Mohammed Ali*: Ethical Dilemmas at the End of Life. Islamic Perspective. In: *Journal of Religion and Health* 56 (2017), S. 400–410.
- Coors, Michael*: Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt – Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift (= FSÖTh 123), Göttingen 2009.
- Coors, Michael*: Gespräche über Leben und Tod. Ethische Beratung zur Gesundheitlichen Vorausplanung. In: Michael Coors/Ralf J. Jox/Jürgen in der Schmitt (Hg.): *Advance Care Planning. Von der Patientenverfügung zur Gesundheitlichen Vorausplanung*, Stuttgart 2015, S. 141–151.
- Coors, Michael*: Die ethische Diskussion über Suizid, Suizidhilfe und Suizidprävention in Kirchen und Theologie. Perspektiven evangelischer Theologie. In: *Suizidprophylaxe* 44 (2017), S. 129–138.
- Coors, Michael*: Zur theologisch-ethischen Bewertung des Freiwilligen Verzichts auf Nahrung und Flüssigkeit. Eine evangelische Perspektive. In: Michael Coors/Alfred Simon/Bernd Alt-Epping (Hg.): *Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Medizinische und pflegerische Grundlagen – ethische und rechtliche Bewertungen* (= Münchner Reihe Palliative Care Bd. 14), Stuttgart 2019, S. 120–132.
- Coors, Michael*: Zur ethischen Bewertung von „Advance Care Planning“ (ACP) aus evangelisch-theologischer Perspektive. In: Wolfram Höfling/Tomas Otten/Jürgen in der Schmitt (Hg.): *Advance Care Planning/Behandlungen im Voraus Planen: Konzept zur Förderung einer patientenzentrierten Gesundheitsversorgung*, Münster 2019, S. 153–169.
- Coors, Michael/Simon, Alfred/Alt-Epping, Bernd* (Hg.): *Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Medizinische und pflegerische Grundlagen – ethische und rechtliche Bewertungen* (= Münchner Reihe Palliative Care Bd. 14), Stuttgart 2019.
- Crawford, Cromwell*: Hindu developments in Bioethics. In: Lustig, B. Andrew (Hg.): *Bioethics Yearbook, Volume 5: Theological Developments in Bioethics: 1992–1994*, Dordrecht 1997.

- Denziger, Heinrich/Hünemann, Paul*: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. u. a. 1991³⁷.
- Deshpande, Ohm/Reid, M. Carrington/Rao, Arun S.*: Attitudes of Asian-Indu Hindus toward end-of-life care. In: *Journal of the American Geriatrics Society* 53 (2005), S. 131–135.
- Duttge, Gunnar*: Patientenautonomie und Einwilligungsfähigkeit. In: Claudia Wiesemann/Alfred Simon (Hg.): *Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen*, Münster 2013, S. 77–90.
- Eich, Thomas*: *Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*, Wiesbaden 2005.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)*: *Wenn Menschen Sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung*, Hannover 2008.
- Ferngren, Garry B.*: *Medicine & Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Firth, Shirley*: End-of-life: a Hindu view. In: *The Lancet* 366 (2005), S. 682–686.
- Fischer, Johannes*: Sterben hat seine Zeit. Zur deutschen Debatte über die Reichweite von Patientenverfügungen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005), S. 352–370.
- Fischer, Johannes*: *Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft*, Stuttgart 2010.
- Frieß, Michael*: *Sterbehilfe. Zur theologischen Akzeptanz von assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe*, Stuttgart 2010.
- Gabbay, Ezra/McCarthy, Matthew W./Fins, Joseph J.*: The Care for the Ultra-Orthodox Jewish Patient. In: *Journal of Religion and Health* 56 (2017), S. 545–560.
- Gaidzik, Peter*: § 217 Geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung. In: Otto Bergmann/Burkhard Pauge/Heinz-Dietrich Steinmeyer (Hg.): *Gesamtes Medizinrecht*, Baden-Baden 2018³, S. 1799–1804.
- Gamondi, Claudia/Borasio, Gian Domenico/Limoni, Constanzo/Preston, Nancy/Payne, Sheila*: Legalisation of assisted suicide: a safeguard to euthanasia? In: *The Lancet* 384 (2014), S. 127.
- Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)*: *Leben hat seine Zeit, Sterben hat seine Zeit. Eine Orientierungshilfe des Rates der GEKE zu lebensverkürzenden Maßnahmen und zur Sorge um Sterbende*, Wien 2011.
- Gesundheit, Benjamin/Steinberg, Avraham/Glick, Shimon/Or, Reuven/Jotkovitz, Alan*: Euthanasia: An Overview and the Jewish Perspective. In: *Cancer Investigation* 24 (2006), S. 621–629.
- Greenberger, Chaya*: Enteral nutrition in end-of-life care: The Jewish Halachic ethics. In: *Nursing Ethics* 22 (2015), S. 440–451.
- Härle, Wilfried*: *Ethik*, Berlin/New York 2011.
- Heller, Birgit*: Leben bewahren – Sterben zulassen. Weltreligionen und Euthanasie. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 9 (2001), S. 105–134.

- Ilklic, Ilhan*: Menschenwürde und ethische Bewertung von Entscheidungen am Lebensende am Beispiel innerislamischer Positionen. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 60 (2016), S. 88–101.
- IMANA* (= Islamic Medical Ethics Association of North America) Ethics Committee: Islamic Medical Ethics: The IMANA Perspective. In: Journal of Islamic Medical Ethics 37 (2005), S. 33–42.
- Jens, Walter/Küng, Hans*: Menschenwürdig Sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung, München 1995.
- Jox, Ralf J./Black, Isra/Borasio, Gian D./Anneser, Johanna*: Voluntary stopping of eating and drinking: is medical support ethically justified? In: BMC Medicine 15 (2017), S. 186.
- Katechismus der Katholischen Kirche*, Vatikan 1997, http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM (Zugriff am 8.7.2019).
- Keown, Damien*: Buddhism and Bioethics, New York 1995.
- Keown, Damien*: End of life. The Buddhist view. In: The Lancet 366 (2005), S. 952–955.
- Kinzbrunner, Barry M.*: Jewish Medical Ethics and End-of-Life Care. In: Journal of Palliative Medicine 7 (2004), S. 558–573.
- Körtner, Ulrich*: Ethik im Krankenhaus. Diakonie – Seelsorge – Medizin, Göttingen 2007.
- Körtner, Ulrich*: Liebe, Freiheit und Verantwortung. Grundzüge evangelischer Ethik. In: Richard Amesbury/Christoph Ammann (Hg.) Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil, Zürich 2015, S. 29–47.
- Kress, Hartmut*: Suizid und Suizidbeihilfe unter dem Aspekt des Grundrechts auf Selbstbestimmung. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 59 (2015), S. 114–122.
- Leichtentritt, Ronit D./Rettig, Kathryn D.*: Meanings and Attitudes toward End-of-Life Preferences in Israel. In: Death Studies 23 (1999), S. 323–358.
- Lipp, Volker*: Die medizinische Indikation aus medizinrechtlicher Sicht. In: Andrea Dörries/Volker Lipp (Hg.): Medizinische Indikation. Ärztliche, ethische und rechtliche Perspektiven – Grundlagen und Praxis, Stuttgart 2015, S. 36–46.
- Luther, Martin*: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers Bd. 7. Weimar 1897, S. 20–38.
- Mathwig, Frank*: Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht, Zürich 2010.
- McCormick, Andrew J.*: Buddhist Ethics and End-of-Life Care Decisions. In: Journal of Social Work in End-of-Life & Palliative Care 9 (2013), S. 209–225.
- McGee, Andrew/Miller, Franklin G.*: Advice and care for patients who die by voluntarily stopping eating and drinking is not assisted suicide. In: BMC Medicine (2017) 15, S. 222.
- Mehta, Pratap Bhanu*: Hinduism and the Politics of Rights in India. In: Thomas Banchoff/Robert Wuthenow (Hg.): Religion and the Global Politics of Human Rights, Oxford 2011, S. 193–212.
- Menski, Werner*: Hinduism. In: Peggy Morgan/Clive A. Lawton (Hg.): Ethical issues in six religious traditions, Edinburgh 2007, S. 1–60.

- Menski, Werner*: Hinduism and Human Rights. In: John Witte/M. Christian Green (Hg.): Religion and Human Rights. An Introduction, Oxford 2012, S. 71–86.
- Morgan, Peggy*: Buddhism. In: Peggy Morgan/Clive A. Lawton (Hg.): Ethical issues in six religious traditions, Edinburgh 2007, S. 61–117.
- Nationaler Ethikrat*: Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme, Berlin 2006. (https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/Archiv/Stellungnahme_Selbstbestimmung_und_Fuersorge_am_Lebensende.pdf).
- Origenes*: In Lucam Homiliae – Homilien zum Lukasevangelium II, übers. v. Hermann-Josef Sieben (= Fontes Christiani 4/2), Freiburg i. Br. u. a. 1992.
- Padela, Aasim I./Qureshi, Omar*: Islamic perspectives on clinical interventions near end-of-life: We can but must we? In: Medicine, Health Care and Philosophy 20 (2017), S. 545–559.
- Probst, Stephan M.*: Bikkur Cholim im heutigen Gesundheitssystem. In: Ders. (Hg.): Bikkur Cholim. Die Begleitung Kranker und Sterbender im Judentum, Berlin 2017, S. 30–51.
- Probst, Stephan M.*: Suizid und Suizidprävention im Judentum. In: Suizidprophylaxe 44 (2017), S. 124–128.
- Pröpfer, Thomas*: Art. Freiheit IV. Systematisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, S. 103–105.
- Quante, Michael*: Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften, Hamburg 2010.
- Rendtorff, Trutz*: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretion einer ethischen Theologie, Tübingen 2011³.
- Rüegger, Heinz*: Alter(n) als Herausforderung. Gerontologisch-ethische Perspektiven, Zürich 2009.
- Schockenhoff, Eberhard*: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2013².
- Schopenhauer, Arthur*: Über die Grundlage der Moral. In: Arthur Schopenhauer Zürcher Ausgabe in zehn Bänden, Bd. VI, Zürich 1977, S. 147–317.
- Setta, Susan M./Shemie, Sam D.*: An explanation and analysis of how world religions formulate their ethical decisions on withdrawing treatment and determining death. In: BMC Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine (2015) 10:6.
- Shabir, M. H. Alibhai/Gordon, Michael*: A Comparative Analysis of Islamic and Jewish End-of-Life Ethics. In: Jonathan E. Brockopp/Thomas Eich (Hg.): Muslim Medical Ethics. From Theory to Practice, Columbia 2008, S. 182–193.
- Shomali, Mohamamd Ali*: Islamic bioethics. A general scheme. In: Journal of Medical Ethics and History of Medicine 1:1 (2008).
- Simon, Alfred*: Patientenautonomie und informed consent. In: Georg Marckmann (Hg.): Praxisbuch Ethik in der Medizin, Berlin 2015, S. 35–41.
- Singh, Sameer Pratap*: A Study of Caste System, Family Life and Values in ancient India. In: International Journal of Scientific Research in Science and Technology 4 (2018), S. 910–914.
- Stevenson, H. N. C.*: Status Evaluation in the Hindu Caste System. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 84 (1954), S. 45–65.

- Thomas, Lynn*: Negotiating the spaces: exploring issues of human rights in an Indian text. In: *Religion* 48 (2018), S. 105–127.
- Verma, Ishwar C.*: Bioethical Developments in India 1989–1991. In: Andrew B. Lustig/Baruch A. Brody/Tristram H. Engelhardt Jr./Laurence B. McCulloch (Hg.): *Bioethics Yearbook. Volume 2: Regional Developments in Bioethics 1989–1991*, Dordrecht 1992, S. 309–341.
- Wiesemann, Claudia/ Simon, Alfred* (Hg.): *Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen*, Münster 2013.
- World Health Organization Regional Office for the Eastern Mediterranean*: *Islamic Code of Medical and Health Ethics*, 2005, https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/122351/EM_RC52_7_en.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Zugriff am 26.4.2019).