



auge

AMT und GEMEINDE 02_2022

Zeitschrift für evangelisch-theologische Impulse & Diskurse

71. Jahrgang | € 6,-



**Rituale.
Kirche.
Krise.**

- 73 **Editorial**
Eva Harasta
-

Theoretische Grundlegungen

- 75 **Öffentliche Rituale. Zur liturgischen Bearbeitung kollektiver Krisenerfahrung**
Manuel Stetter
- 84 **Disaster Rituals. Interview**
Kerstin Menzel

Konkretionen und Perspektiven

- 90 **„Wir sind die Zukunft – wer wart ihr?“ Religiöse und politische Gedenkpraktiken im Nachhall des Anschlages vom 2. November 2020 in Wien**
Katharina Limacher und Christoph Novak
- 101 **Miteinander vor Gott. Gemeinsame religiöse Feiern in der Schule**
Alfred Garcia Sobreira-Majer und Vehid Podojak
- 112 **Memoria passionis. Bedeutung und Sinn christlicher Rituale im Kontext der NS-Erinnerungsarbeit**
Martin Kranzl-Greinecker und Josef Pumberger
- 115 **Jüdische Rituale und das Gedenken an die Schoa. Interview**
Awi Blumenfeld
- 119 **Die Gletscherbahn-Brandkatastrophe in Kaprun (2000). Ein Statement einer Angehörigen**
Erika Prohaczka

Impressum und Offenlegung gem. § 25 Mediengesetz

Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich.

Herausgeber: Bischof Michael Chalupka.

Redaktion: Dr.ⁱⁿ Eva Harasta (Leitung), Dr.ⁱⁿ Clarissa Breu, Dr. Wolfgang Ernst, Dr. Bernhard Lauxmann, Dr. Johannes M. Modeß, Mag.^a Romana Schusser.

Zusammenstellung dieses Heftes: Dr. Wolfgang Ernst, Dr. Bernhard Lauxmann

Grafik: Heidrun Kogler · **Satz:** Mag.^a Hilde Matouschek

Druck: Claus Thienel, Druckim12ten, 1120 Wien; gedruckt auf Recyclingpapier mit Pflanzenölfarben.

Titelfoto: © istockphoto | Vaibhav Chavan

Erscheinung: vier Mal im Jahr

Jahresbezugspreis: € 19,-; Einzelheft: € 6,-

Adresse: Severin-Schreiber-Gasse 1-3, 1180 Wien

E-Mail: aundg@evang.at

ISSN 1680-4015

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die Pfarrer*innen, Lehrer*innen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Für Bestellungen ist der Evangelische Pressedienst erreichbar (epd@evang.at; +43 1 7125461).



gedruckt nach der Richtlinie „Druckerzeugnisse“
des Österreichischen Umweltzeichens,
UW 1109 Claus Thienel, Druckim12ten, 1120 Wien

121 **Akademische Abschlussfeiern. Rituale an der Universität Wien**
Bernhard Lauxmann und Christa Schnabl

125 **Zeitgenössische Kunst in der Kirche als Kommunikationsimpuls.
Rituale als Ausdrucksform menschlicher Existenz**
Edith Wregg

Rezensionen

128 **Karl W. Schwarz: „Wie verzerrt ist nun alles!“ Die Evangelisch-Theologische
Fakultät in Wien in der NS-Ära (2021)**
Ulrike Denk

131 **Jörg Rüpke: Ritual als Resonanzerfahrung (2021)**
Jonas Simmerlein

133 **Biogramme**

Editorial

Eva Harasta

Liebe Leserin, lieber Leser,

ob schleichend oder plötzlich: Krisen stören nicht nur den äußeren Gang des Lebens, sondern auch seinen inneren Zusammenhang. Sie stören das Gewebe der Deutungen, mit dem sich Einzelne, Gruppen oder gar die Gesellschaft als Ganzes die Welt fassbar und lebbar machen. Die Welt wird unheimlich: Die Deutungen erscheinen wie Spinnweben. Gaben sie nicht bis vor Kurzem noch Halt?

Dieses Heft, gestaltet von *Bernhard Lauxmann* und *Wolfgang Ernst*, widmet sich der Rolle von Religion(en) in Ritualen angesichts von Krisen. Konzipiert und geschrieben, bevor der Krieg in der Ukraine ausbrach, ist es doch aktuell. Denn es fragt, wie man sich den Rissen in den Deutungen der Welt stellen kann, die Krisen reißen.

Rituale sind Arbeit an der Weltdeutung und so auch Arbeit an der Gemeinschaft. Sie sind *ein* Material, aus dem Religion gemacht ist – auch die evangelische Gestalt des Christentums, die eine komplizierte Beziehung zum Ritualen hat. Zurecht sind wir da kompliziert: Rituale brauchen Kritik. Sie sind anfällig für Repression und hegemoniale Deutungsansprüche.

Manuel Stetter fragt nach der Rolle der Kirche in der rituellen Bearbeitung von Krisen und bezieht sich auf die Gedenk-

feier für die Toten des Germanwings-Unfalls (2015). *Kerstin Menzel* vergleicht in dem Interview über „Disaster Rituals“, das Bernhard Lauxmann mit ihr führte, u. a. den deutschen Fernseh-Gedenkgottesdienst und die deutsche staatliche Gedenkveranstaltung für die Verstorbenen der Corona-Pandemie (2021) daraufhin, welche Rolle die Kirche dabei spielte.

In Krisenritualen bündelt sich die Rolle, die Religion für die Gesellschaft hat. – „Religion“ ist in diesem Satz ein Begriff, der Vielfalt umfassen muss: Krisenrituale verfehlen ihre Aufgabe, wenn sie nur einen Teil der Bevölkerung trösten. *Katharina Limacher* und *Christoph Novak* setzen sich mit der politischen und religiös-rituellen Bearbeitung des Terroranschlags in Wien vom 2. 11. 2020 auseinander. Dafür vergleichen sie den Gedenkgottesdienst im Stephansdom, zu dem Kardinal Schönborn Vertreter*innen aus Politik und Religionsgemeinschaften einlud, und die Gedenkkundgebung am Morzinplatz, die von den Jüdischen österreichischen Hochschüler:innen, der European Union of Jewish Students und der Muslimischen Jugend Österreich organisiert wurde.

Der evangelische Religionspädagoge *Alfred Garcia Sobreira-Majer* und der islamische Religionspädagoge *Vehid Podojak* nehmen die transreligiöse Frage auf und stellen sie im Kontext der Schule. Sie

geben einen Überblick, wie verschieden man interreligiöse Feiern in der Schule konzipieren kann und setzen sich für eine differenz- und minderheitensensible Zusammenarbeit ein.

Es gibt Krisen, die das Selbstbild einer Gesellschaft insgesamt zerstören. Solch eine Krise ist die Schoa – auch für die österreichische Gesellschaft, die diese Tatsache lange zu leugnen suchte. Der Zivilisationsbruch der Schoa fordert einen anderen rituellen Umgang als „akute“ Krisen, die teilweise Revisionen der Deutungsmuster hervorrufen. Bei Ritualen im Angesicht der Schoa geht es für die Gesamtgesellschaft nicht um Bewältigung, sondern um das Offenhalten der Krise, um die Vergegenwärtigung der Umwälzung im Selbstbild, hinter die es nicht mehr zurückzufallen gilt. Rituale, die der gesamtgesellschaftlichen Deutungsarbeit angesichts der Schoa dienen, haben also einen anderen Sinn als Rituale, die der Deutungsarbeit der Angehörigen und Nachkommen dienen, auch wenn beides miteinander zu tun hat.

Martin Kranzl-Greinecker und Josef Pumberger schreiben über die Rolle von religiösen Feiern für die Gedenkkultur in der KZ-Gedenkstätte Mauthausen. Awi Blumenfeld gibt im Interview, das Wolfgang Ernst mit ihm führte, Einblick in jüdisches Gedenken im Angesicht der Schoa – und hält fest: Trauer und Erinnern geschehen um der Zukunft willen.

Erika Prohaczka führt in ein anderes Thema: Sie schreibt als Angehörige eines Todesopfers der Gletscherbahnkatastrophe von Kaprun (2000) und deutet an, was ihr die öffentliche Gedenkstätte als „Kraftort“ und die jährliche Gedenkfeier bedeuten.

Nach all den Überlegungen zur Rolle von Religion(en) für Rituale mag es scheinen, als gäbe es nur religiöse Rituale. Christa Schnabl und Bernhard Lauxmann widmen sich einem religionslosen Ritual, das doch einen wichtigen Punkt im Leben mancher religiöser Menschen markiert: der akademischen Abschlussfeier für Theolog*innen.

Dann schreibt die Künstlerin Edith Wregg zur Rolle von künstlerischen Elementen in Ritualen. Lässt sich das Eigentliche an Ritualen gar nicht in Wörtern sagen?

Zwei Rezensionen runden das Heft ab: Ulrike Denk rezensiert Karl W. Schwarz' Buch zur Geschichte der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät in der NS-Zeit – eine wichtige Ergänzung zum 200-Jahr Jubiläum der Fakultät. Jonas Simmerlein rezensiert „Ritual als Resonanz erfahrung“ von Jörg Rüpke.

Öffentliche Rituale

Zur liturgischen Bearbeitung kollektiver Krisenerfahrung

Manuel Stetter

Rituale gehören zum etablierten Spektrum sozialer Praktiken auch spätmoderne Gesellschaften. Nachdem sie im Zuge der Auseinandersetzung um den Nationalsozialismus in den 1960er und 70er Jahren vorwiegend als Relikte einer abgelebten Gesellschaftspraxis thematisiert wurden, haben die Kulturwissenschaften mit Nachdruck die aktuelle Relevanz der Rituale herausgearbeitet. Über die letzten Jahre fiel der Blick zunehmend auf den Umgang mit Ereignissen, die das Gemeinwesen kollektiv erschüttern. In der Tat reagieren gegenwärtige Gesellschaften auf Katastrophen immer auch rituell, wobei die offiziellen Gedenkfeiern in der Regel innerhalb eines ganzen Sets rituellen Engagements zu stehen kommen: Sie ruhen auf spontanen „[g]rassroots memorial rites“ auf, werden durch individuelle Trauerfeiern begleitet und gehen in jährliche Begehungen über.¹

Für die Frage des Rituellen sind *disaster rituals* in doppelter Weise instruktiv. Sie legen nicht nur die öffentliche Bedeutsamkeit ritueller Praxis frei. Sie gewähren auch Einblick in die Mechanismen ritueller „Krisenbewältigung“². Dass in Deutschland, Österreich und der Schweiz dabei den Kirchen eine entscheidende Rolle zugeschrieben wird und die rituelle Bearbeitung der Krise in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mithin liturgisch geschieht, macht den

- ¹ Vgl. Post, Paul: *Current Post-Disaster Ritual. An Exploration of Established, Absent, and Emerging Repertoires*. In: Kranemann, Benedikt / Benz, Brigitte (Hg.): *Trauerfeiern nach Großkatastrophen*. Neukirchen-Vluyn / Würzburg 2016, 51–75: 59.
- ² Vgl. Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg: *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*. In: Dies. (Hg.): *Die Kultur des Rituals*. München 2004, 7–45: 22.

Umgang mit kollektiven Unglückserfahrungen auch für die theologische Forschung interessant.³

Krisen und Rituale

Disaster rituals sind „okkasionelle Rituale“⁴, deren Spezifikum darin liegt, dass sich ihr Anlass einem unheilvollen Ereignis verdankt, das die Lebensumstände weiter Teile der Gesellschaft irritiert. Nicht alle rituellen Vollzüge sind auf diese Weise kriseninduziert. Viele als Krise erlebte Kontingenzerfahrungen entfalten keine gesamtgesellschaftliche Tragweite, werden als biographische Krisen im Kreis der Familie und lokaler Öffentlichkeiten ritualisiert. Auch werden nicht alle rituell begangenen Kasus von den Betroffenen als Krise erlebt. Rituale sind auch Feiern gelingenden Daseins. Sie bearbeiten nicht nur Unglück; sie inszenieren auch Glück.⁵

Ist also nicht jedes rituelle Handeln auf die Bearbeitung von Krisen abonniert, scheint doch die Bearbeitung von

Krisen notorisch auf rituelles Handeln angewiesen zu sein. Das jedenfalls war die These von Victor Turner, der in der Dynamik des sozialen Lebens mit seinen Konflikten, Spannungen und Fissuren geradezu den Ursprung der Rituale erkannte. Für Turner kommt das soziale Leben einem Drama gleich: Immer wieder werde das reibungslose Miteinander gestört (*breach*), woraus sich krisenhafte Zustände entwickelten (*crisis*), die Bewältigungspraktiken evozierten (*redressive means*); diese führen entweder zur Beilegung des Konflikts oder zum permanenten Bruch. Im Verlauf des „sozialen Dramas“ kommt der Phase der Bewältigung eine besondere Bedeutung zu. Genau hier liege der angestammte Ort der Rituale.⁶

Man muss die genealogischen Spekulationen Turners nicht teilen, um aus seinen Überlegungen dennoch eine interessante Beschreibungsmöglichkeit ritueller Praxis zu beziehen. Für Turner folgen Rituale der Logik von Irritation und Reflexion. Wie ein Gerät, das, solange es funktioniert, unauffällig bleibt, und erst Aufmerksamkeit erhält und Gegenstand dezidierter Bezugnahme wird, wenn es „hakt“, so werden auch soziale Formationen, sobald ein Ereignis ihr gewöhnliches Zusammenleben infrage stellt, reflexiv. Rituale sind Orte, an denen dieses Reflexivwerden Gestalt gewinnt. Durch ihre Aufführung erzeugen Rituale Außeralltäglichkeit. Sie sparen liminale, alltagsdistanzte Sphären aus, die sozialen Formationen Gelegenheit geben, sich selbst zum Gegenstand zu machen. Entsprechend bezeichnet Turner Ritu-

ale als „modes of self-understanding“⁷. Rituale sind Praktiken der Selbstthematisierung, in denen sich Gesellschaften auf die „basic building blocks“⁸ ihres kulturellen Selbstverständnisses hin erkunden. Analog hat Burckhard Dücker von Ritualen als „wertexplizite[n] Erfahrungssituationen“ gesprochen: Rituale inszenieren die Ideale und kulturellen Bedeutungen, die eine soziale Formation im Alltag implizit prägen (sollen).⁹

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die öffentlichen Ritualisierungen gesellschaftlicher Katastrophen als reflexive Medien beschreiben. In ihnen setzt sich das Gemeinwesen mit sich selbst auseinander, mit dem, was es ist und sein soll, mit den Wertmustern, Sinnorientierungen und Aspirationen, die es bestimmen.¹⁰

Heuristiken des Ritualen

Um die Konturierung der Eigenart solcher ritueller Selbstreflexion wurde in den *ritual studies* immer wieder gerungen. Die aktuelle ritualwissenschaftliche Debatte hat sich dabei von streng definierenden Begriffen weitgehend verabschiedet und zurückhaltendere Bestimmungen des Ritualen vorgenommen. Um der Komplexität der Ritualpraxis und ihrer historischen wie soziokulturellen Spezifik Rechnung zu tragen und die Theoriekonzepte für die Dynamiken der Ritualkultur offen zu halten, wird der Ritualbegriff gegenwärtig vornehmlich *polythetisch* gefasst. Er ruft kein eindeutig umgrenztes Set notwendiger Attribute auf, sondern versammelt eine Mehrzahl typischer Merkmale. In

Anlehnung an Jan Platvoets ritualtheoretischen Zugriff können einige dieser Merkmale benannt werden.¹¹

Platvoet beschreibt Rituale zunächst als *interaktionale* Praktiken. Ein streng egozentriertes, zwanghaftes und triebgelenktes Verhalten, wie etwa Sigmund Freud es beschrieben hat¹², liegt für Platvoet jenseits des Gegenstandsbereichs der Ritualwissenschaft. Als Interaktionen involvieren Rituale für gewöhnlich mehrere Teilnehmer*innen. Sie sind Praktiken, in denen *Kollektive* agieren, wobei zu diesen Kollektiven nicht nur sichtbare menschliche Akteur*innen gehören, sondern auch „putative beings“¹³ zählen können. Rituale lassen Gottheiten auftreten, geben Ahnengestalten

3 Vgl. zum Folgenden auch: Stetter, Manuel: *Der Pfarrer als Zeremonienmeister. Ritualtheoretische Perspektiven auf den evangelischen Gottesdienst*. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 114 (2014), 85–103; Ders.: *Die Predigt als Praxis der Veränderung*. Göttingen 2018, 145–164.
4 Dücker, Burckhard: *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte*. Stuttgart / Weimar 2007, 42.
5 Vgl. *Failing*, Wolf-Eckart: *Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn. Weisheit des Alltags und kasuelles Handeln der Kirche*. In: Ders. / Heimbrock, Hans-Günter: *Gelebte Religion wahrnehmen*. Stuttgart u. a. 1998, 200–232: 210–217.
6 Vgl. dazu exemplarisch Turner, Victor: *Social Dramas and Stories About Them*. In: Ders.: *From Ritual to Theatre*. New York 1982, 61–88.

7 A. a. O., 79.
8 Turner, Victor: *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*. In: Ders.: *The Forest of Symbols*. Ithaca / London 1967, 93–111: 110.
9 Vgl. Dücker (2007), 58.
10 Vgl. dazu auch Kranemann, Benedikt: *Liturgie in der Öffentlichkeit. Trauerfeiern nach Großkatastrophen*. In: Ders. / Benz (2016), 21–39: 23f.37: „Diese Trauerfeiern sind [...] kein Nebenschauplatz für die Gesellschaft, sondern Rituale, in denen sich die Gesellschaft auch über sich selbst verständigt. Sie besitzen Gewicht für die Identitätsvergewisserung der Gesellschaft.“
11 Vgl. Platvoet, Jan: *Ritual in Plural and Pluralist Societies. Instruments for Analysis*. In: Ders. / van der Toorn, Karel (Hg.): *Pluralism and Identity*. Leiden u. a. 1995, 25–51. Vgl. dazu auch Snoek, Jan A.M.: *Defining „Rituals“*. In: Ders. / Kreinath, Jens / Stausberg, Michael (Hg.): *Theorizing Rituals*. Leiden / Boston 2006, 3–14.
12 Vgl. Freud, Sigmund: *Zwangshandlungen und Religionsausübungen*. In: Ders.: *Studienausgabe*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 2000, 13–21.
13 Platvoet (1995), 27f.

eine Stimme, beziehen ihre Teilnehmer*innenschaft kommunikativ auf das „Jenseits“ der Gesellschaft.

Ein für das Rituelle stets diskutierter Aspekt ist seine *Repetitivität*. Der rituelle Praxistyp lebt von der Wiedererkennbarkeit bestimmter Handlungsformen, die durch ein präskriptiv durchgesetztes oder konventionell eingelebtes Reglement standardisiert werden, Rituale zu ausgezeichneten Vehikeln der Tradition werden lassen, aber auch zu Stereotypie, Formalismus und Rigidität tendieren können.¹⁴ Dass Rituale dadurch nicht zu invarianten Größen degenerieren, hat prominent der im Jahr 2000 installierte Heidelberger Sonderforschungsbereich *Ritualdynamik* in den Vordergrund gerückt. Die Faktoren ritueller Erneuerung sind vielfältig. So ist nicht zuletzt die grundsätzliche Unmöglichkeit, Praktiken vollständig kongruent zu wiederholen, eine Quelle ritueller Modifikation.

Die Individualität der Akteur*innen, die Kontingenzen produzierende Interaktivität leiblich kopräsentierender Ritualteilnehmer*innen, und das Erfordernis situativer Anpassung verhindern streng identische Nachahmungen. Weitere Faktoren bilden ritualkritisches Engagement, Ritualtransfers und Phänomene des Ritualdesigns, also der bewussten Neuaushandlung ritueller Aufführungen.¹⁵

Häufig beschrieben wird die *symbolische* Dimension der Rituale. Pointiert hat Thomas Luckmann Rituale als „Handlungsmodus der Symbole“ bestimmt.¹⁶ Platvoet unterstreicht insbesondere den Gebrauch sog. „core or pivotal symbols“¹⁷. Bei ihnen handelt es sich um ambige, affektbesetzte Verdichtungen relevanten Sinns sozialer Formationen. In Ritualen werden diese Schlüsselsymbole durch eine Vielzahl an Medien aufgeführt. Rituale sind morphologisch komplex, bilden „multimediale Amalgame“¹⁸, die nicht allein verbal kommunizieren, sondern Körper und ihre Sinne sowie Räume und ihre Dinge zu Situationen synästhetischer Erfahrung verkoppeln. Dabei kommt Ritualen ein dezidierter *Aufführungscharakter* zu. Sie sind Darbietungen, „conspicuous behaviour“¹⁹, das auf Wahrnehmung aus ist und Rituale insofern immer auch zu Apparaturen der Aufmerksamkeit²⁰ macht. Im Begriff des Performativen hat die neuere Ritualforschung allerdings nicht nur den Aufführungs- sowie Vollzugscharakter ritueller Praxis hervorgekehrt, sondern im Austinschen Sinn performativer Akte auch deren *wirklichkeitskonstituieren-*

de Effekte markiert. Demnach stellen Rituale das *in actu* Aufgeführte nicht nur dar, sondern auch her. Als Medien der Selbstthematization, bringen sie dieses „Selbst“ mit hervor. Platvoet macht dies exemplarisch an ihrer sozialen Dimension deutlich. So lassen sich Rituale als *expressive* Praktiken lesen, die das Relationsgefüge einer sozialen Formation ausdrücklich werden lassen. Simultan *erzeugen* sie dieses Relationsgefüge ebenso performativ mit, indem sie Gemeinsamkeit dramatisieren und affektiv aufladen sowie soziale Exklusionen vornehmen.

Folgt man Platvoet, dann ist deutlich, dass die Kultur des Ritualen nicht durch schlanke und allzu eng gezurrte theoretische Definitionen zu erfassen ist, sondern ein flexibles Beschreibungsvokabular benötigt, das im Sinne einer „Empirie anregenden Heuristik“²¹ die rituelle Welt der Gesellschaft erkunden hilft. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden auf einige Facetten ritueller Krisenbearbeitung eingegangen werden.

Facetten liturgischer Krisenbearbeitung

Im deutschsprachigen Raum wurden die offiziellen Gedenkrituale im Zusammenhang katastrophischer Ereignisse bis dato meist in einer dezidiert gottesdienstlichen Form vollzogen. Offensichtlich bedarf die kriseninduzierte gesellschaftliche Selbstthematization eines Vokabulars, über das der religionsneutrale Staat nicht ohne Weiteres verfügt.²² Die Kirchen sehen sich damit vor die Aufgabe gestellt, ihre liturgischen

Repertoires für die „Belange des Gemeinwesens zur Geltung [zu bringen]“²³ und in eine rituelle *performance* zu überführen, die sich für eine weltanschaulich divers verfasste Öffentlichkeit als anschlussfähig erweist. Welche rituellen Logiken sich dabei ausweisen lassen, möchte ich an einem Beispiel konkretisieren.

Am 17. April 2015 fand im Kölner Dom die Gedenkfeier für die Toten des *Germanwings*-Unglücks statt. Neben inzwischen etablierten Elementen solcher Rituale wie etwa Ansprachen, Lesungen, musikalischen Vorträgen, Kerzenriten oder Gebeten umfasste der Gottesdienst auch eine Übergabe von Engeln aus Holz.²⁴ Verbal eingeführt wurde die Zeichenhandlung von Vertretern der Notfallseelsorge, die in berufsspezifischer Arbeitsmontur als Liturg*innen auftraten. Das Engelartefakt wurde dabei mit diversen Bedeutungen belegt: Engel stünden für Stärkung und Halt. Sie müssten „nicht Wesen mit Flügeln sein“; auch Menschen könnten „einander zum Engel werden“. Und unter Verweis auf

14 Dass *Repetitivität* zur Auszeichnung des Ritualen nur bedingt geeignet ist, hat prominent etwa Catherine Bell in ihrem praxistheoretisch inspirierten Ansatz gezeigt. Vgl. Dies.: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford / New York 2009, 69–93.

15 Vgl. dazu exemplarisch Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen 2013, bes. 116–128, 159–164, 188–196.

16 Vgl. Luckmann, Thomas: Nachtrag. In: Ders., *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. 1991, 164–183: 177.

17 Platvoet (1995), 32.

18 Jäger, Ludwig: Zur medialen Logik der Rituale. In: Wulf / Zifas (2004), 304.

19 Platvoet (1995), 33.

20 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a. M. 2004, 228–260.

21 Reckwitz, Andreas: *Praktiken und ihre Affekte*. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie*. Bielefeld 2016, 163–180: 164.

22 Vgl. Fechtner, Kristian / Klie, Thomas: *Riskante Liturgien*. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. In: Dies. (Hg.): *Riskante Liturgien*. Stuttgart 2011, 7–19: 14.

23 A. a. O., 11.

24 Vgl. dazu www1.wdr.de/mediathek/video/sendungen/video-dokumentation-der-trauerfeier-aus-dem-koelner-dom-100.html (abgerufen 10.2.2022).

Erzählungen Trauernder wurden die Toten als Engel geframt; die „positive Kraft“ der geliebten Verstorbenen könne Hinterbliebene „wie ein Engel begleiten“.

Im darauffolgenden Übergabeakt wurden die Holzfiguren zeremoniell verteilt: an eine Angehörige „stellvertretend für alle Angehörigen der Opfer des Flugzeugunglücks aus Deutschland“ als „Zeichen des Trostes und der Zuneigung“, an den spanischen Innenminister „stellvertretend für die Angehörigen der in Spanien verunglückten Passagiere als Zeichen unserer Verbundenheit mit ihnen“, an den deutschen Bundespräsidenten „stellvertretend für alle Angehörigen der Verunglückten aus all den anderen verschiedenen Staaten als Zeichen unserer Anteilnahme und unseres Mitgefühls“, an den für Verkehr zuständigen französischen Staatsminister stellvertretend für die Helfer*innen in Frankreich „als Zeichen der Dankbarkeit“, an die nordrhein-westfälische Ministerpräsidentin „stellvertretend für alle Einsatzkräfte“ „als Zeichen der Zuversicht und Hoffnung“, an einen CEO von *Germanwings* „stellvertretend für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aller Fluggesellschaften als Zeichen der Ermutigung und Bestärkung“.

Spiel mit Mehrdeutigkeiten

Der Übergaberitus kann als Beispiel für das rituelle Spiel mit Mehrdeutigkeiten gelesen werden. Unabhängig davon, ob man die Zeichenhandlung als gelungen bewertet,²⁵ verweist die Szene auf die Ambiguität ritueller Symbolik, die hier zur Kommunikation mit einer pluralen Öffentlichkeit eingesetzt wird. Dabei wird nicht nur explizit ein diverses Deutungsspektrum eröffnet, wenn Engel als Sinnbilder transzendenten Halts, des Beistands konkreter Mitmenschen oder der bleibenden Gegenwart der Toten präsentiert werden. Auch durch die Materialität des Artefakts schreiben sich dem Ritual symbolische Sinnspuren ein: so, wenn das Objekt mittels seiner Form als berührbarer und in den Händen zu haltender Gegenstand den „Halt“ auch taktil repräsentiert; so aber auch, wenn das Artefakt bei genaueren Hinsehen nicht nur als Engelfigur, sondern ebenso als Kreuz visuell dechiffrierbar ist. Durch ein komplexes Zusammenspiel von materieller Formgebung, verbaler Deutung und synästhetischer Wahrnehmung werden in der christlichen Tradition verankerte Motive dem Deutungsspiel einer pluralen Öffentlichkeit dargeboten. Dass mit dem Engelmotiv ein nicht nur im Zusammenhang der volkstümlichen Bestattungs- und Trauerkultur weit verbreitetes, hochpopuläres Transzendenzmotiv rituell mobilisiert wird, dürfte der zivilreligiösen Anschlussfähigkeit zu dem zuarbeiten.

25 Kontroverse Beurteilungen dokumentiert Karger-Kroll, Anna: Fragen zur Angemessenheit von Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Anmerkungen einer Tagungsbeobachterin. In: Kranemann / Benz (2016), 185–194: 187f.

Praktiken der Versinnlichung

Wie die Relevanz der stofflichen Beschaffenheit des Artefakts und seine sinnliche Wahrnehmung zeigen, sind es ganz maßgeblich die materiellen Komponenten ritueller Praxis, über die sich ihr Wirkpotenzial aufbaut. Soziale Selbstthematisierung vollzieht sich rituell mittels Körperpraktiken, der Mobilisierung von Dingen und räumlichen Arrangements. So beschwört der Übergaberitus den Wert der Verbundenheit nicht nur verbal; er *enaktiert* ihn. Durch Aufstehen und Bewegen, demonstrative Übergabegesten, Blicke, Handberührungen, stilisierte Gebärden der Dingberührung, teils Umarmungen und physische Repräsentation imaginierter Gruppen wird das bedrohte Ideal sozialer Verbundenheit in eine multisensorische Aufführung überführt.

Entsprechend besteht die rituelle Explizitheit der Werte nach Dücker nicht lediglich in sprachlicher Artikuliertheit. Rituale sind vielmehr Instanzen der „Sichtbarmachung von Werten“²⁶, wobei der Übergaberitus deutlich werden lässt, dass es genauerhin um Praktiken überhaupt der Versinnlichung und synästhetischen Erfahrbarmachung geht.

Mobilisierung von Emotionen

Es war insbesondere Émile Durkheim, der auf den emotionalen Aspekt ritueller Versinnlichungsprozesse verwiesen hat. Rituale beziehen ihre Teilnehmer*innen reflexiv auf bedeutsame Momente ihres kulturellen Selbstverständnisses; sie überführen sie in sinnliche Anschaulichkeit – durch kollektive Steigerung

des Erregungszustandes machen Rituale diese Momente aber auch affektiv erlebbar. Durch seine berühmte Formel von der „Effervescenz“²⁷ macht Durkheim damit auf Rituale als Emotionspraktiken aufmerksam. Rituale mobilisieren, benennen, kommunizieren und regulieren Gefühle.²⁸ In der Tat zeigen gerade Rituale, dass Emotionen als kulturelle Praktiken verstanden werden können, also nicht einfach in den Innenräumen des Subjekts, sondern in den Zwischenräumen des Sozialen zu stehen kommen und dabei dinglich, körperlich und räumlich vermittelt sind.

An der Engelübergabe lässt sich dies über die Fernsehübertragung der Gedenkfeier gut nachvollziehen. So dürfte sich die emotionale Qualität dieser rituellen Szene für die Zuschauer*innen am Bildschirm durch das Kamerahandeln der Regie, das die für die physische Emotionsbekundung zentralen Gesichter der liturgisch Beteiligten fokussiert und im *Close-up* zeigt, nochmals anders ausnehmen als für die Anwesenden vor Ort, für

26 Dücker (2007), 52–59. Leicht variierend formuliert Fugger, Dominik: Symbol, Handlung, Erfahrung. Perspektiven auf das Ritual als Gegenstand soziologischer Theoriebildung. In: *European Journal of Sociology* 52 (2011), 393–421: 419 – Rituale bieten einen „Weg, um aus abstrakten Ideen Werte werden zu lassen“.

27 Vgl. dazu Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 32014, 307–319.

28 Vgl. dazu Scheer, Monique: *Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt*. In: Beitzl, Matthias / Schneider, Ingo (Hg.): *Emotional Turn?! Wien 2016*, 15–36: 29–34.

die durch die räumliche Anordnung der rituellen Akteur*innen körperliche Gefühlsdarstellungen allein im sozialen Nahraum wahrnehmbar bleiben bzw. dem liturgischen Bühnenpersonal anheimgestellt sind. Gleichzeitig haben die Anwesenden am Sinnenspiel des Rituals weitaus physischer teil, dürften durch den architektonischen Klangraum stärker affiziert werden, partizipieren an den Gerüchen des Rituals etc.²⁹

Dass rituelle Emotionspraktiken dabei durch spezifische „feeling rules“³⁰ bestimmt sind, genauso wie sie solche „stumm“ weitervermitteln³¹, zeigt nicht nur ein Vergleich zwischen den Affektbekundungen der Angehörigen, der Zelebrant*innen und der staatlichen Repräsentant*innen, sondern hat in prominenter Weise auch das vielbeachtete Lachen von Armin Laschet im letztjährigen Wahlkampf deutlich werden lassen.

Performanzen der Gemeinsamkeit

Der Übergaberitus verweist zuletzt auf eine der Kernfunktionen ritueller Krisenbearbeitung. So muss es nicht über-raschen, dass es insbesondere die *sozialen* Empfindungen der Anteilnahme und des Mitgefühls sowie die Landesgrenzen übergreifende *solidarische Verbundenheit* sind, die durch die Überreichung der Engel rituell dramatisiert werden. Die öffentlichen Gedenk- und Trauerfeiern bearbeiten nicht (allein) subjektive Trauererfahrungen und Mitgefühl mit dem Leid anderer. Sie verdanken sich vor allem einer Konfrontation mit der Zerbrechlichkeit der sozialen Ordnung, einer Erfahrung der Grenzen gesicherten Zusammenlebens.³² Als Gedenk- und Trauerfeiern sind sie zivilreligiöse Rituale gesamtgesellschaftlicher Kontingenzbearbeitung. In ihnen vergewissert sich das Gemeinwesen seines bedrohten Zusammenhalts, der Solidarität seiner Mitglieder. In diesem Sinn kann das Engelritual in der Tat als „zivilreligiöse Kommunion“³³ gedeutet werden. Es dient der Restitution sozialen Vertrauens. Dem entspricht, dass es von Vertreter*innen der Notfallseelsorge durchgeführt wurde. Ihre liturgische Beteiligung sichert nicht nur den Rückbezug des Rituals zur Katastrophe, sondern stellt auch die helfenden Institutionen, mithin das Gute, sozial Gelingende, den *Support* der Gesellschaft, also genau das, was mit der Tragödie in Frage steht, rituell vor Augen.

Rituale und Religion

Indem die öffentlichen Rituale nach Katastrophen häufig von den Kirchen mitverantwortet werden, wird deutlich, dass gesellschaftlichen Unglückserfahrungen religiöse Implikationen beige-messen werden. Die durch sie provozierte Reflexivität verlangt jedenfalls Formen, die die performativen Repertoires des religionsneutralen Staates übersteigt. Wo Gesellschaften mit der Zerbrechlichkeit ihrer sozialen Ordnung konfrontiert werden, führt ihre Selbstverständigung regelmäßig an die Grenzen ihrer „analytischen Fähigkeiten“, wie Clifford Geertz dies genannt hat.³⁴ Die wiederholte Rede von der Sprach- und Fassungslosigkeit und die auf Plakaten und niedergelegten Botschaften immer wieder aufgeworfene Frage nach dem Warum geben Zeugnis von der Transzendierungsbedürftigkeit der eingespielten Weltdeutungsvokabulare des gesellschaftlichen Alltags. Auch die normativen Grundlagen stehen, wie gesehen, in Frage. So sind die Fragen nach Schuld, dem Umgang mit Täter*innen, der Gerechtigkeit, dem Bösen und Guten Kernfragen angesichts gesellschaftlicher Tragödien. Und wenn das rituelle Gedenken die Trauer der Angehörigen als eine der wohl „wichtigsten Erscheinungsformen des Leidens“ öffentlich thematisiert, sind auch die affektiven „Grenzen [der] Leidensfähigkeit“ gesellschaftlich aufgerufen.³⁵

Im Blick auf diese dezidiert religiösen Bezüge erweisen sich rituelle Praktiken nicht zuletzt durch ihr Vermögen, Unsichtbares sichtbar, Übersinnliches sinnlich erfahrbar, mithin das *Undarstellbare darstellbar* zu machen, als probate Mittel sozialer Selbstthematization. Selbststrebend sind nicht alle Rituale religiös. Als Instanzen der Versinnlichung sind sie aber besonders geeignet, die Ausgriffe auf Transzendenz mit immanenten Mitteln nicht allein sprachlich zu organisieren, sondern physisch, dinglich und räumlich zur Erfahrung zu bringen, um damit die Fragilität sozialen Lebens religiös zu bearbeiten.

29 Vgl. dazu ausführlicher Stetter, Manuel: *Raum und Stimme. Überlegungen zur Predigt als Emotionspraxis*. In: Pock, Johann / Roth, Ursula / Spielberg, Bernhard (Hg.): *Predigt und Emotion*. München 2022 (im Erscheinen).

30 Vgl. Hochschild, Arlie R.: *The Managed Heart*. Berkeley u. a. 2012, passim.

31 Vgl. Schmidt, Robert: *Soziologie der Praktiken*. Berlin 2012, 204–225.

32 Vgl. Fechtner / Klie (2011), 11f; Schieder, Rolf: *Die Inszenierung einer Tragödie. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer Trauerfeier im Kölner Dom am 17. April 2015*. In: Kranemann / Benz (2016), 140–154, 142f.

33 Schieder (2016), 152.

34 Vgl. Geertz, Clifford: *Religion als kulturelles System*. In: Ders.: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a. M. 1987, 44–95: 61.

35 Vgl. a. a. O., 61.65.

Disaster Rituals

Ein Gespräch mit Kerstin Menzel

(Die Fragen stellte Bernhard Lauxmann.)

BL: Was sind „Disaster Rituals“?

KM: Der englische Begriff ist nicht ganz einfach übertragbar. Ich selbst spreche manchmal von *Krisenritualen*. Das gerade erschienene *Handbook of Disaster Ritual*,¹ illustriert die enorme Bandbreite dieses Forschungsfelds. Das Spektrum reicht von kleinen Gesten, mit denen Menschen auf Katastrophen reagieren, wie das Niederlegen von Blumen, bis hin zum ausgefeilten Staatsakt.

BL: Warum interessieren sich Theolog*innen dafür?

KM: Es geht ja um ein Feld, mit dem Kirche in vielfältiger Weise verbunden ist. Religiöse Akteur*innen sind hier bis heute sehr gefragt. Die Stellung von Kirche in der Gesellschaft und der Beitrag von Religion, Theologie und Kirche zur gesellschaftlichen Bewältigung von Krisen und Katastrophen lässt sich an diesen Phänomenen exemplarisch sehr gut beschreiben.²

BL: Wir sprechen auch von „interreligiösen Feiern“ oder von „Gedenkveranstaltungen“, wenn es um kirchliches Handeln anlässlich von Katastrophen geht – taugt der Ritualbegriff als Überbegriff für all das?

KM: Ja, weil er eine gewisse Spannweite in sich trägt. Er reicht von alltäglichen Ritualisierungen bis zu ausgefeilten Ritualkomplexen mit bestimmten Abfolgen von Ritualhandlungen. Am Beispiel der Corona-Katastrophe: Das Anzünden und ins Fenster Stellen einer Kerze als

Beispiel für eine Ritualisierung einerseits. Und andererseits Gottesdienste in Kirchen oder Gedenkveranstaltungen im Konzerthaus. Bis hin zum gesamten Ritualkomplex von Gedenkfeier, Gottesdienst und dem dezentralen Anzünden von Kerzen. Der Ritualbegriff leistet übrigens auch den Anschluss an die Kulturwissenschaften, den es braucht, um ein derartig komplexes Geschehen erforschen zu können.

BL: Hat der Ritualbegriff auch eine Schwäche?

KM: Viele Definitionen klingen fast banal oder sind vage. Dass zuweilen unklar ist, was genau dazugehört und was nicht, ist sicher ein Problem. Der Ritualbegriff leitet aber jedenfalls dazu an, den Blick zu weiten.

BL: Wie haben Sie Krisenrituale als Forschungsfeld entdeckt?

KM: Im Jahr 2017 habe ich aus Interesse in Berlin eine Übung zu diesem Themenfeld gemacht. Das Attentat auf dem Breitscheidplatz in Berlin im Advent 2016 war damals noch sehr frisch – daraus ist die Idee entstanden.³ Das Thema passte gut zur Theologischen Fakultät in Berlin, wo wir mit dem Master für Religion und Kultur großartige Studierende aus anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Fächern hatten. Die Resonanz eines übervollen Seminarraums hat mich in der ersten Sitzung überrascht, auch die hohe Motivation zur Beschäftigung mit einzelnen Fallbeispielen. In meinem

Habilitationsprojekt zur Öffentlichkeit des Gottesdienstes sind Gottesdienste nach Katastrophen eine Konkretion. Das Thema beschäftigte mich also weiter. Als im April 2021 eine staatliche Gedenkveranstaltung für die Verstorbenen in der Corona-Pandemie und davor ein ökumenischer Gottesdienst stattfand, hatte ich Lust, darüber weiter nachzudenken. Ich habe diese beiden Rituale dann in einer wunderbaren, spontanen ökumenischen Kooperation mit Benedikt Kranemann analysiert.⁴

BL: Man kann sagen, dass Ihr Interesse von der Liturgik bzw. vom Gottesdienst herkam. Ich selbst denke stärker von der Aszetik bzw. von der individuellen Frömmigkeit her. Ist das für Sie auch ein Feld, wo diese Perspektive fruchtbar sein kann?

KM: Im Bereich der Ritualisierungen und der kleineren liturgischen Gesten ist das sicher anschlussfähig. Paul Post hat darauf hingewiesen, dass es seit dem Tod von Lady Diana ein Standardrepertoire für die Bewältigung von Unglücksfällen gibt: Menschen legen Rosen, Kerzen und

¹ Hoondert, Martin u. a. (Hg.): *Handbook of Disaster Ritual*. Leuven u. a. 2021. Vgl. Post, Paul u. a.: *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire*. Leuven 2003.

² Vgl. Benz, Brigitte / Kranemann, Benedikt (Hg.): *Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung*. Würzburg 2019. Dies. (Hg.): *Trauerfeiern nach Großkatastrophen*. Neukirchen-Vluyn 2016. Fechtner, Kristian / Klie, Thomas (Hg.): *Risikante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*. Stuttgart 2011.

³ *Beim Anschlag auf den Berliner Weihnachtsmarkt am Breitscheidplatz unweit der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche steuerte ein Terrorist am 19. Dezembers einen Sattelzug in eine Menschenmenge. Es starben 13 Menschen. Mindestens 67 Menschen wurden verletzt.*

⁴ Vgl. Kranemann, Benedikt / Menzel, Kerstin: *Ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Trauer? Das staatliche wie kirchliche Gedenken an die Verstorbenen in der Corona-Pandemie am 18. April 2021*. In: *Pastoraltheologie* 110/9 (2021), 297–318.

Kuscheltiere an den Orten nieder, die mit dem Vorfall in Verbindung stehen. Hier gibt es durchaus eine Verbindungslinie zum individuellen Anzünden von Kerzen z. B. für kranke Menschen.

BL: Was sind die groben Linien der Entwicklung des Ritualbegriffs?

KM: Erste anthropologisch und ethnologisch orientierte Ritualtheorien entstanden mit dem Beginn der Soziologie als Wissenschaft im 19. Jahrhundert, verbunden mit Namen wie Durkheim oder Malinowski. Seit den 1960ern hat sich das Feld dann deutlich über den Bereich der Religion hinausbewegt. Auch die kulturelle und weltanschauliche Pluralität wurde in das Verständnis von Ritualen eingezeichnet. Die Veränderbarkeit von Ritualen wird heute zudem deutlich stärker reflektiert, worauf die Stichworte „Ritualdesign“ und „Ritualdynamik“ hinweisen. Der *Material Turn* bildet sich innerhalb der Ritualtheorie ebenfalls ab. Man widmet sich zunehmend auch den Gegenständen und dem konkreten „Material“, wozu auch Räume gehören.⁵

BL: Sie haben über Disaster Rituals den starken Satz geschrieben: „Jedes dieser Rituale ist ein Unikat.“ Was heißt das?

KM: *Disaster Rituals* folgen dem Paradigma des kasuellen Handelns. Sie

sind bezogen auf eine ganz konkrete Situation, auf ein ganz konkretes Geschehen. Allein die Schuldfrage stellt sich in den unterschiedlichen Geschehnissen ganz anders: War es ein terroristisches Attentat? Ein Amoklauf? Eine Naturkatastrophe? Damit sind auch unterschiedliche Betroffenheiten verknüpft. Das ist auch eine der größten Herausforderungen für die Gestaltung von *Disaster Rituals*. Weil all diese Konstellationen unterschiedlich sind, kann das Ritual nicht immer gleich aussehen.

BL: Ich oute mich als Reckwitz-Fan: Wir leben in einer Gesellschaft der Singularitäten. Das Einzigartige und Besondere wird heute wertgeschätzt. Sollte es angesichts dessen darum gehen, Disaster Rituals auch ganz bewusst zu Unikaten zu machen?

KM: Eher im Gegenteil. Wenn es um Gestaltungsimperative geht, würde ich eher dazu raten, Linien zu pflegen, Traditionen weiterzuführen und dafür zu sorgen, dass es Wiedererkennbarkeiten gibt. Im Krisenfall ist man auf Handlungsrouninen angewiesen, weil es schnell gehen muss. Bei der Vorbereitung solcher Rituale hält man mit gutem Recht danach Ausschau, was sich bewährt hat. Behutsame Weiterentwicklung ist natürlich wichtig. Die Zeit zur vertieften Reflexion hat man aber eher im Nachhinein.

BL: Können Sie ein konkretes Disaster Ritual kurz beschreiben – mit Fokus auf die vorhin angesprochene materielle Dimension?

KM: Bei der staatlichen Gedenkveranstaltung für die Verstorbenen in der Corona-Pandemie im April 2021, die auf die Initiative von Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier zurückging, war der Ort interessant. Das Gedenken fand nicht in einer Kirche statt, sondern im Konzerthaus. Das war relativ neu – man könnte es auch als einen Paradigmenwechsel bezeichnen. Die in die Feier eingebundenen Angehörigen, ihre Begleitpersonen und die staatlichen Repräsentat*innen saßen gemischt in einem großen Oval. Es gab kein „Vorne“ und „Hinten“. Es gab nicht „die Agierenden“ und „die passiv Zuhörenden“. Alle waren auf Augenhöhe. Der zentrale symbolische Akt bestand in den Berichten der Angehörigen. Nach jedem Bericht wurden zwei Kerzen an einem Gedenkort in der Mitte des Raumes abgestellt, wo große Blumengestecke standen. Über diese Gegenstände und das Materialarrangement kann man lange nachdenken: Wofür stehen die Blumen? War die Mitte eine entleerte Mitte, wenn man bedenkt, dass solche Rituale ansonsten im mit Transzendenz assoziierten Altarraum stattgefunden hatten? Steht die Solidarität in der Mitte, wenn man bedenkt, dass wir mit Blumen oder Blumenkränze üblicherweise unsere Anteilnahme ausdrücken? Für wen werden die Kerzen angezündet? Im konkreten Fall wurde entschieden, auch Verstorbene zu inkludieren, die an anderen Krankheiten einsam gestorben waren.

BL: Muss ein „Distaster Ritual“ denn immer Kerzen haben?

KM [*lacht*]: Der ökumenische Gottesdienst im Vorfeld der besagten Gedenkveranstaltung hatte keine Kerzen – und genau das war ein Problem! Allen war klar, dass es ein klassisches Kerzenritual im Konzerthaus geben würde und das wollte man nicht doppel. Die Frage war dann: Was ist denn nun der symbolische Akt im Gottesdienst? Im Fernsehgottesdienst wurde versucht, den großen schwebenden Christus der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in seiner wunderbaren, blauen Atmosphäre symbolisch entsprechend zu inszenieren. Das hat aber nur begrenzt funktioniert, weil eine Christusfigur nicht unbedingt zum etablierten gesellschaftlichen Ritualrepertoire gehört, und weil es mehr Bild als Symbolhandlung ist. Kerzenanzünden ist sehr stark kulturell verankert als Ausdruck für Solidarität, Anteilnahme und Betroffenheit, sodass es schwierig ist, dem etwas entgegenzusetzen.

BL: Inwiefern tragen christlich-religiöse Rituale zur Krisenbewältigung bei?

KM: Die kirchlichen Räume sind ein wichtiger Kristallisationspunkt, weil sie Orte sind, in denen sich die Krisen eines Ortes eingeschrieben haben und die das auch ausstrahlen. Menschen gehen nach Anschlägen gerne in solche mit der Ortsgeschichte verwobene Kirchen, egal ob sie religiös sind oder nicht. Nach dem Attentat vom 11. September 2001 in New

5 Vgl. Belliger, Andréa / Krieger, David J.: *Ritualtheorien*. Wiesbaden 2013.

York⁶ war das genauso der Fall wie nach dem Amoklauf auf das Gutenberg-Gymnasium im säkular geprägten Erfurt im Jahr 2002.⁷ Die staatlichen Gedenkfeiern in Deutschland fanden in den vergangenen Jahren – trotz aller Säkularisierungstendenzen – weithin in Kirchenräumen, unter Beteiligung kirchlicher Repräsentant*innen und mit einem starken christlichen Akzent statt. Darauf hat man sich kirchlicherseits verlassen und oft mit einem gewissen Stolz berufen. Das ist auch nicht ganz unberechtigt: Es gibt in den Kirchen Sprache, Rituale, liturgische Texte und einen alltäglichen Umgang mit Not und Sterben, der auch in Krisenritualen tragfähig ist. In einer zunehmend weltanschaulich pluralen Gesellschaft ist dies aber nicht mehr unhinterfragt so. Die Kirchen haben in den letzten Jahren daher verstärkt interreligiöse Beteiligung gesucht. Es gibt in den Kirchen aber immer auch noch Vorbehalte, interreligiös zu feiern.

BL: Funktionieren Disaster Rituals auch ohne Religion?

KM: Ja, schon. Es gibt auch säkulare Formen wie z. B. die niederländische Tradition der Schweigemärsche, die nicht christlich konnotiert ist und eher kommunal organisiert wird. Freilich können auch in diesen Formen Pfarrpersonen vorkommen und z. B. ein Gebet sprechen. Auch in den USA gibt es stärker staatlich getragene, aber zivilreligiös aufgeladene Feiern. Geht es ganz ohne? Als der Bundespräsident den staatlichen Gedenktakt ohne kirchliche Beteiligung angekündigt hat, gab es jedenfalls Protest und es wurde dann doch ein Gottesdienst vorgeschaltet. Nach den rechtsextremistischen Anschlägen in Hanau allerdings gab es 2020 ein rein staatliches Gedenken, das auch in der Gestaltung ein Vorläufer der Feier für die Verstorbenen in der Corona-Pandemie war. Die grundlegende Haltung dieser von Steinmeier geleiteten Gedenkfeiern – die staatlichen Repräsentant*innen geben dem Ritual einen Rahmen, begleiten aber v. a. die Angehörigen und überlassen ihnen die Deutung der Ereignisse – könnte auch für die Gestaltung von Gedenkgottesdiensten anregend sein.

BL: Was kann ein Disaster Ritual ganz grundsätzlich leisten?

KM: Hessel Zondag hat drei Dimensionen benannt.⁸ Erstens, eine soziale Dimension: Die Empathie anderer Menschen, auch politischer Repräsentant*innen, die auch am Ritual teilnehmen, macht deutlich, dass man nicht alleine ist, dass

das eigene Leid anerkannt wird. Das ist von unschätzbarem Wert. Es gibt, zweitens, eine mythische Dimension: Es geht um ein Narrativ, das Hoffnung stiftet und zur Krisenüberwindung motiviert, sei es säkular oder religiös. Viel kirchlicher Gestaltungswille bewegt sich in diesem Bereich. Man will die Menschen trösten, ihnen Hoffnung geben. Da ist, drittens, auch die konfrontative Dimension: Im Ritual wird vor Augen gestellt, was eigentlich passiert ist. Anzuerkennen und zu realisieren, was eigentlich vorgefallen ist, ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Bearbeitung. Dieser Aspekt – quasi der Impetus der Klage – kommt mir oft zu kurz. Dabei haben wir für das Aushalten des Entsetzens und der Trostlosigkeit ganz wunderbare Texte in unserer Tradition.

BL: Wäre das auch ein konkreter Ratschlag für unsere Leser*innen? Viele davon sind ja auch Pfarrer*innen oder in der Kirche aktiv.

KM: Ja. Das wäre ein Ratschlag. Der zweite Ratschlag wäre: Wenn man selbst zu sehr betroffen ist, kann man nicht gut begleiten. Dann braucht man Unterstützung. Es gibt Fälle, wo die Mitbetroffenheit von zentralen Akteur*innen dazu geführt hat, dass die Gedenkrituale nicht aufhören. Damit werden Menschen immer wieder mit dem Geschehen konfrontiert, obwohl es vielleicht irgendwann auch gut wäre zu sagen: Das Leben geht weiter. –

6 Bei den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wurden vier Flugzeuge entführt und mehrere symbolträchtige Gebäude der USA zum Ziel von Selbstmordattentaten. Beinahe 3000 Menschen starben.

7 Der Amoklauf von Erfurt ereignete sich am 26. April 2002. Siebzehn Menschen starben.

8 Zondag, Hessel (2003): *Rituals and Coping with trauma. The silent procession and memorial service after the café fire in Volendam*. In: Post, Paul u. a. (Hg.): *Disaster Ritual*. Leuven 2003, 115–144.

„Wir sind die Zukunft – wer wart ihr?“

Religiöse und politische Gedenkpraktiken

im Nachhall des Anschlages vom

2. November 2020 in Wien

Katharina Limacher und Christoph Novak

Kollektives Gedenken und Erinnern sind stark im gesellschaftlichen Leben verankert. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht stehen öffentliche Gedenkpraktiken und Erinnerungskultur stets in einem Spannungsverhältnis zu gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen um Normen und Werte.¹ Ereignisse werden erst dadurch erinnerungswürdig, dass ihnen in gesellschaftlichen Debatten Bedeutung beigemessen wird.² Aleida Assmann³ spricht in diesem Zusammenhang von *flüssigen* Formen des Erinnerns, die sie von festen unterscheidet.⁴ Das Bild der flüssigen Erinnerung weist darauf hin, dass das, was erinnert wird, stets Veränderungen unterworfen ist.

Eine einheitliche Interpretation von Ereignissen ist jedoch wichtig, gerade wenn es um die kollektive Verarbeitung traumatischer Ereignisse geht, welche gesellschaftliche Wertefundamente in Frage stellen. Jenny Edkins⁵ betont in

- 1 In welchem Verhältnis gesellschaftliche Debatten und die Erinnerungspolitik der 2. Republik stehen, haben Historiker*innen in einigen Arbeiten herausgearbeitet. Kuttner, Eva: *Austria's topography of memory. Heldenplatz, Albertinaplatz, Judenplatz and Beyond*. In: *German Quarterly* 80/4 (2007), 468–491. Uhl, Heidemarie: *From Discourse to Representation. Austrian Memory in Public Space*. In: Berger, Stefan / Eriksonas, Linas / Mycock, Andrew (Hg.): *Narrating the nation*. New York 2011, 207–221. Wodak, Ruth: *Suppression of the Nazi past, coded languages and discourses of silence. Applying the Discourse-Historical Approach to post-war antisemitism in Austria*. In: Seymour, David / Camino, Mercedes (Hg.): *The Holocaust in the twenty-first century*. New York / London 2017, 197–220.
- 2 Blair, Carole / Dickinson, Greg / Ott, Brian: *Introduction. Rhetoric / Memory / Place*. In: Dies. (Hg.): *Places of Public Memory: The Rhetoric of Museums and Memorials*. Tuscaloosa 2003, 1–54.
- 3 Assmann, Aleida: *Fest und Flüssig. Anmerkungen zu einer Denkfigur*. In: Dies. / Harth, Dietrich (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt / Main 1991, 181–199.
- 4 *Fest sind etwa Denkmäler, die darauf abzielen, eine bestimmte Perspektive auf ein Ereignis im wahrsten Wortsinne zu verewigen und ein für alle Mal festzuschreiben*.
- 5 Edkins, Jenny: *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge 2003.

diesem Kontext die Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache und einer zumindest vorläufigen Übereinkunft über das, was passiert ist. Der Fluidität der Erinnerung und der Vielfältigkeit möglicher Interpretationen wird eine Einheitlichkeit entgegengesetzt, die bei traumatischen Ereignissen die Voraussetzung bildet, die Auswirkungen eines Ereignisses gesellschaftlich aufzuarbeiten. Hier können Gedenkpraktiken zu einer Absicherung des sozialen Zusammenhalts beitragen, indem sie die Existenz geteilter Werte versichern.

Religiösen Ritualen kommt dabei eine besondere Rolle zu, wie bereits klassischen Texten der Religionssoziologie entnommen werden kann. In seiner Untersuchung gemeinschaftlich organisierter Gesellschaften misst Émile Durkheim religiösen Ritualen einen zentralen Stellenwert im Prozess der Herstellung von Solidarität bzw. der Bindung des Individuums ans Kollektiv bei: „So existiert also eine Reihe von Zeremonien, deren einziger Zweck es ist, bestimmte Ideen und Gefühle zu erwecken, die Gegenwart an die Vergangenheit zu binden, das Individuum an die Kollektivität.“⁶

Im Folgenden wollen wir an zwei ausgewählten Beispielen zeigen, welche Rolle Religion in öffentlichen Gedenkpraktiken in Reaktion auf die Ereignisse vom 2. November 2020 in Wien gespielt hat. An diesem Tag erschoss eine Person in der Wiener Innenstadt mehrere Menschen, die sich dort zufällig aufhielten. Was hatte den Täter motiviert? Wie konnte ein derartiges Attentat – womöglich sogar von einem Mitglied

unserer Gesellschaft – in unserer Mitte begangen werden? Wer oder was wurde hier angegriffen? Einzelpersonen? Eine freiheitlich-liberale Gesellschaftsordnung? Unser Wertefundament? Diese und weitere Fragen blieben nach der Tat offen.

Nach Gewissheiten suchend richtete sich der Blick auf Medien und politische Repräsentant*innen.⁷ Besonders letzteren kommt dabei die Verantwortung zu, den Ambiguitäten, die durch die Tat entstanden sind, etwas entgegenzusetzen und so die Gesellschaft in ihrer Rückkehr zur Normalität zu unterstützen. Dies tun Politiker*innen, indem sie Antworten auf offene Fragen geben. Sie bereiten den Boden, um das durch die Tat in Zweifel stehende Wertefundament abzusichern. Im vorliegenden Fall wird deutlich, dass es mehrere Interpretationsangebote gab. Retrospektiv hat sich jedoch eine Lesart als dominant durchgesetzt und auch in (zivil-)religiösen Gedenkformen Niederschlag gefunden.

Um das näher zu beleuchten, blicken wir zunächst auf unterschiedliche, sinnstiftende Rahmungen – sogenannte Frames – die von Spitzenpolitiker*innen angeboten wurden und dabei halfen, die Tat einzuordnen. Danach werden wir unterschiedliche öffentliche Gedenkveranstaltungen analysieren, um

6 Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt / Main 1994, 509.

7 Dellich, Francisco: *The Social Construction of Memory and Forgetting*. In: *Diogenes* 201 (2004), 65–75.

nachzuvollziehen, welche Rolle religiöse Praktiken und Akteur*innen dabei spielten. Hierzu blicken wir auf den im ORF live übertragenen repräsentativ-religiösen Gedenk- und Trauergottesdienst im Stephansdom am 3. November 2021, sowie eine zivilgesellschaftlich von Jugendorganisationen getragene Gedenkveranstaltung am 5. November 2021 am Morzinplatz.

Politisches Framing

Bereits in den ersten Fragen, die unweigerlich nach solchen Taten aufkommen, zeigen sich bestehende Wissensbestände und Vorannahmen. Damit beginnt das, was in der Soziologie als *framing* bezeichnet wird, das In-Bezug-Setzen sozialer Phänomene zu bestehenden Deutungsschemata (über Terrorismus, Amoklauf, Antisemitismus etc.). Der Begriff des Frames stammt von Erving Goffman⁸ und bezeichnet Deutungsmuster oder Interpretationsschemata. Erst durch ihre Rahmung werden bestimmte Handlungsabfolgen oder Ereignisse mit Sinn versehen. Das heißt, je nachdem mit welcher Rahmung wir eine Handlung versehen, werden wir zu unterschiedlichen Interpretationen dieser Handlung gelangen. Ein Ereignis wie das Attentat vom 2. November 2020 spricht nicht für sich selbst, sondern wird erst

durch die Art und Weise, wie wir es rahmen, klar einordbar. Dabei geht Goffman davon aus, dass häufig verschiedene Rahmen gleichzeitig Anwendung finden, dass also schon bestehende kulturelle Deutungsschemata einer Gesellschaft situativ zur Anwendung kommen, wenn es darum geht, ein Ereignis zu verstehen. Folgen wir Goffmans Konzept der Rahmen bzw. der Rahmung, können wir anhand ihrer Analyse herausarbeiten, wie in spezifischen Situationen Sinn gestiftet wird.⁹

Wenig verwunderlich ist, dass gerade Politiker*innen dazu neigen, Ereignisse in Kontexte zu stellen, die ihrem ideologischen Weltbild entsprechen. Dies kann auch in den Reaktionen auf den Anschlag vom 2. November beobachtet werden. Der damalige Bundeskanzler Sebastian Kurz stellte in seiner Rede am Tag nach dem Anschlag klar, dass es sich „eindeutig um einen islamistischen Anschlag“ gehandelt habe, welcher „aus Hass auf unsere Grundwerte, aus Hass auf unser Lebensmodell, aus Hass auf unsere Demokratie, in der alle Menschen an Rechten und Würde gleich sind“, begangen worden sei. Bereits an dieser Stelle benennt Kurz die gesellschaftlichen Werte, die durch den Anschlag verletzt worden seien. Gekolten hätte der Anschlag eigentlich „uns allen [...] unserer freien Gesellschaft. [...] Der Feind, der islamistische Extremismus, möchte nicht nur Tod und Leid verursachen, er möchte auch unsere Gesellschaft spalten“, so Kurz. Durch die Konstruktion von *uns allen* als Opfer wird betont, dass der Täter als Ziel ein Kollektiv

gewählt hat, ein „Wir“. Wer zu diesem Zeitpunkt noch vermutete, Kurz würde die Tat einer rassifizierten Randgruppe in die Schuhe schieben (Muslim*innen, Migrant*innen etc.), wurde sogleich eines Besseren belehrt. Der Anschlag sei nämlich kein Ausdruck eines Kampfes zwischen „Christen und Muslimen, oder Österreichern und Migranten“, sondern ein Kampf zwischen jenen, „die an den Frieden glauben, und jenen wenigen, die sich den Krieg wünschen. Ein Kampf zwischen Zivilisation und Barbarei.“¹⁰

Ganz ähnlich klingt etwas später das Framing der Tat durch Bundespräsident Alexander van der Bellen. Dieser erklärte, dass „inmitten unserer Republik ein feiges terroristisches Attentat auf das Herz unserer Gesellschaft“ stattgefunden habe, welches „islamistisch motiviert“ gewesen sei und allen gekolten habe, die das Leben in einer freien Gesellschaft schätzten und hochhielten. Es habe „dem Leben in Gemeinschaft, in Toleranz, in Respekt füreinander [...] dem Leben in einer liberalen Demokratie, einem Leben, das Terroristen offensichtlich abgrundtief hassen“, gekolten. Auch Van der Bellen betont also das gemeinsame Wertefundament, welches den Kitt einer demokratischen Gesellschaft ausmache und welches es gerade angesichts einer solchen Tat zu verteidigen gelte. Hass könne nämlich „niemals so stark sein wie unsere Gemeinschaft in Freiheit, in Demokratie, in Toleranz und in Liebe.“¹¹

In ihren Reden bieten beide Politiker sehr ähnliche Deutungsrahmen. Ein islamistisch motivierter Einzeltäter, der das gemeinsame, friedliche Wertefunda-

ment dieser Gesellschaft verabscheute, habe aus dieser Ablehnung heraus einen Anschlag begangen – mit dem Ziel, die Gesellschaft zu spalten und Hass zu sähen. Als Opfer wird ein kollektives „Wir“ ausgemacht, das nicht über *eine* Nationalität, Migrationsgeschichte und Religion definiert wird, sondern über diese Charakteristika hinausweist. Gefragt sei nun Friedfertigkeit, Solidarität und Zusammenhalt in Vielfalt gegen Gewalt und Hass.

Einer stark divergierenden Rahmung bediente sich nur wenig später FPÖ-Chef Herbert Kickl in einer Pressekonferenz. Er betonte, dass „uns [die Freiheitliche Partei Österreichs], sowie alle Österreicherinnen und Österreicher, [das Attentat] zutiefst betroffen macht“. Der Hinweis auf die Nationalität, welcher bereits früh eine Diskrepanz zu der inklusiven Lesart von Van der Bellen und Kurz erahnen lässt, scheint in Anbetracht der weiteren Rede, durchaus bewusst gewählt. Der Angriff habe „unserem ganzen Land, [...] jedem von uns“ gekolten und hätte darauf abgezielt, „Angst und Schrecken in der Bevölkerung zu verbreiten“ sowie „der Art und Weise, wie wir leben, unserem Wertesystem den Krieg zu erklären.“ Während es bei Kurz

8 Goffman, Erving: *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston 1986.

9 Ebd., 10.

10 WELT Nachrichtensender: *WELT DOKUMENT: Terror in Wien – Statement von Österreichs Kanzler Sebastian Kurz* (3.11.2020). Online: [youtube.com/watch?v=pXM-KwIcBNQ](https://www.youtube.com/watch?v=pXM-KwIcBNQ) (abgerufen 10.2.2022).

11 phoenix: *Bundespräsident Van der Bellen zum Terroranschlag in Wien* (3.11.2020). Online: [youtube.com/watch?v=oaJ_n8WwKVk](https://www.youtube.com/watch?v=oaJ_n8WwKVk) (abgerufen 10.2.2022).

und Van der Bellen verstärkt darum geht, ein friedliches „Wir“ zu beschwören, geht es Kickl eher darum, den Feind zu benennen. Der Angreifer wird nicht als ein individuell radikalisierte Täter konstruiert, sondern als Teil eines real existierenden Kollektivs an potentiellen Terrorist*innen. So seien „Gefährder“ mittels eines „Verbots des politischen Islam“ zu verfolgen. Ihnen sei die Staatsbürgerschaft zu entziehen und sie wären abzuschieben. Dabei sollte man auch nicht vor „angeblich Schutzsuchenden“ – also Asylwerber*innen – Halt machen. Denn tatsächlich wären es diese Personen, vor denen „die eigene Bevölkerung“ nun geschützt werden müsse.¹²

Was sich in der Gegenüberstellung des Framings von Kurz und Van der Bellen auf der einen Seite und Kickl auf der anderen Seite zeigt, sind punktuelle Ähnlichkeiten bei der Rekonstruktion der Tat, während gleichzeitig das Phänomen selbst anders gerahmt und somit konsequent divergierende Lehren aus der Tat gezogen werden. Wo die Gefahr bei Kurz und Van der Bellen vom islamistischen Extremismus – einer Art Ideologiegespenst – ausging, waren es bei Kickl konkrete Individuen,

die unter Generalverdacht gestellt und denen mit drakonischen Strafen gedroht wurde. Kickls politische Forderung lautet daher auch, Menschen – selbst Staatsbürger*innen und anerkannte Flüchtlinge – auf Grundlage ihrer politisch-religiösen Haltung („politischer Islam“) Grund- und Freiheitsrechte zu verwehren und sie aus dem politischen Gemeinwesen präventiv auszuschließen.¹³ Ganz anders bei Kurz und Van der Bellen, wo ein Rückbesinnen und Verteidigen der gesellschaftlichen Wertebasis, ein stärkeres Zusammenrücken von allen als Gesellschaft als die angemessene Reaktion gezeichnet wird.

Diese Beispiele zeigen, wie Kämpfe um die Interpretation der Ereignisse bereits am Tag nach dem Anschlag begonnen haben. Besonders überrascht die Positionierung von Kurz, war der ÖVP-Bundeskanzler und weitere Exponent*innen seiner Partei doch immer wieder mit einer überaus kritischen Haltung gegenüber österreichischen Muslimas und Muslimen aufgefallen (Stichwort: Kopftuchdebatten, neues Islamgesetz, Kampf gegen den politischen Islam).¹⁴ Stattdessen entschied er sich in dieser Situation auf gemeinsame, verbindende Grundwerte hinzuweisen.

Gedenkveranstaltungen

Wir konzentrieren uns im Folgenden auf zwei Gedenkanklässe im unmittelbaren Nachgang zur Tat, die sich durch unterschiedliche Akteurskonstellationen auszeichnen. Zum einen blicken wir auf den offiziellen Gedenk- und Trauergottesdienst am 3. November im Wiener

Stephansdom. Zum anderen analysieren wir die Gedenkkundgebung am 5. November am Wiener Morzinplatz. Drei ineinandergreifenden Ebenen wollen wir uns insbesondere widmen: zum einen interessieren wir uns für die *Form*, die das Gedenken annimmt. Dazu zählen etwa die explizite Bestimmung, die die Veranstaltung durch die Akteur*innen selbst erhält, und die in Aspekten ihres Verlaufs deutlich wird. Zur Form rechnen wir auch den Ort und weitere materielle Dimensionen des Gedenkens. Weiters werden wir die beteiligten Akteur*innen und deren Rollen im Rahmen der Gedenkveranstaltung analysieren. Außerdem schauen wir auf *inhaltliche Aspekte*, wie z. B. religiöse, politische oder andere kontextuelle Bezüge, die in den Beiträgen vorkommen.

Zwischen Wortlosigkeit und vielstimmigem „Wir“ – der Gedenkgottesdienst im Stephansdom

Die Gedenkveranstaltung hatte aus unterschiedlichen Gründen einen staatstragenden Charakter. Zum einen nahm neben Vertreter*innen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften auch die politische Spitze der Republik teil; zum anderen waren wegen Sicherheitsbedenken und aufgrund der Covid-19-Pandemie zwar nur wenige Gäste vor Ort zugelassen,¹⁵ doch die Veranstaltung wurde live im ORF übertragen und erreichte so eine große Öffentlichkeit.

Am Beginn des Gottesdienstes sprach Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn in seiner Begrüßung von einem Gedenk- bzw. Bittgottesdienst, auch wenn

in den Medien teils von einem Trauergottesdienst die Rede war.¹⁶ Um dem naheliegenden Schluss zu begegnen, es handle sich um einen ausschließlich christlichen Gottesdienst, betonte der Erzbischof, dass die Religionsgemeinschaften des Landes gemeinsam zu diesem Gedenken eingeladen hätten. Die Struktur dieser rund 45 Minuten zeichnete sich durch wechselnde Ansprachen, Gebete und Lesungen aus heiligen Schriften aus. Auch symbolische Handlungen wie z. B. das Entzünden von fünf Kerzen sowie von Räucherwerk durch die fünf anwesenden Religionsvertreter*innen fanden statt. Trotz der anfangs betonten Interreligiosität des Gedenkens war der Ablauf stark an Elementen christlicher Liturgie orientiert, was nicht zuletzt durch Fürbitten im letzten Drittel unterstrichen wurde.

Hier kann ein Blick auf die materielle Dimension des Gedenkens eine Erweiterung der Interpretation bieten: das Gedenken fand im Stephansdom statt, einem der bedeutendsten Wahrzeichen von Wien. Die große Kirche, die im Normalbetrieb bis zu 1350 Gottesdienstbesucher*innen Platz bietet, verkörpert mit ihren beeindruckenden Dimensionen seit ihrer Erbauung den klaren religiösen und politisch hegemonialen Anspruch ihrer Bau-

¹² Goldfinger200: Herbert Kickl (FPÖ): „Islamistischer Terror in Wien“. Online: [youtube.com/watch?v=aoP-TvOiptw](https://www.youtube.com/watch?v=aoP-TvOiptw) (abgerufen 10.2.2022)

¹³ Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2001.

¹⁴ Hafez, Farid: Austrian Muslims Protest Against Austria's Revised "Islam Act". In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37/3 (2017), 267–283. Bauer, Dominique / Mattes, Astrid: *Austria*. In: Müssig, Stephanie u. a. (Hg.), *Yearbook of Muslims in Europe* (Vol. 13). Leiden 2021, 28–50.

¹⁵ ORF.at: *Trauergottesdienst im Stephansdom*. Online: <https://orf.at/stories/3187904> (abgerufen 10.2.2022).

¹⁶ Vienna.at: *Nach Anschlag: Schönborn leitete Trauergottesdienst im Stephansdom* (3.11.2020). Online: [vienna.at/nach-anschlag-schoenborn-leitete-trauergottesdienst-im-stephansdom/6796838](https://www.vienna.at/nach-anschlag-schoenborn-leitete-trauergottesdienst-im-stephansdom/6796838) (abgerufen 10.2.2022).

herren, allen voran Rudolfs IV., der Wien zum Bistum erheben wollte.¹⁷ Gleichzeitig war sie aber auch ein Symbol städtischer Öffentlichkeit, fand doch zur Zeit ihrer Erbauung vermutlich die gesamte damalige Stadtbevölkerung in ihr Platz.¹⁸

So besehen ist das religiöse Gedenken am Tag nach dem Attentat seiner Form nach zwar stark christlich geprägt, kann aber sowohl in Bezug auf den Ort der Durchführung als auch die Anwesenheit unterschiedlicher religiöser und politischer Repräsentant*innen in die Nähe zivilreligiöser Ausdrucksformen gerückt werden. Zivilreligiöse Gedenkformen zeichnen sich dadurch aus, dass sich in ihnen die Erfahrungen einer Gemeinschaft mithilfe religiöser Motive verdichten und in der Folge deuten lassen. Dabei erstaunt es wenig, dass trotz der Interreligiosität der Veranstaltung christliche und insbesondere katholische Merkmale in dem offiziellen zivilreligiösen Gedenkakt deutlich werden.

Auch die spezifische Zusammensetzung der anwesenden Akteur*innen deutet auf zivilreligiöse Gedenkformen

hin. Nebst Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn, der als Gastgeber fungiert, sind Claudia Prutscher, Vizepräsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde, Michael Chalupka, Bischof der Evangelischen Kirche A. B., Ümit Vural, Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich sowie der griechisch-orthodoxe Metropolit von Austria, Arsenios Kardamakis, als offizielle Religionsvertreter*innen beteiligt. Damit führen Inhaber*innen verschiedener religiöser Ämter gemeinsam durch die Veranstaltung. Allerdings sind nicht alle Religionen vertreten, die in Österreich eine Form der Anerkennung genießen. So fehlten etwa Vertreter*innen der christlichen Freikirchen ebenso wie buddhistische und hinduistische Religionsvertreter*innen.

Augenfällig ist auch die Verteilung der Geschlechterrollen: Frauen sind zwar anwesend, sowohl unter den Religionsvertreter*innen als auch unter den Politiker*innen, das Wort ergreifen sie aber nicht. Einzig in der Gestaltung der Fürbitten und bei der musikalischen Rahmung kommen Frauen – beide Male aber nicht mit Namen genannt – „zu Wort“. Auch wenn es zu kurz greifen würde, von diesem Einzelanlass Rückschlüsse auf Geschlechterrollen in Gedenkpraktiken allgemein zu ziehen, so zeigt doch ein Blick in die Literatur der *memory studies*, dass sich die Rollen, die Frauen im Rahmen von Gedenken zugedacht werden, häufig drastisch von jenen der Männer unterscheiden.¹⁹

Die politischen Vertreter*innen umfassen nebst Bundespräsident Alexander van der Bellen und Bundeskanzler

Sebastian Kurz Nationalratspräsident Wolfgang Sobotka, Wiens Bürgermeister Michael Ludwig sowie Ministerinnen und Minister aus der Bundesregierung. Die passive Teilnahme der politischen Vertreter*innen unterstreicht den zivilreligiösen Charakter der Veranstaltung. Damit liegt die Vermutung nahe, dass es im Rahmen des Gedenkgottesdienstes nicht nur darum geht, Trost im Gebet zu finden. Genauso wichtig ist es, sich die normativen Grundlagen des politischen Systems – im konkreten Fall etwa eine freiheitlich-liberale, solidarische politische Ordnung – in einer Situation äußerer Bedrohung durch Terror ins Gedächtnis zu rufen und sich damit ihrer andauernden Gültigkeit zu versichern.²⁰

Der dritte Aspekt, den wir uns genauer ansehen, sind die inhaltlichen Bezüge des Gedenkgottesdienstes in der Form übergreifender oder rekurrierender Themen. Besonders auffällig sind hier zwei Referenzen: Einerseits wird wiederholt eine Sprachlosigkeit angesichts des Geschehenen erwähnt, andererseits wird vielfach auf ein sehr unterschiedlich imaginiertes „Wir“ referiert.

Zum Aspekt der Sprachlosigkeit zählen Aussagen der Betroffenen, wonach das Ereignis nur schwer in Worte zu fassen sei (Schönborn), der Eindruck, dass aktuelle Worte fehlten, weshalb man sich an tradierte Worte der Vorfahren halten sollte (Chalupka), oder auch die Einschätzung, dass im Schweigen und im stillen Gebet Trost zu finden sei (Kardamakis). Damit wird nicht nur auf die stille Zwiesprache zwischen Gläubigen und Gott als üblicher Teil religiöser Praktiken verwiesen, son-

dern auch auf eine „soziale Technologie“ des Erinnerns rekuriert, die in sehr vielen, auch nicht-religiösen, öffentlichen Erinnerungsformen vorkommt.²¹

Die zweite Referenz, die im Verlauf des Gedenkgottesdienstes in unterschiedlichen Formen auftaucht, ist der Bezug auf ein Kollektiv, dem sich die Sprechenden zugehörig fühlen bzw. dessen Einheit sie herausstreichen. Es wird wahlweise als die Gemeinschaft einer Stadt, eines Landes, einer Nation oder eines Volkes expliziert. Charakterisiert wird es dabei nicht zwingend als homogene Einheit, sondern eher als ein vielfältiges Gebilde, das trotz Unterschieden z. B. in der Religionszugehörigkeit zusammenhält.

„Wir sind die Zukunft – wer wart ihr?“ – Zivilgesellschaftliches Gedenken am Morzinplatz

Zwei Tage nach diesem Gottesdienst riefen zivilgesellschaftliche Organisationen zu einer Gedenkundgebung für die Opfer des Terrors in Wien auf. Organisator*innen waren die Jüdischen österreichischen Hochschüler:innen (JÖH), die European Union of Jewish Students (EUJS) und die Muslimische Jugend Österreich (MJÖ). Mit der Kundgebung wollten die beteiligten Gruppierungen „ein klares Zeichen für eine offene Gesellschaft, gegen Hass und Dis-

17 Schedl, Barbara: *St. Stephan in Wien. Der Bau der gotischen Kirche (1200–1500)*. Wien 2018.

18 Deibl, Jakob: *Sakralbauten als Teil der Stadterweiterung: Entwurf für einen Campus der Religionen in Wien Seestadt* (30.10.2020). Online: rat-blog.at/2020/10/30/sakralbauten-als-teil-der-stadterweiterung-entwurf-fur-einen-campus-der-religionen-in-wien-seestadt (abgerufen 10.2.2022).

19 Jacobs, Janet: *Gender and collective memory. Women and representation at Auschwitz*. In: *Journal of Memory Studies* 1/2 (2008), 211–225. Mannergren Selimovic, Johanna: *Gender, narrative and affect. Top-down politics of commemoration in post-genocide Rwanda*. In: *Journal of Memory Studies* 13/2 (2017), 131–145.

20 Bellah, Robert: *Civil Religion in America*. In: *Daedalus* 96/1 (1967), 1–21.

21 Brown, Steven: *Two minutes of silence: Social technologies of public commemoration*. In: *Theory & Psychology* 22/2 (2012), 234–252.

kriminierung“ setzen und zeigen, dass „gelebte Solidarität“ die beste Antwort auf Terror sei.²²

Das Gedenken fand am Morzinplatz, einem Ort des Anschlags, statt und nahm die Form eines Zusammenkommens unter freiem Himmel mit kurzen Redebeiträgen an. Auf der kleinen Redner*innenbühne neben den Treppenstufen zur Ruprechtskirche sprachen neben den Organisator*innen auch Vertreter*innen unterschiedlicher politischer Gruppierungen: Pamela Rendi-Wagner (Bundesvorsitzende der SPÖ), Brigitte Hebein (Vizebürgermeisterin von Wien, Die Grünen), Christoph Wiederkehr (Fraktionsvorsitzender der NEOS im Wiener Landtag) sowie Othmar Karas (Vizepräsident des Europäischen Parlaments, Europäische Volkspartei). Zu Beginn läuteten die Glocken der nahen Ruprechtskirche in Erinnerung an die Opfer und am Schluss sang Oberkantor Shmuel Barzilai das Kaddisch – ein zentrales Gebet der jüdischen Liturgie, das auch essenzieller Teil jüdischer Trauerrituale ist. Die Anwesenden hielten zum Gedenken an die Opfer brennende Kerzen.

Dass das Gedenken im öffentlichen Raum am Morzinplatz, in unmittelbarer Nähe zu den Tatorten, stattfand, unterstreicht seinen zivilgesellschaftlichen Charakter: Hier ist es prinzipiell allen möglich, sich am Gedenken zu beteiligen. Die Aneignung des öffentlichen Raums durch zivilgesellschaftliche Akteur*innen kann damit als Einsatz für eine offene Gesellschaft, an der alle partizipieren können sollen, gelesen werden. Der Morzinplatz ist an sich ein symbolträchtiger Ort für eine Gedenkveranstaltung, in der sich Anhänger*innen unterschiedlicher Religionen bewusst die Hand reichen und einander ihre Solidarität bekunden. Während des Dritten Reiches befand sich an eben jenem Platz das ehemalige Hotel Métropole, welches als Hauptquartier und Gefängnis der Wiener Gestapo genutzt wurde. Heute erinnert ein Gedenkstein am Morzinplatz an die Opfer der Gestapo.²³

Die Akteurskonstellation des Gedenkens am Morzinplatz – Vertreter*innen von zivilgesellschaftlichen Gruppen und politischer Parteien mit Ausnahme der FPÖ, sowie der Wiener Oberkantor – ist ebenso bedeutsam. Es kommt nämlich zu einem Aufeinandertreffen von unterschiedlichen Mitgliedern der Zivilgesellschaft (unter anderem mit explizit religiösen Anknüpfungspunkten) und Mitgliedern der städtischen Exekutive sowie unterschiedlicher Legislativen (Wiener Landtag, Nationalrat, Europäisches Parlament). Das gemeinsame Auftreten von zivilgesellschaftlichen und politischen Akteur*innen verstärkt die Botschaft der Solidarität: Hass dürfe nie

stärker sein als der Zusammenhalt in der Gesellschaft.²⁴

Das rasche Handeln jüdischer und muslimischer Jugendorganisationen, die in kurzer Zeit diesen gemeinsamen Gedenk Anlass auf die Beine stellten, unterstreicht einerseits die zunehmende Bedeutung des politischen Aktivismus religionsnaher Jugendorganisationen und junger Menschen außerhalb institutionalisierter Strukturen politischer Partizipation. Andererseits ist der Anlass auch als deutlicher Ausdruck einer selbstbestimmten religiösen Identität in einer pluralen Gesellschaft zu interpretieren, die zwar nicht im Widerspruch, durchaus aber eigenständig, selbstbewusst und unabhängig von Strukturen institutionalisierter Religion gelebt wird. Zudem wird eine politische Kontextualisierung deutlich, die den Kampf gegen (religiöse) Intoleranz als eine globale Aufgabe progressiver Kräfte verortet.

Ein gutes Beispiel dafür ist die Rede von Bini Guttman, damals Präsident der EUJS, der den terroristischen Gewaltakt in den Kontext von Faschismus, Antisemitismus und Antifeminismus stellt und dieser Bedrohung die gelebte Solidarität von Jüd*innen und Muslim*innen sowie dem größeren Kreis der Zivilgesellschaft in Wien und Österreich entgegenstellt.²⁵ Ein ähnliches Selbstverständnis religiöser Jugendorganisationen als Teil einer lebendigen Zivilgesellschaft wird auch im Beitrag von Hager Abouwarda von der MJÖ deutlich,²⁶ die die Anwesenden animiert, das von ihr vorgetragene Gedicht mitzusprechen. Die Schlussworte „Und wir sind die Zukunft – wer wart

ihr?“²⁷ können sowohl als Hinweis auf die zentrale Rolle junger Menschen in der Gestaltung von Zivilgesellschaft und Erinnerungspolitik gelesen werden, nehmen aber darüber hinaus alle in die Pflicht, gegen Ungerechtigkeit und Geschichtsvergessenheit aufzustehen.

Conclusio

Die Gegenüberstellung der beiden Veranstaltungen zeigt, dass gerade im Kontext eines scheinbar religiös motivierten Hassverbrechens religiöse Akteur*innen sowohl in zivilreligiös-staatsaktartigen als auch in zivilgesellschaftlichen Gedenkveranstaltungen wichtige Rollen zufallen. Es wird deutlich, dass auch in Anbetracht solcher Taten religiöse Gemeinschaften nicht verstummen, sondern gerade dann in die Öffentlichkeit treten. Hier löst sich ein, was die Beziehung von Religion und Staat in Österreich nach wie vor kennzeichnet: ein kooperatives, inklusives Verhältnis, das es Religionen

²² eSeL REZEPTION: Gedenkkundgebung für die Opfer des Anschlags in Wien (5.11.2020). Online: <https://esel.at/termin/107591/gedenkkundgebung-fr-die-opfer-des-anschlags-in-wien> (abgerufen 10.2.2022).

²³ Boeckl-Klamper, Elisabeth / Mang, Thomas / Neugebauer, Wolfgang: Gestapo-Leitstelle Wien 1938–1945. Wien 2018. Botz, Gerhard: Nationalsozialismus in Wien. Wien 2018.

²⁴ Karas, Othmar: Rede bei der Gedenkveranstaltung am Morzinplatz (6.11.2020). Online: <https://othmar-karas.at/redemanuskript-fuer-die-gedenkveranstaltung-am-morzinplatz> (abgerufen 10.2.2022).

²⁵ European Union of Jewish Students [EUJS]. Gedenkkundgebung für die Opfer des Terrors in Wien – Rede Bini Guttman. Online: [youtube.com/watch?v=J5o4AV-sNig](https://www.youtube.com/watch?v=J5o4AV-sNig) (abgerufen 10.2.2022).

²⁶ @muslimyouth. Heutige Rede der MJÖ! Gemeinsames Zeichen gegen Hass & Terror! Wir gedenken den Opfern des Anschlags und halten gestärkt zusammen! (5.11.2020) Online: twitter.com/muslimyouth/status/1324428610799882240?s=20 (abgerufen 10.2.2022).

²⁷ Ebd.

erlaubt, als Akteurinnen der Sinnstiftung aktiv und sichtbar zu werden.

Auffällig ist, dass sowohl im Stephansdom als auch am Morzinplatz religiöse Vielfalt expliziert und interreligiöser Zusammenhalt zelebriert wird. Auch spiegelt sich in beiden Gedenkveranstaltungen eine ganz bestimmte Interpretation der Ereignisse, welche sich am Framing durch die Spitze der Republik – Kurz und Van der Bellen – orientiert und deren Aufruf, zusammenzurücken und sich nicht spalten zu lassen, ernst nimmt. Gemessen an den Kernbotschaften der unterschiedlichen von uns betrachteten Gedenkformen, scheint eine Rahmung der Ereignisse vom 2. November als Angriff auf die Einheit der österreichischen Gesellschaft zu dominieren.

Gleichzeitig zeigt sich besonders im Gedenken im Stephansdom eine gewisse katholische Hegemonie, sowohl was den Ort als auch die Form des Gottesdienstes anbelangt. Auch hätte es wohl Möglichkeiten gegeben, noch weitere anerkannte Religionsgemeinschaften aktiv in das Gedenken einzubinden und so die religiöse Vielfalt der Gesellschaft noch klarer herauszustellen. Obgleich sich im Stephansdom somit Hierarchien zwischen den Religionsgemeinschaften abzeichnen, kann es dennoch als gewichtiges und eindeutiges Zeichen des gesellschaftlichen Zusammenstehens über religiöse Grenzen hinweg gewertet werden, dass dieses Gedenken am wichtigsten Ort der österreichischen katholischen Kirche und bereits wenige Stunden nach der Tat in dieser interreligiösen Form stattfinden konnte.

Dass sich auch zivilgesellschaftliche Akteur*innen deutlich zu Wort melden, zeigt, dass Gedenkpolitik ein Feld der Aushandlung ist, welches in einer Demokratie nicht allein Volksvertreter*innen und religiösen Autoritäten überlassen wird. Am Morzinplatz wurden deutlich kämpferischere politische Botschaften formuliert, die den Bogen zu globalen Kämpfen gegen religiöse Verfolgung und Intoleranz schlugen. Religiöse Aspekte (Glockenläuten zu Beginn, Kaddish am Schluss der Veranstaltung) bildeten lediglich den Rahmen der Veranstaltung und der darin geäußerten politischen Beiträge.

Wichtig scheint hier auch der Hinweis auf die Rolle der Jugend. Es waren zivilgesellschaftliche Jugendorganisationen mit religiösem Charakter, die die Gedenkveranstaltung am Morzinplatz auf die Beine stellten und den interreligiösen Austausch im Kampf gegen religiös motivierten Extremismus in einen globalen Rahmen setzten. Daran zeigt sich, dass wissenschaftliche Analysen gut daran tun, die Rolle religiöser Jugendlicher und junger Erwachsener in Gedenkpolitiken zu beachten. Es gilt also nicht nur, *säkulare* Formen der Mobilisierung gegen religiös motivierte, extremistische Gewalt in den Blick zu nehmen, sondern ebenso auf *progressive religionsübergreifende* Initiativen zu schauen, die auch in einer immer säkularer werdenden Gesellschaft gleichberechtigte Zugänge zu gemeinsamen politischen Zielen schaffen.

Miteinander vor Gott. Gemeinsame religiöse Feiern in der Schule

Alfred Garcia Sobreira-Majer und Vehid Podojak

Hoffungszeichen Olivenbaum

Es ist der letzte Schultag im Juni 2018: Eine evangelische Schülerin, ein römisch-katholischer Schüler, ein islamischer und ein orthodoxer Lehrer pflanzen am Schulhof ihrer HTL einen Olivenbaum. Er soll ein Zeichen der gemeinsamen Hoffnung auf Frieden und gelingendes Miteinander sein. Das Thema dieser „Schulabschlussfeier der Religionen“, die sie mit ihren Lehrern im jeweiligen Religionsunterricht vorbereitet hatten, ist den Schüler*innen ein Anliegen. Zuvor zeigen sie eine Präsentation zum Motto „ich+ du = wir“, und es sind Ausschnitte aus ihren Interviews zu hören: Gegenseitiger Respekt, Hilfsbereitschaft und Zusammenhalt werden am häufigsten als Grundlagen für ein gutes Miteinander genannt. Diese Werte werden noch durch die vorgetragenen Texte aus Bibel und Koran zu Liebe und Barmherzigkeit unterstrichen. Die Feier wird durch die Musik der Schulband umrahmt, eine gemeinsame Jause rundet sie ab.¹

Grundformen für gemeinsame religiöse Feiern – eine Typologie

Gemeinsame religiöse Feiern wie diese sind heute an österreichischen Schulen keine Seltenheit mehr. Was vor 20 Jahren noch umstritten war, hat sich in der Praxis bewährt und durchgesetzt. Dabei sind im Wesentlichen vier Grundformen bzw. Feiertypen entwickelt worden, die in den meisten Publikationen ähnlich charakterisiert und bezeichnet werden.²

- ¹ Colidtz, Robert: *Miteinander einen Hoffungsbaum pflanzen. Erste multireligiöse Feier an der HTL-Mödling: ich + du = wir*. In: *DAS WORT* 73/2 (2019), 22.
- ² Vgl. Lissy-Honegger, Frank: *Kleine Typologie – Formen des gemeinsamen Feierns*. In: *DAS WORT* 71/1 (2017), 4; Meyer, Karlo: *Art. Multireligiöse Schulan-dachten (2020)*. In: *WiReLex*. Online: bibelwissenschaft.de/stichwort/200708 (abgerufen 10.2.2022).

Dazu liegen auch bereits zahlreiche Beispiele und Feierentwürfe vor.³

Feiertypus 1: Die religiöse Feier mit Gästen (Liturgische Gastfreundschaft): Sie folgt dem sog. „Gastgeber*innen-Modell“. Sie wird nur von einer Religion bzw. Konfession vorbereitet, die anderen sind als Gäste eingeladen und nehmen teil, ohne dass sie bei der Feier mitwirken. Ihre Teilnahme ist insofern distanziert, als sie weder die Gebete der anderen religiösen Tradition mitsprechen noch deren Lieder mitsingen. Die Gäste werden ausdrücklich begrüßt, auch Grußworte von ihrer Seite sind willkommen. Die Feier kann erklärende Elemente enthalten, die den Gästen die einzelnen liturgischen Vollzüge erläutern. Auch eine Einführung bzw. eine Vorbereitung im Unterricht ist zu empfehlen. Sie hilft den Gästen die einzelnen Vollzüge zu verstehen und Verunsicherungen zu vermeiden. Diese Feier ist analog zu Schüler*innengottesdiensten eine religiöse Übung. Bei einer solchen ist die Teilnahme der Schüler*innen (und Lehrer*innen) freigestellt (RelUG §2a, Abs. 1 und 2).

Feiertypus 2: Multireligiöse Feier: Dieser Feiertypus wird von den Religionslehrer*innen der beteiligten Kirchen und Religionsgemeinschaften im Team verantwortet und vorbereitet (Team-Mo-

del). Die Teilnehmer*innen sprechen kein gemeinsames Gebet, sondern beten jeweils nacheinander (oder nebeneinander). Lesungen erfolgen aus den „Heiligen Schriften“ aller Beteiligten, sodass der spirituelle Reichtum von allen zum Tragen kommt. Es gilt der Grundsatz, dass jede oder jeder nach der jeweils eigenen Tradition vorträgt oder betet. So wird deutlich, dass hier keine Vermischung der Religionen stattfindet. Dies vermeidet auch eine mögliche Vereinnahmung. Niemand muss ein Gebet mitsprechen, ein Lied mitsingen oder eine Handlung mitvollziehen, die aus einer anderen religiösen Tradition kommt. Da multireligiöse Feiern eine Art Weiterentwicklung der ökumenischen Schüler*innengottesdienste sind und das Thema Religion in ihnen eindeutig im Vordergrund steht, ist es nur folgerichtig, sie zu den Religiösen Übungen nach §2a RelUG zu zählen. Das hat für Schüler*innen die Freiwilligkeit der Teilnahme zur Folge. Dasselbe gilt für interreligiöse Feiern.

Feiertypus 3: Interreligiöse Feier: Auch eine interreligiöse Feier wird im Team von Religionslehrer*innen vorbereitet. Sie will vor allem das Gemeinsame und Verbindende zwischen den Religionen herausstellen. Die Verantwortlichen einigen sich auf Inhalte, Texte, Rituale, Gebete und Lieder, die alle mitvollziehen können. Im Unterschied zu einer multireligiösen Feier werden hier Gebete gemeinsam gesprochen. Es können gemeinsam formulierte Gebete oder Gebete aus einer religiösen Tradition sein, in deren Formulierungen sich alle wiederfinden

können. Nach einer Sprachregelung, die sich weitgehend durchgesetzt hat, wird in diesem Fall von „interreligiösem Beten“ gesprochen. Von diesem unterscheidet sich das „multireligiöse Beten“, bei dem die Teilnehmenden nacheinander verschiedene Gebete sprechen (s. o.). Einwände gegen das interreligiöse Modell werden so argumentiert, dass es die Unterschiede im Gottesverständnis verschleierte, einer Religionsvermischung Vorschub leiste und nicht selten andere Vereinnahmung. Außerdem berge es die Gefahr der Einigung auf den „kleinsten gemeinsamen Nenner“, sodass die spezifische Kraft der unterschiedlichen religiösen Traditionen verloren gehe. Aus diesen Gründen wird es von vielen abgelehnt. Manche halten interreligiöse Feiern aber dennoch für vertretbar, weil in Situationen der Not, der Trauer oder drohender Katastrophen das Bedürfnis bestehen könne, gemeinsame Worte und Formen zu finden, um das Leid zu benennen und sich der Hoffnung zu vergewissern.

Feiertypus 4: Schulfeier mit religiösen Beiträgen (Schulveranstaltung mit religiösen Elementen): In dieser Feierform stehen schulische Anlässe im Vordergrund. Das können Schulanfang und Schulschluss, aber auch ein Schuljubiläum oder ein säkularer Gedenktag (z. B. Tag der Menschenrechte) sein. Religiöse Elemente kommen vor, sie sind aber Beiträge unter anderen und überwiegen nicht. Im Unterschied zu einer multireligiösen Feier gibt es in diesem Rahmen z. B. auch die Verleihung von Preisen oder

Ansprachen von Seiten der Schulleitung und der Elternvertretung. Die Initiative und Verantwortung für eine solche Schulfeier liegen bei der Schulleitung oder einer von ihr beauftragten Person. Es ist – nach mehrfacher Meinung – eine Schulveranstaltung, daher besteht hier für alle Schüler*innen Anwesenheitspflicht. Das kommt Schulleitungen zugute, die aus Gründen der Förderung der Schulgemeinschaft und als Ausdruck der Zusammengehörigkeit die Anwesenheit aller Schüler*innen wünschen.

Feiern nach den Modellen 2 – 4 sollten immer an einem neutralen Ort stattfinden; eine Feier mit Gästen im jeweiligen Sakralraum der einladenden Kirche oder Religionsgemeinschaft.

Theologische Aspekte mit religionspädagogischer Relevanz – eine evangelische Perspektive

Die kritische theologische Frage, die gegenüber religiösen Feiern mit anderen Religionsgemeinschaften geäußert wird, ist, ob Christ*innen im Sinne eines interreligiösen Betens mit Andersgläubigen gemeinsam formulierte Gebete sprechen, ja ob sie überhaupt eine gemeinsame religiöse Feier mitgestalten dürften, wo doch das jeweilige Gottesverständnis ein anderes sei.⁴

³ Z. B. DAS WORT, *Feiern in religiöser Vielfalt*, 71/1 (2017); Bischöfliches Ordinariat Rottenburg / Evangelische Landeskirche in Württemberg u. a. (Hg.), *Religiöse Feiern im multireligiösen Kontext der Schule*, Freiburg i. Br. u. a. 2018.

⁴ Ausführlicher dazu: Garcia Sobreira-Majer, Alfred: *Gemeinsame religiöse Feiern – eine evangelische Perspektive*. In: Ders. / Feichtinger, Christian / Kowanda-Yassin, Ursula Fatima / Ladstätter, Markus (Hg.): *Gemeinsame religiöse Feiern an Schulen*. Graz (in Druck).

Die christliche Theologie hat sich damit relativ schwergetan, wenn man sie z. B. mit dem Islam (s. u.) oder mit der alevitischen Theologie vergleicht. Für das Alevitentum sind z. B. alle Menschen aus derselben Essenz, der Erde, geschaffen und allen wohnt die *heilige Kraft* des Schöpfers inne. Das impliziert nicht nur eine Gleichstellung aller Menschen, sondern auch aller Glaubensgemeinschaften; deshalb dürfe der eigene Glaube nicht als überlegen gesehen werden.⁵ Die Beteiligung an gemeinsamen religiösen Feiern ist infolgedessen kein Problem.

Ein Blick in die Modelle der Religionstheologie

Auch wenn interreligiöse Kooperation im Bereich von Religionsunterricht und gemeinsamen religiösen Feiern unvermeidlich von Pragmatik geprägt ist, sollten Religionslehrer*innen im Sinn einer Selbstklärung die grundsätzliche Frage an sich selbst nicht verdrängen: Wie hast du's eigentlich mit den anderen Religionen? Für eine Rechenschaft über die eigene Sicht auf das Verhältnis der (beteiligten) Religionen zueinander lohnt sich ein Blick in die Modelle der Religionstheologie. Das ist auch für eine entsprechende Aufarbeitung des Themas mit den Schüler*innen notwendig:

Im Christentum galt es jahrhundertlang als unbestritten, dass es nur im

christlichen Glauben wahrhafte Gotteserkenntnis und nur dort einen Zugang zum ewigen Heil gäbe (mit Berufung auf Joh 14,6; Apg 4,12). Eine solche *exklusivistische Sicht* schließt gemeinsame religiöse Feiern aus. Gegen diese Sicht spricht aber der in der Bibel vielfach bezeugte umfassende Heilswille Gottes. Es ist Ausdruck seiner unerschöpflichen Liebe und Barmherzigkeit, dass Gott alle Menschen zum Heil und damit zur ungebrochenen Gemeinschaft mit sich führen will. Nach 1Tim 2,4 will Gott, „dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“ Das wird auch dort deutlich, wo Paulus schreibt, dass durch die Gerechtigkeit Jesu Christi alle gerechtfertigt seien (Röm 5,18) oder Gott in Christus die Welt – und nicht nur Ausgewählte – mit sich selbst versöhnt habe (2Kor 5,19; vgl. Kol 1,19 f.). Der Heilswille Gottes schließt alle ein, Gott will alle zum Heil führen.

Dies ist ein zentrales Argument für das sog. *inklusive Modell*. Es hält daran fest, dass in Jesus Christus die Fülle des Heils erschienen ist. Aber es rechnet damit, dass auch in anderen Religionen Gotteserkenntnis (vgl. Röm 1,19; Apg 17, 26–28) vorhanden sei. Auch sie würden „Strahlen“ oder „Spuren“ der Wahrheit enthalten und könnten die Teilhabe am Heil ermöglichen. Prominentestes Beispiel dafür sind Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils, die für das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen eine „kopernikanische Wende“ bedeutet haben. Sie mindern nicht die Heilsbedeutung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus,

betonen aber, dass die katholische Kirche „nichts von alledem ab(lehnt), was in diesen Religionen wahr und heilig ist“⁶.

Ähnlich inklusivistisch, wenn auch etwas zurückhaltender, äußert sich eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland in Bezug auf den Islam. „Im Licht des uns in der Bibel bezeugten Gottes können wir auch dort Spuren seiner Wahrheit und Wirklichkeit entdecken.“⁷ Im Dokument der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa „Die Kirche Jesu Christi“ (1994/2012) ist von „Wahrheitsmomenten der Gottesverehrung und Gottesvorstellung“ in den nichtchristlichen Religionen die Rede, die allerdings nicht synkretistisch harmonisiert oder im Sinne einer „Überreligion“ systematisiert werden dürften.⁸

Dieses Konzept macht gemeinsame religiöse Feiern vertretbar. Allerdings hat es auch seine Schwächen: Es erkennt in den anderen Religionen nur das an, was der eigenen entspricht. „Spuren der Wahrheit“ werden dort gefunden, wo Vertrautes aus der eigenen religiösen Tradition zu begegnen scheint. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf die Haltung der Überlegenheit der eigenen Religion gegenüber den anderen Religionen, die zwar „Spuren der Wahrheit“, aber nicht die Fülle der Wahrheit und des Heils haben. Die anderen Religionen erscheinen nicht als gleichwertig.

Das *pluralistische Modell* verabschiedet sich von dem Konzept der Überlegenheit des eigenen Glaubens. Es sieht alle Religionen als gleichermaßen gültige Wege zur Gotteserkenntnis und zum Heil an. Es ist wohl für Zeitgenoss*innen das

„populärste“ Modell, weil es von einem Ansatz der Gleichwertigkeit ausgeht. Theologisch wirft es aber Probleme auf. Von woher lässt sich urteilen, dass alle Religionen gleichwertige Formen der Gottesverehrung und Wege zum Heil sind? Das könnte eigentlich nur Gott beurteilen, aber diese Perspektive haben wir nicht. Wir haben nur die Perspektive der eigenen Religion. Es wird in diesem Modell praktisch eine übergeordnete Ebene genannt, eine „letztgültige Wirklichkeit“ („derselbe Gott“), die Gottesvorstellungen der konkreten geschichtlichen Religionen verlieren dadurch ihren Wert, sind relativiert und sekundär. Das aber entspricht nicht dem Selbstverständnis der Religionen. Was als Wertschätzung gegenüber anderen Traditionen erscheint, ist es eigentlich gar nicht, weil ein pluralistisches Modell die Charakteristika der jeweiligen Religion nicht achtet und um der Einheit willen „opfert“. Wer pluralistisch denkt, wird übrigens kein Problem darin sehen, eine multireligiöse Feier mitzuverantworten und wohl am ehesten dazu bereit sein, eine Form des interreligiösen Betens zu wählen.

5 Bozkaya, Dilek / Yildirim, Yeliz: *Vielfältigkeit nach dem alevitischen Glauben*. In: Krobath, Thomas / Lindner, Doris / Petschnigg, Edith (Hg.): *Nun sag, wie hast du's mit der religiösen Vielfalt?* Wien 2019, 493–505; 498f.

6 *Erklärung Nostra Aetate*, 2 (28.10.1965); vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [abgerufen 10.2.2022].

7 *Kirchenamt der EKD (Hg.): Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland*, 2000, 20.

8 Bünker, Michael / Friedrich, Martin: *Die Kirche Jesu Christi*. Leuener Texte 1. Leipzig 42012, 66.

Unterschiedliche Wahrheitsansprüche aushalten – für das Wirken des Geistes offen bleiben

In der systematischen Theologie setzt sich zusehends die Auffassung durch, dass sich die Tatsache der einander widersprechenden Wahrheitsansprüche in den Religionen nicht einfach durch abstrakte „Großtheorien“ lösen lässt.⁹ Dennoch ist die Auseinandersetzung mit ihnen für die eigene Selbstklärung, den Religionsunterricht und die Vorbereitung gemeinsamer religiöser Feiern hilfreich. Man sollte wissen, was man tut und warum. Der Durchgang durch die Modelle könnte auch zu einer „religionstheologischen Bescheidenheit“ führen, die darauf verzichtet, die ungelösten Fragen in ein System zu bringen. Angemessener erscheint es, ohne Preisgabe des eigenen Glaubens für das Wehen des Geistes in anderen Religionen offen zu sein. So empfehlen es auch die Leitlinien des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK): „Wir sollten uns bemühen, die Gegenwart des Geistes zu erkennen, wo es ‚Liebe, Freude, Friede, Geduld [...] gibt‘ (Gal 5,22-23). Christen müssen sich für das Zeugnis anderer öffnen“.¹⁰ Gerade solches kann bei gemeinsamen religiösen Feiern geschehen.

Theologische und religionspädagogische Perspektiven aus islamischer Sicht

Islam und Vielfalt (der Religionen)

Die Antwort auf die Frage, wie aus islamischer Sicht die Vielfalt der Religionen zu beurteilen ist, wird zunächst in seinen Hauptquellen (Koran und Sunna¹¹) gesucht. Für Muslim*innen fungiert der Koran als Quelle der Orientierung in der Gestaltung des alltäglichen Lebens. Er ist das authentische Wort Gottes, das über den Engel Gabriel im Laufe von 23 Jahren zu Beginn des siebten Jahrhunderts dem Propheten Muhammad geoffenbart wurde. Der Prophet Muhammad gilt somit als Vorbild für alle Muslim*innen, weil er das Wort Gottes übermittelt, am besten verstanden, gedeutet und vorgelebt hat.

Die Offenbarung des Korans fand auf der Arabischen Halbinsel im Kontext verschiedener mittelalterlicher Traditionen, Gesellschaftsformen und Haltungen statt. Nicht selten haben die Auseinandersetzungen mit der dort lebenden Vielfalt und andere gesellschaftliche Begebenheiten den Ton und Inhalt der Offenbarung bestimmt. Infolgedessen kann festgehalten werden, dass der Koran die Pluralität und Verschiedenheit nicht ignoriert, sondern ganz im Gegenteil hervorhebt und thematisiert. Seine Adressat*innen sind damit alle Menschen. Er spricht die Polytheist*innen wie die Monotheist*innen¹², die Reichen und Armen sowie Frauen und Männer an.

Die (religiöse) Vielfalt wird im Koran als Zeichen und Plan Gottes erklärt¹³:

„Und wir haben (schließlich) die Schrift mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewißheit gebe [...] Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Allah werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.“ (5:48)¹⁴

Aus diesem Vers geht hervor, dass Muslim*innen mit Andersgläubigen nicht darüber streiten sollen, wer die absolute Wahrheit besitzt. Vielmehr sollten sich alle gemeinsam in dem was gut, positiv und notwendig für alle ist – wie Grundrechte und -werte, (soziale) Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung – gegenseitig unterstützen und zusammenhalten.

„Und (wisse, daß) Gott (den Menschen) einlädt zur *Bleibe des Friedens*“¹⁵ (10:25) ist ein klarer Impetus an die Muslim*innen, ja sogar an alle gläubigen Menschen, dass sie sich für den Frieden einsetzen sollen.¹⁶ Der Frieden in der Welt soll die oberste Priorität aller Menschen sein. Alles was ihn gefährdet, ist abzulehnen und zu verurteilen, und zwar unabhängig davon, wer den Konflikt ausgelöst

hat. Jedes Wort und jede Handlung, die die Friedensarbeit unterstützten, sind daher zu begrüßen und anzunehmen. Als der Prophet Muhammad gefragt wurde, wer ein Muslim sei, antwortete er: „Ein Muslim ist derjenige, vor dessen Hand und Zunge andere Menschen sicher sind.“¹⁷ Anders gesagt, keine / r kann ein / e Muslim / a sein, der / die dafür sorgt, dass die Menschen sich wegen seiner / ihrer Taten oder Worte unsicher oder unwohl fühlen.

Es gibt allerdings auch Verse im Koran, die dem Aufruf zum Frieden zu widersprechen scheinen.¹⁸ Diese beunruhigen viele Nichtmuslim*innen, da sie von radikalen Extremist*innen und Terrorist*innen oft als Legitimation für

⁹ Meyer, Karlo: Grundlagen interreligiöser Lernens, Göttingen 2019. Eine vergleichbare Position in Bezug auf den Islam vertritt die Ev. Kirche A. u. H. B. in Österreich in der Orientierungshilfe „Respektvoll miteinander – Evangelische Christen und Muslime in Österreich“ (Wien 2012), 213f. Online: kirchenrecht.at/kabl/39353.pdf (abgerufen 10.2.2022).

¹⁰ ÖRK-Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religion. In: ÖR 52 (2003), 345–356, hier: 349f.

¹¹ Die Sunna ist die authentisch überlieferte Tradition des Propheten Muhammad, also seine Worte und Handlungen. Diese sind in den Hadith-Sammlungen zu finden. Die wichtigsten Hadith-Sammlungen sind: bei den Sunniten die „sechs Bücher“ (arab. al-kutub as-sitta) und bei den Schiiten die „vier Bücher“ (arab. kutub arba'a).

¹² Auf der Arabischen Halbinsel lebende Juden und Christen, die der Koran als das „Volk der Schrift“ (Ahl al-Kitāb) bezeichnet.

¹³ Siehe dazu Koran 49:13 und 30:22

¹⁴ Übersetzung des Korans von Paret, Rudi: Der Koran. Stuttgart 2007, 84.

¹⁵ Übersetzung des Korans von Asad, Muhammad: Die Botschaft des Koran. Ostfildern 2015, 381.

¹⁶ „Ihr Gläubigen! Tretet allesamt ein in den Zustand des Heils (!) Und tretet nicht in die Fußstapfen des Satans! Er ist euch ein ausgemachter Feind.“ (2:208; Paret 2007, 32)

¹⁷ Überliefert bei Bukhari, online: sunnah.com/bukhari/81/73 (abgerufen 10.2.2022).

¹⁸ „Und tötet sie, wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben!“ (2:191; Paret 2007, 30)

ihre Gräueltaten gegen Andersgläubige, aber auch gegen Muslim*innen selbst angeführt werden. Werden die Verse aus ihrem geschichtlichen Kontext herausgerissen bzw. überzeitlich und buchstäblich gedeutet, steckt tatsächlich viel Gewaltpotential in ihnen. So eine Deutung der koranischen Verse ist dem Verständnis der traditionellen hermeneutischen Koranexegesen islamischer Gelehrter entgegengesetzt und damit sehr gefährlich und inakzeptabel.¹⁹

Der Islam als eine monotheistische Religion steht den Schwesternreligionen (Judentum und Christentum) sehr nahe und spricht ihnen die Heilserfahrung nicht ab (2:62, 3:64). Alle haben den gleichen Ursprung und Glauben an den einen und denselben Gott. Der Koran bestätigt frühere Offenbarungen, Schriften und Prophetien und betrachtet sich als das letzte Wort Gottes und den Propheten Muhammad als das Siegel aller Propheten und Gesandten (2:285). Grundsätzlich räumt der Islam allen Menschen die Freiheit ein, sich für eine Religion bzw. Weltanschauung zu entscheiden (2:256, 18:29 und 109:6).

Religionspädagogische Perspektiven

Gemeinsame Werte bilden die Grundlage für ein friedliches Zusammenleben in einer multikulturellen, pluralistischen und postmodernen Gesellschaft. Durch Wertewandel und zunehmenden Wertpluralismus steigen die Anforderungen an eine Mündigkeitserziehung Heranwachsender auf der Grundlage allgemeingültiger Werte, um verantwortungsvolles Handeln des Individuums sich selbst, der Gesellschaft und der Umwelt gegenüber zu gewährleisten. Hierbei kommt der Schule als Bildungsinstitution eine zentrale Bedeutung zu. Die Bildungsaufgabe der Schule impliziert, Kinder und Jugendliche auf die heutige Gesellschaft vorzubereiten und sie zu einem verantwortungsbewussten und solidarischen Handeln zu befähigen.²⁰ Aber wie kann dies erfolgreich gelingen?

Die moderne Erziehungswissenschaft geht davon aus, dass Werte nicht wie Wissensbestände im traditionellen Sinn gelehrt oder unterrichtet werden können. Vielmehr bedarf es einer aktiven Auseinandersetzung mit den Schüler*innen unter Berücksichtigung ihrer Lebenswelt, Gedanken und Erfahrungen. Hier stellt sich die Frage, wie viel Raum Schule in Zeiten von PISA und Bildungsstandards für diese Dimensionen zulässt.

Kulturelle und religiöse Differenzen können zur gegenseitigen Abschottung von Gruppen in der Schule führen. Die Kooperation der verschiedenen Religionsunterrichte kann die Unterschiede bearbeiten, gegenseitiges Verständnis anbahnen und Zusammenarbeit der Ju-

gendlichen fördern. Die Durchführung gemeinsamer Feiern kann hier einen besonderen Beitrag leisten, um die schulische Alltagsroutine zu durchbrechen. Gemeinsame religiöse Feiern ermöglichen die Aneignung wichtiger Lebenskompetenzen (Werte) wie Freundschaft, Empathie, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Dankbarkeit, Übernahme sozialer Verantwortung. Darüber hinaus ist die Aneignung von interkulturellen und interreligiösen Kompetenzen eines der wichtigsten Ziele gemeinsamer religiöser Feiern. Diese befähigen Kinder und Jugendliche dazu, ihren Platz in einer religiösen und kulturellen Pluralität zu finden und sie darin handlungsfähig zu machen.²¹ Somit werden sie in Zukunft für ein gelungenes gemeinsames Leben in den multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften eine entscheidende Rolle spielen.

Einige wichtige Aspekte für die Planung gemeinsamer religiöser Feiern

Vorbereitung auf Augenhöhe

Gemeinsame religiöse Feiern sollten so vorbereitet werden, dass sich alle Beteiligten gleichberechtigt einbringen können, ohne sich vereinnahmt oder fremdbestimmt zu fühlen. Die Vorbereitung muss „auf Augenhöhe“ geschehen, gegenseitige Anerkennung als gleichwertige Partner*innen muss spürbar sein, auch wenn teilnehmende Lehrer*innen und Schüler*innen eine Minderheit an der Schule sind. Alle sollten über die Texte und den Verlauf informiert sein;

Texte, die schwer verständlich sind, sind zu vermeiden. Selbst wenn – wie es häufig ist – Thema und Ablauf der Feier von einer Person erarbeitet und den anderen vorgeschlagen werden, müssen die anderen die Möglichkeit haben, Veränderungen einzubringen und so mitzuwirken, dass zuletzt alle die konkrete Gestaltung gut mittragen können. Als Bezeichnung sollte „Feier“ gewählt werden, weil unter „Gebet“ oder „Gottesdienst“ in den verschiedenen religiösen Traditionen jeweils Verschiedenes verstanden wird.

Symbole religionssensibel verwenden

In katholischen und evangelischen Schulgottesdiensten wird gerne mit Symbolen gearbeitet. Da das Licht sowohl in der Bibel (Joh 8,12 u. ö.) als auch im Koran (24:35) mit Gott in Zusammenhang gebracht wird, scheint es nahezu liegen, in einer gemeinsamen religiösen Feier Kerzen anzuzünden. Aber gerade das wird von Muslim*innen oft abgelehnt, weil es diese Tradition im Islam nicht gibt. Kerzen sind für Muslim*innen stark christlich konnotiert und werden von vielen, wenn auch nicht von allen,

19 Vgl. Kermani, Navid: „Und tötet sie, wo immer ihr sie findet.“ Zur Missachtung des textuellen und historischen Kontextes bei der Verwendung von Koranzitaten. In: Schneiders, Thorsten G. (Hg.), *Islamfeindlichkeit*. Wiesbaden 2009, 201–207.

20 bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulpraxis/uek/sozial.html (abgerufen 10.2.2022).

21 Vgl. Willems, Joachim: *Interreligiöse Kompetenz*. Wiesbaden 2011, 165f. – und bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulpraxis/prinz/interkulturelle_bildung.html (abgerufen 10.2.2022).

22 Vgl. mit Bezug auf Michel Foucault und André Comte-Sponville: Poier, Peter / Feichtinger, Christian: *Gemeinsam und ‚religiös‘ – ein schulischer Widerspruch? Zur Frage des gemeinsamen Feierns mit religiös Bekenntnislosen*. In: Feichtinger, Christian / Garcia Sobreira-Majer, Alfred / Kowanda-Yassin, Ursula Fatima / Ladstätter, Markus (Hg.), *Gemeinsame religiöse Feiern an Schulen*. Graz (in Druck).

eben nicht als verbindend, sondern als trennend wahrgenommen. Das gilt auch für gemeinsame religiöse Trauerfeiern, die bei einem Todesfall in der Schule oft dringend gefragt und gern angenommen werden. Selbst wenn es für Christ*innen eine vertraute und tröstliche Tradition ist, in diesem Zusammenhang Kerzen aufzustellen, sollte auch hier religions-sensibel und konsensorientiert vorgegangen werden.

Unsicherheiten wahrnehmen

Bei muslimischen Schüler*innen und deren Eltern besteht manchmal die Sorge, die Teilnahme an einer (oft von Christ*innen dominierten) gemeinsamen religiösen Feier ließe sich nicht mit ihrem Glauben vereinbaren. Hier können islamische Religionslehrer*innen viel Positives bewirken, indem sie die Wertschätzung von religiöser Vielfalt im Islam (s. o.) deutlich machen und die Teilnahme der Schüler*innen an einer solchen Feier als wertvoll empfehlen. Auch deshalb ist vonseiten der Schule eine Information der Eltern notwendig, wenn so eine Feier geplant ist.

Und die Konfessionslosen?

Schüler*innen ohne religiöses Bekenntnis bilden an den Schulen eine zahlenmäßig nicht unbedeutende Gruppe, die infolge der demographischen Entwicklung wächst. Sie ist alles andere als homogen und umfasst sowohl religiös indifferente, agnostische, atheistische

als auch religiös durchaus interessierte Schüler*innen. Ein Teil von ihnen wird sich vermutlich ausgeschlossen fühlen, wenn zu einer religiösen Feier eingeladen wird. Eine Lösung dafür könnte eine „Schulfeier“ sein, in der religiöse und säkulare Beiträge ihren Platz haben. Dabei könnte ein Begriff von Spiritualität leitend sein, der religiöse und säkulare Formen umfasst. Spiritualität wäre in diesem weiten Sinne als eine Haltung zu verstehen, „die bereit ist, sich auf Mitmenschen und die Welt einzulassen, sich von ihnen auch transformieren zu lassen. Sie findet sich in religiösen Haltungen und Praktiken ebenso wie im Alltag von tief empfundenen Freundschaften.“²² Eine so verstandene Spiritualität bedeutet den Abschied von einem verabsolutierten Selbstbezug und die Öffnung hin auf den anderen und das andere. Sie könnte ein Bezugsrahmen sein, in dem eine gemeinsame Schulfeier stattfindet, die auch eine entsprechende Tiefe hat.²³ Inhalte wie Freundschaft, aber auch Verantwortung für die Schöpfung bzw. Mitwelt könnten dafür ein Thema sein; auch das oben angeführte Motto „ich + du = wir“ wäre geeignet.

Gemeinsame religiöse Feiern – eine Chance für Schule und Lernende

Eine gemeinsame religiöse Feier in der Schule zu veranstalten, ist in theologischer und religionspädagogischer Hinsicht ein anspruchsvolles Projekt, aber es lohnt alle Mühe und verdient ein Plädoyer. Es ist hier in einigen Thesen zusammengefasst:

Gemeinsame religiöse Feiern bereichern das Schulleben um eine spirituelle Dimension, die so hauptsächlich von Religion eingebracht werden kann. Sie sind für die Schule und die Schulgemeinschaft ein Gewinn. Es wäre ein Verlust, wenn eine (Religionsunterrichts-) Gruppe sich davon ausschließen würde.

Gemeinsame religiöse Feiern drücken implizit (oder auch explizit) aus, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften, die durch ihren Religionsunterricht an der Schule vertreten sind, sich in ihrem Glauben an Gott und in ihrem Engagement für eine friedlichere, gerechtere und nachhaltige Zukunft verbunden wissen.

Gemeinsame religiöse Feiern sind ein Modell für einen produktiven Umgang mit religiöser Pluralität, weil sie das Gemeinsame pflegen, ohne Unterschiede zu verschleiern und einer Religionsvermischung Vorschub zu leisten.

Gemeinsame religiöse Feiern bieten durch die Vorbereitung, Durchführung und nachträgliche Reflexion Möglichkeiten des Kompetenzerwerbs für Schüler*innen und die beteiligten Lehrer*innen. Er wird umso größer sein, je deutlicher das gemeinsame religiöse Feiern mit interreligiösen Projekten im Unterricht verbunden ist.

²³ Ebd.

Memoria passionis

Bedeutung und Sinn christlicher Rituale im Kontext der NS-Erinnerungsarbeit

Martin Kranzl-Greinecker und Josef Pumberger

Vorbemerkung der Autoren: Die meisten Täter*innen des NS-Regimes waren wohl Getaufte. Die christlichen Kirchen haben während der Nazi-Zeit neben Verfolgungserfahrung auch Schuld auf sich geladen. Diese Einsicht müsse dazu führen, wachsam zu sein und sich für Demokratie und Menschenrechte zu engagieren, so die Bischöfe Maximilian Aichern (römisch-katholisch) und Michael Bünker (evangelisch A. B.) anlässlich einer Befreiungsfeier in Mauthausen.¹

Der 2019 verstorbene deutsche katholische Theologe Johann Baptist Metz prägte den Begriff der „gefährlichen Erinnerung“, die nicht ausblendet, was

schmerzhaft und schuldbeladen ist. Seine Erfahrungen als junger Soldat im Zweiten Weltkrieg haben ihm die *memoria passionis* auch als Auftrag an Politik und Kirche sozusagen eingepflegt. Der Linzer Diözesanbischof Manfred Scheuer, der unter den katholischen Bischöfen Österreichs für das Mauthausenkomitee zuständig ist, schrieb in ähnlicher Weise im Zusammenhang mit dem im KZ Buchenwald ermordeten, fast vergessenen oberösterreichischen katholischen Pfarrer Matthias Spanlang einmal vom „schädlichen Vergessen“.

Anknüpfend an die religiöse Pflicht „Zachor – Erwähne Dich“ im Judentum und zum Gedenken an die Millionen getauften NS-Opfer aller christlichen Bekenntnisse gehören religiöse Motive und liturgische Elemente seit Beginn der Gedenkkultur nach dem Ende der NS-Schreckensherrschaft selbstverständlich und unwidersprochen zu dieser Gedenkkultur dazu. Dies ist nicht nur der Würde der Opfer und ihrer Angehörigen geschuldet, sondern ergibt sich auch

aus dem theologischen Grundauftrag des teilnehmenden Erinnerns, Lernens und Weiterlebens.

Über die konkrete Mitgestaltung von Gedenk- und Befreiungsfeiern hinaus ist ganz allgemein das authentische Engagement vieler christlich geprägter und/oder kirchlich verwurzelter Menschen in der antifaschistischen Bewegung hervorzuheben. Das Mauthausenkomitee Österreich (MKÖ) etwa, das 1997 – vor 25 Jahren – in einem Zusammenschluss von Gewerkschaftsbund, katholischer Kirche und jüdischer Kultusgemeinde auf Wunsch ehemaliger Häftlinge gegründet wurde, listet jährlich neben der großen Befreiungsfeier in Mauthausen an die 100 weitere Gedenktermine auf. Nicht wenige dieser Gedenken bei Außenlagern bzw. an anderen Tatorten stehen in direkter Verbindung zu Pfarrgemeinden, Ordensgemeinschaften oder im MKÖ engagierten Theolog*innen und Religionslehrer*innen. Als Beispiele seien die Orte Ternberg, Spital am Pyhrn, Hartheim, Hinterbrühl, St. Lambrecht, Enns, Ansfelden, Pichl bei Wels, Pucking oder Peggau genannt. An einigen dieser Orte findet das Gedenken in explizit religiöser Form oder in enger Verbindung zu liturgischen Feiern statt (z. B. im Rahmen eines Allerseelen-Requiem).

Wenngleich in Österreich bisher nur in Ausnahmefällen (z. B. in sog. „Bedenk-jahren“) direkt verwendbares Material wie Predigtmodelle oder liturgische Bausteine angeboten wurde, ist die Gestaltung religiöser Gedenkfeiern oder -feierelemente meist ebenso einfühl-

sam wie kreativ und künstlerisch hochwertig. Dies ist umso wichtiger, als die Teilnehmer*innen häufig unterschiedlichen Religionen und (politischen) Weltanschauungen angehören. Versöhnte Vielfalt und der Respekt voreinander, besonders vor den Opfern, sind angebracht. Häufig finden Gedenkfeierlichkeiten ihren Abschluss im gemeinsamen (bisweilen mehrsprachigen) Gebet, und – wo es passt – gefolgt vom jüdischen *El male rachamim* für die Toten der Schoa.

Eine besondere Rolle religiösen und liturgischen Erinnerns spielt jährlich mit Sicherheit der – seit vielen Jahren ökumenisch gestaltete – Gottesdienst am Morgen jenes Sonntags im Mai, an dem sich im ehemaligen KZ Mauthausen tausende Menschen zur größten Befreiungsfeier Europas treffen. 2020 und 2021 fanden Befreiungsfeier und Gottesdienst pandemiebedingt ohne bzw. mit deutlich weniger Teilnehmer*innen vor Ort statt, wurden allerdings live im Fernsehen bzw. via Live-Stream übertragen.

Begründet hat diese Gottesdiensttradition der ehemalige KZ-Häftling Ing. Alfred Potyka, der den Gottesdienst alljährlich als katholische Eucharistiefeier organisierte. In der ehemaligen Wäschereibaracke wurde ein Raum als Kapelle eingerichtet. Im Lauf der Jahre wurden andere Konfessionen zunehmend einbezogen. Schließlich wurde er zu einer ökumenischen Feier, an der alle beteiligten Konfessionen in gleicher Weise mitwirken.

Für eine Reihe von Personen und auch Organisationen, die an der jährlichen Befreiungsfeier teilnehmen, ist die-

¹ Mernyi, Willi / Kaselitz, Verena: *Gedenk- und Befreiungsfeiern 2009*. In: BMI (Hg.), *KZ-Gedenkstätte Mauthausen Jahrbuch 2009*. Wien 2009, 91–93, 92. Online: mauthausen-memorial.org/assets/uploads/mauthausen-memorial-jahrbuch2009.pdf (abgerufen 10.2.2022).

ser Gottesdienst ein wichtiges Element. Zum einen, weil ein Gedenken an die Toten, an die Opfer, für sie untrennbar mit ihrer christlichen Spiritualität verknüpft ist, zum anderen, weil ein solches gottesdienstliches Gedenken an diesem Ort und an diesem Tag die Verpflichtung der eigenen Gläubigen und Kirchen auf das „*Nie wieder!*“ bekräftigt.

So wie sich für die gesamte Befreiungsfeier sinnvoller Weise ein gewisser Ablauf, man könnte sagen ein Ritual, entwickelt und eingespielt hat, ist dies auch für den ökumenischen Gottes-

dienst der Fall. In beiden Fällen sind die Abläufe und Gestaltungselemente aber nicht in Stein gemeißelt, sondern können und müssen weiterentwickelt werden. Als Stichworte seien genannt: Auch die letzten noch lebenden Zeitzeugen werden uns leider nicht mehr allzu lange zur Verfügung stehen. Die Pandemie hat hier wie in vielen anderen Bereichen gezeigt, dass in den heutigen technischen Kommunikationsmöglichkeiten viele neue Möglichkeiten des Gedenkens liegen. –

Jüdische Rituale und das Gedenken an die Schoa

Ein Gespräch mit Awi Blumenfeld

(Die Fragen stellte Wolfgang Ernst.)

WE: Öffentliche Gedenkfeiern an die Schoa, betreffen jede*n, aber in besonderem Maße natürlich auch Juden und Jüdinnen, die noch heute in Österreich leben. Welche Rituale gibt es, und welche davon sind Ihnen in besonderer Weise in Erinnerung?

AB: Es gibt die Gedenkteile, die rein innerjüdisch sind, wie zum Beispiel der *Jom ha-Schoa weHagwurah* der am 27. des Monats Nisan stattfindet – dem Tag des Aufstandes des Warschauer Ghettos. Und es gibt zum Beispiel das Reichspogromnacht-Gedenken, das an einem nichtjüdischen Datum im Monat November stattfindet und eigentlich Judentum und nichtjüdische Welt miteinander verbindet.

Im Rahmen der jüdischen Gedenkfeiern werden oft zwei spezifische Gebete gesprochen. Einerseits das Kaddisch-Gebet, das traditionell sowohl während des Todesjahres wie auch an dem Todestag des verstorbenen Menschen immer wieder rezitiert wird. Das Gebet selber hat mit dem Tod eigentlich nichts zu tun. Es hat mit „Lobpreisung zu Gott“ zu tun. Und das andere Gebet ist das *K-El Maleh*

Rachamim (Gott voller Erbarmen), dass darum bittet, dass Gott die Seele gnädig aufnehmen soll. Das sind Rituale, die mir einfallen.

WE: Was bedeuten diese Gedenkfeiern für Sie persönlich als Teilnehmender?

AB: Zum *Jom haSchoa weHagwurah* dem jüdische Schoa-Gedenktag, oder auch zum Reichspogromnacht-Gedenken habe ich persönliche Bezüge. Meine Eltern waren beide in Auschwitz. Ich habe meine gesamte Familie in Auschwitz verloren, Großeltern, Tanten, Onkel. Meine Eltern haben alles verloren. Wir sprechen von über hundert Menschen aus dem engeren Familienkreis. Also erstmal ist da ein persönlicher Bezug darin.

Weiter möchte ich hier unterscheiden zwischen den Tagen *Jom haSchoa weHagwurah* und dem Reichspogromnacht-Gedenken. Bei dem einen waren wir nur Subjekt. Bei dem anderen waren wir aber sowohl Subjekt wie auch Objekt.

Objekt – weil unsere Synagogen, unser Gotteshaus, im Fokus stand. Das wird als der erste große Schlag, der auch

tausende Menschenleben forderte, bezeichnet. Dieser erste große öffentliche erkennbare Schlag ging gegen dieses Gotteszeichen, gegen das jüdische Verständnis des Gotteszeichen. Oder das jüdische Verständnis der Präsenz der himmlischen Göttlichkeit, das in der Mitte ihres Gottesverständnisses visualisiert wird – die Torah.

Und hier sind aber auch Tausende aus Österreich, ich glaube über 6000 Leute, in Konzentrationslager verschleppt worden. Zehntausende aus dem gesamten Deutschen Reich ins Lager gebracht worden. Tausend umgebracht worden und noch einmal tausende sich selbst das Leben genommen haben.

Zum Unterschied dazu ist *Jom haSchoa weHagwurah* ein Gedenktag für den ganzen Prozess, der aber auch einen Akt des Widerstandes symbolisiert. Widerstand mit der Waffe, aber auch der Widerstand des tagtäglichen Lebens. Trotzdem weiter Jude sein zu wollen. Trotzdem weiter einfach nur leben zu wollen.

WE: Das heißt, dass diese Gedenkfeiern auch heute noch ein Akt des Widerstands sind?

AB: Ja, sowie auch einfach für das Zeichen „Wir sind da!“. Es gibt da ein berühmtes Lied, das geschrieben wurde, und das später das „Lied der Partisanen“ genannt wurde. Es sagt: „Sag niemals, dass du den letzten Weg gehst.“ Und eine Zeile in diesem Lied heißt: „*Es vet a poyk ton*.“ Also „Es gibt einen Paukenschlag, wir sind da!“ Und das wurde dann (nicht nur) zum Lied der Partisanen, sondern auch der Überlebenden. „Wir sind da!“

Also wir sind nicht weg, wir sind nicht gänzlich verschwunden. „*Mir záynen do!*“

WE: Nehmen Sie diese Gedenkfeiern auch als Trauerfeier wahr? Als Trauerfeier?

AB: Trauerfeier ja, für diejenigen, die selber da waren. Die Opfer, die noch leben. Für die kann es eine Trauerfeier sein. Für uns ist es eine Trauer-Erinnerungsfeier. Trauer im Judentum heißt nie nur nach hinten schauen. Trauer hat immer auch einen Ich-Bezug. „Was kann ich tun?“ Ich gebe Ihnen ein Beispiel: Am *Tischa beAv*, dem Tag der Tempelzerstörung, oder generell an Trauerfesttagen wird in den textualen Ritualen immer von *meinen* Verfehlungen gesprochen und nicht „Warum wurde der Tempel zerstört?“. Nicht von den Verfehlungen von damals, sondern es gibt das talmudische Diktum, das besagt, dass in jeder Generation, in der der Tempel nicht wieder aufgebaut wurde, es so ist, als ob er da zerstört worden wäre. Das heißt auch ich habe eine eigene Verantwortung. Zum Beispiel das Kaddisch-Gebet ist auch ein Gebet, das die Trauer emporhebt. Und es versucht das in einen Kontext im Dialog mit dem Göttlichen zu stellen. Darum heißt es *Kaddisch* (Heiligung): Geheiligt und erhöht werde dein Name. Das ist eine klare Aussage. Darum ist es nicht nur Trauer.

WE: Das Gedenken an sich hat im Judentum eine besondere, auch theologische Bedeutung?

AB: Ja, sicher. Das *Sachor!* Dieses Wort „Erinnere dich!“ taucht in der Bibel

alleine 163 Mal auf. 163 Mal „Erinnere dich!“. Und auch in den zentralen Ritualmomenten, wie zum Beispiel beim Kiddusch, der Heiligung des Weines am Freitagabend, sprechen wir von zwei *Sachor*, also Erinnerungen: *Sikaron l'ma'aseh v'reischit* (Erinnerung an die Schöpfung) und *Secher lj'tziat Mitzrayim* (die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten). Das ist intrinsisch im Judentum drin. Alles geht um Erinnerung. Wir sind sozusagen das Volk der Erinnerung, um der Zukunft willen. Und darum ist *Sachor*, die Erinnerung, eines der wichtigsten Elemente im Judentum selber.

WE: Wir haben im Vorgespräch darüber gesprochen, dass das Judentum sich auch immer als das andere oder der Jude / die Jüdin als der oder die andere versteht.

AB: Im Judentum an sich, gerade wenn es sich wie hier in Österreich in einer Art Exil oder Diaspora-Form befindet, versteht es sich zum einen als Teil der Gesellschaft. Andererseits, und das beginnt schon bei Abraham, sieht Abraham sich als der *Iwri*, der Hebräer. Und *Iwri* heißt: der von der anderen Seite. Der andere. Auch Josef im Gefängnis in Ägypten versteht sich als *Josef Iwri*, als Josef der Hebräer, der andere. Aber wichtig wäre: Man sieht sich als der andere ohne eine jegliche Wertigkeit. Also nicht ich bin anders und ich bin besser. Sondern ich bin einfach anders. Du bist grün, ich bin blau. Wir sind anders und das ist wunderbar. Und jetzt können wir gemeinsam sein. So wie es im Ausspruch des chassidischen Rabbis Menachem Mendel Morgenstern von Kotzk heißt: „Wenn du du

bist, weil ich ich bin. Und ich ich bin, weil du du bist. Dann bin ich nicht ich und du bist nicht du. Aber wenn du du bist, weil du du bist. Und ich ich bin, weil ich ich bin. Dann bist du du und ich bin ich. Und wir können sein.“ Also ich bin anders als du. Das würde mich freuen. Das ist wirklich gut so, aber ohne jegliche Wertigkeiten und dann geht das. Dann kann auch der andere sein.

WE: Also, spezifisch zu Ritualen und Gedenkfeiern gefragt: Wenn bei Gedenkfeiern an die Schoa das „Anderssein“ des Judentums betont wird und es nicht mit einer Wertung verbunden wird, trägt man dem jüdischen Selbstverständnis Rechnung?

AB: Ganz genau.

WE: Anschließend dazu eine Frage zum Opferbegriff. In der neueren Forschung zu Katastrophenritualen wird der Opferbegriff vermieden bzw. problematisiert. Gibt es hier auch einen innerjüdischen Vorbehalt, von „Opfern“ zu sprechen?

AB: Naja, anders. Weil: Opfer ist ein christliches Verständnis von etwas, das kein Opfer war. Im Judentum ist Opfer *korban*. Von der Wurzel *karew* (sich annähern). Also Opfer sein bedeutet nicht, dass ich etwas aufgabe, sondern ich nähere mich dadurch an. Und das ist ein Unterschied. Aus jüdischer Sicht spricht man da von einem anderen Verständnis. In jüdischen Ritualen hören wir auch den Begriff *korbanot kaschoa*. Das heißt, sie wurden nicht geopfert, sondern sie wurden abgeschlachtet (*nischchetuh*), erstickt und vergast (*nichneku*) und ver-

brannt (*nissrefu*) und führten dadurch eine Ehrung des Namens Gottes herbei. Das ist somit ein ganz anderer Punkt. Durch ihr Opfer, wie man auf Deutsch sagt. Aber im Judentum selbst werden die Opfer nicht „Opfer“ genannt und wer sich wirklich mit der Thematik beschäftigt, weiß: Es geht nicht um Opfer im herkömmlichen Sinn. Aber das Thema hat sehr wohl eine religiöse Dimension.

WE: Sie haben jetzt von einem christlichen Verständnis von Opfer gesprochen. Allgemein gefragt, was könnte denn eine christliche Kirche Spezifisches einbringen in das Gedenken an die Schoa?

AB: Naja, das geht ja Hand in Hand mit der Rolle des Christentums und seinem Verständnis als ein aus dem Judentum stammendes Glaubenselement. Erst vor kurzem hat ein katholischer Kollege gesagt, dass ihm erst durch ein Gespräch mit Juden bewusst geworden ist, dass das Christentum ohne dem Judentum nicht verständlich ist. Und das ist genauso mit der Schoa.

An der Schoa bricht die 2000 Jahre lange Propagierung der Selbsterhöhung des Christentums über das Judentum, der Versuch sich zu behaupten, um den anderen klein zu machen und um sich selbst groß zu machen – und und und. Also da gibt es nicht nur eine Seite. Da gibt es eine Menge zu tun. Und vielleicht mehr Schweigen, mehr Zuhören und mehr die Suche nach gemeinsamen Gesprächen um des Erinnerns willen.

WE: Würde das im Hinblick auf Gedenkfeiern bedeuten, das bei diesen auch die Kirche eine vor allem schweigende und zuhörende Rolle einnehmen soll?

AB: Ich fordere nichts von der Kirche. Ich glaube, die Kirche muss in sich kehren und muss schauen, was sie eigentlich noch zu bereinigen hat und da liegen noch Sachen – literally – die im „Dritten Reich“ abhandengekommen sind in den Kellern und in den Dachböden versteckt und vergessen, mit denen man sich beschäftigen muss, um dann in einem durchaus verbalen Streit, Ringen, das richtige theologische Verständnis zu haben.

Die Gletscherbahn-Brandkatastrophe in Kaprun (2000)

Ein Statement einer Angehörigen

Erika Prohaczka

Vorbemerkung (Wolfgang Ernst): In diesem Heft sollen auch Stimmen von Betroffenen von Katastrophen und ihre Erfahrungen mit Gedenkfeiern hörbar werden. Im Folgenden lesen Sie ein Statement einer Angehörigen der Opfer der Gletscherbahn-Brandkatastrophe von Kaprun. Erika Prohaczka aus Wien ist betroffene Mutter. Ihr Sohn Martin (*1974), kam in Ausübung seines Berufes auf tragische Weise ums Leben. Er war der Trainer einer Trainingsgruppe japanischer Jugendlicher. Wir danken ihr sehr, dass sie uns Anteil nehmen lässt an ihren Erfahrungen.

Am II. November 2000 mussten 155 Menschen ihr Leben lassen. Es war ein sonniger Tag und alle waren voller Vorfreude auf einen schönen Ski- oder Snowboardtag am Kitzsteinhorn. Dann passierte das Unvorhersehbare, Unglaubliche, „der Brand in der Gletscherbahn“ und viele Menschen, vor allem Kinder und Jugendliche, verloren ihr Leben.

Nach Bekanntgabe „Brand im Tunnel!“ wurde im Jugendzentrum Kaprun eine Sammelstelle mit psychologischer

Betreuung und Verpflegung eingerichtet. Es war ein Tag der Ungewissheit, bis alle vom Berg Kommenden registriert waren. Die dort Anwesenden wussten erst danach, welche /r Angehörige der Katastrophe zum Opfer gefallen ist. Mein Mann und ich waren bereits vor Ort. Für uns beide und die vielen anderen Betroffenen war es wohl der schlimmste Tag im Leben.

Die Öffentlichkeit nahm intensiv Anteil an der Katastrophe. So wurde etwa in Traunstein in Bayern eine Lichterprozession abgehalten und im Salzburger Dom ein Gedenkgottesdienst gefeiert. Verletzend war jedoch, dass es bei der Feier im Dom zu wenig Platz für die Angehörigen gab und vor allem die Politiker in den Mittelpunkt gestellt wurden. Auch im Hinblick auf den Gerichtsprozess war es notwendig, eine Angehörigenvertretungsgruppe zu gründen, die die Bedürfnisse und Anliegen der Angehörigen in der Öffentlichkeit gut vertreten konnte. Mein Mann, Gustl Prohaczka, wurde damals zum Sprecher der Gruppe gewählt.

Eine Gedenkstätte zu errichten, war ein solches Bedürfnis und wurde lan-

ge geplant und auch durchgeführt. Die Wahl der Gedenkstätte wurde in einer Arbeitsgruppe bestehend aus Angehörigen, Gemeinde und Beratern erarbeitet. Die Entscheidung zwischen fünf Projekten, die in die letzte Wahl gekommen sind, wurde in einer Abstimmung, in die die Angehörigen im In- und Ausland einbezogen wurden, demokratisch getroffen. Den Zuschlag für die Gedenkstätte bekam Architekt Anton Michael aus Rimsting im Chiemgau. Die Einweihung der Gedenkstätte war am 11.11.2004, also bereits vier Jahre nach der Katastrophe. Die Partizipation und enge Einbindung aller Angehörigen trugen mit Sicherheit zur Akzeptanz der Gedenkstätte und zur Aufarbeitung der Katastrophe bei.

Für viele Angehörige ist die öffentliche Gedenkstätte ein Kraftort, so auch für mich. Trotz der traurigen Geschehnisse verbinden viele von uns auch schöne Erinnerungen mit dem Kitzsteinhorn.

Die jährliche Gedenkfeier um 9 Uhr, dem Zeitpunkt der Katastrophe am 11.11.2000, ist wichtig und wird immer würdevoll vor der Gedenkstätte vom katholischen Pfarrer aus Kaprun und dem evangelischen Pfarrer aus Zell am See gestaltet. In der Gedenkstätte werden jährlich in Erinnerung an die Opfer von

der Gletscherbahnen Kaprun AG 155 Kerzen angezündet. Besucher und Mitfeiernder dieser Gedenkmesse ist jedes Jahr auch der japanische Botschafter in Österreich. Anschließend an den Gedenkgottesdienst lädt der Kapruner Bürgermeister alle zu einer gemeinsamen Jause ein. Das ist ein wichtiger Teil dieses Tages, das Angebot wird immer sehr gerne angenommen, da die gemeinsamen Gespräche Trost spenden und alle die Möglichkeit haben, sich auszutauschen.

Am 20. Gedenktag 2020 war es leider aufgrund Corona vielen Angehörigen / Zugehörigen nicht möglich, vor Ort zu sein. Die Gedenkfeier hat trotzdem stattgefunden und es wurde jedem einzelnen Verstorbenen mit einer weißen Rose und wie jedes Jahr mit einer brennenden Kerze gedacht. Ebenfalls liegt seit 2020 ein Gedenkbuch auf, in das alle Besucher*innen ihre Gedanken niederschreiben können. Mein Dank gilt den Bürgermeister*innen von Kaprun, Norbert Karlsböck (1998 bis April 2013) und seinem Nachfolger Manfred Gassner, die für die Organisation verantwortlich sind.

In der Hoffnung, dass so eine Katastrophe im In- und Ausland nicht mehr passieren kann!

Akademische Abschlussfeiern

Rituale an der Universität Wien

Bernhard Lauxmann und Christa Schnabl

Universitäten haben im Laufe ihrer Geschichte eine bemerkenswerte Feier- und Gedenkkultur entwickelt. Neben Ehrungen und Auszeichnungen sind hierbei die akademischen Abschlussfeiern besonders hervorzuheben. Dass diese Feiern aktuell weiterhin positive Resonanzen hervorbringen, ist angesichts ritualkritischer Einstellungen gerade auch an Universitäten nicht selbstverständlich. Historisch betrachtet haben akademische Abschlussrituale keine lange Tradition: Akademische Feiern und Rituale waren beim *Eintritt* in die Universität üblich. Auch bei Feiern zur Graduierung ging es um *Einsetzungsrituale*. Abschlussfeiern im heutigen Sinne gab es in der europäischen Universitätsgeschichte lange Zeit nicht.¹

Verblüffende Entwicklung

Während akademische Feiern in den Studierendenprotesten der 1968er massiv in der Kritik standen und in der Folge an zahlreichen Universitäten geradezu jede formalisierte Feierlichkeit zum Erliegen kam, sind es heute erneut die Studieren-

den, die weltweit akademische Feiern – v. a. zum Studienabschluss – einfordern. Nicht wenige akademische Institutionen sind diesem Wunsch einer für Rituale wieder empfänglichen Studierendengeneration nachgekommen. An vielen Universitäten wurden traditionelle, akademische Rituale wiederentdeckt oder es wurden neue Rituale nach altem Vorbild geschaffen. Dass eine Generation, die ihre Universitätsabschlüsse ohne Feiern und akademische Rituale beging, heute die Universität aufsucht, um den festlichen Abschlussfeiern ihrer Kinder beizuwohnen, mag als eine verblüffende Entwicklung² wahrgenommen werden, ist aber aufgrund der sinnstiftenden Bedeutung von Ritualen auch gut nachvollziehbar.

Wenngleich viele deutschsprachige Universitäten in den Jahren zwischen 1970 und 2000 weitgehend ritualfrei

¹ Vgl. Schweiger-Wilhelm, Margaretha: *Willkommen und Abschied*. Augsburg 2010, 288f.

² Vgl. Schweiger-Wilhelm (2010), 1–4.

waren, so lässt sich dies für die Universität Wien nicht sagen: Sie hat an ihrer akademischen Feierkultur im Grunde durchgängig festgehalten und musste ihre Abschlussfeiern daher in den vergangenen Jahrzehnten zwar weiterentwickeln, aber nicht neu erfinden. Ein durch die Studierendenproteste verursachtes rituelles Vakuum, das an anderen Universitäten teils schmerzlich erfahren wurde, hat es an der Universität Wien so nicht gegeben.

Buchbares Event und traditionsreiches Ritual

Bei einer akademischen Abschlussfeier geht es gegenwärtig vor allem um die Würdigung der Leistung der Studierenden, weniger um die Würdigung der Hochschule und ihrer Repräsentant*innen.³ Die Universität Wien gestaltet heute akademische Abschlussfeiern mit professioneller Unterstützung durch das Veranstaltungsmanagement der Universität, um den angehenden Absolvent*innen und ihren Angehörigen unvergessliche Eindrücke mitzugeben. Die akademischen Feiern werden als

feierliche Events zelebriert.⁴ Versteht man die akademische Abschlussfeier aber nicht bloß als ein buchbares *Eventangebot* mit Besonderheitsanspruch für die Familie,⁵ sondern auch als ein historisch gewachsenes und durchaus traditionsreiches *Ritual*, so rücken damit die konkrete Ritualgrammatik dieser Feier, bedeutungsschwere Ritualgegenstände und spezifische Ritualhandlungen, aber auch die Frage nach dem Raum und seinen Artefakten als Teil eines bis heute wirkmächtigen Ritualgeschehens in den Blick.⁶

Ritualgrammatik

Der Ablauf der akademischen Abschlussfeier und die Anordnung der einzelnen Ritualelemente ist an der Universität Wien bei allen Fakultäten weitgehend gleich, obwohl Inhalte und Länge der Ansprachen variieren. Je nach Anlass wird neben der deutschen auch die lateinische Sprache verwendet: Bei einer Promotion wird der Verleihungsakt selbst in lateinischer Sprache vorgetragen.

Der erste Teil des Rituals besteht aus dem Einzug der akademischen Würdenträger*innen, der Vorstellung der Absolvent*innen und der Rede durch (Vize-) Rektor*in (bei Promotionen) oder (Vize-) Dekan*in (bei Sponsionen). Der / die Promotor*in führt sodann durch die eigentliche Kernzeremonie, die den *Hauptteil* der Feier bildet: Diese besteht aus der Verlesung der Gelöbnisformel, dem Gelöbnis auf das Universitätsszepter, der Ernennung sowie der Urkundenüberreichung und anschließenden Gratulationswünschen. Die seitens der Absolvent*innen

von einer Person stellvertretend gesprochene Dankesformel, Schlussworte von Rektor*in oder Dekan*in sowie der Auszug bilden den *Schlussteil*.⁷

Schwur und Szepter

Unter den Ritualgegenständen ist das Universitätsszepter von herausragender Bedeutung. Es handelt sich dabei um einen prunkvollen Stab, der zu den Insignien des Rektors gehört und die akademische Würde der Universität sowie (früher) die Macht des Rektors symbolisieren sollte. Bis 1783 konnte der Rektor rechtskräftige Urteile über Universitätsangehörige aussprechen.⁸ Das Universitäts- oder Rektorszepter, wie es vielen Absolvent*innen von ihrer Abschlussfeier bekannt ist, stammt aus dem Jahre 1558. Die angehenden Absolvent*innen legen bis heute ihre Schwurfinger auf dieses Universitätsszepter und geloben dabei, die Universität auch nach ihrem Studienabschluss würdig zu vertreten und die Wissenschaft zu fördern. Das Gelöbnis mit den Worten „*Spondeo!*“ oder „Ich gelobe!“ folgt einem traditionellen, einheitlichen Zeremoniell, kennt jedoch fakultätsspezifische Gelöbnisformeln.⁹

Zwei theologische Gelöbnisformeln

Die Gelöbnisformel, auf die Absolvent*innen der Evangelisch-Theologischen Fakultät mit ihrem Gelöbnis antworten, lautet wie folgt: „[Sie haben] zu versprechen: [1.] diese Universität, in der Sie den akademischen Grad erlangen, in ihren Aufgaben und Zielen zu unterstützen; [2.] die Würde, die ich Ihnen zu verleihen habe, als Verpflichtung

zur Redlichkeit und Ehrenhaftigkeit in Ihrem gesamten Verhalten aufzufassen; [3.] insbesondere die Theologie zu pflegen und zu fördern, damit die in der Heiligen Schrift bezeugte Offenbarung des dreifaltigen Gottes durch die Kirche vermittelt, von den Menschen erkannt und im Glauben aufgenommen werde.“¹⁰

Diese Gelöbnisformel gleicht in den ersten beiden Teilen jener der Katholisch-Theologischen Fakultät, die jedoch im dritten Teil das Versprechen zur Pflege und Förderung der Theologie anders akzentuiert. Die Absolvent*innen der KTF versprechen hier, „[3.] die Theologie zu pflegen und zu fördern, damit die Offenbarung Jesu Christi in der Kirche vermittelt, von den Menschen erkannt und aufgenommen werde.“

Die katholische Formel legt damit ein christologisch akzentuiertes Offenbarungsverständnis nahe und macht ein stark innerkirchlich lokalisiertes Offenbarungs- und Glaubensgeschehen stark. Die protestantische Formel betont

3 Vgl. Uhtenwoldt, Deike: Ein Hoch auf uns. In: FAZ, 6.9.2017, faz.net/aktuell/karriere-hochschule/campus/abschlussfeiern-an-hochschulen-ein-hoch-auf-uns-15177824.html (abgerufen 10.2.2022).

4 Vgl. das Imagevideo der Universität Wien. Online: event.univie.ac.at/akademische-feiern/akademische-abschlussfeiern (abgerufen 10.2.2022).

5 Vgl. die FAQ des Eventmanagements, event.univie.ac.at/akademische-feiern/akademische-abschlussfeiern/allgemeine-faq (abgerufen 10.2.2022).

6 Vgl. aus theologischer Sicht etwa Bürgel, Rainer (Hg.): Raum und Ritual. Göttingen 1995.

7 Vgl. zur Sponsion bes. Schmidt-Lauber, Brigitta: Zur Ethnographie der Sponsion an der Universität Wien. Deutungsangebote zu einem akademischen Ritual der Macht. In: Dies. et. al. (Hg.): Wiener Urbanitäten. Kulturwissenschaftliche Ansichten einer Stadt. Weimar / Wien 2013, 151–184.

8 Vgl. Gall, Franz: Die Insignien der Universität Wien. Wien u. a. 1965, 96.

9 Vgl. Paulic, Pamela: Von wertvollen Szeptern, Ketten und Talaren. In: uni:view, 29.7.2010, medienportal.univie.ac.at/uniview/dossiers/dossiers-detail/artikel/von-wertvollen-szeptern-ketten-und-talaren-teil-1 (abgerufen 10.2.2022).

10 Alle Gelöbnisformeln sind online verfügbar: event.univie.ac.at/akademische-feiern/akademische-abschlussfeiern/geloebnisformeln (abgerufen 10.2.2022).

hingegen den trinitarischen Charakter der Offenbarung und deren Gebundenheit an die Heilige Schrift, wodurch die Rolle der Kirche einen eher funktionalen Charakter erhält. Damit sind in den theologischen Gelöbnisformeln heute konfessionelle Spezifika ausgedrückt, welche die glaubenskulturelle Prägung der jeweiligen Theologien und ihrer Fakultäten aufzeigen sollen.

Mit Maria Theresia im Festsaal

Die akademischen Abschlussfeiern finden im Großen Festsaal der Universität Wien statt. Die Absolvent*innen, auch der theologischen Fakultäten, sind unter den reproduzierten Deckengemälden Gustav Klimts versammelt und treten für ihr Gelöbnis vor die Kanzel ans präzentierte Szepter. Von hier haben sie sowohl die Statue Herzog Rudolfs IV. (zur Linken) als auch jene Maria Theresias (zur Rechten) im Blick. Das eindrucksvolle Ambiente des Festsaaals wird vielen noch von den Festtagen anlässlich des 200-Jahr-Jubiläums der

Evangelisch-Theologischen Fakultät vor Augen stehen. Dieses *Setting* als Ort für die Feier akademischer Abschlüsse der ETF ist insofern bemerkenswert, als mit Maria Theresia eine Person räumlich unmittelbar präsent ist, die im kollektiven Gedächtnis österreichischer Protestant*innen fest verankert ist.¹¹ Die Rolle, die Maria Theresia bei den s. g. „Transmigrationen“ spielte, haben evangelische Christ*innen hierzulande bis heute nicht vergessen. Maria Theresia hat „als unbekehrbar eingestufte Protestanten“¹² deportieren lassen. Dadurch haben viele Protestant*innen ihre Heimat verloren und über Generationen haben diese traumatischen Erfahrungen Spuren im kollektiven Gedächtnis hinterlassen.¹³

Führt man sich dies vor Augen, so wird deutlich, wie wichtig es ist, dass nicht-kirchliche Rituale im öffentlichen Raum einer scharfsichtigen, wissenschaftlichen Analyse unterzogen werden, wobei neben historischen, ethnologischen, religionswissenschaftlichen, ritualtheoretischen und anderen Perspektiven auch ein genuin theologischer Blick gewinnbringend sein kann. Akademische Abschlussfeiern sind nicht nur Events und damit Gegenstand ökonomischer und marketingstrategischer Überlegungen ihrer Anbieter und Anbieterinnen, sondern öffentliche und traditionsreiche Rituale, die auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung brauchen und durch die Institution Universität über die Jahrhunderte weiterentwickelt werden.

Zeitgenössische Kunst in der Kirche als Kommunikationsimpuls

Rituale als Ausdrucksform menschlicher Existenz

Edith Wregg

Zu experimentellen Klängen eines Jazzbassisten tanzt quer durch den Kirchenraum, von der Kanzel herab und rund um Säulen eine Performerin zur Zerbrechlichkeit, dem Thema einer Ausstellung von großformatigen Bildern, die die Fragilität des Menschen als Individuum wie auch als Gruppe im Kontext zu Umweltthemen darzustellen versucht und damit in Dialog mit den Besucher*innen treten möchte. Es ist ein Thema, das momentan hochaktuell zu sein scheint, nichtsdestotrotz finden sich dazu in der Bibel genügend Anknüpfungspunkte, die eine Brücke zur Gegenwart bauen.

Dieses Beispiel von interdisziplinären künstlerischen Zugängen im Kirchenraum ereignete sich im Oktober 2021 während einer Vernissage in der Martin-Luther-Kirche Linz und bot im Anschluss an Performance und Eröffnungsreden genügend Stoff zu Diskussion. Betrachtende der Bilder wie auch der Performance sahen die Zerbrech-

lichkeit aus ihrer Individualität heraus in den verschiedenen kognitiven, visuellen und auditiven Zugängen mit unterschiedlichen Augen. Der Impuls zum Austausch war damit gegeben: Was erzählen mir die Bilder von den Irrungen der Gesellschaft? Warum tat mir der zerbrechliche Tanz körperlich weh? Wo finde ich Trost in der Bibel, wenn es um meine Zerbrechlichkeit geht? „Es macht den Anschein, dass die Kunstwerke, die Tänzerin und der Musiker mit den Wänden, Bänken, dem Altarbild zu kommunizieren beginnen, wie wenn sie zu einem gemeinsamen Atem finden möchten. Das kann doch die Menschen nur ansprechen und beflügeln, die sich im Kirchenraum befinden.“, so lautete das Statement eines Besuchers am Ende der Veranstaltung.

Was allen Menschen beim Erleben von Kultur gemeinsam ist, wo auch immer sie stattfindet, ist das Fühlen von Atmosphäre. „Räume und Orte können

11 Vgl. im Online-Rundgang des Evangelischen Museums die Ausführungen bei Reingrabner, Gustav: *Migrationen aus konfessionellen Gründen (1535-1776)*, museum.evangel.at/rundgang/1648-bis-1781/migrationen/migrationen-aus-konfessionellen-gruenden-1535-1776/ (abgerufen 10.2.2022).

12 Steiner, Stephan: *Transmigration*. In: Ders., *Rückkehr unerwünscht*. Wien u. a. 2014, 251.

13 Vgl. Knall, Dieter: *Aus der Heimat gedrängt*. Graz 2002; Leeb, Rudolf: *Der Streit um den wahren Glauben*. In: Ders. u. a., *Geschichte des Christentums in Österreich*. Wien 2003, 193-221; ferner Steiner (2014), 243-298.

von bestimmten Atmosphären und Stimmungen erfüllt sein, die der Mensch mehr oder minder deutlich wahrnimmt. Wenn er sich von ihnen ergriffen fühlt, erkennt er solche Atmosphären nicht wie Dinge oder deren Eigenschaften, sondern er findet sich in sie eingebettet, spürt sich von ihnen umgeben und durchdrungen.“¹ Zu dieser ansprechenden Stimmung verhilft der künstlerisch angedachte Einsatz von beispielsweise Lichteffekten, Klang, Bewegung oder sogar Duft.

Als relevant für das Gelingen von kreativen, atmosphärisch anregenden Projekten erweist sich, dass ein Gesamtkonzept professionell erstellt wird, um tatsächlich am roten Faden als Halteseil für Zuschauer*innen zu bleiben und die Expertise der einzelnen künstlerischen Disziplinen bestmöglich einzusetzen. Genau hier liegt die Chance für Kirchen: Wenn es ein Thema gibt, das eine Gemeinde speziell bewegt oder innerhalb des Kirchenjahres als besonders zur Vertiefung aufgegriffen wurde, dann bietet sich der Einsatz von Kunst im Kirchenraum bestens an, um Menschen, egal woher sie kommen und wo sie stehen, ebenso abzuholen. Je unterschiedlichere Zugänge geboten werden, desto eher findet jede Person in ihrer Einzigartigkeit einen Weg zum präsentierten Thema. Es entsteht ein Dialog zwischen den

Betrachtenden, vielleicht sogar derer, die nicht betrachten, aber unterbewusst erfüllen, und der Kunst und in weiterer Folge mit dem Thema, das vorweg ausgesucht wurde. Es geht nicht primär um das Weitergeben von Wissen, sondern darum, Erfahrungen zu vermitteln und Erlebnis zu evozieren, denn das durch Atmosphäre hervorgerufene Gefühl – sei es Beklemmung, Stolz, Euphorie, Ärger, Schuld oder Überraschung – wird verstärkt wahrgenommen und bleibt damit tiefgreifender in Erinnerung. So ermöglichte eine künstlerische Intervention im Kirchenraum eine intensivere Auseinandersetzung mit, im Fall des eingangs erwähnten Beispiels der Martin-Luther-Kirche Linz, dem Thema Zerbrechlichkeit.

Natürlich denkt man bei Kunst im Kirchenraum zuerst an die Ausgestaltung des Kirchenraumes, wie beispielsweise ein Altarbild, oder an Johann Sebastian Bachs musikalische Werke, die für den Kirchenraum geschaffen wurden und der Intention folgen, zu Gebet und Andacht zu bewegen. Kunst im Kirchenraum muss aber nicht unmittelbar dazu anregen; sie kann anders angedacht werden und zu Reflexion und Diskurs animieren, im besten Fall zu Inhalten, die gesellschaftlich aktuell sind und im Kontext christlicher Ethik stehen, wie Armut, Gerechtigkeit, Verantwortung, Toleranz. Damit würde die Kirche einen weiteren Weg zu aktuellen Themen finden und auch Menschen zum Besuch einladen, die erst durch eine künstlerische Performance auf die Kirche und eventuell sogar auf das de-

finierte Thema aufmerksam werden. Wenn sich Kirche als Gemeinschaft auf Kunst und ihre Rituale, deren Platz als Ausdrucksform menschlicher Existenz nicht weg zu denken ist, einlässt und ihren Raum öffnet für moderne künstlerische Performances und Ausstellungen von zeitgenössischen Kunstschaffenden, bedeutet das, einen neuen Weg

des Dialogs zu suchen und ein Angebot der Kommunikation wahrzunehmen, um gemeinsame Inhalte zu finden, sie zu thematisieren, auch ein Stück weit Akzente in der Diskussion zu setzen, die vielleicht in anderen Diskussionsräumen fehlen, und als wegbereitende Brücke fungieren zu können. –

¹ Meyer zu Schlochtern, Josef: *Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen*, Paderborn 2007, 29.

Rezension zu: Karl W. Schwarz: „Wie verzerrt ist nun alles!“ Die Evangelisch- Theologische Fakultät in Wien in der NS-Ära (2021)

Ulrike Denk

Im vorliegenden Werk befasst sich Karl W. Schwarz – ausgewiesener Experte für die (Rechts-)Geschichte der evangelischen Kirchen der Donaumonarchie und ihrer Nachfolgestaaten – erneut mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Die einzelnen Kapitel sind Aktualisierungen früherer Arbeiten, die zu einem differenzierten Bild der Fakultät zusammengefügt wurden. Der Titel ist ein Zitat aus den Tagebüchern des deutschen Theologen und Schriftstellers Jochen Klepper, der am 12. März 1938 den „Anschluss“ Österreichs an Deutschland im Sinne der großdeutschen Tradition zwar begrüßt, aber die Verzerrung dieses Gedankens durch die Nationalsozialisten beklagt hatte. Dieses Zitat wählt Schwarz, um die ambivalente Haltung der Fakultätsmitglieder zur Eingliederung Österreichs in das Deutsche Reich

und zum Gedankengut des Nationalsozialismus zu beschreiben.

Das Einführungskapitel „Haus in der Zeit“ bietet einen Überblick über die Entwicklung der Evangelisch-Theologischen Fakultät von der Gründung als externe Protestantisch-Theologische Lehranstalt im Jahr 1821 über die nach langwierigen Bemühungen erfolgte Eingliederung in die Universität 1922 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der zunehmend deutschnationalen Ausrichtung der Fakultät. Nationale Fragen und Differenzen hatten schon vor 1918 auch an der kleinsten Wiener Fakultät eine wichtige Rolle gespielt. Das bei Gründung der Lehranstalt angestrebte Ziel, diese als zentrale protestantische Ausbildungsstätte für die gesamte Monarchie zu etablieren, wurde nicht erreicht: Ein wesentlicher Grund dafür war die verordnete Unterrichtssprache Deutsch, die für die nicht deutschsprachigen Protestanten¹ der Kronländer von Böhmen bis Siebenbürgen nicht akzeptabel war.

Nach 1918 kamen die Studenten aus den nunmehrigen Nachfolgestaaten nicht mehr nach Wien, durch den

Wegfall der bisherigen Haupteinzugsgebiete orientierte sich die Fakultät immer stärker nach Deutschland und an deutschnationalem Gedankengut. Sie präsentierte sich als Kulturvermittlerin und Wahrerin der Interessen der deutschen protestantischen Minderheiten in den Nachfolgestaaten. Diese Funktionen führte die Fakultät mehrfach ins Treffen, um von politischer Seite geplante Einsparungs- oder gar Auflösungsvorhaben zu verhindern. Auch die Berufung von Professoren beleuchtet Schwarz unter diesem Aspekt. Ab 1933 geriet die Fakultät durch die prononciert protestantisch-volksdeutsche Haltung in Konflikt zum sogenannten „Ständestaat“, der sich selbst als katholisch und österreichisch begriff. Anschaulich werden die kulturpolitischen Debatten der Zeit geschildert und aufgezeigt, welche Strategien Professoren, aber auch Studenten und evangelische Kirchenvertreter verfolgten, um sich mit diesen ideologischen Gegensätzen zu arrangieren bzw. dagegen zu protestieren.

Nach dem „Anschluss“ Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland lebte die Vorstellung von der Evangelisch-Theologischen Fakultät als kultureller Bezugspunkt für die Volksdeutschen in den Nachfolgestaaten wieder auf. Vor allem der von 1938 bis 1946 amtierende Dekan Gustav Entz, Professor für praktische Theologie, setzte sich bei den neuen Machthabern für das Projekt der sogenannten „Grenzlandfakultät“ ein, der Schaffung eines Forschungszentrums für das evangelische Südosteuropa. Ausführlich wird dargelegt, mit

welchen Argumenten und Fürsprechern Entz sein Projekt voranzutreiben versuchte und aus welchen Gründen er letztlich scheiterte.

Auch der Großteil der an die allgemeine Darstellung der Fakultätsgeschichte anschließenden Einzeluntersuchungen hat das Projekt „Grenzlandfakultät“ als verbindendes Element. Lediglich der erste Beitrag über den systematischen Theologen Karl Beth fällt aus verständlichen Gründen aus diesem Rahmen: Beth – Dekan des Studienjahres 1937/38 – war der einzige Ordinarius der Evangelisch-Theologischen Fakultät, der 1938 seiner Funktionen enthoben wurde. Schwarz zeichnet seinen „Weg ins Exil“ nach und welche Rolle die Fakultät dabei spielte.

Dagegen ergänzen die Kapitel über die Lehrtätigkeit des Tübinger Professors Gerhard Kittel in Wien oder über die Bestrebungen zur Errichtung eines Lehrstuhls für Diasporatheologie und den Wunschkandidaten der Fakultät, Gerhard May (er war ab 1944 Bischof der evangelischen Gemeinden in Österreich) die allgemeinen Ausführungen zur „Grenzlandfakultät“. Die Verleihung des evangelisch-theologischen Ehrendoktorats an den rumänischen Politiker Nichifor Crainic ist ebenso in diesem Zusammenhang zu sehen wie die Berufung des Historikers und evangelischen Theologen Hans Koch zum Professor für osteuropäische Geschichte und Vorstand des gleichnamigen Instituts. Da der Dekan die treibende Kraft hinter diesen Bemühungen war, ist es stimmig, dass sich der abschließende Beitrag dem „Fall

¹ Anm. der Redaktion: Es wird hier (und unten bei den „Professoren“) ausschließlich männlich formuliert, weil nur Männer gemeint sind. Zum Studium der Evangelischen Theologie wurden Frauen in Wien 1928 zugelassen (geschichte.univie.ac.at/de/themen/frauen-der-universitaet-wien, abgerufen 10.2.2022); die erste Professorin nahm lange nach der NS-Zeit ihre Arbeit auf.

Gustav Entz“ widmet. Auch wenn Entz in sämtlichen Beiträgen thematisiert wurde, wird hier nochmals seine Rolle als Dekan während der NS-Zeit sowie in den ersten Nachkriegsjahren analysiert. Als Nachtrag zu seinem Beitrag für eine Ringvorlesung im Sommersemester 2006 arbeitet Schwarz die Widersprüchlichkeit dieser für die Evangelisch-Theologische Fakultät so prägenden Persönlichkeit deutlich heraus. Nicht nur die politische Positionierung Entz', sondern auch jene der sonstigen Protagonisten der Einzelbeiträge werden nuanciert beleuchtet.

Ein kleines Manko ist, dass auf ein allgemeines Literaturverzeichnis sowie auf ein Abkürzungsverzeichnis verzichtet wurde, was die Suche nach vertiefter Literatur erschwert. Dennoch bietet das Buch insgesamt einen gut strukturierten und fundierten Überblick über die Evangelisch-Theologische Fakultät während der NS-Zeit und bleibt trotz detaillierter Darstellung gut lesbar. –

Rezension zu: Jörg Rüpke: **Ritual als Resonanzerfahrung (2021)**

Jonas Simmerlein

Besitzen Rituale das Potenzial, die moderne Sehnsucht nach Resonanz in der Selbst-Welt-Beziehung zu stillen? Dieser Frage geht der Religionswissenschaftler, Philologe und stellvertretende Direktor des Max-Webers-Kollegs der Universität Erfurt Jörg Rüpke in seinem jüngst erschienenen Werk aus ritualtheoretischer Perspektive nach. Damit, so viel verrät schon der Titel, bewegt er sich im Diskurs um die von Hartmut Rosa initiierte Soziologie der Resonanz als Weltbeziehung.

In dem vorliegenden Text bleibt sich der Autor in seinem wissenschaftlichen Arbeiten insofern treu, als er historische Beispiele von Ritualisierungen in den Blick nimmt, die seine religions- und ritualtheoretischen Überlegungen stützen. Die besondere Stärke des Werks liegt darin, dass es zeitgenössische soziologische Theorie mit historischen Ritualkonfigurationen in Beziehung setzt und damit eine spezifische Soziologie der Moderne mit historischen Befunden ins Gespräch bringt. Es sind besonders die historischen Analysen, die es ermöglichen, die verbreitete Gegenüberstellung von individualisierter Moderne und kollektiver Vormoderne als Fiktion zu entlarven. Darin besteht der vielleicht

wichtigste Beitrag zu gegenwärtigen Gesellschaftstheorien.

Man mag darin jedoch auch gerade die Schwäche entdecken, stellt sich doch prinzipiell die Frage, wie verlustfrei die Gesellschaftstheorien und -diagnosen Hartmut Rosas auf Töpfereien und Opferrituale der mediterranen Antike applizierbar sind.

Das Werk beginnt bei einer doppelten theoretischen Grundlegung des Religions- und des Ritualbegriffs, die dann mittels historischer Analysen mit konkreten Ritualen verknüpft wird und beidem dienen soll: der soziologischen Beschreibung der Gegenwart durch Erhellung ihres rituellen Erbes und der historischen Beschreibung der Vergangenheit aus einer weltumspannenden Gegenwarts Perspektive heraus.

Das Ritual fasst man nach Rüpke sinnvoller als rituelles Handeln, da der Ritualbegriff eine Geschlossenheit suggeriert, die ihm nicht eigen ist. Rituale – eigentlich: deren komplexer Vollzug als „Ritualisierungen“ – sind eingebettet in kommunikatives Handeln und nicht, wie es manche Ritualtheorien darstellen, wiederholbare, gleichförmige Handlungen. In der Religion dienen Rituale und rituelle Medien wie z. B. Gewänder, Düfte

oder Orte dazu, die riskante Kommunikation derjenigen Person, die im religiösen Code kommuniziert, abzusichern. Riskant ist diese Kommunikation, weil sie sich auf eine Adressatin oder einen Adressaten bezieht, der oder dem man unterstellt, dass sie prinzipiell unverfügbar und eigenwillig ist. Religiöse Rituale wie Anrufungen einer Gottheit leben davon, dass den Handelnden eine Kompetenz zugetraut wird, mit der prinzipiellen Unverfügbarkeit des Transzendenten umzugehen.

Damit betont Rüpke zwei Merkmale von Religion: Sie wird erstens nicht als statische, institutionelle Größe verstanden, sondern in der Perspektive handelnder, lebender Akteur*innen betrachtet, die sie kommunikativ hervorbringen. Sie ist zweitens darauf angewiesen, angeeignet zu werden. Diese Aneignung endet dabei nicht im Kreis der Teilnehmenden, sondern inkludiert diejenigen, die ihr distanziert bis ablehnend von außen zusehen oder gar in größerer räumlicher und zeitlicher Distanz stehen, jedoch von ihrer Existenz wissen. Religiöse Kommunikation und Rituale als materiale Form einer solchen schaffen Wirklichkeit über den unmittelbaren zeitlichen und räumlichen Rahmen hinaus. Sie schaffen kurz- wie langfristig Beziehungen von Selbst und Welt. Sie ermöglichen Resonanz.

Die besondere Bedeutung von Ritualen für eine resonante Weltbeziehung besteht darin, dass sich Resonanz typischerweise in bereits kulturell überkommenen Beziehungen, Resonanzfeldern und individuellen Habitualisierungen

ereignet. Rüpke kommt nicht umhin, die Ambivalenz von Ritualen zu benennen. Sie können, wie insbesondere Diktaturen zeigen, auch zu Echokammern werden, in denen zwar Lieder und Umzüge tönen, aber nur in der Illusion, die Welt außerhalb der eigenen Blase wäre zutiefst feindlich und verachtenswert.

Rituale tragen in sich beide Potenziale: Sie können durch stetes Wiederholen resonanzlos machen, was einst sinnvoll war, und sind zugleich Kristallisationspunkte, in denen sich alle Resonanzachsen treffen können, und dienen so als Trainingsraum für eine solches Resonanzerleben. Ob dies gelingt, hängt davon ab, ob Rituale angeeignet und damit Teil religiösen Handelns werden. Erst wenn sich Rituale über ihren bloßen Vollzug durch deren Initiator*in hinaus zu einem multilateralen Vollzug kooperativen Handelns aller Beteiligten auswachsen, kommt ihr subjektiver Charakter als Ritualisierung in den Blick, welcher der Resonanzerfahrung vorausgeht. Nicht das einzelne Ritual ist resonanzstiftend, so bilanziert Rüpke, sondern das Eingewoben-Sein jedes Rituals in den größeren Zusammenhang von Ritualisierungen. Denn jedes scheinbar solitäre Gebet und jedes religiöse Event hat eine Vorgeschichte, greift auf überlieferte Körperpraktiken, Raumerfahrungen, Überlieferungen und Vorbilder zurück.

Biogramme



Foto: privat

Awi Blumenfeld, Historiker, Unternehmer, Vater, Leiter der Histor. Kommission der *Claims Conference*, Gründungsdirektor des Instituts für Judentum an der KPH.



Foto: privat

Dr.ⁱⁿ Ulrike Denk, MAS ist Historikerin mit Forschungsschwerpunkt Universitäts- und Studentengeschichte in der Frühen Neuzeit sowie stv. Leiterin des Archivs der Univ. Wien.



Foto: privat

Pfr. Dr. Wolfgang Ernst ist Pfarrer an der Martin-Luther-Kirche in Linz, studierte Theologie in Wien, Basel und Toronto und war Doc-Stipendiat der Österr. Akad. der Wissenschaften.



Foto: privat

Mag. Dr. Alfred Garcia Sobreira-Majer ist evangelischer Theologe und Religionspädagoge und lehrt an der KPH Wien / Krems im Bereich des interreligiösen Lernens.



Foto: Karin Baumann

Pfr.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Eva Harasta ist die Theologische Referentin von Bischof Chalupka und leitet die Redaktion von „Amt und Gemeinde“ (*auge*).



Foto: Franz Litzbauer

Martin Kranzl-Greinecker leitet die Redaktion von „Unsere Kinder“ (Fachzeitschrift für Elementarpädagogik) und ist Vorstandsmitglied im Mauthausen Komitee Österreich.



Foto: privat

Dr. Bernhard Lauxmann ist stv. Vorstand des Instituts für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Ev.-Theol. Fakultät Wien und forscht als Post Doc zum singulären Christsein.



Foto: privat

Dr.ⁱⁿ Katharina Limacher ist Religionswissenschaftlerin und arbeitet als Program Managerin der neu gegründeten *Vienna Doctoral School of Theology and Research on Religion*.



Foto: privat

Dr.ⁱⁿ Kerstin Menzel, wiss. Assistentin (Prakt. Theologie, Univ. Leipzig), wiss. Mitarbeiterin, DFG-Projekt „Sakralraumtransformation im säkularen Kontext am Bsp. hybrider Räume“.



Foto: privat

Dr. Christoph Novak ist Politikwissenschaftler am Institut für Stadt- und Regionalforschung der Österr. Akademie der Wissenschaften und forscht zu Jugend und Religion.



Foto: privat

Vehid Podojak, MA, Islamischer Theologe u. Religionspädagoge, lehrt an der KPH Wien/Krems Islamische Fachdidaktik u. Religionspädagogik sowie im Bereich interrelig. Lernens.



Foto: privat

Erika Prohaczka wohnt in Wien und pflegt weiter die Kontakte zu anderen Angehörigen der Brandkatastrophe von Kaprun. Sie ist ehrenamtlich im Skisport tätig.



Foto: privat

Josef Pumberger ist der Generalsekretär der Katholischen Aktion Österreich und Vorstandsmitglied im Mauthausen Komitee Österreich.



Foto: Univ. Wien / der.knappdruecker.com

Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Christa Schnabl, Vizerektorin „Studium und Lehre“, Univ. Wien, davor Vizedekanin der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien und Professorin am Institut für Sozialethik.



Foto: epd / Uschmann

Mag. Jonas Simmerlein ist evangelischer Theologe und Philosoph. Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie in Wien.



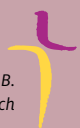
Foto: epd / Uschmann

Dr. Manuel Stetter ist Landeskirchl. Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Seelsorgelehre und Pastoraltheologie an der Univ. Tübingen.



Foto: privat / Fotograf: Reinhard Winkler

Edith „Eche“ Wregg, MA, ist Musik(vermittl)erin in unterschiedlichsten Projekten, Dozentin (MUK Privatuniversität Wien, Univ. Augsburg) und Musikschullehrerin. www.eche.at



*Evangelische Kirche A.B.
in Österreich*

*Österreichische Post AG
PZ 22Zo42650 P
Severin-Schreiber-Gasse 1-3, 1180 Wien
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien*

