

10

2005

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE

Aus dem Inhalt

ESSAYS

- ⊙ *Kim Strübind*: Dem Baptismus einen „Spiegel“ vorhalten – Zehn Jahre GFTP
- ⊙ *Erich Geldbach*: Religion, mit der kein Staat zu machen ist. Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA
- ⊙ *Dietmar Lütz*: Gott ist in keiner guten Verfassung

ARTIKEL

- ⊙ *Hans Mallau*: Einbrecher ins Gottesvolk. Über die Gibeoniten in Josua 9
- ⊙ *Peter v. d. Osten-Sacken*: Der Mensch – Stellvertreter Gottes?
- ⊙ *Kim Strübind*: Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?
- ⊙ *Emanuel Wieser*: Aspekte einer baptistischen Ekklesiologie
- ⊙ *Matthias Morgenstern*: Eine jüdische Freikirche?
- ⊙ *Lutz Röcke*: Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“. Ein Vergleich

SYMPOSION: RELIGIONSFREIHEIT IN DEUTSCHLAND

- ⊙ *Kim Strübind*: Monotheismus und Religionsfreiheit in der Bibel
- ⊙ *Andrea Strübind*: „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition
- ⊙ *Erich Geldbach*: Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?
- ⊙ *Peter-Johannes Athmann*: Religionsfreiheit an der Schule. Bewährungsprobe für das Grundgesetz?
- ⊙ *Andreas Liese*: Religionsfreiheit in der Schule. Ein Praxisbericht



fides quaerens
GFTP
intellectum ■

Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e. V.
(GFTP)

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Peter-Johannes Athmann, Andreas, Liese, Wolfgang Pfeiffer
und Andreas Peter Zabka

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Joachim Molthagen, Thomas Nißlmüller,
Irmgard Stanullo und Andrea Strübind

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 10 (2005)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für
Theologie und Gemeinde
(ZThG)

Jahrgang 10 (2005)
Jubiläumsausgabe

Verlag der GFTP

Der Zeitschrift ist ein Faltblatt mit Bestellkarte und Anmeldeformular für die Mitgliedschaft in der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP) beigelegt.

Wir widmen
die Jubiläumsausgabe
allen Freunden und Förderern
der Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-932027-10-8
ISSN 1430-7820

Umschlagabbildung
Foto: Anne Hamann-Neves.

© 2005, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52 a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Essays

<i>Kim Strübind</i> Dem Baptismus einen „Spiegel“ vorhalten. Zehn Jahre GFTP	9
<i>Erich Geldbach</i> Religion, mit der kein Staat zu machen ist. Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA.	23
<i>Dietmar Lütz</i> Gott ist in keiner guten Verfassung. Zur Frage des Gottesbezuges in der EU-Verfassung – ein abweichendes Minderheitsvotum.	44

Artikel

<i>Hans-Harald Mallau</i> Einbrecher ins Gottesvolk. Der Bericht über die Gibeoniten in Josua 9	55
<i>Peter von der Osten-Sacken</i> „Zum Bilde Gottes geschaffen“. Der Mensch – Stellvertreter Gottes? .	72
<i>Kim Strübind</i> Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?	86
<i>Friedrich Emanuel Wieser</i> Aspekte einer baptistischen Ekklesiologie. Unter besonderer Beachtung der Frage von Taufe und Kirchenzugehörigkeit	98
<i>Matthias Morgenstern</i> Eine jüdische Freikirche? Die Israelitische Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main und die Frühgeschichte der Frankfurter Baptistengemeinde im 19. Jahrhundert	111
<i>Lutz Röcke</i> Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“. Zwei verschiedenartige Entwürfe einer globalen Ethik.	125

Symposion der GFTP

<i>Kim Strübind</i> „Zwischen Kruzifix und Kopftuch“ – Religionsfreiheit in Deutschland. Einleitung zum Symposion der GFTP am 24. und 25. September 2004 in Hamburg.	141
---	-----

<i>Kim Strübind</i> Monotheismus und Religionsfreiheit in der Bibel.	143
<i>Andrea Strübind</i> „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition	162
<i>Erich Geldbach</i> Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?	193
<i>Peter-Johannes Athmann</i> Religionsfreiheit an der Schule – Bewährungsprobe für das Grundgesetz?	216
<i>Andreas Liese</i> Religionsfreiheit in der Schule – ein Praxisbericht	226
<i>Peter Johannes Athmann</i> Thesen zum Kopftuchstreit	231

Dokumentation

Resolutionen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik	233
„Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“: Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE	234

Theologie und Verkündigung

<i>Friedrich Emanuel Wieser</i> Josua 22 und das Problem gemeinschafts(zer)störender Fantasien. Bibelarbeit über Josua 22	251
<i>Kim Strübind</i> Ist Gott liberal? Predigt über Römer 2,4 und Hebräer 10,35 f.	261
<i>Andreas Liese</i> „... nicht viele Vornehme ...“ Eine sozialhistorische Annäherung an den ersten Brief an die Korinther	269
<i>Joachim Molthagen</i> Wie anders sollen Christen sein? Predigt über Philipper 3,20–4,3. . .	286
<i>Wolf Bruske</i> Die Christen und der Staat. Predigt über 1. Petrus 2,13–17	292

Buchbesprechungen

Frank Fornaçon (Hg.), Offene Türen. Eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde stellt sich vor (<i>Kim Strübind</i>)	298
--	-----

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins	301
------------------------------	-----

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,- € (für Abonnenten 12,- €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,- € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt.

Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: *Dr. Kim Strübind*, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München, Telefon: 0 89 / 64 47 00 oder 0 89 / 64 24 16 80, Fax: 0 89 / 64 24 16 81, E-Mail: struebind@gftp.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 2001 52, D-34080 Kassel, Telefon: 05 61 / 5 20 05-0, Fax: 05 61 / 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Mitarbeiter/innen dieses Heftes

Peter-Johannes Athmann, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Evangelische Religionspädagogik der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät, Regensburger Straße 160, D-90478 Nürnberg

Wolf Bruske, Hutstraße 54, D-91301 Forchheim

Professor Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Dr. Andreas Liese, Leineweg 14, D-33689 Bielefeld

Dr. Dietmar Lütz, Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg und Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung, Rue J. M. Maridor 6, D-13405 Berlin

Professor Dr. Hans-Harald Mallau, Sternbergweg 3, D-72766 Reutlingen

Professor Dr. Joachim Molthagen, Universität Hamburg, Geschäftsführender Direktor des Seminars für Alte Geschichte, Von-Melle-Park 6, VIII, D-20146 Hamburg

PD Dr. Matthias Morgenstern, Institutum Judaicum, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12–14, D-72076 Tübingen

Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Institut Kirche und Judentum an der Humboldt-Universität zu Berlin, Dom zu Berlin, Lustgarten, D-10178 Berlin

Lutz Röcke, Gronaustraße 66, D-42285 Wuppertal

Professor Dr. Andrea Strübind, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg

Dr. Kim Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München

Dr. Friedrich Emanuel Wieser, Mollardgasse 35, A-1060 Wien

Dem Baptismus einen „Spiegel“ vorhalten

Zehn Jahre Gesellschaft für Freikirchliche Theologie
und Publizistik (GFTP)

Kim Strübind

„Wenn Freiheit überhaupt etwas bedeutet, dann das Recht,
anderen Leuten das zu sagen, was sie nicht hören wollen.“

George Orwell

„Alles Lernen beginnt mit einer Provokation.“

Parush Parushev

Zehn Jahre gibt es die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ (GFTP) nun also schon – da ist ein Jubiläum fällig. Was aber gibt es dabei zu feiern? Ein kurzes Zögern bei der Antwort auf diese Frage ist durchaus angebracht, zumal die christliche Religion gelernt hat, eher in Jahrhunderten als in Dekaden zu denken. Trotzdem: Gefeierte werden sollte durchaus. Denn die GFTP ist im freikirchlichen Sektor – leider immer noch – etwas wirklich Singuläres. Ihre Besonderheit besteht nun nicht etwa darin, dass sie theologische Arbeiten freikirchlichen Ursprungs publiziert, sondern dass sie dies in geradezu unverschämter Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstverständlichkeit tut. Das haben wir in den vergangenen Jahren recht deutlich unter Beweis gestellt: Dass es auch in einer Freikirche möglich ist, frei zu schreiben, was man denkt, was man zu verstehen meint oder auch nur, was man glaubt, verstanden zu haben. Da wir keinem kirchenpolitischen Kontrollorgan unterworfen oder einem solchen auch nur rechenpflichtig sind, sind wir tatsächlich frei, freier – freikirchlich!

Und so leben wir seit zehn Jahren in einem etablierten Gemeindebund, der sich gerne im Blick auf das freikirchliche Erbe als Protagonist für Glaubens- und Gewissensfreiheit feiern lässt, in der Vergangenheit aber de facto theologische Äußerungen über Gott und die Bundeswelt vorsorglich lieber unter das Kuratel einer immer noch vorneuzeitlich anmutenden Zensur stellte, die „Gemeindedienlichkeit“ genannt wird, um vor allem religiös konservative Gemüter nicht zu beunruhigen. Natürlich darf man bei uns alles glauben, bloß sagen oder gar schreiben sollte man es nicht unbedingt.

International sieht es keineswegs besser aus. Als ich vor drei Jahren einen Vortrag vor Theologinnen und Theologen der *Baptist World Alliance* in Berlin über „Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament“ hielt und dabei

die gängigen Thesen der alttestamentlichen Wissenschaft über den Ursprung Israels vortrug, zierte sich der Generalsekretär des Weltbundes, die Vorträge auf Englisch zu publizieren, weil er Angst vor den Fundamentalisten in den Reihen der Weltgemeinschaft hatte. Das war's dann auch schon zum Thema „Glaubens, Gewissens- und Religionsfreiheit“, das sonst von diesen Brüdern gerne dort hochgehalten wird, wo es niemandem wehtut und „wir“ immer Recht haben: Für unterdrückte Fremde in Bananenrepubliken lässt sich immer leichter, großmäuliger und lautstärker demonstrieren, als im eigenen Lager gegen intellektuelle Unfreiheit und Unredlichkeit das Wort zu ergreifen.

Es hat ihm übrigens nicht viel genützt, dem allerhöchsten baptistischen Generalsekretär, der immer so nette und erbauliche Geschichtchen zu erzählen weiß. Zwei Jahre später erklärte die *Southern Baptist Convention* der USA ihren Austritt aus der ihres Erachtens viel zu liberalen Weltgemeinschaft und ist derzeit dabei, eine ganz eigene „Koalition der Willigen“ in Osteuropa zu gründen. Bei der ersten Koalition dieser Art, die anlässlich des unrechtmäßigen Irak-Kriegs geschmiedet wurde, hat diese Schar nationalistischer Gotteskrieger ja bereits hinreichend Erfahrungen gesammelt, als sie sich unverhohlen auf die Seite des amerikanischen Präsidenten schlug und ihm auch zum Wahlsieg verhalf. So viel dann auch zum Thema „Trennung von Staat und Kirche“.

Nun sind solche Widersprüche zwischen dem, was wir Baptisten lautstark verkündigen und glauben, und dem, wie wir uns tatsächlich verhalten ein latenter Herd von Spannungen. Zwar glauben wir der lutherischen Lehre vom Menschen, der zugleich gerecht und Sünder ist (*simul iustus et peccator*) nicht, weil Paulus das auch nicht tut. Aber de facto lebt er fröhlich in unserer Mitte, der neue Mensch, der an vielen Stellen immer noch ganz der alte kleine Gauner ist. Es ist das für solche Widersprüche und Doppelmoralen berüchtigte fromme Kleinbürgertum und damit das seit dem 19. Jahrhundert vorherrschende Milieu, in dem unser religiöser Schrebergarten hauptsächlich sein Unwesen treibt.

Der deutsche Baptismus ist über weite Strecken tatsächlich so etwas wie die kleinbürgerliche Variante des Evangeliums geblieben, weshalb man sich überwiegend bei den „Evangelikalen“ angesiedelt hat, einem Sammelbecken für politisch und theologisch extrem konservative Christen. „Evangelikal“ – das klingt im Deutschen immer noch ein bisschen nach einer Lungen- oder Darmkrankheit.

An dieser Stelle im Namen des Evangeliums Aufklärung zu betreiben, sehen wir in der GFTP als eine notwendige Pflicht. So ist es auch in Zukunft nötig, denen, die sich gerne als „bibeltreu“ stilisieren, die Deutungshoheit über das Buch der Bücher streitig zu machen, um die gute alte Bibel endlich das Ihre sagen zu lassen. Mit Hilfe der Bibelwissenschaft, deren 200-jährige Geschichte an unserer Freikirche (und den anderen natürlich auch) weitgehend spurlos vorüber gegangen ist, muss die Bibel immer noch vom Wust

ideologischer Verzeichnungen befreit werden, die aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammen und sich wie Mehltau über das Buch der Bücher legen. Was wird nicht alles für Unsinn über die Bibel geglaubt und verbreitet!

Eine freie Theologie ist auch nötig, um die manchmal hochpathologische religiöse Phantasie autoritärer „Leiter“ in die Schranken zu weisen, die aus „bekehrten“ Menschen unerträgliche ideologische Landplagen machen, die irgendwann „doppelt so schlimm sind wie sie selbst“ (Mt 23,13–15).

Wir werden daher die erreichten Fortschritte in unserer Freikirche – etwa eine anständige und gleichberechtigte Behandlung von Frauen, die Öffnung unserer Freikirche zur Welt und zur Ökumene, ohne die das Wort „Mission“ immer Spott und Hohn bleibt – auch in Zukunft verteidigen, weil es sonst kaum jemand tut. Denn der fundamentalistische Irrsinn, der sich derzeit in den USA und in Osteuropa austobt, kann auch bei unseren erweckungshungrigen Mystagogen mit ihren radikalen apokalyptischen Ideen immer wieder ausbrechen.

Es gibt viel Allotria und religiösen Unfug in unserer Mitte. Ein Gegenhalten kann nur durch Unabhängigkeit und aus einer Position argumentativer Stärke heraus geschehen, was wir uns gegen die großen Vereinfacher und frommen Gotteskrieger jedweder Provenienz durchaus zutrauen. Eine freie Theologie ist in unseren Kreisen selten genug. Die GFTP steht dafür, dass sie sich nicht länger in Hinterzimmer und Alkoven verbannen lässt.

Einen diametral entgegengesetzten Weg beschreitet derzeit die *Southern Baptist Convention* in den USA. Sie ist dabei, unter großer Geheimnistuerei eine eigene „Welthandelsorganisation für irrtumslose Wahrheiten“ zu gründen. Partner für religiöse Abstrusitäten aller Art findet man immer, vor allem, wenn man genügend Geld mitbringt. Für diejenigen, die sich keine Kirche zusammenkaufen können, sondern auf Argumente und ihren Verstand angewiesen sind und sich beider gerne bedienen, gibt es die GFTP. Sie ist, auch ungefragt, ihrer Freikirche dabei behilflich, sich frei zu denken und das Gedachte frei zu formulieren. Sie leistet damit auch einen hilfreichen Schritt zur Entmythologisierung unseres freikirchlichen Wesens in der Öffentlichkeit, mithin zu mehr Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit.

Eine Kirche der unfehlbaren Wahrheiten wird dagegen immer Argwohn wecken. Vor kurzem erst teilte mir ein Vertreter einer anderen Kirche mit spürbarer Bewunderung mit, er könne nur staunen, mit welcher Offenheit wir innerkirchliche Probleme zur Sprache brächten.

Unsere offen dargelegte innerkirchliche Selbstkritik und wissenschaftliche Denkweise ist natürlich andererseits eine fürchterliche Bedrohung für all jene, die sich mit der Unfreiheit der hauseigenen Theologie und den gängigen Meinungen über unser kirchliches Gebilde abgefunden haben. Als ich im April 1990 mit der Promotionsurkunde der Kirchlichen Hochschule in der Tasche zum „Kandidatenjahr“ an das Theologische Seminar in Hamburg kam, stieß ich auf ein sonderbares Klima und gewann den Eindruck:

Theologie werde hier vorzugsweise hinter vorgehaltener Hand betrieben. „Wenn das die Bundesleitung wüsste!“, war ein gängiger und natürlich ironisch gemeinter Spruch unter den Studierenden. Die Angst, wegen unorthodoxer Meinungen nicht „vermittelbar“ zu sein, war damals zumindest weit verbreitet, die fachliche und persönliche Abhängigkeit von den Dozenten, die wiederum unter dem Druck der Gemeinden standen, geeignetes pastorales Material zu produzieren, geradezu total.

Je länger ich darüber nachdenke, desto sicherer bin ich, dass mir die Grundidee zur späteren Gründung der GFTP damals gekommen ist. Hatte ich doch in Berlin, Jerusalem und Heidelberg das akademische Leben in einer theologischen Weite kennen gelernt, von der ich bis heute zehre. Den endgültigen Anstoß zur Gründung der GFTP gab dann die Neuauflage einer der unzähligen missionarischen Kampagnen, die etwa alle zwei Jahre unter einem immer neuen Motto in unserer Bundesgemeinschaft ausgerufen werden. „Aufbrechen 95/96“ lautete der Spruch damals, unter dem alle Baptistinnen und Baptisten die Taufbilanz und damit die Bundesstatistik aufbessern sollten, um den *faithholder's value* zu steigern.

Wir, die Gründungsmitglieder der GFTP, griffen damals tatsächlich zu und brachen auf, obwohl sich die Freude des Bundes über *diesen* Aufbruch in Grenzen hielt. Ein Mitglied der damaligen Bundesleitung meinte im Stil des Hohen Rates von Jerusalem, man müsse gegen eine unabhängige theologische Gesellschaft rasch etwas unternehmen, ein anderer vertrat die Ansicht, der Spuk wäre in fünf Jahren ohnehin vorbei, man möge nur abwarten. Und so tat man erst einmal gar nichts, was sicherlich das Vernünftigste war. Im Unterschied zur gewohnten Halbherzigkeit und der kurzen Halbwertszeit unserer belanglosen missionarischen Vermehrungsstrategie „Aufbrechen 95/96“ gibt es uns allerdings auch zehn Jahre später immer noch.

Am Anfang standen ein paar Freunde, Verwandte und Begeisterte, die glauben *und* zugleich auch denken wollten, die gelernt hatten, sich zu artikulieren und sich wissenschaftlich ausweisen konnten, was uns für das Establishment, auch das theologische, gefährlich machte. Als wir, zwölf an der Zahl, unsere Gründungsversammlung am Marienplatz 7 in Berlin abhielten, versprachen wir uns, nicht den Weg in die innere oder äußere Emigration zu gehen wie viele andere, denen die Enge unserer freikirchlichen Gemeinschaft keine Heimat mehr bot. Wer damals theologisch etwas konnte und kein Protegé hatte, für den interessierte sich dieser Bund nicht im Geringsten. Und weil sich daran immer noch nichts geändert hatte, nahmen wir das Geschick in die eigenen Hände. Das war das Beste, was wir tun konnten.

Die GFTP wuchs dabei weit schneller als wir uns das jemals gedacht hätten. Die erste Ausgabe der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ (ZThG), die noch in einer Fehlfarbe und einer Auflage von 200 Stück hergestellt worden war, verkauften wir an einem einzigen Tag anlässlich der Bundeskonfe-

renz in Augsburg 1996. Das Heft wurde uns geradezu aus der Hand gerissen. Fünf weitere Auflagen mussten erhalten, was der Druckqualität des Heftes gut bekam. Dass sich die technische Qualität, die Übersichtlichkeit und der Umfang der Hefte rapide erhöhten, haben wir im Wesentlichen Olaf Lange zu verdanken, dem begnadeten Geschäftsführer der GFTP, der als technischer Direktor für die Satz- und Drucktechnik verantwortlich war. Ohne ihn hätten wir es nicht geschafft.

Dass auch unsere Auflage rasch wuchs und die ZThG zwischenzeitlich in zahlreichen theologischen und kirchlichen Bibliotheken Eingang gefunden hat, liegt wohl auch ein wenig an der Qualität der Beiträge, die keinen Vergleich zu scheuen braucht. Jahr für Jahr haben wir über die von uns veranstalteten Symposien, die Artikel und nicht zuletzt durch die Essays Themen gesetzt und gelegentlich für etwas Aufsehen in der beschaulichen Friedhofsruhe des Bundes gesorgt. Denn „eine christliche Gemeinde verträgt keine religiösen Uniformen. Sie lebt vielmehr, obgleich das paradox klingt, im Dauerzustand der gegenseitigen brüderlichen Störung. Sonst ist sie nicht auf Golgatha entstanden, hat ihr Herr sie nicht menschlicher gemacht, sondern doktrinär und illusionär“ (Ernst Käsemann).

Die theologischen Grenzen verlaufen bei uns nicht mehr zwischen „liberal“ und „konservativ“, wie bisher üblich, sondern zwischen ernsthaft und unernsthaft. Das ist unser Spezifikum, und hier sind wir im freikirchlichen Bereich auf beängstigende Weise konkurrenzlos.

Dabei werfen wir neben unseren wissenschaftlichen Beiträgen auch einen analytischen Blick auf unser freikirchliches Gemeinwesen, das zu beschreiben wir uns auf den Weg gemacht haben. Dies war von Anfang an eines unserer Ziele: Dem „real existierenden“ Baptismus einen kritischen „Spiegel“ vorzuhalten. Dies ist nun durchaus wörtlich zu verstehen. Ein Kollege schrieb mir vor ein paar Jahren einmal, unsere Zeitschrift erinnere ihn nicht wenig an den SPIEGEL – gemeint war das Hamburger Nachrichtenmagazin, das sich nach einem Bonmot seines Gründers Rudolf Augstein im Zweifelsfall als „Sturmgeschütz der Demokratie“ verstanden wissen wollte.

Ich habe mich damals, trotz des kritischen Untertons (der Kollege stammte aus dem Osten und wusste offensichtlich nicht, was die westliche Demokratie gerade dem SPIEGEL zu verdanken hat!), ausgesprochen geehrt gefühlt und dieses Prädikat als eine ganz eigene Art von Verheißung empfunden. In der Tat, das war es, was dem Baptismus bisher fehlte: Ein „Spiegel“, womöglich auch hin und wieder ein „Eulenspiegel“.

Unser Anliegen, wissenschaftliche Texte ohne Beschränkung durch eine das Denken hindernde fundamentalistische Zensur zu veröffentlichen, war an sich schon unerhört, wenngleich auch unerhört notwendig. Nun trat das Interesse hinzu, den Baptismus aus einer nüchternen und kritischen Perspektive zu betrachten, die in den gängigen Selbstdarstellungen mit keiner Silbe zu finden, aber für Kundige mit Händen zu greifen ist.

Natürlich kann man den Baptismus auch in glühenden Farben, von seiner freundlichen und schönen Seite her schildern. Und Manches davon ist ja auch wahr. Baptistinnen und Baptisten können sehr nette und charmante Menschen sein. Ich rechne zahlreiche Verwandte, Freunde und Bekannte zu jener Spezies, denen ich mich gedanklich und theologisch verbunden weiß. Daneben gibt es unter den religiösen Meinungen aber auch viel frommen Ramsch, der m. E. nicht der Rede wert ist.

Für die harmloseren Banalitäten und die *sweet nothings* in Sachen Lebensberatung und „Theologie für den Hausgebrauch“ gibt es dann noch die Publikationen und Verlautbarungen innerhalb unseres Bundes, für die auf weite Strecken das süffisante Beamtenmotto gilt: „Gelesen – gelacht – gelocht!“

Nun klingt das Augstein-Diktum mit dem „Sturmgeschütz“ für unsere kriegsmüden Ohren womöglich allzu martialisch. Zwar ist die GFTP bisher nie das Sturmgeschütz der „Demokratie“ gewesen. Aber was das kämpferische Pathos anbelangt, so können wir mit unseren kritischen Provokationen durchaus mithalten, ohne die es kein Lernen und keinen Fortschritt gibt. Natürlich sind wir manchmal auch über das Ziel hinausgeschossen und haben Manches nicht erreicht.

Wir sind aber sehr entschieden der Ansicht, dass die Welt ein Recht darauf hat, unsere Freikirche auch einmal ungeschminkt zu betrachten. Gejubelt wird ja ohnehin schon genug, auch wenn es dazu derzeit kaum Anlass gibt. Denn unser Gemeinbund ist alles andere als ein „Sturmgeschütz“, es sei denn eines, das gerne Worthülsen ausspuckt, wobei der Ausdruck „Kampagne missionarisch leben“ momentan die Hitliste anführt.

Das zurückliegende Bundesjahr, das mit einer müden „Cottbusser Erklärung“ zu Mission und Evangelisation begann, rettete die anfängliche Begeisterung erwartungsgemäß noch nicht einmal bis in die Sommermonate. Der dafür besonders zuständige Dienstbereich hat außer einer Literaturempfehlung („Leben mit Vision von Rick Warren“) und einer verwirrend aufgebauten und eigentlich überflüssigen Internetseite mit teilweise uralten Nachrichten aus der Redaktion von DIE GEMEINDE nichts Erkennbares zuwege gebracht. Dass diese „Kampagne“ – ein Begriff, der in unserer Sprache eine negative Konnotation besitzt (man fragt sofort: gegen wen?) – allerdings so schnell floppen würde, hätte selbst ich nicht gedacht, obwohl die „Cottbusser Erklärung“ ja schon deutlich gemacht hatte, dass in Sachen Mission nichts Neues zu erwarten war.

Das ganze Projekt ist mangels Glaubwürdigkeit schon jetzt nicht mehr zu retten, was natürlich niemand zugeben wird. Und so wird man sich in wenigen Wochen auf dem Bundesrat in Kassel für die eigene Konzeptlosigkeit wieder einmal selber auf die Schulter klopfen und die schlafmützige „Kampagne“ hochleben lassen. Wie man es mit geringem personellen Aufwand besser und effizienter machen kann, zeigen die äußerst professionell organisierten Vorbereitungen zu „ProChrist 2006“. Chapeau!

Versteht sich der SPIEGEL als „Sturmgeschütz der Demokratie“, so haben wir uns stets als Sturmgeschütz einer freien und eben in diesem Sinne freikirchlichen Stimme verstanden, für die „Bundesangestellte“ und andere Funktionäre ungeeignet sind.

Erkenntnisse und Beobachtungen ungeschminkt und dabei möglichst treffend zu formulieren, war eines unserer Hauptanliegen, wobei einschränkend hinzugefügt werden muss, dass es sich dabei nicht um objektive Wahrheiten handelt, über die ohnehin niemand verfügt außer dem, der „die Wahrheit“ ist (Joh 14,6).

Man kann immer nur das schreiben, was man selbst erkannt hat und für richtig hält. Dies frei vom Druck der öffentlichen Meinung und der gängigen religiösen Phraseologie zu tun, erfordert in meiner Kirche immer noch Mut, für den die GFTP ein notwendiges Forum bildet. Theologie ist eben nur etwas für Menschen, die es wagen, selbstständig und folgerichtig ihren Glauben zu denken, ihn dabei gelegentlich aufs Spiel zu setzen, um ihn in geläuterter Form wieder zu empfangen. Dass der Glaube an Jesus Christus zeitgemäß gedacht, beschrieben und verkündigt werden kann, ohne aufzuhören, authentischer Glaube an Jesus Christus zu sein, ist unsere Erfahrung und unser Credo, wenn man so will.

Wie zahlreiche Reaktionen in den vergangenen Jahren belegen, haben wir damit nicht nur der Vielfalt freikirchlichen Denkens Rechnung getragen, sondern vielen Baptistinnen und Baptisten in unserer Freikirche neben einer Stimme auch eine identifizierbare Heimat zurückgegeben, die sich wie wir einst mit Abwanderungsgedanken getragen hatten. Dass viele unserer fähigsten Geister über viele Jahre hinweg der eigenen Kirche den Rücken gekehrt haben, schmerzt mich allerdings noch immer.

In einer Kirche ist Freiheit allemal von Nöten, weil die Wahrheit des Evangeliums, sobald sie erkannt ist, immer frei macht (Joh 8,31) – eben auch dazu, frei zu sagen, was nach eigener Einschätzung gesagt werden sollte. Und das löst dann manchmal Stürme aus, vermutlich deshalb, weil bisher niemand auf den Gedanken gekommen war, dass es ausgerechnet unserer Freikirche daran besonders mangeln könnte: Frei zu sagen, was man erkennt und denkt, ans Licht zu bringen, was in einer Kirche so gerne verschwiegen, unter den Teppich gekehrt oder hinter frommen Fassaden verheimlicht wird.

Es ist eben Manches faul im Staate Onckens, Köbners und Lehmanns, dem heiligen Dreigestirn des deutschen Baptismus. Unsere Freikirche wirkt prima facie viel zu nett, um wahr zu sein, weshalb Selbstbetrachtungen, selbst wenn sie sich als geschichtliche Studien ausgeben oder den Rang von Seminararbeiten erreichen, häufig etwas Pomadiges an sich haben.

Mit Selbstbezeichnungen wie „Mission“, „Bibelbewegung“, „Glaubens-taufe“, „Glaubens- und Gewissensfreiheit“ und „Basisdemokratie“ wird gerne die eigene Heiligsprechung betrieben, wobei wir uns als Minderheit ewig missverstanden und am liebsten als Märtyrer fühlen. Das ist auch

leichter, als jenseits der Larmoyanz endlich an die Arbeit zu gehen und unsere Freikirche ins 21. Jahrhundert zu führen.

Allzu heilig und „bibeltreu“ geht es unter uns aber nur auf den ersten Blick zu. Näher betrachtet – und dazu bedarf es tatsächlich eines „Spiegels“ – sind wir ein teilweise recht sonderbarer und äußerst heterogener religiöser Club, in dem jeder etwas anderes unter „Evangelium“ zu verstehen scheint. Je länger ich Jesus Christus in meiner Freikirche diene, desto mehr verfestigt sich in mir der Eindruck, dass viele unserer Mitglieder unter dem Signet der „Christusnachfolge“ in den Gemeinden vor allem sich selber suchen und dabei, wenn es gut geht, auf Jesus Christus stoßen. Es mangelt immer wieder an der Bereitschaft, sich selbst zu verändern (Röm 12,2), was man andererseits von „Unbekehrten“ selbstverständlich erwartet.

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland ist auch ein Sammelbecken von Menschen, die mit den herkömmlichen kirchlichen Zuständen unzufrieden sind und eine „Freikirche“ als ideales Betätigungsfeld für ihren religiösen Individualismus betrachten, der manchmal geradezu terroristische Züge annehmen kann. Kühne theologische oder auch nur tiefschürfende Gedanken darf man dabei allerdings nicht erwarten. Baptisten baden – theologisch betrachtet – gerne lau. Dieser Eindruck verdichtet sich, wenn man die neue Selbstvorstellung unserer Freikirche („Offene Türen“) zur Hand nimmt. Dieses misslungene Buch könnte gestrotzt den Untertitel tragen: „Warum uns die Welt nicht braucht.“

Wir sind vor allem ein vorwiegend kleinbürgerliches religiöses Biotop, das gelegentlich so provinziell ist, dass man sich dort einfach zu Hause fühlen muss. Ich denke dabei an Hermanns Hesses „Steppenwolf“, wo Harry Haller, der Antiheld dieser Erzählung, mit der sicheren Witterung des Nichtsesshaften das nach Sauberkeit und Ordnung riechende Haus der Familie des Erzählers betritt, um sich dort für eine Weile einzumieten. Er passt nicht in diese Welt, aber sie atmet Sauberkeit und eine intakte Ordnung, die dem Wanderer eine Behausung bietet – auf Zeit.

Mancher Gast, zu denen auch ich gehöre, bleibt gleichwohl für immer, aus Nostalgie, Anhänglichkeit oder aus Mangel an einleuchtenden Alternativen für die Gestaltung des eigenen religiösen Lebens (samt und besonders ebenfalls sehr bürgerliche Verhaltensweisen!).

Sicher liegt es auch an der empfangenen Berufung, die sich nicht einfach abschütteln lässt. Diese Anhänglichkeit gegenüber meiner religiösen Heimat, die das Überleben eines eigenverantwortlichen Denkens nur in tolerierten intellektuellen Nischen erlaubt, ist der sehr präzise Grund, weshalb es die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ geben muss. Wer sonst könnte – noch dazu aus erster Hand – über die „größte deutsche Freikirche“, ihre Sehnsüchte, ihre Lebenslügen und ihre Idiosynkrasien Auskunft geben? Es muss sich um Leute handeln, die entweder Idealisten sind und diese Freikirche für das Kirchenmodell der Zukunft halten (dieser irrigen Ansicht war ich lange Zeit), oder um „Kritiker der zynischen

Vernunft“, eine Kritik, die sich einstellt, wenn man diese Kirche besser kennt und – Leiden hin oder her – sich ihr immer noch verbunden weiß. Beides mag irgendwann in Resignation enden, wie es jener Kollege erlebte, der nach langen Dienstjahren in mehreren Gemeinden mir gegenüber vor ein paar Monaten feststellte: „Die Gemeinde ist *die* Enttäuschung meines Lebens.“

Weil derlei Dinge natürlich niemand öffentlich zugeben wird, muss es uns auch weiterhin geben, selbst wenn es hin und wieder weh tut, was wir schreiben. Gäbe es uns nicht, müsste die Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik oder ein ähnliches Derivat noch heute erfunden werden! Die ewig Gestrigen wissen längst, wie hilfreich es ist, sich zusammenzuschließen, und stehen – ideologisch meist bis an die Zähne bewaffnet und gut organisiert – in allen möglichen „Arbeitsgemeinschaften“ bereit zum Gefecht. Einzelkämpfer haben keine Chance.

Die in den letzten zehn Jahren durchaus erkennbaren Wandlungen und Fortschritte innerhalb unserer Freikirche, die nach dem ewigen Paternalismus früherer Präsidenten und Generalsekretäre mit ihrem Patronagesystem und den übl(ich)en Seilschaften der vergangenen Jahrzehnte endlich über ein offenes Leitungsteam verfügt, belegen, dass sich die Dinge selbst in einer Freikirche verändern lassen, auch wenn hin und wieder eine „Bundeskrisis“ vonnöten ist.

Freilich muss dieses Leitungsteam, vor allem die Bundesgeschäftsführung, über die sich *in bonam partem* sagen lässt, dass sie ihren Geschäften „unauffällig“ nachgeht, nach zwei Jahren Amtszeit langsam einmal zeigen, was sie drauf hat. Wo, bitte schön, sind die Initiativen und Stäbe, die wir innerhalb der Zukunftskommission der Bundesgeschäftsführung zugeordnet hatten? Bisher ist kein einziger *Think Tank* gegründet worden noch ein solcher in Sicht.

Die Verantwortlichen schaffen es nicht einmal, Leute aus den Gemeinden zu Strategietagungen zu locken, die, bedingt durch Fehlplanungen und miserable Vorbereitungen, reihenweise ins Wasser fallen. Primär als Ideenfabrik – und nicht für Auslandsreisen und Selbstverwaltungsgespräche – wurden die entsprechenden Leute in ihre Ämter berufen! Dafür und nicht für die Erhaltung des Status quo haben wir neue Strukturen geschaffen und ihnen zugestimmt. „Wer sich auf seinen Lorbeeren ausruht, trägt sie an der falschen Körperstelle“, hat Heiner Geißler einmal gesagt.

Unsere lahme Bundesgemeinschaft ist im Augenblick wenig mehr als ein Spendensammelverein für Elstal. So ist der Bund derzeit vor allem für „Elstal“ da – gedacht war es einmal umgekehrt. Die Sicherstellung der Angestelltengelder und die Annuitätzahlungen an die Gläubiger sind sicherlich ein wichtiger Gesichtspunkt der derzeitigen Kirchenpolitik. Aber kann es das schon gewesen sein? Wozu das alles? Womit lässt sich der gigantische Verwaltungsaufwand eigentlich rechtfertigen? Das ist es, was viele von uns brennend interessiert.

Für den „neuen Bund“ gilt derzeit: Wenig Glanz, dafür wird um so lauter das Gloria gesungen. Die Strukturdebatte hat mindestens ein Jahr und zwei (Sonder-) Bundesräte zu lang gedauert. Dabei ist der Schwung des neuen Anfangs nach der Bundeskrise auf der Strecke geblieben. Natürlich haben es unsere Oberen mit den endlosen Konsultationen und Vorlagen gut gemeint, was aller Anerkennung wert ist. Was aber letztlich dabei herausgekommen ist, steht in keinem Verhältnis zum Aufwand.

Das Missverhältnis von Aufwand und Ergebnis erinnert in manchem an die derzeitigen Reformdiskussionen in unserem Land: Es wird viel geredet und gerechnet, aber der große Wurf bleibt dabei auf der Strecke. Geändert hat sich realiter weit weniger als ursprünglich gedacht, weil viele Änderungen gar nicht strukturabhängig sind.

Die Gemeinden sind des Themas nun weitgehend überdrüssig. Das neue Präsidium ist in der Zwischenzeit mehr und mehr an die Stelle der alten Bundesleitung gerückt und bleibt aufgrund der eher blassen Vorstellung der Bundesgeschäftsführung der eigentliche Motor und Ideengeber.

Durch die Unschärfe der „geistlichen“ Richtlinienkompetenz, die das Präsidium gemäß der neuen Verfassung besitzt, ist noch keine Klarheit in der Trennung der Aufgaben erzielt. So ist immer noch nicht deutlich, in welchen Fragen man sich an die Bundesgeschäftsführung oder besser an das Präsidium wenden sollte, abgesehen davon, dass Anfragen einfach untergehen, wenn man nicht nachhakt (das kennen wir noch von früher, als der Schreibtisch eines Bundesdirektors das „Bermuda-Dreieck“ genannt wurde).

Im Grunde haben wir nun doch wieder die alten Verhältnisse von „Bundesleitung“ und „Bundesangestellten“, und wahrscheinlich geht es auch gar nicht anders, weil die Ressortleiter – mit Ausnahme der Generalsekretärin, die über kein spezifisches Ressort verfügt – bereits mit ihren regulären Aufgabenbereichen voll ausgelastet sind.

Die Reform der Reform ist damit jetzt schon vorprogrammiert. Womöglich müssen wir uns darauf einstellen, uns noch auf Jahre hinaus mit Verfassungs- und Ordnungsfragen zu beschäftigen. Die „neue“ Struktur scheint mir nicht operabel.

Ein weiterer Grundfehler des neuen Systems steckt auch in der Zusammensetzung des neuen Präsidiums sowie im Wahlverfahren. Zwar ist der Gedanke zu begrüßen, dass das Präsidium im Unterschied zur alten Bundesleitung ein „Kompetenzteam“ darstellen soll, in dem die Besten und Fähigsten frei von den Zwängen eines Proporz über Sitz und Stimme verfügen.

Allerdings sehe ich dabei zwei grundlegende Fehler: Zwar haben die Landesverbände ein Vorschlagsrecht für die Kandidaten und Kandidatinnen, wahlberechtigt ist jedoch allein der Bundesrat. Dort haben die mitgliederstarken Verbände nicht nur erheblich größeren Einfluss als die kleineren Vereinigungen. Im Zweifelsfalls werden sie daher „ihre“ oder die ihnen bekannten unter den weitgehend unbekanntenen Kandidatinnen und Kandidaten durchbringen. Zum andern hat der Bundesrat wie auch in der Vergan-

genheit keine echte Möglichkeit, sich ein aussagekräftiges Bild von der Eignung der Kandidaten und Kandidatinnen zu machen, also die „Kompetenzen des Kompetenzteams“ realistisch zu beurteilen.

Man kennt die Leute nicht oder zumindest nicht gut genug. So bleibt es bei den „Bauchwahlen“. Aus der Wahl der „Besten“ wird allenfalls die Wahl der „Populärsten“.

Da ein Wahlkampf und ein kirchliches Parteiensystem mit programmatischen Eckpunkten der Kandidatinnen und Kandidaten, wie es in Landeskirchen durchaus üblich in unseren Reihen aber ausgeschlossen ist, hat man kaum Möglichkeiten, sich ein Bild von den Standpunkten und Überzeugungen zu machen und bleibt daher entweder auf Gerüchte und Mundpropaganda angewiesen oder entscheidet wie in der Vergangenheit aufgrund von Geschlecht, Anzahl der Kinder, dem Lebensalter oder schlicht dem Aussehen. Hilfreich für die Kür bleibt auch der größte Lacher bei der Kurzvorstellung (Letzteres war im „alten Bund“ das Hauptkriterium: der Lustigste hatte immer die besten Chancen!).

Schon aufgrund der Erfahrungen der Vergangenheit sollte man niemanden wählen, den man nicht genau kennt. Ich habe das immer so gehalten und halte dies für die angemessenste Reaktion auf ein nicht überzeugendes Wahlsystem, dessen Preis mir zu hoch ist: Sind nämlich bestimmte Landesverbände auf längere Zeit nicht im Präsidium vertreten, wird das Interesse am Bund in diesen Verbänden noch weiter sinken, es ist ohnehin jetzt schon im freien Fall begriffen.

Ein äußerst problematischer Teil der ganzen Reform ist nach der „Probeabstimmung“ auf dem letzten Bundesrat erst einmal gescheitert. Die Abstimmung über eine Art „privilegierter Partnerschaft“ der so genannten Traditionsgruppen, die mittlerweile den Spitznamen „Trachtengruppen“ erhielten, geriet zum Fiasko des Präsidiums, das diesen Vorschlag gegen allen guten Rat vorangetrieben hatte.

Die Ressentiments zwischen Baptisten und den quasi autonomen Brüdergemeinden haben zu einem in seiner Eindeutigkeit überraschend negativen Ergebnis geführt. Die Aversion gegen das Vorhaben, das eines der Lieblingsprojekte des derzeitigen Präsidenten war, von dem er sich bis zur Probeabstimmung trotz aller Widerstände selbst innerhalb des Präsidiums nicht abbringen ließ, war weit größer als erwartet und die Sensation des letzten Bundesrates.

Das bisher schon nicht funktionierende Modell einer Kirchengemeinschaft von Baptisten- und Brüdergemeinden – zweier letztlich inkompatibler „Traditionsgruppen“, die seit ihrer aus dem Dritten Reich stammenden Vernunftsehe, die vor dem „Standesamt für Körperschaftsrechte“ geschlossen wurde, aneinander vorbei leben – sollte nun auch noch auf weit problematischere Gruppierungen ausgedehnt werden. Von denen tragen manche zwar ebenfalls den Namen „Baptisten“. Allerdings würde kein vernünftiger Mensch meiner Freikirche jemals Mitglied in einer die-

ser Gemeinden werden (und das wäre doch der „Lackmustest“ für eine Kirchengemeinschaft!).

Von der rigiden Gesetzlichkeit vieler russlanddeutscher und anderer osteuropäischer Baptisten etwa, in denen das Rad der Geschichte um 200 Jahre zurückgedreht ist, sind wir in Deutschland meilenweit entfernt. Die Vorstellung, dass solche Gemeinden sich ohne Übernahme der mit der Mitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland verbundenen Verpflichtungen auf legitime Weise unserem Bund anschließen könnten und – im Falle massenhafter Wahrnehmung dieser Chance – über den Bundesrat den Bund gleichsam übernehmen könnten, wäre ein Albtraum gewesen. Lieber Klasse als Masse!

Dass diese Sorge nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, belegt die strategisch geplante und präzise durchgeführte Übernahme der *Southern Baptist Convention* in den USA durch fundamentalistische Kreise, unter deren „puritanischer Reform“ nicht nur Millionen Baptisten zu leiden haben, sondern unsere Anliegen weltweit in Misskredit gebracht werden.

Ein entsprechender positiver Beschluss des Bundesrates im Blick auf die hierzulande lebenden baptistischen „Trachtengruppen“ hätte womöglich noch keine unmittelbaren Auswirkung gehabt, aber die „Büchse der Pandora“ für die Zukunft geöffnet. Es hätte nur geschickter Verhandlungen und einer Aktivierung der ohnehin bestehenden Verbindungen zwischen der *Southern Baptist Convention* und den Osteuropäern bedurft, um die in Deutschland bei weitem in der Mehrheit befindlichen russlanddeutschen Baptisten als „Traditionsgruppe“ zum Eintritt in den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu bewegen und dessen Geschicke zu bestimmen.

Nur die negative Erfahrung der Vergangenheit, also das immer noch uneingestandene Scheitern der Union von Baptisten- und Brüdergemeinden in einem Bund, hat uns vor einer katastrophalen baptistischen Version der „Visa-Affäre“ bewahrt, die die öffentliche Meinung derzeit bestimmt.

Vor einem Abgleiten des „Priestertums“ ins „Sektentum aller Gläubigen“ kann uns die feste Einbindung in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen bewahren. Eine Gemeinschaft, die ohne ökumenisches Korrektiv lebt, verkommt zwangsläufig. Sie verliert damit nämlich einerseits die Möglichkeit, sich über ihr eigenes Profil Rechenschaft zu geben, dieses dabei zu schärfen und im Dialog zu bewahren. Sie verliert aber auch den Blick für Einwände und Alternativen, ohne die es keine Erneuerung geben kann.

Der Bund sollte daher die ökumenischen Gespräche vorrangig unterstützen und die Ergebnisse der Gespräche zwischen der Europäisch-Baptistischen Föderation und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ernst nehmen und als echte Chance begreifen. Ökumenische Dialoge sind der erklärte Wille Gottes, ihre Dämonisierung selbst ein Stück Dämonie, die wir öffentlich machen und der wir entgegentreten müssen.

Als Freikirche können wir durch ökumenische Partnerschaften nur gewinnen. Eine selbstreferenzielle Kirche wird dagegen immer verlieren – sich

selbst und am Ende das Evangelium. Freilich setzt ein solcher Dialog *Dialogfähigkeit* sowie Hör- und Lernbereitschaft voraus. Darum sind Fundamentalisten an solchen Gesprächen nicht interessiert und ihre Einbeziehung in solche – vom Geist gewirkten – Lernprozesse weitgehend sinnlos, weil sie einem rationalistischen, systemisch verfassten und linearen Bibelverständnis folgen, das dem Geist und dem Buchstaben der Bibel selbst widerspricht und letztlich nur ein mythenreiches Märchen ist.

Gewiss gibt es derzeit auch Chancen für unsere Gemeinschaft. Wo, wenn nicht in der Krise, böten sich neue Chancen in Fülle! Ich meine, dass es derzeit vor allem auf kleinräumige Initiativen und neue Gruppenbildungen in den Gemeinden ankommen wird. Wir sollten Ausschau halten nach Menschen mit Ideen. In kleinen Kreisen müssen die neuen Ideen generiert werden, die eine Reform oder gar Reformation unserer Freikirche zum Ziel haben. Die Einigelung in einen konservativen Evangelikalismus ist keine Alternative, denn dies ist ein Auslaufmodell.

Manche Werte wird man gewiss übernehmen können, wie etwa die Verantwortung für das missionarische Zeugnis in der Welt. Vieles aber muss raus aus unserem religiösen Inventar. „Religion“ ist ein Riesenthema unserer Zeit, evangelikal zu sein dagegen nicht. Das ist ein romantischer deutscher Irrweg, der kirchengeschichtlich aus dem Protest gegen die Moderne entstand und dort, d. h. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, auch endete. Manche Dinosaurier wissen noch nicht, dass sie ausgestorben sind. Es muss und es wird etwas Neues geben. Und das wird jetzt geschmiedet.

Der Bund kann es sich gar nicht erlauben, so weiterzumachen wie bisher. Er steht unter Druck und muss in den kommenden Jahren aufzeigen, wohin die Reise der Gemeinden denn gehen kann.

Die gute alte Zeit des Baptismus ist vorbei, die neue ist (noch) nicht in Sicht. Wenn es unserer Freikirche in den nächsten zehn Jahren nicht gelingt, ein neues Profil zu gewinnen, droht sie in der Versenkung zu verschwinden. Was bleibt, ist das, was kommen wird. Kommt nichts, bleibt nichts.

Neben überzeugenden Antworten auf die Frage, wie das Evangelium heute auszurichten ist und gemeinsam gelebt werden kann, sind die Bereiche Öffentlichkeit, Dialogfähigkeit und Ökumenizität die Schlüssel- und Überlebensfragen unserer Gemeinschaft. Die Körperschaftsrechte und der zur kollektiven Entsorgung finanzieller Altlasten erhaltende Bundeshaushalt taugen auf Dauer nicht als religiöser Sozialkitt. Der gemeinsame Nenner ist noch nicht gefunden, geschweige denn formuliert. Es ist jedenfalls höchste Zeit, aus dem Dornröschenschlaf frommer Gemeinschaftspflege zu erwachen, den wir aus dem 19. Jahrhundert in unsere aufregend unorthodoxe Zeit kolportiert haben. Dazu gehört Mut. Den wünsche ich den Verantwortlichen.

Mutige und kreative Menschen wird die GFTP auf ihre Weise unterstützen. Denn darin sehe ich auch das größte innerkirchliche Verdienst der

GFTP: Dass wir in einem religiös nicht einfachen Gebilde wachen Menschen des Glaubens Mut gemacht haben, die Verhältnisse in der eigenen Kirche nicht einfach als gegeben hinzunehmen.

Es ist die Aufgabe eines „Spiegels“, uns nüchtern mit der Wirklichkeit zu konfrontieren, die sich hinter jeder Selbststilisierung verbirgt. Auch dieser Beitrag ist natürlich eine Selbststilisierung, bei der Verzerrungen nicht auszuschließen sind. Spiegel können schlank oder dick machen, je nachdem, ob sie konvex oder konkav geformt sind. So wird auch das in den Essays der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ gezeichnete Bild manche Verzerrungen und Überzeichnungen aufweisen.

Eine „objektive“ Wahrheit sollte von uns nicht erwartet werden, vielmehr ein Gemisch aus Nüchternheit und pointierter Zuspitzung, denn gerade die Karikatur vermag Wesentliches zur Sprache zu bringen. Und auch dies möge man tunlichst heraushören: Dass manche spitze Bemerkung und Beobachtung letztlich einen Versuch darstellen, sich der nicht unkritischen Verbundenheit mit dieser Freikirche gewiss zu werden, ihre Krankheit als die eigene zu begreifen und sich für eine zeit- und sachgemäße Sozialgestalt des Evangeliums zu engagieren.

Darin weiß ich mich zugleich allen Autorinnen und Autoren der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ verbunden, denen ich – zusammen mit allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – an dieser Stelle von Herzen danke.

Religion, mit der kein Staat zu machen ist

Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA

Erich Geldbach

Jürgen Ebach zum 60. Geburtstag am 28. Februar 2005 zugeeignet

I.

Bei der Wahl 2000 lag George W. Bush etwa eine halbe Million Stimmen hinter dem damaligen Vizepräsidenten Al Gore und hätte bestimmt verloren, wenn nicht der als „Verbraucheranwalt“ bekannte und oft gefürchtete Ralph Nader kandidiert hätte, um, wie die meisten Beobachter es sahen, sein Ego zu befriedigen, dabei aber Gore Stimmen abnahm. Bush wurde seinerzeit nicht gewählt. Er kam durch eindeutige Wählermanipulation insbesondere unter der schwarzen Bevölkerung im Staate Florida, wo sein Bruder Jeb Bush als Gouverneur amtiert, und durch einen Beschluss der von Ronald Reagan und George Bush sen. ernannten, konservativen Mehrheit des Obersten Gerichtshofes ins Weiße Haus. Im Gegensatz zu dieser heftig umstrittenen Wahl erhielt Bush 2004 60,7 Millionen (= 51 %) Stimmen, während Senator John Kerry 57,4 Millionen (= 48 %) verbuchen konnte. Andere Kandidaten erhielten 1,1 Mill (= 1 %) Stimmen, fielen also diesmal nicht ins Gewicht. Damit war Bush zum ersten Mal durch eine Mehrheit der Wähler gewählt. Streng genommen darf man also von einer „Wiederwahl“ nicht sprechen.

Wie kam diese Mehrheit zustande? Die Tatsache, dass Bush im Jahre 2000 nicht die Mehrheit der Wählerstimmen erringen konnte und dennoch Präsident wurde, kann etwas von dem für deutsche Beobachter befremdenden Wahlsystem veranschaulichen helfen. Es entspricht der amerikanischen Tradition, dass der Präsident als Person vom Wähler und nicht von der Parlamentsmehrheit gewählt wird, dass er also auch nicht von einer Parlamentsmehrheit abhängig ist. Aber die Wählerschaft des Landes entscheidet nicht direkt über den Ausgang der Wahl. Denn die eigentliche Wahl des Präsidenten obliegt einem Gremium, das man *Electoral College* nennt. Der Wahlkampf geht daher in Wirklichkeit um die Mehrheit in diesem Gremium. Die Überlegungen der Wahlkampfstrategen konzentrieren sich auf einige „Schlüsselstaaten“, weil das *Electoral College* in seiner Zusammensetzung die Bevölkerungszahl der jeweiligen Staaten widerspiegelt. Mit anderen Worten: Je zahlreicher die Bevölkerung eines Staates ist, umso mehr Stimmen sind in dem *Electoral College* vertreten.

Als Besonderheit kommt hinzu, dass die angloamerikanische Tradition kein Verhältniswahlrecht, sondern nur das reine Mehrheitswahlrecht kennt. In den USA bilden nur zwei kleinere Staaten eine Ausnahme. Im Extremfall bedeutet dies, dass auch nur wenige Stimmen Mehrheit, ja eigentlich sogar nur eine Stimme Mehrheit, darüber entscheidet, wie die Vertreterinnen oder Vertreter eines Staates im *Electoral College* abstimmen *müssen*. Die Wahldelegation eines Staates setzt sich nur aus Mitgliedern der Partei zusammen, die die Mehrheit errungen hat. Alle anderen Stimmen – und seien sie noch so zahlreich und im Extremfall 49,9% – fallen einfach unter den Tisch. Daher kann es durchaus vorkommen, wie im Jahre 2000, dass die Gesamtzahl der Wähler der USA einen anderen Kandidaten gewählt hat, als am Ende durch das *Electoral College* bestimmt wird. Für einen erfolgreichen Wahlkampf bedeutet dies, dass die Kandidaten in den bevölkerungsreichen Bundesstaaten häufig auftreten müssen, dass sie sich dabei auch von lokalen Gegebenheiten leiten lassen, d. h. dass sie von lokalen Parteigrößen vor ihren Auftritten über spezielle Probleme, regionale Besonderheiten, verdiente Personen etc. unterrichtet werden (*briefings*), um den richtigen „Ton“ bei den Ansprachen zu treffen, und dass sie andererseits auch die kleinen Staaten nicht ganz übersehen dürfen, weil ihnen sonst „Arroganz“ gegenüber dem Wähler vorgeworfen werden könnte. Der Wahlkampf ist daher ein gigantischer Medienrummel um eine vergleichsweise kleine Zahl der Staaten und eine vergleichsweise kleine Wählergruppe, die aber über die Zusammensetzung des *Electoral College* entscheidet.

Es dürfte auch einleuchtend sein, dass man bei dieser im Grunde demographischen Voraussetzung Ausschau halten muss nach einigermaßen geschlossenen Wählergruppen, die man gezielt ansprechen kann. Je zahlreicher eine Wählergruppe ist, die man ausfindig machen und denen man mit Wahlversprechen entgegenkommen kann, umso mehr steigen die Chancen, einen Staat für sich zu gewinnen. Bei vielen Staaten gibt es gewisse Grundtendenzen. Einige sind von vornherein festgelegt: Massachusetts z. B. galt in diesem Wahlkampf als für Bush uneinnehmbar. Hier ist die „liberale“ Elite des Landes aufgrund der vielen Universitäten in und um Boston angesiedelt, und es ist außerdem der Heimatstaat John Kerrys. Daher brauchten die Wahlkampfmanager Bushs hier nicht viel zu investieren. Bei anderen Staaten traf das Gleiche für Kerry zu. Heiß umkämpft aber sind die Staaten, bei denen ein hohes unentschiedenes Wählerpotential auszumachen ist und die sich auch in der Vergangenheit nicht eindeutig festgelegt hatten. Es sind dies die sog. „swing states“, die also in diese oder jene Richtung „pendeln“ können.

Nach Analysen vor und nach der Wahl im Jahre 2004 stellt ein bestimmtes Segment des religiösen Amerikas eine beachtlich eindeutige Wählergruppe dar. Europäische Beobachter sind es gewöhnt, der Religion keine große Bedeutung mehr beizumessen. Bewusst oder unbewusst gehen viele Beobachter und auch Religionssoziologen von der These aus, dass die Religion im Absterben begriffen ist. Die These lautet: Je aufgeklärter und urbanisierter eine Gesellschaft ist und je ausgeprägter sie sich als Wissens- und

Informationsgesellschaft darstellt, kurz: je „moderner“ sie sich zeigt, umso geringere Chancen hat die Religion. Religion, so wird häufig argumentiert, sei einer agrarischen Gesellschaft und einer vor-aufgeklärten Zeit verhaftet. Die Wahlen in den USA haben eine andere Denkweise gezeigt, und plötzlich haben auch in den deutschen Zeitungen und Magazinen religiöse Themen Konjunktur. Natürlich hat dazu auch die Debatte um den Terrorismus und die Verwicklungen des Islam insbesondere seit dem 11. September 2001 beigetragen, doch muss man davon ausgehen, dass die Religion auch vorher schon in den USA eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Dabei ist zunächst noch nicht ausgemacht, ob die öffentliche Aufmerksamkeit für religiöse Themen in den USA zum Positiven oder Negativen der Religion ausschlägt.

In Europa, so scheint es, ist es aber eine ausgemachte Sache: Mit der Wahl 2004 ist deutlich zu Tage getreten, dass die Religion eine zwiespältige Rolle spielt. Die Widersprüchlichkeit wird an der Person George W. Bushs festgemacht. Einerseits wird dem Präsidenten zugestanden, dass er „seine“ Religion hat, die er auch so ernst nimmt, dass sie ihn von der Flasche weggebracht und damit seine Ehe gerettet hat. Einige Kommentatoren weisen noch darauf hin, dass es wieder einmal die religiöse Gestalt mit dem leichtesten Zugang zum Weißen Haus, Billy Graham, war, der auf Betreiben und Einladung von Bush Vater den Sohn „ins Gebet nahm“, um dessen Leben eine andere Wende zu geben. Andererseits misst man den religiösen Präsidenten an seinen Taten, und dann heißt es unisono „gewogen und zu leicht befunden“. Wenn Religion derartig folgenlos bleibt wie bei Bush oder derartige Folgen zeigt wie den Krieg im Irak und andere politische Taten, dann kann etwas mit seiner Religion nicht stimmen. Lässt man das Werturteil zunächst außen vor, dann kann man sich unbefangener dem nähern, was die Wahl 2004 unter religiöser Perspektive gebracht hat.

II.

Der große Taktiker des Weißen Hauses und „Texaner des Jahres 2004“, Karl Rove, hatte bereits im Dezember 2001 in einer Rede vor dem in der Hauptstadt Washington ansässigen konservativen „*think tank*“ *American Enterprise Institute* gesagt, dass 15 Millionen „sich selbst so definierende weiße evangelikale Protestanten, Pfingstler und Fundamentalisten“ im Jahre 2000 zur Wahlurne gegangen, während 4 Millionen von ihnen zu Hause geblieben seien. Damit wollte er zum Ausdruck bringen, dass es darauf ankäme, diese 4 Millionen religiös-eingestellten potentiellen Wähler zu mobilisieren, um die Wahl 2004 sicher zu gewinnen. Man erkennt daran, dass Rove längerfristig plante und die „Evangelikalen, Pfingstler und Fundamentalisten“ fest in seine Planung einbezog. Es ist auch nicht von ungefähr, dass er dieses Institut für seine Überlegungen nutzte. Bush hatte nach der Wahl im Jahre 2000 mehr als ein Dutzend ehemaliger Referenten dieses Instituts als hohe Berater in seine Regierung geholt.

Rove hatte in den Jahren zuvor bereits die Republikanische Partei zu einer streng konservativen, sich an den so genannten „traditionellen Werten“ (*traditional values*) orientierenden Gruppierung umfunktioniert und dann auch George Bush zur Kandidatur überredet. Als Vorbild für seine Aktivitäten in der Partei stand ihm die Art vor Augen, wie die zunächst kleine, aber schlagkräftige fundamentalistische Fraktion der *Southern Baptist Convention* diese zu einer linientreuen, keine Opposition tolerierenden Vereinigung umgestaltet hatte. Ironischerweise dienten also der größte Baptistenbund der Welt und sein innerer Kampf um absolute Linientreue als Muster für die politische Partei der Republikaner. Rove wusste daher genau, auf was er bei den „Evangelikalen“ zu achten hatte. Die Reizworte waren Homo-Ehe, in den USA „*same-sex marriage*“ genannt, Abtreibung, das Schulgebet, Pornographie und die Zusammensetzung des Obersten Gerichtshofes. Dabei kommt es naturgemäß nicht auf eine innere theologische Differenzierung an: dass nicht alle Evangelikale auch Fundamentalisten und schon gar keine Pfingstler sind, spielte für die parteipolitische Instrumentalisierung der konservativen Christen unter Einschluss der Pfingstler keine Rolle. Von wenigen Ausnahmen abgesehen hielten sich auch die Führungspersonen der „Konservativen“ mit einer inneren Differenzierung zurück, weil man kein Risiko eingehen wollte. Daher wird in den Medien pauschal davon gesprochen, dass der „evangelikale“ Wählerblock für Bush gestimmt habe. Das traf weitgehend zu, auch wenn, wie gesagt, einzelne Stimmen davon abwichen. So etwa hatten Jim Wallis und seine *Sojourner Community* in Washington, D. C. zusammen mit Glen Stassen vom *Fuller Theological Seminary*, Richard Pierard vom *Gordon Conwell Seminary* und anderen wenige Tage vor der Wahl eine Anzeige in der *New York Times* geschaltet und darin der „religiösen Rechten“ das Recht abgesprochen, für alle „evangelikalen“ Christen sprechen zu können. Aber aufs Ganze gesehen, sind diese Stimmen wohl nur Rufer in der Wüste gewesen. Zu erdrückend ist die Zahl der bekannten religiösen „Führer“, die sich für Bush eingesetzt haben.

III.

Welche bekannten „evangelikalen“ Führungskräfte unterstützten die Wahl von George Bush? Die Reihenfolge der folgenden Namensliste ist zufällig und bedeutet keine Wertung. Sie erhebt auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Bis auf eine Ausnahme ist allen Personen gemein, dass sie sich ihre eigenen Organisationen aufgebaut haben und daher von keiner Kirche abhängig sind und von keiner Kirche kontrolliert werden können. Aufgrund ihrer Erfolge betrachten sie sich als „Sprecher“ oder „Führungskräfte“ der evangelikalen Bewegung, obgleich sie von keinem Gremium außerhalb ihrer eigenen Gruppierung gewählt worden sind. Die gewählten Vertreter der *National Association of Evangelicals* sind mit ihren Äußerungen zu der Wahl auffallend vorsichtig. Die einzige Ausnahme in der Liste ist Richard Land. Er ist offizieller Vertreter der *Southern Baptist Convention*. Dieser Gemein-

debund ist daher auch die einzige Kirche, die sich in einer bestimmten politischen Richtung festgelegt hat und dies sogar im Internet kundtat.

Da ist zunächst hinzuweisen auf Rev. Rick Warren. Er gründete mit seiner Frau in ihrem Wohnzimmer eine Gemeinde, die inzwischen als *Saddleback Community Church* firmiert und zur zweitgrößten „Megakirche“ der USA im kalifornischen Lake Forest mit einer geschätzten Mitgliederzahl von 16000 herangewachsen ist. Auch wenn es nicht an theologischen Fragen zu den von Warren vertretenen Inhalten und Methoden fehlt, so erscheinen diese angesichts der Kraft des faktischen Erfolgs wie unsachgemäße Nörgeleien. Der zahlenmäßige Erfolg schlägt sich auch bei seinen Büchern nieder. Das erfolgreichste ist ein Buch mit dem Titel „The Purpose Driven Life“, das inzwischen eine Auflage von 20 Millionen erreicht hat und in deutscher Ausgabe bei dem Verlag Gerth Medien in Wetzlar unter dem Titel „Leben mit Vision“ erschienen ist. Dieser Gemeindegründer und Autor, der, wie bei erfolgreichen Menschen in allen Sparten üblich, in den USA von Konferenz zu Konferenz und von Seminar zu Seminar reist, um, ähnlich wie man es von Bill Hybels von der *Willow Creek Community Church* kennt, seine Erfolgsrezepte anzupreisen, versandte vor der Wahl 136000 Briefe an Pastoren und legte ihnen nahe, die Positionen der beiden Kandidaten bei fünf so genannten „nicht-verhandelbaren Punkten“ zu vergleichen. Dazu zählte der Reverend: Abtreibung, Stammzellenforschung, *same-sex marriage*, das Klonen von Menschen und Euthanasie. Da Kerry auf diesen Feldern differenziert argumentiert, war eindeutig, welche Präferenz sich bei diesen „nicht-verhandelbaren“ Problemen aufdrängen musste.

Dann ist auf der Liste der langjährige Aktivist zur „Rettung“ der traditionellen Familie, James C. Dobson, dessen Organisation *Focus on the Family* über ein jährliches Budget von mehr als \$ 135 Millionen verfügt. Sie ist die größte, international-operierende, rechtsreligiöse Gesellschaft, die einen Multimediaverbund aufgebaut hat. Dobson, dessen Radioprogramme über mehr als 7000 Stationen ausgestrahlt werden, hatte vor der Wahl mehrere große Veranstaltungen mit Tausenden Teilnehmern organisiert, u. a. auch in dem Schlüsselstaat Ohio, und seinen Zuhörern immer wieder eingehämmert: „Vote your values“. Ein „Wertewähler“ ist seiner Meinung nach eine Person mit einem „christlichen Weltbild“, das davon ausgeht, dass „Gott nicht nur existiert, sondern dass er auch definiert, was richtig und falsch, moralisch und unmoralisch, gut und böse ist“. Für Dobson ist Bush ein Mann, der einem Glaubenssystem (*system of beliefs*) verpflichtet ist. Wieso er dies bei dem Gegenkandidaten nicht feststellen konnte, bleibt unklar, weil ja auch Kerry als Katholik ein Glaubenssystem besitzt, was sogar noch ausgeprägter ist als das eines Methodisten. Nach der Wahl ließ er in einer Presseerklärung verlauten, die Wahl habe gezeigt, dass die „amerikanischen Wähler“ an der traditionellen Familie festhalten wollen. Das ist eine erstaunliche Aussage, wenn man bedenkt, dass weit mehr als die Hälfte aller Ehen in den USA geschieden werden und man bei diesen Zahlen davon ausgehen muss, dass auch unter den „evangelikalen“ Christen eine erhebliche Scheidungsrate vorliegt.

Eine von Dobson 1981 gegründete Organisation heißt *Family Research Council*. Sie gehört inzwischen nicht mehr zu Dobsons Imperium. Seit 1988 wurde diese Lobbyorganisation von Gary Bauer angeführt, der unter Präsident Reagan Hauptberater für die Innenpolitik war und Direktor des entsprechenden Grundsatzreferats in der Regierung. Er verließ das *Family Research Council* 1999, um sich als Präsidentschaftskandidat zu präsentieren. Als dies für die Wahl 2000 gegen Bush nicht gelang, zog sich Bauer aus der aktiven Politik zurück, um sich auf seine einst von ihm gegründete Organisation mit dem Namen *American Values* zu konzentrieren. Der Name ist eigentlich schon Programm. Das *Council* berief einen früheren Politiker, den Abgeordneten Tony Perkins, und trat im Wahlkampf unter dessen Leitung für die traditionellen Familienwerte ein, für das Gebet in öffentlichen Schulen, gegen Sexualerziehung und vor allem für das Recht, Homosexuelle diskriminieren zu dürfen.

Eine andere einflussreiche Person ist Jay Sekulow. Er gilt als das Hirn des *American Center for Law and Justice*, einer Einrichtung, die an der Regent University angebunden ist und im Jahre 2003 über einen Haushalt von \$ 15,9 Millionen verfügte. Bei der Universität handelt es sich um eine Gründung des charismatischen TV-Predigers Pat Robertson, der zweimal erfolglos versucht hatte, Präsidentschaftskandidat der Republikanischen Partei zu werden. Sekulow schrieb vor der Wahl an etwa 45000 Gemeinden, um sie zu beraten, wie sich die Pastoren und Gemeinden eindeutig für einen Kandidaten aussprechen können, ohne den Status der Steuerfreiheit zu gefährden. Kirchen genießen in den USA den Status einer „steuerfreien (*tax-exempt*) Organisation“, den man aufs Spiel setzen würde, wenn von der Kanzel im Sinne der Parteipolitik gepredigt werden würde. Daher mussten die Pastoren mit vorsichtigen, aber eindeutigen und rechtlich nicht angreifbaren Losungen instruiert werden. Bei Sekulow kann ebenso wenig ein Zweifel aufkommen, wen er favorisierte, wie bei seinem Ziehvater Pat Robertson, der in seinen TV-Sendungen immer wieder auf die „traditionellen Werte“ hinwies. In seiner Universität sticht die Juristische Fakultät hervor, die Jahr für Jahr Absolventen entlässt, für die in den Büros der konservativen Senatoren und Mitglieder des Repräsentantenhauses die Türen offen stehen. Sie sind willige Mitarbeiter mit einem hohen Sendungsbewusstsein und großer Einsatzfreude. Die von Robertson ins Leben gerufene *Christian Coalition of America* ist bei Wahlen stets mit so genannten „*voter guides*“, also etwa Leitfäden für Wähler, zur Stelle. Diese sind angeblich nicht parteipolitisch gebunden, doch sind die Anleitungen, die Wähler beim Lesen der Broschüren erhalten, eindeutig auf eine Partei bzw. eine Person abgestimmt.

Zu den uneingeschränkten Befürwortern der Politik der Bush Administration gehört auch der TV-Prediger und baptistische Fundamentalist Jerry Falwell. Dieses alte rechtsreligiöse „Schlachtrösschen“ besitzt einen reichen Schatz an polit-religiösen Erfahrungen. Falwell hatte 1979 die inzwischen aufgelöste *Moral Majority* gegründet und mit ihrer Hilfe Ronald Reagan glühend unterstützt. Er zog sich dann aus der Politik zurück, um sich auf seine anderen

Gründungen, z. B. die *Liberty University* in Lynchburg, Virginia, und auf seine TV-Sendungen „The Old-Time Gospel Hour“ zu konzentrieren. Jetzt aber wachte in ihm der alte Kampfgeist wieder auf, und er warb allen Gesetzen zum Trotz auch von der Kanzel für George W. Bush. Nach der Wahl gab Falwell bekannt, dass man die Gunst der Stunde nutzen müsse, um die konservative Schwungkraft, die sich bei den Wahlen gezeigt habe, voll auszunutzen. Er wolle daher nach dem Modell der *Moral Majority* eine neue Lobbyorganisation ins Leben rufen: *The Faith and Value Coalition*. Wahrscheinlich waren für ihn die Erfahrungen aus der Reagan Ära leitend; denn Reagan hatte trotz einer gelegentlich nebulös-religiösen Sprache, die die religiöse Rechte in ihrem Sinn zu interpretieren geneigt war, keine entscheidenden Forderungen Falwells umgesetzt. Die neue Organisation soll darüber wachen, dass die zukünftige Bush-Regierung gegen Abtreibung, Pornographie und *same-sex marriage* vorgeht sowie das Schulgebet wieder einführt, was man allerdings nicht Lehrkräften islamischen Glaubens anvertrauen dürfe. Im Zusammenhang mit der Abtreibung käme es darauf an, dass der Beschluss des Obersten Gerichtshofes von 1973 im Prozess Roe vs. Wade, der eine Abtreibung in den ersten Schwangerschaftswochen legalisierte – was Falwell seinerzeit als biologischen Holocaust bezeichnete –, rückgängig gemacht wird. Es liege an Bush, die durch Pensionierung oder Tod frei werdenden Richterposten am Obersten Gerichtshof mit eindeutigen Kandidaten zu besetzen. Hier sei angemerkt, dass der Präsident die Befugnisse hat, Kandidaten zu nominieren, die aber vom Senat bestätigt werden müssen.

Ein anderer TV-Prediger-Kollege von Falwell, James Kennedy mit seiner Organisation *Coral Ridge Ministry* in Fort Lauderdale, Florida, dessen Zuschauergemeinde wie die von Falwell in die Millionen geht, gehört ebenso in den Kreis der Bush-Befürworter. Er interpretierte den Ausgang der Wahl knapp und bündig so, dass die „Wertewähler“ für Bush gestimmt und ihm den Verbleib im Weißen Haus möglich gemacht hätten. Jetzt müsse Bush die Werte dieser Wähler durch sein politisches Handeln bestätigen. Das bedeutet für Kennedy: die Verteidigung des ungeborenen Lebens, den Schutz von Ehe und Familie und die Ernennung von Bundesrichtern, die die Verfassung „interpretieren“ und keine „aktivistische“ Politik von der Richterbank betreiben.

Weitere Befürworter Bushs sind das Ehepaar Tim und Beverly LaHaye. Beide haben eigene Organisationen aufgebaut und sind als Autoren hervorgetreten. Zusammen mit dem Journalisten Jerry B. Jenkins hat Tim LaHaye eine Serie von zwölf Büchern („Left Behind“) veröffentlicht, die in Form von Unterhaltungsromanen ein Endzeitszenario entwickeln, das mit der „Entrückung“ beginnt und romanhaft darstellt, wie es Menschen ergeht, die den Zeitpunkt der „Entrückung“ verpasst haben und die Bedrängnisse der Endzeit durchleben müssen. Die Bücher sind ein Verkaufsschlager und im Süden der USA in jedem Supermarkt erhältlich. Sie sind in einem Verlag erschienen, der zur Bertelsmann-Gruppe gehört. Das Ehepaar wurde durch seine Aktivitäten, nicht zuletzt durch die von Bertelsmann gezahlten Honorare für die Bücher, so reich, dass es im Sommer 2001 der von Jerry Falwell

gegründeten *Liberty University* \$ 4,5 Millionen für ein Studentenzentrum spendete. Dafür richtete die Universität im Januar 2002 eine *School of Prophecy* zum Studium der Endzeit ein, und Beverly LaHaye wurde in den Aufsichtsrat der Universität geholt. Sie trat ebenso wie ihr Mann als Autorin an die Öffentlichkeit und wurde vor allem durch die von ihr gegründete Organisation *Concerned Women for America* bekannt. Sie ist eine ausgesprochene „Anti-Feministin“, setzt sich vehement gegen Abtreibung und gegen sexuelle Erziehung ein und läuft Sturm gegen die Harry-Potter-Bücher.

Eine weitere einflussreiche Person ist Charles (Chuck) Colson. Er war von 1969 bis 1973 Sonderberater Präsident Nixons. Sein Name wurde auch international im Zusammenhang mit der Watergate-Affäre bekannt, weil er der Erste war, der im Zusammenhang mit diesem Skandal verurteilt wurde und 1974 eine siebenmonatige Strafe abbüßte. Im Gefängnis soll er eine Bekehrung erlebt haben, die ihn dazu brachte, 1976 eine Gefangenen-Hilfsorganisation – *Prison Fellowship Ministry* – ins Leben zu rufen, die inzwischen in fast allen Gefängnissen der USA arbeitet. Seit 1991 betreibt er ein Radioprogramm, *BreakPoint* genannt, das täglich von etwa 1000 Sendern ausgestrahlt und nach eigenen Angaben von 1 Million Hörern verfolgt wird und das eine „christliche Perspektive“ vermitteln will. Dem dient auch ein Fernkurs, *Christian Worldview Studies*. Zwei Tage nach der Wahl schrieb er als Vorsitzender und Mark L. Earley als Präsident von *Prison Fellowship Ministry* einen „offenen Brief an die christliche Kirche“, in dem sie die Frage, was die Evangelikalen von Bush in den nächsten vier Jahren erwarteten, als falsch zurückwiesen, weil die evangelikale Bewegung keine *special interest group* sei, sondern das Gemeinwohl im Auge habe. Die Evangelikalen und die konservativen Katholiken hätten in großer Zahl für Bush gestimmt, weil sie gewusst hätten, was sie an ihm haben. Die beiden führen aus, dass sie Bush bereits kannten, als dieser noch Gouverneur in Texas war. Bush habe sie ermuntert, ein neues Gefängnis als erstes „*faith-based prison in America*“ ins Leben zu rufen. Der damalige Gouverneur Bush habe selbst die Einweihung vorgenommen und mit den Gefangenen das Lied „*Amazing Grace*“ gesungen. Dann folgt die bekannte Liste der „moralischen Werte“, für die Bush angeblich einsteht: für Menschenrechte im Sudan und für verfolgte Christen in Nordkorea, für AIDS-Bekämpfung in Afrika, gegen Abtreibung, für einen Verfassungszusatz, der die Ehe definiert als Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau, für Wiederherstellung der moralischen Ordnung in Amerika. Der Brief gipfelt in dem Einzeiler: „*Mr President, give us more of the same.*“

Es gibt noch eine Reihe weiterer Personen und Organisationen, die sich mehr oder weniger deutlich auf „evangelikale“ Positionen berufen, um ihre Interessen kundzutun. Dazu zählen etwa die Anti-Feministin Phyllis Schlafly mit ihrer Organisation *Eagle Forum*. Der Name kommt daher, dass der Adler das amerikanische Wappentier ist, so dass der patriotische Standort verdeutlicht werden soll. Auch Schlafly vertritt die bisher angeführten Positionen, geht aber noch weit darüber hinaus, indem sie sich gegen Umweltmaßnahmen, gegen eine zweisprachige Erziehung, gegen Evolution im

Biologieunterricht und gegen internationale Abrüstungsverträge ausspricht. Eng mit ihr und Falwell verbunden ist Paul Weyrich, der einer Stiftung namens *Free Congress Research and Education Foundation* vorsteht. Er betreibt eine Radio- und Fernsehshow und spricht schon seit langem von einem „Kulturkampf“ (*cultural war*), in dem sich Amerika befinde. Es sei jetzt an der Zeit, dass Amerika zu den traditionellen judeo-christlichen Werten zurückkehre, auf das es einst gegründet worden sei. Er veranstaltet einmal wöchentlich in Washington das „*Weyrich Strategy Lunch*“, zu dem sich konservative Politiker und Lobbyisten einfinden.

IV.

Im Wahlkampf lassen sich einige Beobachtungen machen, die für die religiöse Perspektive wichtig sind. Bereits im Juni 2004 waren Dokumente aufgetaucht, die den Nachweis lieferten, dass Bushs Wahlkampfmanager christliche Führungskräfte aufforderten, die Gemeinderegister von „freundlichen Gemeinden“ zur Verfügung zu stellen, damit man die Datenbanken mit zusätzlichen Adressen potentieller Wähler füttern könne. Das brachte sogar die dem Weißen Haus nahe stehenden rechtsreligiösen Führungspersönlichkeiten in Bedrängnis. In Bedrängnis geriet aber auch das Weiße Haus, weil während des Wahlkampfes die Gruppen der „christlichen Rechten“ den Wahlkampfmanagern oft genug vorausgeeilt waren. So z. B. zögerte Bush längere Zeit, ob er einen Zusatz zur Verfassung befürworten solle, der die Ehe definiert. Er wurde von der Kampagne der religiösen Rechten und von katholischen Bischöfen rechts überholt, die sich vehement für einen solchen Verfassungszusatz aussprachen. Dies ist deshalb ein bemerkenswerter Vorgang, weil er einmal den Grad der Politisierung der religiösen Rechten zeigt, weil er zum anderen deren enge Fokussierung auf ganz bestimmte Themen unter bewusster Ausblendung anderer unterstreicht und weil er drittens die Wahlkampfmanager des Weißen Hauses dazu zwang, regelmäßige Absprachen mit den religiösen Rechten durchzuführen.

Das Letztere geschah so, dass es wöchentliche Treffen oder zumindest Telefonkonferenzen gab, so dass sich bei den Führungskräften der religiösen Rechten nicht nur der Eindruck verfestigen musste, sie wären mitten im Geschehen und daran beteiligt, sondern sie hätten sogar eine Schlüsselfunktion. Dieser Eindruck beruhte auf der Tatsache, dass unter den Konferenzteilnehmern auch Ralph Reed war. Reed hatte vormals die von dem TV-Prediger Pat Robertson ins Leben gerufene *Christian Coalition* (s. o.) von 1988 bis 1997 sehr erfolgreich geleitet. Die Koalition wuchs von 2000 Mitglieder auf über 2 Millionen; der jährliche Haushalt stieg von \$ 200000 auf über 27 Millionen an. Das Hauptaugenmerk war auf den Versuch gerichtet, Gruppen vor Ort zu organisieren, die dann den in vielen Fällen gelungenen Versuch machten, die Parteibasis der Republikaner zu übernehmen, um entsprechende Delegierte zu den Parteitag zu entsenden. Pat Robertson wusste als Sohn eines

Senators und gescheiterter Präsidentschaftskandidat im Jahre 1988, dass man solche verlässlichen Parteizellen braucht, um die politische Tagesordnung zu bestimmen und seine Vorstellungen durchzusetzen, und er hatte sich mit Reed einen großartigen Organisator ins Boot geholt.

Reed war 1997 aus der *Christian Coalition* ausgestiegen, die danach an Bedeutung verlor, und hatte in Atlanta eine Firma, *Century Strategies*, gegründet, die später in Washington eine Zweigstelle eröffnete, und betätigt sich seither als Lobbyist für die Großindustrie und Berater für Politiker. Seine persönlich engen Beziehungen zu Karl Rove waren offenbar der Grund, weshalb sein erster Kontrakt mit dem Energieriesen Enron zustande kam. Er erhielt von der Gesellschaft \$ 300 000, weil er sich für die Deregulierung des Energiemarktes eingesetzt hatte. Der Firmenchef von Enron hatte im Wahlkampf 2000 sein Privatflugzeug und den Jet der Gesellschaft für Bush zur Verfügung gestellt. Das konnte jedoch den Absturz der Firma nicht aufhalten: Ihr Zusammenbruch im Jahre 2001 war einer der größten kriminellen Firmenkurse in der amerikanischen Wirtschaftsgeschichte. Dennoch arbeiteten die Verfolgungsbehörden extrem langsam. Der Firmenchef Kenneth Lay wurde erst 2004 verhaftet; sein Prozess steht immer noch aus. Offenbar hielt der rechtsextreme Justizminister John Ashcroft seine schützende Hand über ihn und die anderen Schuldigen bei Enron.

Reed jedenfalls managte die Wahl 2000 und 2004 in der gesamten Süd-Ost-Region der USA. Seine Firma erhielt für die erfolgreichen Wahlen des Jahres 2000 \$ 4,3 Millionen – die Republikaner hatten alle Staaten im Süden gewinnen können. Die Einkünfte der Firma für 2004 sind noch unbekannt, weil die Zahlen noch nicht vorliegen. Reed erwies sich für die Wahlkämpfe als Glücksfall für die Republikaner; denn er versteht und spricht die Sprache der religiösen Rechten, so dass sich unter den wöchentlichen Konferenzteilnehmern eine enge Beziehung entwickelte. Es nimmt nicht wunder, dass der Vertreter der *Southern Baptist Convention*, der Vorsitzende der Kommission für Ethik und Religionsfreiheit, Richard Land, davon sprach, dass man noch mit keiner Administration vorher eine so feste Bindung habe eingehen können und dass man das Gefühl habe, mit seinen Anliegen Gehör zu finden. Land war im übrigen persönlich von Präsident Bush in eine Kommission berufen worden, die dem Außenministerium beratend bei Fragen der Verstöße gegen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit und der möglichen Sanktionen durch die USA zur Seite steht. Er stand daher mit verschiedenen Dienststellen der Regierung in ständigem Kontakt.

V.

Bei Meinungsforschern sind Fragen an Personen beliebt, die gerade das Wahllokal verlassen haben (*exit polls*). Sie werden dann nicht nur nach ihrem Wahlverhalten befragt, also etwa ganz direkt, welchen Kandidaten oder welche Partei sie gewählt haben, sondern auch nach ihrer religiösen Überzeu-

gung. Allerdings lassen die Daten von der Wahl 2000 und der von 2004 keinen unmittelbaren Vergleich zu, weil die Ausgangsfrage zur Ermittlung einer religiösen Bindung einer Person geändert wurde. Im Jahre 2000 lautete die Frage: „Würden Sie sich als Teil der konservativen, christlichen politischen Bewegung betrachten, die auch als religiöse Rechte bekannt ist?“ Nach Angaben der *National Association of Evangelicals* zögern aber viele Evangelikale, sich mit der „religiösen Rechten“ zu identifizieren, was darauf hinauslaufen würde, dass die Zahl der „evangelikalen“ Wähler, die man mit dieser Frage zu ermitteln versuchte, wohl höher einzustufen ist. Dagegen fragte man im Jahre 2004: „Würden Sie sich als wiedergeborener oder evangelikaler Christ beschreiben?“ 14 % antworteten im Jahre 2000 mit „ja“, während es vier Jahre später 23 % waren. Es ist deutlich, dass die Fragestellung 2004 die befragten Personen eher geneigt sein lässt, eine positive Antwort zu geben.

Wichtig ist nun, dass der Prozentsatz der Wähler, die angaben, an Veranstaltungen ihrer Kirchengemeinden an zwei Tagen pro Woche teilzunehmen, von 14 % im Jahre 2000 auf 16 % im Jahre 2004 anstieg. Das bedeutet, dass es bei den Wahlen 2004 gelungen war, ein beträchtlich größeres Wählerpotential engagierter Gemeindeglieder zu mobilisieren. Das kam Bush zugute; denn von diesen Wählern stimmten 64 % für Bush und 35 % für Kerry. Ein ähnliches Bild zeigt sich, wenn man einen anderen Maßstab, nämlich die heiß umkämpfte Abtreibungsfrage, zugrunde legt. Die Gesamtzahl der Wähler, die eine Abtreibung „unter allen Umständen als illegal“ einstufen, stieg von 13 % im Jahre 2000 auf 16 % im Jahre 2004. Von diesen Wählern unterstützten 77 % Bush und 22 % Kerry. Hier haben nicht nur die Evangelikalen beigesteuert, sondern auch die Katholiken, weil eine ganze Reihe der von Papst Johannes Paul II. ernannten konservativen Bischöfe dem Katholiken John Kerry die kalte Schulter zeigte, ja einige dieser Bischöfe sogar offen dafür eintraten, ihm die Eucharistie zu verweigern, weil er für „pro choice“ eintrat, also für das Recht der Frau, in der Abtreibungsfrage selbst zu bestimmen.

Was nun die „Wertewähler“ anbelangt, so sind manche Analysten der Meinung, dass deren Rolle sowohl von den Medien als auch von den selbst ernannten evangelikalischen Führungskräften übertrieben werde. Man verweist auf die Wahl im Jahre 2000, als die Tageszeitung *Los Angeles Times* bei Meinungsumfragen der Wähler nach Verlassen der Wahllokale festgestellt hatte, dass 35 % der Befragten „ethische/moralische Werte“ für ihr Wahlverhalten angaben. Bei genauerem Hinsehen ergab sich aber, dass auch ein Drittel der Wähler Ralph Naders und über die Hälfte der Wähler George Bushs diese Angaben gemacht hatten, was nichts anderes bedeutet, als dass die Kategorie „moralische Werte“ ganz unterschiedlich besetzt sein kann.

Es führt jedoch kein Weg daran vorbei, dass es George W. Bush und seinem Wahlkampfteam insgesamt gelungen ist, 79 % der auf 27 Millionen geschätzten „evangelikalischen“ Wähler und 52 % der 31 Millionen römisch-katholischen Wähler auf sich zu vereinigen. Diese politische Koalition zwischen Evangelikalen und römischen Katholiken ist kein zufälliges Zweckbündnis, sondern hat auch theologische Wurzeln, weil zwischen bei-

den Lagern schon seit längerem ein Gespräch im Gange ist – *Evangelicals and Catholics Together* –, das von römisch-katholischer Seite besonders durch den 1990 vom Luthertum konvertierten Priester Richard John Neuhaus favorisiert wird. Neuhaus gründete das *Institute on Religion and Public Life*, das auch eine Zeitschrift, „First Things“, herausgibt.

VI.

Ist mit diesem religiösen Zweckbündnis Staat zu machen? Die römisch-katholische Seite braucht hier nicht zu interessieren. Sie wurde nur kurz angeführt, um zu zeigen, dass nicht nur ein Segment der Protestanten in den USA eine konservative Linie vertritt. Konzentriert man sich auf die „Evangelikalen“, so sei noch einmal betont, dass unter diesem Begriff für die Wahl 2004 ganz unterschiedliche Strömungen subsumiert werden, die sogar einen Teil der Schwarzen einschließt. Schwarze haben als durchgehend diskriminierte Gruppe in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg keine Neigung zur Republikanischen Partei gehabt, wenngleich es die Partei Abraham Lincolns ist, der die Sklaverei abschaffte. Aber sogar schwarze religiöse Wähler fielen auf die Propaganda herein, die da lautete, dass die Homosexuellen eine Kulturrevolution verursachen und die Gesellschaft von Gott wegbewegen würde. In Ohio, so lässt sich zeigen, haben in einigen Wahllokalen Schwarze bis zu 20 % Bush gewählt.

Was aber spricht für die „moralischen“ Werte und die Wertewähler? Man kann angesichts der immer gleichen Problemfelder, die von den rechtsreligiösen Organisationen und Einzelpersonen propagiert wurden, nur zu der einfachen Feststellung kommen, dass dies eine völlig einseitige und eingeschränkte Sicht von „Werten“ darstellt. Die Auswahl der Werte, die als Maßstab diente, ist geboren aus einem geradezu erschreckenden Provinzialismus und von Angst gespeist. Die Befürworter eines Kulturkrieges haben Teile der christlichen Öffentlichkeit empfänglich für ihre Botschaft gemacht, dass sich die amerikanische Nation auf einer steilen Abfahrt nach unten befindet und dass nur eine Politik, die auf judeo-christlichen Werten beruht, diesen Trend zum Guten umkehren kann. Das Reizwort „Kulturkrieg“ trifft auf eine Nation, die durch die Ereignisse des 11. September 2001 in ihren Grundfesten erschüttert erschien und die sich unter der Führung von George Bush aufmachte, einen „Krieg“ gegen den internationalen Terrorismus zu führen. Der „Krieg“ nach außen zieht die patriotische Pflicht zur Geschlossenheit nach innen nach sich.

Sieht man sich die einzelnen „Werte“ genauer an, dann fällt sofort auf, dass sich der Kampf des evangelikal/römisch-katholischen Zweckbündnisses gegen die gleichgeschlechtliche Ehe als besonders folgenreich und als taktische Meisterleistung erwies. Es gelang nämlich den Aktivisten, durch Unterschriftensammlungen in mehreren Staaten, darunter auch dem Schlüsselstaat Ohio, die Frage, ob die gleichgeschlechtliche Ehe legalisiert werden solle, auf den Wahlzettel zu platzieren. In unterschiedlichen Staaten der USA

ist es möglich und üblich, besonders heiß umkämpfte Themen per Referendum vom Wähler entscheiden zu lassen, wenn eine bestimmte Anzahl von Wählern dies per Unterschrift verlangt. In Massachusetts hatte der dortige Gerichtshof die „Homo-Ehe“ zeitweise gestattet. Dies geschah ausgerechnet im Wahljahr selbst, so dass die Frage in aller Munde war. Die Retter der traditionellen Familie hatten leichtes Spiel, diese Liberalisierung als kulturellen Abfall der gesamten Nation zu verurteilen.

Man schürte dabei Ängste, die sich richteten

- gegen die Homosexuellen selbst, so dass einige sogar so weit gingen, die Diskriminierung Homosexueller legalisieren zu wollen;
- gegen „liberale“ Richter, die in dieser Frage angeblich Unrecht sprechen und so das gesamte Rechtssystem aushöhlen;
- gegen Politiker, die eine offene Haltung gegenüber Homosexuellen vertreten und so die Nation in den Abgrund treiben.

Dieses Angstsyndrom bewirkte zweierlei: 1. In allen Staaten, in denen ein Referendum durchgeführt wurde, kam es zu einer eindeutigen Ablehnung der gleichgeschlechtlichen Ehe. 2. Präsident Bush erwies sich vor diesem dunklen Hintergrund als das strahlende Gegenbild gegen die Verwüstung durch „liberale“ Richter und Politiker. Er vermittelte den Eindruck, die guten, an Werten orientierten Menschen zu verteidigen und mit seiner Person für den „Erhalt“ der traditionellen Ehe einzustehen, ja sie sogar in der Verfassung als Zusatz verankern zu wollen. Die Debatte erwies sich als aufgeheizt und durch eine klare Entweder-Oder-Haltung bestimmt, weshalb niemandem aufzufallen schien, dass es stets einen bestimmten Prozentsatz homoerotisch-orientierter Menschen, ganz gleich ob genetisch bedingt oder sozial erworben, in den menschlichen Gesellschaften gegeben hat und gibt, dass dadurch aber die herkömmliche Ehe nicht in Frage gestellt wird. Homosexualität kann man auch durch Zusätze in Verfassungen nicht aus der Welt schaffen. Das eigentliche Problem traditioneller Ehen, nämlich die hohen Scheidungsraten in modernen Gesellschaften, hat mit der rechtlichen Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Partnerschaften nichts zu tun. Das scheint anfänglich auch die Haltung des Weißen Hauses gewesen zu sein, ehe man die Brisanz der Frage und den großen Vorteil für das Einwerben von Stimmen erkannte. Dann aber setzte man voll auf diese Karte und portraitierte den Präsidenten als Retter der amerikanischen Familie. Durch die Instrumentalisierung dieser Frage und das Anheizen der Debatte konnte die Administration zugleich von den wirklichen Problemen ablenken.

VII.

Das aber ist in der Tat der eigentliche Skandal dieser Wahl 2004, den die rechtsreligiösen Kreise, insbesondere ihre Sprecher, durch ihren geballten Einsatz für Bush mit zu verantworten haben: Sie haben Themen hochgespielt, die die ei-

gentlichen „moralischen“ Fragen, die durch die Bush-Administration aufgeworfen wurden, verdeckt haben. Das soll abschließend dargestellt werden.

1. Es beginnt damit, dass an den Händen Bushs schon vor der Wahl 2000 Blut klebte. Kein anderer Gouverneur der USA hat so viele Todesurteile unterzeichnet und Gnadengesuche abgelehnt wie George W. Bush. Um es einmal deutlich auf den Punkt zu bringen, sei Folgendes in Erinnerung gerufen: Die Europäische Union hat in langwierigen und zähen Verhandlungen die Türkei dazu gebracht, die Todesstrafe abzuschaffen, damit überhaupt Verhandlungen über einen möglichen Beitritt des Landes zur EU beginnen könnten. Hypothetisch formuliert heißt das: Der Staat Texas, ja die gesamten USA sind nach dem geltenden Rechtssystem der EU als möglicher Beitrittskandidat zur EU disqualifiziert. Für diesen „moralischen“ Wert steht Bush mit seiner Person ein. Dass ausgerechnet der Vorsitzende einer christlichen Gefangenenhilfsorganisation das vergisst, stattdessen die rührselige Geschichte erzählt, dass Bush mit Gefangenen „*Amazing Grace*“ gesungen habe und dazu noch den Präsidenten auffordert, „*give us more of the same*“, ist schlicht beschämend. Beschämend ist zudem, dass die rechtsreligiösen Kreise die Todesstrafe als gottgegeben betrachten und sich dabei auf einige Bibelstellen berufen.

2. Es ist unbestritten, dass Bush die Nation und die ganze Welt belogen hat, um den Krieg gegen den Irak zu rechtfertigen und dass er im Wahlkampf weiterhin log. Er schickte seinen Außenminister in den Sicherheitsrat der UNO, wo dieser, als ehemaliger General zu absolutem Gehorsam gegenüber dem Präsidenten als Oberbefehlshaber der Streitkräfte erzogen, mit einer Power-Point-Präsentation die Staatengemeinschaft von der Gefahr, die durch die Massenvernichtungswaffen des Irak ausgehen, zu überzeugen hoffte. Niemand, noch nicht einmal der Vertreter des wirtschaftlich total von den USA abhängigen Mexiko, glaubte ihm. Bush selbst wiederholte immer wieder die Lüge von der Verbindung des irakischen Diktators Saddam Hussein zu der Terrororganisation Osama Bin Ladens. Auch wenn es zum politischen Alltag gehört, dass Politiker nicht immer die ganze Wahrheit sagen zu können meinen, so wird man dennoch daran festhalten müssen, dass das offenkundige und kontrafaktische Lügen nicht zu den traditionellen judeo-christlichen Werten gehört.

3. Es ist weiterhin unbestritten, dass Bush das Recht gebeugt hat. Er hat, ohne dass ein ersichtlicher Grund oder eine unmittelbare Gefahr für die USA vorlag, dennoch unter der Prämisse des „*pre-emptive strike*“ den Irak angegriffen. Die als Grund angegebenen Massenvernichtungswaffen, die in der Debatte so oft genannt wurden, dass man das Kürzel WMD = *weapons of mass destruction* erfand, entpuppten sich ebenso als Luftblase wie das Märchen von den mobilen Laboratorien zur Herstellung chemischer Waffen. Die dann gebrauchte Begründung, dass man einen gefährlichen Diktator beseitigen müsse, mag zwar einfache Gemüter besänftigen, müsste aber zur Folge haben, dass die USA an vielen Stellen einen Angriffskrieg führen müssten, um alle Diktatoren der Welt zu beseitigen; mehr als die halbe Welt stünde bei einem solchen Vorgehen in Flammen. Seit Augustin gibt es eine Reihe von Kriterien, die erfüllt sein müssen, um einen Krieg aus christlicher Perspektive als ge-

rechtfertigt gelten zu lassen. Der Angriffskrieg gegen den Irak verstößt aber gegen alle diese Maßstäbe, so dass Bush elementare christliche Werte preisgegeben hat. Er hat außerdem die Warnungen der rechtmäßigen Vertreter christlicher Kirchen, einschließlich seiner eigenen Denomination – der *United Methodist Church* –, vor dem Krieg in den Wind geschlagen und lieber den selbsternannten Sprechern des rechtsreligiösen Lagers Gehör geschenkt. Er tat dies auch, als die unglaublichen Bilder aus dem Gefängnis Abu Ghraib bekannt wurden. Wie der Baptist Richard Land und andere betrachtete er diese verabscheuungswürdigen Vorgänge nicht als physische und psychische Folter gegenüber Kriegsgefangenen und einen Verstoß gegen die Genfer Konvention, sondern tat es ab als Vergehen einiger weniger Soldaten, die bestraft werden würden. In Wirklichkeit aber sind die Verhörmethoden in Abu Ghraib ebenso wie auf Guantánamo von höchsten Kreisen, ja von dem zukünftigen Justizminister Alberto Gonzalez gedeckt worden. Dass sich auch Soldatinnen an den Folterungen männlicher Iraker beteiligten, wird in einer männlich-dominierten Kultur besonders erniedrigend empfunden. Wo konnte man die Stimmen der Frauen vom Schläge der Beverly LaHaye oder Phyllis Schlafly angesichts des Skandals und des wirklichen Werteverlusts hören?

4. Es ist inzwischen durch einen engen Vertrauten der Familie Bush, Mickey Herskowitz, der in ihrem Auftrag eine Biographie des Großvaters Prescott Bush verfasst hat und daher im Hause Bush ein- und ausging, an die Öffentlichkeit gelangt, dass Bush schon 1999, also noch vor der Wahl 2000, entschlossen war, Krieg gegen den Irak zu führen. Hält man sich die Beziehungen Bushs zu der texanischen Ölindustrie vor Augen und zieht man in Betracht, welche Rolle Vizepräsident Dick Cheney als ehemaliger Firmenchef des Großkonzern Haliburton im Irak-Krieg bisher gespielt hat, dann ist unschwer erkennbar, welche handfesten Eigeninteressen statt judeo-christlicher Werte hinter dem Krieg verborgen liegen.

5. Der Krieg entspricht einem messianischen Sendungsbewusstsein des Präsidenten und trifft damit auch einen Nerv der gesamten Nation. Einzelne Amerikaner und die USA insgesamt sehen sich gern in der Rolle der stets hilfsbereiten Wohltäter, die aller Welt dazu verhelfen wollen, das Ziel, was sie selbst als „*pursuit of happiness*“ definiert haben, auch zu erreichen. Dass sie in Wirklichkeit aber nicht die kulturellen Gegebenheiten anderer Länder in Rechnung stellen, sondern rein wirtschaftlich und geopolitisch denken und handeln, gerät dabei in Vergessenheit. Am auffälligsten wurde das Sendungsbewusstsein am Beginn des Krieges, als George W. Bush ausrief: „Wer nicht für uns ist, der ist gegen uns“. Damit bezog er einen Anspruch des Messias Jesus (Mt 12,30 bzw. Lk 11,23) auf sich und die Krieg führende Nation. Wäre es nicht spätestens da Pflicht evangelikaler, der Bibel verpflichteter Führungskräfte gewesen, dem Präsidenten blasphemischen Missbrauch biblischer Aussprüche vorzuwerfen?

6. Es sind aber nicht nur außen- und militärpolitische Erwägungen, die Fragen aufwerfen. Auch die Innenpolitik ist voller Widersprüche. Mühsam erreichte Umweltgesetze werden außer Kraft gesetzt und nicht eingehalten,

Nationalparks und Indianerreservate der Ausbeutung preisgegeben, die Energiepolitik einseitig an die Interessen der Großkonzerne gekoppelt. Es wäre aber doch zu kurz gegriffen, würde man argumentieren, dass das Umweltbewusstsein noch keinen „traditionellen“ Wert darstellt, weil es erst jüngeren Datums ist. Die Bibel gibt keinen Freibrief zur Ausbeutung der Natur, sondern Anleitung zum pfleglichen Umgang mit den natürlichen Ressourcen. Das wird von keinem der „evangelikalen“ Befürworter Bushs thematisiert. Hinzu kommt eine Steuererleichterung riesigen Ausmaßes für die extrem Reichen, während ein für eine zivilisierte Gesellschaft unvorstellbarer Prozentsatz der armen Bevölkerung keinen Versicherungsschutz im Krankheitsfall genießt. Die Korruption bei Journalisten und in den Medien hat unter Bush rasant zugenommen. Das liegt daran, dass viele TV- und Radiosender zu großen Kartellen gehören, die unliebsame Meldungen einfach unterdrücken oder dass man willig PR für den Präsidenten betreibt, weil man sonst keine Interview-Termine erhält. Kritische Journalisten werden ohnehin vom Weißen Haus und dem Präsidenten geschnitten.

7. Besonders gefährlich aber werden die Sprecher der „Evangelikalen“, sofern sie sich, wie etwa Tim LaHaye, Jerry Falwell oder die fundamentalistische Führungsriege der *Southern Baptist Convention* endzeitlichen Spekulationen hingeben. Das ist im Blick auf Israel riskant; denn die Endzeitspezialisten wissen genau, dass es die eschatologische, von Gott zugewiesene Aufgabe und Verpflichtung der USA ist, Israel unter allen Umständen beizustehen und zu verteidigen. Es geht nicht darum, den Juden als Juden zu helfen, sondern sie für christlich-endzeitliche Ziele zu instrumentalisieren. Damit aber lässt sich leicht ein Krieg gegen einen islamischen Staat rechtfertigen. Auf jeden Fall aber werden die bei weitem überhöhten Militärausgaben der USA auf diese Weise christlich gerechtfertigt. Das paart sich zudem mit einem glühenden Patriotismus, der vor allem deutsche Beobachter irritieren muss; denn diese Art eines protestantischen Kulturpatriotismus ist zum Glück durch die ökumenische Bewegung überwunden. Die amerikanische Gesellschaft aber steht noch vor einer anderen Herausforderung, weil die rechtsreligiösen Kräfte auch an einer anderen geheiligten Tradition Amerikas rütteln. Sie sind nämlich der Meinung, dass die Trennung von Staat und Kirche aufgehoben werden sollte. Präsident Bush versucht, in die gleiche Kerbe zu hauen, indem er seit seinem Amtsantritt ein Programm auf die Beine zu stellen versucht, das „*faith-based initiative*“ genannt wird und den Kirchen und religiösen Organisationen Finanzmittel aus der Bundeskasse für soziale Aktivitäten verspricht.

VIII.

Hält man sich die Fülle der Organisationen und christlichen Einzelpersönlichkeiten vor Augen, die sich mit einseitigen Argumenten für Bush eingesetzt haben, so kann man eigentlich nur staunen, wie viele Stimmen John Kerry erobern konnte, zumal er wenig charismatische Ausstrahlung besitzt

und, wie eine Zeitung schrieb, aussieht, als sei er gerade als Pilgervater von Bord der Mayflower an Land gegangen. Allerdings wissen auch die Taktiker im Weißen Haus, dass die religiöse Kost nicht so heiß gegessen wird, wie sie gekocht wurde. Karl Rove z. B. äußerte sich direkt nach der Wahl, dass der Sieg „viele Väter“ habe und dass es ganz normal sei, wenn jeder den Sieg für sich beanspruche; denn so funktioniert das System. Solche Aussprüche kann man nur als eine vorsichtige Absatzbewegung von den „Evangelikalen“ interpretieren.

Auch Präsident Bush setzte bei seiner ersten Pressekonferenz nach der Wahl andere Prioritäten, als die rechtsreligiösen Befürworter es gern gesehen hätten. Er nannte die Steuerreform, Reform der Sozialversicherung, Reformen zur Ankurbelung der Wirtschaft, Verbesserung des öffentlichen Schulwesens, Begrenzung der Haftung für ärztliche Kunstfehler, Kampf dem Terrorismus und der AIDS-Epidemie. Auch betonte er, dass er Präsident aller Amerikaner sei, auch derjenigen, die sich entschieden hätten, zu keiner Kirche oder Religion zu gehören. Kein Präsident sollte versuchen, so sagte er abschließend, die Religion „unserer Gesellschaft aufzuoktroieren.“ Die Antwort kam prompt: James Dobson zeigte sich enttäuscht. Der Präsident hätte sich wenigstens die Zeit nehmen können, um sich bei „all den guten Menschen, die ihm die Macht wieder gegeben haben, zu bedanken.“ Er schob gleich die Warnung nach. Die Republikaner hätten jetzt vier Jahre Zeit, um Ehe und Familie zu retten. Tun sie es nicht, „bleiben wir das nächste Mal zu Hause“. Das klingt eher wie eine kindische Trotzreaktion denn reife politische Überlegung, ebenso wie die Forderung, in vier Jahren „Ehe und Familie zu retten“, nur verworren erscheinen kann.

Diese Absatzbewegung durch den gewieften Taktiker Rove und den Präsidenten selbst lässt das ganze Ausmaß der Manipulation erahnen, dem sich die religiöse Rechte ausgesetzt hatte. Sie meinte, bildlich gesprochen, auf dem Führersitz Platz genommen und das Lenkrad in der Hand zu haben. Die politische Wirklichkeit sieht indes anders aus. Das wurde ebenfalls gleich nach der Wahl deutlich, als der mächtige Vorsitzende des Rechtsausschusses des Senates, Senator Arlen Specter aus Pennsylvania, vor der Presse sagte, er könne sich nicht vorstellen, dass der Senat Richter für den Obersten Bundesgerichtshof bestätigen würde, die durch die Anhörung oder aufgrund ihrer bisherigen Tätigkeit zu erkennen geben, dass sie das Urteil aus dem Prozess Roe vs. Wade „kippen“ würden. Specter gehört in der Republikanischen Partei zu den wenigen Vertretern, die für das Recht der Frau (*pro choice*) eintreten. Die „evangelikal“/römisch-katholische Allianz überflutete daraufhin die Senatoren mit Anrufen, Briefen und E-Mails und verlangten die Abwahl Specters vom Vorsitz des Rechtsausschusses. Dem hat die Spitze der Partei im Senat nicht stattgegeben. Die Kontroverse enthüllt aber nochmals zweierlei:

1. Sie zeigt das Ausmaß der Instrumentalisierung, der sich die rechtsreligiösen Kräfte durch raffinierte politische Taktiker ausgesetzt sehen und die Berechtigung der Befürchtungen Falwells, dass man um die Früchte des Siegs gebracht werden soll, weshalb seiner Meinung nach eine neue Organisation

geschaffen werden muss. Dieser fiele dann die Aufgabe zu, als, wie man in der amerikanischen politischen Sprache sagt, „Wachhund“ zu funktionieren, dass Wahlversprechen gegenüber der religiösen Rechten auch eingehalten werden.

2. Das Verhalten der Politiker aber zeigt, dass sie bei allem Wohlwollen gegenüber denen, die ihnen Stimmen bringen, dennoch die richtige Einschätzung haben, dass mit einer derartig auf wenige Themen eingeschränkten politischen Religion kein Staat zu machen ist.

IX.

Dass mit den religiösen Rechten kein Staat zu machen ist, mag sich noch in einem viel breiteren Rahmen als hier bisher angedeutet, als wahr erweisen. Die Regierung Bush steht unter dem religiösen Druck, ihre Wahlversprechen gegenüber der religiösen Rechten auch einzuhalten. Die religiösen Rechten sprechen in diesem Zusammenhang von „*deliver*“: Das Wort kann gebraucht werden, um Güter abzuliefern; es kann auch von einer schwangeren Frau gesagt werden, „*she goes into labor to deliver*“. Die Geburt eines Kindes ist der Vorgang, für den man „*to deliver*“ gebraucht. So verlangen jetzt die religiösen Rechten das, was sie gepflanzt und begossen haben, als Früchte zurück. Die damit Hand in Hand gehende Politik ist aber so abschreckend, dass sich ein geopolitischer Paradigmenwechsel abzeichnen beginnt, der die USA immer mehr ins Abseits oder noch weiter in die Isolation führen dürfte. Zwar hatte die Clinton-Administration mit dem *North American Free Trade Agreement* (NAFTA) eine wirtschaftliche Freihandelszone geschaffen, doch zeigten das Abstimmungsverhalten Mexikos im Sicherheitsrat der UNO und die Politik Kanadas, dass NAFTA keine Gefolgschaftstreue gegenüber unhaltbaren Vorgehensweisen der USA einschließt. NAFTA scheint einseitig durch wirtschaftliche Interessen geleitet zu sein, ohne dass das Abkommen politisch flankiert würde. Die Europäische Union – als Kontrast – hat für ihre Wirtschaftspolitik eine völlig andere politische und juristische Ausrichtung.

Die amerikanische Außenpolitik hat mit anderen Niederlagen zu kämpfen. Die südamerikanischen Länder gehen daran, ihre eigenen Interessen wahrzunehmen und eine ökonomische Allianz ohne die USA zu organisieren. Man kann dieses Zusammengehen so interpretieren, dass es gegen eine ökonomische Dominanz der USA in der westlichen Hemisphäre gerichtet ist. Die alte Monroe-Doktrin scheint unterlaufen bzw. abgelöst zu werden. Man kann auch in Asien einen Prozess beobachten, sich aus einer US-amerikanischen wirtschaftlichen Umklammerung zu lösen. Die amerikanische Diplomatie hat ein Zusammenwachsen asiatischer Staaten unter dem Banner „*Asean Plus Three*“ nicht verhindern können. Sie hat tatenlos ein Zusammengehen der *Association of Southeast Asia Nations* mit China, Japan und Südkorea mit ansehen müssen. Sollte „*Asean Plus Three*“ Wirklichkeit

werden, würde ein wirtschaftlicher Block riesigen Ausmaßes entstehen, neben dem die USA und die EU klein aussehen.

Auch in der EU sind Anzeichen zu erkennen, sich strategisch und militärisch von den USA zu lösen. Die EU plant, eine schnelle Eingreiftruppe aufzustellen, die von Europa aus kommandiert wird und daher nicht mehr innerhalb der NATO und damit unter den Augen Washingtons fungiert. Nachdem die USA die NATO in den vergangenen Jahren aus ihren Planungen ausgeschlossen hatten, was insbesondere durch den Irak-Krieg offensichtlich wurde, scheint Europa die Zeichen der Zeit erkannt zu haben. Die Europäer richten außerdem zusammen mit China ein neues Satelliten-gestütztes Positionierungssystem, Galileo genannt, ein, um von dem amerikanischen *Global Positioning System* (GPS) unabhängig zu werden. Das hatte amerikanische Militärs irritiert reagieren lassen. Welche Auswirkungen das auf wirtschaftlichem und militärischem Gebiet haben wird, ist noch nicht abzusehen.

Das religiös-rechte Politikverständnis hat die USA auch auf ihrem ureigensten Terrain schlecht aussehen lassen. Die Wahl 2000 erwies sich als ein Fiasko, so dass die Weltpresse spottete, die USA seien zu einer „Bananen-Republik“ verkommen. Diese Wahl und die Wahl 2004 haben die amerikanische Demokratie nicht als Modell empfohlen. Das Zwei-Parteien-System, das in Wirklichkeit eher einem Ein-Parteien-System gleicht, weil es durch das einseitige Mehrheitswahlsystem zustande kommt, ist mit einer repräsentativen Demokratie wenig verträglich, noch dazu, wenn die regierende Partei durch neue Grenzziehungen der Wahldistrikte – in den USA „*gerrymandering*“ genannt – Mehrheiten manipulieren kann. Das einstmals als *checks and balances* gedachte System der Trennung von Exekutive, Legislative und Judikative funktioniert nicht mehr, seit der Vietnam-Krieg ohne eine Kriegserklärung durch das Parlament, das dazu einzig legitimiert ist, geführt wurde. Seither sind auch die Ernennungen der Richter des Obersten Gerichtshofes zum Spielball der Interessen geworden. Die alarmierenden Äußerungen führender rechts-religiöser Personen zeigen, dass dies in Zukunft vermehrt der Fall sein wird. Politik soll im Sinne der religiösen Rechten von konservativen Richtern gemacht werden, auch wenn die Jahre der Bush-Regierung vorbei sein werden. Denn die Richter sind auf Lebenszeit im Amt, wenn sie dies wollen. Auch das wirkt nirgendwo auf der Welt anziehend.

Wenig anziehend ist zudem die Verstrickung führender Politiker mit der Großindustrie. Das augenfälligste Beispiel ist derzeit Vizepräsident Dick Cheney, der alles zu tun scheint, um seiner Firma Haliburton Aufträge zukommen zu lassen, wozu er schon als Verteidigungsminister unter Bush Vater den Grund legte. Auch die Wahlkämpfe wirken sich dahingehend aus, dass eigentlich nur noch die Person eine Chance hat, sie zu bestehen, die mit viel Geld in der Tasche ausgestattet ist. Das Parlament – Senat und Repräsentantenhaus – hat sich daher zu einer Oligarchie der Millionäre entwickelt. Dass die soziale Frage, einschließlich des mangelnden Versicherungsschutzes im Krankheitsfall für Millionen amerikanischer Bürger und die

weiter auseinanderklaffende Schere zwischen extrem Reichen und extrem Armen, ungelöst ist, macht die USA nicht zu einem Vorbild sozialer Gerechtigkeit. Dazu kommt, dass der Mittelstand durch das militärische Abenteuer im Nahen Osten und durch einen völlig überhöhten Militärhaushalt systematisch ausgeblutet wird. Der amerikanische Staat steht vor einem beispiellosen Haushaltsdefizit, die amerikanische Wirtschaft lebt von Krediten aus dem Ausland und die Privathaushalte sind dank des Einsatzes einer Unmenge von Kreditkarten in einem kaum vorstellbaren Maße überschuldet. Wie lange sich diese Situation hinhalten lässt, ohne dass es zu einem wirtschaftlichen Zusammenbruch kommt, sei dahingestellt.

Die amerikanische Politik im Nahen Osten und in Afghanistan hat die bisherige Betonung der Menschenrechte durch die USA völlig unglaubwürdig erscheinen lassen. In Afghanistan ist der Kampf gegen den Terrorismus total gescheitert. Mehr denn je regieren dort die *war lords*, und mehr denn je ist das Land völlig vom Opium-Anbau und Opium-Handel abhängig: Über 65 % des Brutto-Sozialprodukts wird durch Rauschgifthandel und -anbau „erwirtschaftet“. Zudem haben die USA aus Afghanistan und später aus dem Irak mehrere Hundert Gefangene auf ein extraterritoriales Gebiet – ihren Marine Stützpunkt Guantánamo auf Kuba – ausfliegen lassen und sie entgegen der Genfer Konvention Foltermethoden unterworfen. Keinem der Gefangenen ist bisher ein fairer Prozess gemacht worden. Dass Folter ein Mittel der US-Militärs ist, zeigten nicht nur diese, sondern auch die oben bereits angesprochenen Vorgänge im irakischen Gefängnis Abu Ghraib, das schon aus der Zeit Saddam Husseins traurige Berühmtheit hatte. Überhaupt stehen die USA auf dem Gebiet des internationalen Rechts völlig isoliert da. Sie haben sich mit fadenscheinigen Argumenten der Errichtung eines Internationalen Gerichtshofes widersetzt und haben es außerdem abgelehnt, das Kyoto-Protokoll zu unterzeichnen. Als größter Umweltverschmutzer der Welt halten die USA einen traurigen Rekord. Auf alle bisherigen Umweltkonferenzen schickten sie unbedeutende Beamte, die mit unhaltbaren Theorien Umweltgefahren wie z. B. die globale Erwärmung herunterspielten. Die zurückhaltende Haltung der USA gegenüber der von ihnen enthusiastisch begründeten UNO trägt weiter zur Isolation bei.

Die EU dagegen hat mehr Geld und Kraft investiert als die USA, um die post-kommunistischen Staaten in Osteuropa an moderne demokratische Rechts- und Regierungsformen heranzuführen, während in den USA die Todesstrafe weiter praktiziert wird und ein Mann zum Justizminister avanciert, der die Genfer Konvention für obsolet erklärte.

Das bedeutet, dass die rechte Politik der Bush-Administration die USA in eine internationale Isolation geführt hat, was sich auf längere Sicht tatsächlich zu einem Paradigmenwechsel der Weltpolitik zuungunsten der USA erweisen könnte. Nicht Endzeitszenarien, wie sie die religiösen Rechten an die Wand malen („*Left Behind*“), werden das 21. Jahrhundert bestimmen, sondern die Frage, ob die USA zu einer rational nachvollziehbaren und verantwortungsbewussten, ihren demokratischen Idealen angemessenen Politik

zurückkehren werden oder ob sie sich noch tiefer in religiös-ideologische Denkmuster, die von der Propaganda als „Werte“ verkleidet und von religiösen Wählern begierig aufgesogen werden, verstricken. Verdunkelt wird dadurch, dass es einer kleinen Gruppe extrem reicher Personen darum geht, die Wirtschafts-, Finanz- und Weltwirtschaftspolitik für ihre eigenen Zwecke zu formen und zu kontrollieren. Wahre prophetische Religion müsste dazu beitragen, die Zusammenhänge zu entlarven; die rechte Religion dagegen zementiert die ungleichen Verhältnisse nach innen und nach außen und trägt dazu bei, die Welt näher an eine mögliche Katastrophe heranzuführen.

Gott ist in keiner guten Verfassung

Zur Frage des Gottesbezuges in der EU-Verfassung – ein abweichendes Minderheitsvotum

Dietmar Lütz

„Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen,
dass wir in der Welt leben müssen – „*etsi deus non daretur*“.¹
Dietrich Bonhoeffer (Brief aus der Haft am 16. Juli 1944)

Damit man mich nicht falsch versteht, sage ich es bereits im ersten Satz: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erden“, und ich stehe dazu, dass er von glaubenden Menschen überall in Freiheit und ohne Scheu und Scham öffentlich bekannt werden dürfte und sollte.

Und ich glaube, das ist mein zweiter Satz, dass jedes Volk das Recht hat, seinen glaubensvollen Dank an seinen Gott in jeder ehrfurchtgebietenden und würdevollen Weise zum Ausdruck zu bringen und zu dokumentieren, die ihm zu Gebote steht. Ich glaube aber drittens, dass die Verankerung des Gottesnamens in einer Verfassung – national oder international – der darauf bauenden Politik nicht nur nicht dienlich, sondern eher hinderlich oder gar unnützlich ist. Dass dieser letzte Satz ein „abweichendes Minderheitsvotum“ darstellt (eine Übung, die man vom Bundesverfassungsgericht her gut kennt), ist mir bewusst. Aber gerade deshalb ist eine solche Stimme – die man in christlichen Kreisen nie hört – vielleicht des Nachdenkens wert.

1. „Gott“ in der Politik

Der Gebrauch des Gottesnamens im politischen Geschäft ist seit Menschengedenken eine Missbrauchsgeschichte. Ob Pharaonen, Kaiser, Könige, Tyrannen und Machthaber jeder couleur nun selbst als Götter verehrt und tätig wurden oder als ihre Stellvertreter von deren Gnaden amteten, immer geschah es mit dem Resultat, einem politischen Akt letzte ultimative Legitimation zu verleihen, göttliche Autorität. Ja, die gedankliche Verlängerung der Verehrungswürdigkeit einer lebenden Person mit allen ihren Qualitäten ins Unendliche diente kaum einem anderen Zweck als dem, ihre Macht zur Allmacht, ihre Gegenwart zur Allgegenwart, ihre Sterblichkeit zur Ewigkeit

¹ *D. Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 2002, 192.

zu dehnen. Standbilder, Münzen und andere Insignien prägen noch wie damals das Antlitz einer höchsten Macht, selbst wenn sie heute wählbar, abwählbar oder konkursfähig gedacht werden muss. Was „oben“ war, musste auch göttlich sein, jedenfalls göttlicher Herkunft. Was lag näher, als die Obrigkeit schlechthin als gottgegeben zu verehren?

Der lutherische Protestantismus trieb ein Wort des Apostels Paulus auf die Spitze. Dieser hatte – im 13. Kapitel des berühmten Römerbriefes – gesagt: „Alle Obrigkeit ist von Gott.“ So jedenfalls hatte Luther übersetzt und gelehrt. „Wer sich darum der Obrigkeit widersetzt, stellt sich gegen Gott.“ Die aus diesen knappen Sätzen gefolgerte protestantische Untertanenmentalität hat sich – in Deutschland – Jahrhunderte gehalten und fand ihren Ausdruck darin, dass bis 1918 der König Preußens in Personalunion auch der höchste Kirchenherr, der „*summus episcopus*“ war. Wo jedoch das Staatsoberhaupt so nahe beim Thron des Allerhöchsten angesiedelt gedacht war, wurden aus den Gesetzen des Staates göttliche Anweisungen, und die Beamten galten als Priester. In der Tat empfand es im 19. Jahrhundert niemand als Widerspruch, dass Priester, Pfarrer, Bischöfe und Theologieprofessoren zu Staatsbeamten gemacht wurden. Ihr Dienst war Gottes-Dienst und Staatsdienst zugleich, ihre Besoldung aus der Staatskasse darum selbstverständlich.

Der Neuanfang nach dem 2. Weltkrieg brachte „Gott“ erstmals in eine deutsche Verfassung. Genau gesagt steht er ja nicht „in“, sondern „vor“ der Verfassung, in der Präambel. Ja, das muss man den Müttern und Vätern des Grundgesetzes (GG) lobend ins Stammbuch schreiben: Sie produzierten den besten Verfassungstext, den Deutschland jemals besaß. Zwar wagte man es seinerzeit nicht, das GG eine Verfassung zu nennen, aber „keine Verfassung“ war es auch nicht. Der erste Entwurf des Grundgesetzes durch den Verfassungskonvent von Herrenchiemsee (August 1948) enthielt übrigens noch keinen Hinweis auf Gott. Carlo Schmid (SPD) unterstrich seinerzeit zwar die Bedeutung einer Präambel mit folgenden Worten: „Wir sehen in der Präambel nicht einen rhetorischen Vorspruch, den man aus Gründen der Dekoration und der Feierlichkeit dem ‚eigentlichen‘ Text voranstellt. Wir sehen darin ein wesentliches Element des Grundgesetzes.“² Dennoch enthielt die Präambel im Entwurf zunächst keinen Gottesbezug. Als dieser dann – sogar für den ersten Artikel – vorgeschlagen wurde, warnte der Abgeordnete Theodor Heuss davor, „diese sehr diesseitigen Werke zu stark im Metaphysischen verankern zu wollen, weil man sich selber dann in eine quasi Nichtverantwortung begibt“.

Schließlich erwärmte sich eine breite Mehrheit des Parlamentarischen Rates für den bekannten Gottesbezug in der Präambel: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ...“. Diese Formel – so Aschoff – war Ausdruck einer allgemeinen Überzeugung: „Das Bewusstsein, dass die Grundrechte einer metaphysischen Verankerung bedurften, war

² Dieses und die folgenden Zitate aus: H.-G. Aschoff (Hg.), Gott in der Verfassung. Die Volksinitiative zur Novellierung der Niedersächsischen Verfassung, Hildesheim 1995, 13 ff.

nach den Erfahrungen der nationalsozialistischen Zeit bei den Mitgliedern des Parlamentarischen Rates besonders stark ausgeprägt.“

Die Geschichte zeigt leider, dass ein Gottesbezug in der Präambel die Volksvertreter nicht bleibend in die Verantwortung vor Gott gestellt hat. Man darf leider auch nicht hoffen, dass „Gott“ als Wächter vor dem GG bis heute Politiker oder Politikerinnen hindern könnte, ihre frommen Amtseide gegebenenfalls zur Disposition zu stellen, und – notfalls – Volk und Bundestag auch schon einmal zu belügen. Sollte man aber bereits deshalb der Meinung sein, Gott gehöre nicht in eine Verfassung? Kant scheint es allerdings so gesehen zu haben: Wenn Gott in der Verfassung stünde, dann wäre Verfassungsbruch Gotteslästerung. Die Frage ist also: Welche Funktion übt Gott in einer Verfassung aus? Legitimiert er diese? Steht er für ultimative Sanktionsmaßnahmen im Falle einer Verfassungsverletzung? Garantiert er die Gültigkeit der Verfassungsartikel? Wären Verfassungen dann veränderbar? Ist die Anrufung Gottes in einer Verfassung Ausdruck menschlicher und staatlicher Schwäche? Ist sie Zeichen von Unsicherheit? Ist sie ein Gebet um Hilfe, die in der Verfassung niedergelegten Sätze, Ziele und Grundsätze zu bewahren?

2. „Gott“ in der Verfassung

Welche Möglichkeiten gibt es, Gott in einer Verfassung unterzubringen? Da ist erstens der alte Vorsatz: „Im Namen Gottes, des Allmächtigen!“³ Hier bedienen sich Menschen der Autorität Gottes, um ihre Menschlichkeit zu übertünchen. Dieser Vorsatz ist u. a. dem christlichen Gottesdienst entlehnt, der damit den menschlichen Sachwaltern die sakramentale Weihe geben soll, um im Namen des Höchsten zu amten. Der Gebrauch der Formel im verfassungsrechtlichen Kontext entstammt der historischen Allianz von Thron und Altar, wo er den missbräuchlichen Zusammenhang gekrönter Häupter mit dem Schöpfer des Universums bemäntelt.

Neben dieser direkten und – wenn man so will – direkteren Platzierung Gottes in der Verfassung, steht eine andere, die Gott nennt, den Menschen aber weder autorisiert noch legitimiert: die schlichte Nennung Gottes, wie sie in der deutschen „Verfassung“, dem Grundgesetz, durch die Formel „in der Verantwortung vor Gott und den Menschen“ Gestalt angenommen hat. Hier wird der deutsche Souverän, das „Verfassungs-Ich“, bei seiner Selbstverpflichtung behaftet, diesen Verfassungsformeln als einem Ausdruck von Gottesverantwortung zu entsprechen. Gott ist damit zwar nicht direkt Teil der Verfassung,

³ So die Präambel der Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18. April 1999. Die Verfassung von Griechenland vom 11. Juni 1975 beginnt mit dem Vorspruch: „Im Namen der Heiligen, Wesensgleichen und Unteilbaren Dreifaltigkeit.“ Und die Verfassung der Republik Irland vom 1. Juli 1937 lautet: „Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der alle Autorität kommt und auf die, als unserem letzten Ziel, alle Handlungen sowohl der Menschen wie der Staaten ausgerichtet sein müssen, anerkennen Wir, das Volk von Irland, in Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus ...“.

aber er steht quasi im Hintergrund, besser im Vordergrund, er ist das „Plus“ vor der Klammer (was in der Mathematik jedenfalls ohne Bedeutung ist!)

Eine dritte Art, Gott in der Verfassung wohnhaft sein zu lassen, ist der indirekte Religionsbezug, wie er zur Zeit für die europäische Verfassung zur Geltung zu bringen versucht wird. Der bisherige Entwurf erinnert an die geistigen und religiösen Wurzeln, ist aber manchen europäischen Christen nicht explizit genug. Sie möchten, wenn schon nicht „Gott“, so wenigstens das Wort „christlich“ in der Verfassungspräambel untergebracht sehen. Damit erst wäre die Europa-Verfassung ihrer Meinung nach mit dem korrekten Etikett versehen. Ich bin aber leicht geneigt, hier statt von Etikett eher von Amulett zu sprechen. Man will Europa ein kleines glitzerndes Kreuz um den Hals hängen, will ihm sozusagen das kirchliche Markenzeichen für alle Zeiten aufdrücken. Damit wären dann die unbestreitbaren christlichen Wurzeln der europäischen Länder benannt, aber warum nicht – ehrlicher Weise – auch von den jüdischen Wurzeln sprechen⁴ oder gar von den arabischen, wo doch der Dichter Herder die muslimischen Araber, mit Verweis auf die Blütezeit der Kultur in Spanien, als die „Lichtbringer Europas“ bezeichnet hatte?

Es mag noch manche Wege geben, Gott einen Sitz in der Verfassung zuzuweisen, keiner jedoch gibt befriedigende Antwort auf die Frage: Verleiht der so oder so im Verfassungstext beheimatete Gott seinem Wohnsitz eine Qualität, die dieser nicht hätte ohne ihn? Wird damit die Gegenwart Gottes sozusagen erzwungen? Ein „magisches“ Wirklichkeitsverständnis muss natürlich auf der direkten oder indirekten Anrufung Gottes oder der Berufung auf ihn bestehen. Magie lebt ja von der kultischen Präsenz. Ein nicht genannter und nicht im sakramentalen Ritus verfügbarer Gott ist im magischen Denken wirkungslos. Ihm gilt: Gott muss in die Verfassung, so oder so.

Dennoch fällt auf, dass nur eine kleine Minderheit der europäischen Verfassungen einen Gottesbezug kennt. Selbst „*God's own country*“, die Vereinigten Staaten von Amerika, haben es nicht gewagt, „diese sehr diesseitigen Werke zu stark im Metaphysischen verankern zu wollen, weil man sich selber dann in eine quasi Nichtverantwortung begibt“, um hier noch einmal Theodor Heuss zu zitieren. Umso mehr überrascht die Heftigkeit des Kampfes um den Gottesbezug in der neuen Verfassung der Europäischen Union.

3. Kampf um den Gottesbezug

Dabei stellt sich der zurzeit tobende Kampf um die Impfung der Verfassung mit dem Gottesbezug keineswegs als der Kampf der Verteidiger des christlichen Glaubens gegen die Bollwerke des Unglaubens und des Atheismus dar.

⁴ Der renommierte katholische Theologe Johann Baptist Metz hat am 23. November 2003 in einem Brief an den Außenminister Joschka Fischer folgende Formulierung für die Präambel der EU-Verfassung vorgeschlagen: „Schöpfend aus den kulturellen, aus den religiösen, insbesondere jüdisch-christlichen und aus den humanistischen Überlieferungen Europas“.

Auch zahlreiche gläubige Christen können in einer sich auf „Gott“ oder „christliche Wurzeln“ beziehenden EU-Verfassung keinen nennenswerten Fortschritt sehen, wenn es darum geht, die zunehmende Entchristianisierung Europas zu bremsen. Sicher, viele Christen sehen in ihrem frommen Protest gegen eine gott-lose EU-Verfassung ein christliches Bekenntnis, ein mutiges Zeugnis für die Sache des Glaubens. Auf den zweiten Blick jedoch stellt sich das Verfassungsscharmützel anders dar: als der verzweifelte Kampf der europäisch-kirchlichen Christenheit, ihre seit Jahrhunderten im nationalen Recht verankerten Staatsprivilegien noch möglichst lange und – wenn möglich – ohne Einbußen zu bewahren. Doch dieses Ziel ist längst erreicht, auch ohne Gottesbezug, nur mit dem Art. 51 der jetzigen Verfassung. Hier wird den Mitgliedsstaaten der EU das Recht zugebilligt, die nationalen kirchlichen Privilegien – wie z. B. Körperschaftsrechte, Steuererleichterungen, Staatszuschüsse – auch künftig, nötigenfalls auch gegen europäisches Recht, beizubehalten. Wörtlich heißt es:

- „(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.
- (2) Die Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.
- (3) Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen.“

Bereits die unbeholfene englische Übersetzung „*philosophical, and non-confessional*“ für „weltanschaulich“ belegt, dass der Entwurf dieses Textes dem deutschen Grundgesetz nachempfunden wurde. Diese eigentlich sehr kluge Regelung hat nur eine grobe Schwäche: Sie gilt ja generell für alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und müsste deshalb logischerweise für alle nationalen Kulturträger gelten. Warum tut sie das nicht?

Die Antwort ist einfach, der Text beweist es: Der Artikel ist das Ergebnis zäher Arbeit der europäischen Kirchen. Eine auch nur annähernd dem Art. 51 nahe kommende Ausnahme für Schule, Buchhandel, Medien, Parteien, Musik- oder Kulturvereine würde die Exklusivität des Art. 51 ins rechte Licht rücken, denn ein solcher Artikel X wäre undenkbar und politisch niemals durchsetzbar.

Warum so viele Worte also um einen „eigentlich klugen Artikel 51“? Antwort: Was in Deutschland dem sozialen und religiösen Frieden dienen will, schreibt die Ungerechtigkeiten der aktuellen Religionsgesetzgebung z. B. in Griechenland, in Dänemark, Österreich, etc. auf unbestimmte Zeit fest. Die drei gewählten Staaten stehen nämlich für Länder mit einer eindeutigen Mehrheitsreligion (griechisch-orthodoxe, römisch-katholische und lutherische Kirche) und den bis heute daraus resultierenden Benachteiligungen aller religiösen Minderheiten auf Gesetzesebene (Steuer, Körperschaftsrechte, Registrierungspflicht, etc.). Ganz zu schweigen von der Aussicht, bei einem

künftigen Beitritt der Türkei zur EU, die in diesem Land gesetzlich verfasste Diskriminierung und Unterdrückung christlicher Kirchen könnte durch den Artikel 51 zementiert werden.⁵

Damit sind wir nun bei einer Frage, die in der bisherigen Debatte selten gestellt wurde: Könnte es gewichtige Argumente geben, die gegen einen „verfassten“ Gott sprechen? In der Tat, die gibt es, und sie sollen hier freimütig benannt werden. Wohlgedenkt: Die vorgebrachten Einwände sind christlich-engagierter Natur und nicht etwa glaubens- oder kirchenfeindlich. Sie sind allerdings – das sei zugestanden – ein „abweichendes Minderheitsvotum“⁶ aus der Sicht einer religiösen Minderheit formuliert, deren Furcht vor Statusverlusten naturgemäß geringer ist als bei traditionellen Mehrheitskirchen.

4. Gott gehört nicht in die Verfassung

Es gehört bei den Vertretern der Kirchen und Freikirchen fast aller Konfessionen schon zum guten Ton, sich bei jeder Gelegenheit für einen expliziten Gottesbezug in der künftigen EU-Verfassung auszusprechen. Da ist es höchst ungewöhnlich, aus der Feder des ehemaligen Chefredakteurs der ZEIT, Robert Leicht, am 17. Juni 2004 einen Artikel unter folgender Überschrift zu lesen: „Es geht auch ohne. Gott braucht keine Verfassung, die Verfassung braucht keinen Gott.“ Leicht ist kein Kirchenfeind. Er ist Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), und er war Mitglied des Rates der EKD von 1997 bis 2003. Hier spricht also ein Mann der Kirche. Seine Argumente für den Gottesverzicht sind jedoch nicht theologischer, sondern politisch-strategischer Natur. Er bezieht sich – indirekt über das Zusatzprotokoll zum Amsterdamer Vertrag von 1997 – auf den erwähnten Art. 51 der EU-Verfassung. Nur hierin sieht er die entscheidende Voraussetzung für einen „Verzicht auf den verbalen Gottesbezug“.⁷ Einen theologischen Grund weiß auch Leicht nicht zu nennen.

⁵ Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hielt dazu vom 6.–10. November 2002 in Wien eine Konferenz ab mit dem Thema: „Religionsfreiheit: Mehrheits- und Minderheitskirchen und ihre Beziehungen zum Staat.“ Die Berichte der Repräsentanten von Minderheitskirchen im heutigen christlichen Europa waren teilweise schockierend.

⁶ Wie es bei den Urteilsbegründungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) fast schon die Regel ist.

⁷ „Sabine von Zanthier, die Leiterin des Brüsseler Büros der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) würdigte am 24. April 2004 in Speyer den Entwurf des Verfassungsvertrags nach dem Vorschlag des EU-Konventes. Dass die Präambel einen Hinweis auf die „religiösen Überlieferungen Europas“ enthalte, wertete Frau Zanthier als Erfolg, wenngleich sich auch die EKD einen Gottesbezug oder einen Hinweis auf das christliche Erbe wünsche. Positiv bewertete sie, dass der Verfassungsentwurf in Artikel 51 den vollständigen Wortlaut der Erklärung 11 zum Amsterdamer Vertrag von 1997 übernommen habe. Während diese Erklärung zum Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften damals lediglich eine Interpretationshilfe war, komme dem Wortlaut künftig Verfassungsrang zu. Damit werde bekräftigt, dass die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in nationaler Kompetenz liege und somit durch die EU

Ja, während sich die Kirchen noch geschlossen für den expliziten Gottesbezug stark machen, lautstark als gelte es, den Untergang des Abendlandes zu verhindern, ist das Schweigen ihrer Theologengilde mehr als verdächtig. Kein Theologe von Rang sieht m. W. bisher einen Grund, auch die handfesten theologischen Gründe zu benennen, die gegen eine Aufnahme Gottes in diese – und jede andere europäische – Verfassung sprächen.⁸ Und ich wiederhole, was ich eingangs gesagt habe: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erden, und ich stehe dazu, dass er von glaubenden Menschen überall in Freiheit und ohne Scheu und Scham öffentlich bekannt werden dürfte und sollte. Und ich glaube, dass jedes Volk das Recht hat, seinen glaubensvollen Dank an seinen Gott in jeder ehrfurchtgebietenden und würdevollen Weise zum Ausdruck zu bringen und zu dokumentieren, die ihm zu Gebote steht. Ich glaube aber drittens, dass die Verankerung des Gottesnamens in einer Verfassung – national oder international – der darauf bauenden Politik nicht nur nicht dienlich, sondern eher hinderlich oder gar unnützlich ist.“

Also zur Sache: Warum sollte ein Gottesbezug die Verfassung eines modernen Staates nicht schmücken? Ich sehe drei Gründe, deren stärksten ich zuerst nenne. Er wurde übrigens in der Debatte – soviel ich weiß – noch nie ernsthaft berücksichtigt.

I. Ein Gottesbezug in der EU-Verfassung läuft Gefahr, das dritte⁹ der Zehn Worte, des Dekalogs, auf gravierende Weise zu verletzen, wäre also Missbrauch des Gottesnamens.¹⁰

Über das Missbrauchsverbot des Gottesnamens, „Du sollst den Namen ‚Jahwe dein Gott‘ nicht sinnlos gebrauchen“, haben die Ausleger des Alten Testaments seit Jahrzehnten spekuliert. Falls es zutrifft, dass damit der magische Gebrauch des göttlichen Namens – als Zauberei – verboten sein soll, dann wäre in der Tat auch jeder Gottesbezug in einer Verfassung, der die selbsterdachten Grund-Gesetze einer Gesellschaft unter Gottesschutz stellen will, untersagt. Dann wäre nämlich der Gottesname nichts anderes als ein Götzenbild. Darum wurde von jüdischer Seite dieser (christlichen?) Auslegung auch heftig widersprochen. Rabbiner Marc Stern sagt dazu sehr treffend:

„Ich habe meine Zweifel, ob in diesem Gebot die Magie verboten ist, mit dem Gottesnamen zu zaubern und Gott in seine Gewalt zu bringen. Gott ist doch kein

nicht beeinträchtigt werden könne.“ (Auszug aus einer Pressemitteilung der Leuenberger Kirchengemeinschaft [GEKE] vom 25. April 2004).

⁸ Hans Küng bedauert, dass kein Gottesbezug in die Präambel der EU-Verfassung aufgenommen wurde, glaubt jedoch, es sei „illusorisch, für ganz Europa noch eine einigermaßen einheitlich gläubige Bevölkerung vorauszusetzen. Zwar traurig, aber wahr. Im Übrigen sollten sich die christlichen Kirchen fragen, ob sie nicht wesentlich dazu beigetragen haben, dass so viele Menschen gegen eine Nennung des Gottesnamens sind.“ (Die WELT, am 9. August 2004).

⁹ Ich folge hier der jüdischen Zählung.

¹⁰ Zum Folgenden vgl. vom Verf., Zehn Worte – zehn Werte. Gedanken über das Grundgesetz des Glaubens, Berlin 2004.

„Rumpelstilzchen“, das man Schachmatt setzt, weil man seinen Namen herausbekommen hat.“¹¹

Die Einbindung Gottes in eine Verfassung also, die den Grund haben sollte, menschlicher Schwachheit und Kurzsichtigkeit mittels trotziger Gottesnennung auf die Beine zu helfen, macht Gott zu einem Fetisch und ist als Missbrauch des Allerhöchsten und – mit Luthers Worten – als „unnützlich“ abzulehnen.

Da nun selbst die besten Verfassungstexte nicht ohne aktualisierende Verbesserungen (*amendments*) auskommen, stellte sich bei einem „verfassten“ Gott bei jeder Korrektur der Verfassung, ja bei jedem Gesetz und seinen vielen Änderungen, die Frage aller Fragen erneut: Sind die Gesetzesinitiativen und -novellen im Einklang mit dem Verfassungsgott? Ich sage absichtlich „stellte“, denn in Wirklichkeit und Wahrheit stellt niemand diese Fragen. Ist Gott erst einmal verfasst, wird er zum stummen Götzen, der wie ein ewig schweigender Sphinx die Pyramiden bewacht, aber nicht verhindern kann, dass die Grabkammern geplündert werden! Welche christlichen, gläubigen, religiösen Leute haben denn aufgeschrien, als die Bundesrepublik 1999 „in Verantwortung vor Gott und den Menschen“ sich an einem Angriffskrieg gegen Jugoslawien beteiligte und als ein ehemaliger Kanzler sein Ehrenwort gegen Parteispender eintauschte „so wahr ihm Gott helfe“? Und hat nicht das Bundesverfassungsgericht die Liberalisierung des Abtreibungsrechts im Grundsatz für verfassungsgemäß erklärt? Und sind nicht die Kirchen, die heute der EU-Verfassung einen „Gott“ implantieren wollen, merkwürdig stumm im Blick auf die in derselben Verfassung vorgesehene neuerliche und ungeheuerliche Militarisierung Europas?

Genau diese Situation spricht das dritte Gebot m. E. an: „Du sollst den Namen ‚Jahwe dein Gott‘ nicht fälschlicherweise gebrauchen!“ Denn „Gott“ ist kein Rufname, sondern Teil eines Beziehungsausdruckes „mein Gott“. Gott ist keine Bezeichnung für ein höchstes Wesen, sondern Anrede, ist Ausdruck einer vertrauensvollen Wirklichkeit, sagen wir es deutlich: für einen Glauben. Wenn aber das Volk, das Gottes Namen trägt, ihn für nichts trägt, als bloßes Etikett, als Namens-Judentum, als Namens-Christentum, wenn dieses Volk sich v. a. Christenvolk nennt und vorgibt, „christliches Abendland“ zu sein, sich also mit dem Namen Christi brüstet, seinen Christus jedoch weder kennt noch nennt, dann lebt es unter falschem Namen und missbraucht diesen.

II. Ein Gottesbezug in der EU-Verfassung wäre kein Bekenntnis glaubensvoller Nationen, sondern religiöser Sieg über alle, die dieser Religion nicht angehören und auch nicht angehören wollen.

Wieder einmal hätte das Christentum es vermocht, eine Bewegung für die eigenen Zwecke zu funktionalisieren. Zur Erinnerung: Menschenrechte und Religionsfreiheit sind in Europa immer gegen die staatstreuen Mehrheits-

¹¹ H. G. Pöhlmann/M. Stern, Die Zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog: ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik, Frankfurt a. M. 2000, 65.

kirchen erfochten worden, werden aber heute von diesen als ihre höchstwertigen Errungenschaften und die Frucht ursprünglichster christlicher Theologie ausgegeben. Dabei wird schamlos verschwiegen, dass es gerade die von den Mehrheitskirchen Jahrhunderte lang verfolgten Minderheitskirchen waren, die – auf dem Umweg über die staatskirchenfreien Zone der Neuen Welt – wesentlich zur verfassungsmäßigen Durchsetzung solcher Selbstverständlichkeiten wie des Menschenrechtes auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit – gegen die Großkirchen – beitrugen.

Heutige Versuche des Vatikans und der evangelischen und orthodoxen Mehrheitskirchen, die künftige EU-Verfassung christlich zu taufen, fand überall dort heftigen Widerstand, wo man die Zeiten staatlich-klerikaler Herrschaft noch nicht vergessen hat, wie z. B. in Frankreich. Der französische Laizismus, repräsentiert in Persönlichkeiten wie dem Präsidenten des EU-Verfassungskonventes, Giscard d'Estaing, ist ja nicht als prinzipielle Gottlosigkeit zu werten, sondern als die Summe der gesellschaftlichen Antikörper, die während der Zeit der klerikalen Infektion der République erfolgreich ausgebildet wurden.

Wie wenig dagegen die Bundesrepublik Deutschland ihren staatskirchlichen Infekt in Richtung auf eine religionsfreiheitliche Denkungsart überwunden hat, zeigten in jüngster Zeit die Haltungen der beiden großen Kirchen, die nicht nur mehrheitlich die neuen Gesetze zum Verbot von (islamischen) Kopftüchern im öffentlichen Dienst unterstützten, sondern auch den ersten Gesetzentwurf eines umfassenden Antidiskriminierungsgesetzes zu Fall brachten [sic!].

Sollte es also den Kirchen in Europa gelingen, „Gott“ in die künftige Verfassung zu zwingen, dann wäre das kein „Beweis des Geistes und der Kraft“ des noch ungebrochen christlichen Europas, sondern ein Sieg der Kirchenpolitik und ihren ca. zwei Dritteln an Bundestagsabgeordneten und Regierungsbeamten. Wie wenig es dabei um „Gott“ geht, zeigt die Warnung eines hochrangigen Kirchenjuristen: Man solle nicht zu sehr auf den Gottesbezug drängen, sonst könnte im Tauschverfahren der unverzichtbare Artikel 51 kassiert werden.

Ein Verfassungs-Gott jedoch, der mit Schieben und Drücken und einigen großen Nägeln am Verfassungsgerüst befestigt wird, „damit er nicht wackelt“ (Jes 40,20 und 41,7), ein solcher Gott ist in der Bibel als hilfloser Götze verspottet, als ein Baal, der sich selbst nicht helfen kann.

III. Ein hart erkämpfter Gottesbezug in der EU-Verfassung wäre aber schließlich ein trauriger Anachronismus, ein trauriges Zeugnis von längst vergangenem Klerikalismus.

Unbestechlicher Kronzeuge für ein überzeugendes christliches Zeugnis in säkularer Umwelt ist Dietrich Bonhoeffer. In seinen letzten Briefen aus dem Tegeler Gefängnis rang er mit dem Problem „Gott“ und dem Bekenntnis zu ihm unter Menschen, die Gott los geworden waren. Unablässig grübelte er

nach über eine legitime Weise, „Gott“ zu meinen, ohne „Gott“ zu sagen. Genau heute vor 60 Jahren (während ich diese Zeilen schreibe), am 16. Juli 1944, schrieb er dazu Folgendes:

„Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden [...]. Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. [...] Das Prinzip des Mittelalters aber ist die Heteronomie in der Form des Klerikalismus. Die Rückkehr dazu aber kann nur ein Verzweiflungsschritt sein, der nur mit dem Opfer der intellektuellen Redlichkeit erkaufte werden kann. [...] Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ,*etsi deus non daretur*¹² [...] Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen.“¹³

Wie Bonhoeffer heute geurteilt hätte anlässlich des Gott-in-der-Verfassung-Konfliktes von 2004? Wir wissen es nicht und sollten nicht spekulieren. Vieles spricht jedoch dafür, dass Bonhoeffer die Meinung geteilt hätte, dass Gott in keiner guten Verfassung ist und dass seine Anwesenheit keine menschliche Verfassung besser oder gar heilig macht. Darum geben wir ihm hier nochmals abschließend das letzte Wort:

„Wenn man von Gott ‚nicht-religiös‘ sprechen will, dann muss man so von ihm sprechen, dass die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt. Die mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“¹⁴

¹² „Auch wenn es Gott nicht gäbe“ (Hugo Grotius).

¹³ *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 192.

¹⁴ A. a. O., 194.

Einbrecher ins Gottesvolk

Der Bericht über die Gibeoniten in Josua 9¹

Hans-Harald Mallau

Eine Reihe von biblischen Texten, besonders im Josuabuch, wird heute nicht nur von Atheisten, sondern auch von gläubigen Christen und Juden als anstößig empfunden. Das Gebot der Ausrottung der kanaanäischen Urbevölkerung im Rahmen der Eroberung des verheißenen Landes (Dtn 7,1–5; 20,15–18), die befohlene Tötung von Kindern, Frauen und Männern passt, ganz unabhängig von der Frage, ob es hier um ein historisches Ereignis geht oder nicht², schwerlich zum Evangelium von der Liebe Gottes, dem kein Opfer zu schwer war, um der sündigen Menschheit das Heil zu ermöglichen.

Im Zusammenhang der grausamen Erzählungen über die israelitische Landnahme (Jos 1–12) finden sich die Geschichten von der kanaanäischen Hure Rahab, die den israelitischen Kundschaftern in Jericho Beistand leistete und sich auf diese Weise die Aufnahme ins Gottesvolk verdiente (Jos 2,1–21; 6,22–25) und von der Schlitzohrigkeit der Gibeoniten, denen es gelang sich in den unkündbaren Bund mit den Israeliten einzuschleichen (Jos 9). Diese Geschichten verdeutlichen uns, dass schon einige Autoren biblischer Bücher die Theorie von der gottgewollten Ausrottung der Kanaanäer durch die Israeliten als anstößig empfunden haben³, stand sie doch im Wi-

¹ Eine Gegenstimme gegen die Theorie der Ausrottung der Kanaanäer durch die Israeliten zur Zeit der Landnahme zugleich ein Beispiel für die dialogische Struktur biblischer Texte. Erstveröffentlichung in spanischer Sprache in der Festschrift für *Severino Croatt*, *Los Caminos inexhaustibles de La Palabra*, Lumen-ISEDET, Buenos Aires 2000, 187–205. Die Veröffentlichung einer überarbeiteten deutschen Übersetzung geschieht mit der freundlichen Genehmigung des Verlages.

² Meist wird die Historizität der Ausrottung der kanaanäischen Urbevölkerung durch die Israeliten durch strikte Anwendung der Bannordnung bestritten. Dazu ausführlich *M. Weingren*, *The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development*, in: *VT* 50 (1993), 142–160. Zu Sinn und Ziel der Bannordnung hat *G. M. Rathaier* neuerdings einen Forschungsbericht erstellt und dafür plädiert, dass die biblischen Texte den Bann als Schutz gegen kultische und religiöse Vermischung in Anspruch nehmen die dem Alleinanspruch Gottes auf sein Volk entgegen stünde (*An alternative Hermeneutical-Exegetical Approach to the Jewish Bible*“, Groningen 2003, 323–331).

³ In neuerer Zeit ist dieser Aspekt in zahlreichen Veröffentlichungen hervorgehoben worden. *Z. B. L. Eslinger*, *Into the Hands of the Living God*, Almond Press, Sheffield 1989; *L. G. Stone*, *Ethical and Apologetical Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua*, in: *CBQ* 53 (1991), 35 f.; *J. Briend*, *Le dieu d'Israël reconnu par des étrangers signe de l'universalisme du salut*, in: *Ouvrir les Écritures, Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, duCerf, Paris 1995, 65–76; *J. H. Stek*, *Rahab of Canaan and Israel: The Meaning of Joshua 2*, in: *CTJ* 37 (2002), 28–48.

derspruch zum Preis des gnädigen und barmherzigen Gottes in zahlreichen Texten des Alten Testaments (z. B. Ps 103,8):

Barmherzig und gnädig ist Jahweh,
geduldig und von großer Güte.

Mit Freude am Detail und selbstkritischem Humor⁴ widmen sich diese biblischen Autoren der Darstellung eines außergewöhnlichen Ereignisses als es einer Gruppe von Fremdlingen gelang, die Israeliten an der Nase herumzuführen. So laden sie den Leser ein, an einem längeren Dialog darüber teilzunehmen, was man von Gott lernen kann und von seiner Art, Menschen dazu anzuleiten, wie sie eine heilsame Lösung finden können.

1. Der Text von Josua 9⁵

- (1) Als aber alle Könige hörten, die jenseits des Jordan, im Gebirge, in der Niederung und am ganzen Gestade des großen Meeres bis hin zum Libanon⁶ hin (wohnten), die Hethiter, die Amoriter, die Kanaanäer, die Peresiter, die Hiwwiter⁷ und die Jebusiter;
- (2) da taten sie sich einmütig zusammen, um gegen Josua und Israel gemeinsam zu streiten⁸.
- (3) Aber die Bewohner von Gibeon hatten gehört, was Josua mit Jericho und mit Ai getan hatte.
- (4) Da handelten sie ihrerseits mit List (בַּעֲרֻמָּה). Sie machten sich auf den Weg und bereiteten sich Verpflegung⁹ und nahmen verschlissenes Sacktuch für ihre Esel und zerschlissene und zerrissene und geflickte Weinschläuche
- (5) und abgetragene und geflickte Sandalen an ihre Füße und legten abgetragene Kleider an. Alles Brot, ihrer Verpflegung war trocken¹⁰ und zerbröckelt.
- (6) Und sie gingen zu Josua zum Lager von Gilgal und sprachen zu ihm und zu den Männern Israels (אִישׁ יִשְׂרָאֵל)¹¹: „Aus einem fernen Land sind wir gekommen, so schließt nun einen Bund mit uns“.

⁴ Einige Kommentatoren (*H. W. Hetzberg*, ATD 9, Göttingen ²1959, 68 f.; *T. Butler*, Word Biblical Commentary 7 [1983], 99) vermuten, dass es sich um eine ursprünglich gibeonitische Erzählung handelt.

⁵ Die nach Meinung des Verfassers unterschiedlichen Gesprächspartner in diesem Text sind durch halbfette und kursive Schrift gekennzeichnet.

⁶ LXX: Antilibanon.

⁷ LXX fügt „Girgasiter“ hinzu in Übereinstimmung mit den Völkerlisten von Dtn 7,1 und Jos 3,10.

⁸ LXX fügt an dieser Stelle die Verse Jos 8,30–35 ein.

⁹ Mit einigen Handschriften und Übersetzungen wird hier die Lesung „sie bereiteten Verpflegung“ (וַיַּצְטִיבֵם) entsprechend V. 12 der Lesung „sie verkleideten sich“ (וַיַּצְטִיבֵם) vorgezogen. Die Verschreibung der Buchstaben „d“ (ד) und „r“ (ר) geschieht in der Hebräischen Bibel recht häufig, vgl. *F. Delitzsch*, Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin/Leipzig 1920, 105–107.

¹⁰ LXX fügt hinzu: „verfault“ (εὐρωτιῶν).

¹¹ Wörtlich: „der Mann Israels“, deshalb mitunter als Singular wie auch als Plural gebraucht. LXX lässt „die Männer“ aus.

(7) Die Männer Israels antworteten¹² dem Hiwwiter¹³: „Vielleicht wohnst du in meiner Nähe, wie sollte ich da einen Bund mit dir schließen?“

(8) Und sie sprachen zu Josua: „Wir sind deine Knechte“ (עבדִיךָ). Und Josua sprach zu ihnen: „Wer seid ihr und woher kommt ihr?“

(9) Sie antworteten ihm: „Aus einem sehr fernen Land kommen deine Knechte, um des Namens Jahwes, deines Gottes willen, denn wir haben die Kunde¹⁴ von ihm gehört und über alles was er in Ägypten getan hat.

(10) und was er den beiden Königen der Amoriter getan hat, die jenseits des Jordan wohnen, Sihon von Hesbon¹⁵ und Og von Basan, der in Astarot¹⁶ (wohnte).

(11) Und unsere Ältesten und alle Bewohner unseres Landes sagten uns: „Nehmt Verpflegung in eure Hände und geht zu ihnen und sagt ihnen: Wir sind eure Knechte, schließt nun einen Bund mit uns.

(12) Dieses, unser Brot haben wir warm aus unseren Häusern¹⁷ auf unsern Weg genommen an dem Tage, als wir auszogen, um zu euch zu gehen, und nun seht, wie es trocken und zerbröckelt geworden ist.

(13) Und diese Weinschläuche waren neu, als wir sie füllten, und nun sind sie zerrissen, und diese unsere Kleider und unsere Sandalen sind zerschlissen von dem sehr langen Weg.

(14) Da nahmen die Männer¹⁸ von ihrer Verpflegung, das Jahwe-Orakel¹⁹ aber befragten sie nicht.

(15) Josua schloss mit ihnen Frieden (שָׁלוֹם) und schloss mit ihnen einen Bund, sie am Leben zu lassen und die Obersten der Gemeinde (נְשִׂיאֵי הָעֵדָה) schworen ihnen.

(16) Es geschah aber nach Ablauf von drei Tagen nachdem sie mit ihnen den Bund geschlossen hatten, da hörten sie, dass jene aus der Nähe waren und in ihrer Mitte wohnten.

(17) Und die Israeliten brachen auf und gelangten am dritten Tag²⁰ zu ihren Städten: Gibeon, Kephira, Beerot und Qirjat Jearim.

(18) Aber die Israeliten brachten sie nicht um weil die Obersten der Gemeinde ihnen bei Jahwe, dem Gott Israels, geschworen hatten. Aber die ganze Gemeinde murrte gegen die Obersten.

(19) Und alle Obersten sprachen zur ganzen Gemeinde: „Wir haben ihnen geschworen bei Jahwe, dem Gott Israels, und nun können wir sie nicht antasten.

(20) Aber das können wir ihnen tun, sie am Leben lassen, damit nicht der Zorn über uns komme wegen des Eides, den wir ihnen geschworen haben.“

¹² ketib liest Plural, qere liest Singular, um die folgende Rede im Singular verständlich zu machen.

¹³ LXX liest „Hurriter“ wahrscheinlich wegen der häufigen Fehlliesung von (ר) und (ו) vgl. *De-litzsch*, Schreibfehler, 111.

¹⁴ LXX liest statt „Kunde von ihm“ (שָׁמְעוּ) „seinen Namen“ (שָׁמוֹ) durch Auslassung des Buchstabens (ע).

¹⁵ LXX liest „Amoriter“ statt „Hesbon“.

¹⁶ LXX fügt hinzu „und in Edrei“.

¹⁷ LXX lässt „aus unseren Häusern“ aus.

¹⁸ Statt „die Männer“ (הָאֲנָשִׁים) liest LXX: „die Obersten“ (הַנְּשִׂאִים).

¹⁹ Wörtlich: „Mund“ (פִּי) fehlt in LXX wohl wegen des Anthropomorphismus.

²⁰ „Am dritten Tag“ fehlt in LXX.

(21) Und die Obersten sagten zu ihnen²¹: „Sie sollen leben, aber sie sollen Holzhacker und Wasserträger für die ganze Gemeinde werden.“ Und die Gemeinde tat ihnen²², wie ihnen die Obersten gesagt hatten.

(22) Und Josua rief sie und sagte ihnen: „Warum habt ihr uns betrogen (רַמִּיתֶם) und gesagt: Wir sind sehr fern von euch her, während ihr doch in unserer Mitte wohnt?“

(23) Und nun seid ihr verflucht (אָרֻרִים) und sollt nie aufhören Knechte zu sein als Holzhauer und Wasserträger²³ für das Haus²⁴ meines Gottes.“

(24) Sie antworteten Josua und sagten: „Deinen Knechten ist berichtet worden, was Jahwe, dein Gott, dem Mose, seinem Knecht befohlen hat, euch das ganze Land zu geben und alle Bewohner des Landes vor euch her auszurotten. Da fürchteten wir um unser Leben als ihr kamt und haben deshalb dies getan.“

(25) Aber nun, sind wir in deiner Hand, tu mit uns, was dir gut und recht scheint.“

(26) Und so verfuhr er mit ihnen²⁵, er errettete sie aus der Hand der Israeliten, dass sie sie nicht töteten

(27) und Josua machte sie an jenem Tage zu Holzhackern und Wasserträgern für die Gemeinde²⁶ und für den Altar Jahwes²⁷ bis zum heutigen Tage an dem Ort, den er²⁸ erwählen wird.

Man muss kein Spezialist sein, um die Unebenheiten dieses Textes zu entdecken. Weil diese auf einen langen Prozess des Gesprächs über eine Reihe von Einzelheiten hindeuten, haben die Autoren von Kommentaren oder Aufsätzen und Monographien zu diesem Text ungezählte Vorschläge hinsichtlich der Geschichte dieses Textes und der daran beteiligten Autoren und Redaktoren gemacht²⁹. Ohne den Anspruch, eine endgültige Lösung anzustreben, wollen wir doch die Aufmerksamkeit auf unterschiedliche Elemente lenken, die zur letzten Komposition beigetragen haben³⁰, und wir hoffen dabei an einem Dialog über grundlegende Themen des israelitischen Glaubens teilhaben zu können.

²¹ „Die Obersten sagten zu ihnen“ fehlt in LXX.

²² So nach LXX, „und die Gemeinde tat ihnen“ fehlt im hebräischen Text. Die syrische Übersetzung fügt noch hinzu: und sie wurden Holzhacker und Wasserträger für die Gemeinde Jahwes bis zum heutigen Tag.

²³ „Wasserträger“ fehlt in LXX. Sowohl „Holzhauer“ als auch „Wasserträger“ sind hier offenbar später nachgetragen, als Verbindung zu V. 21 (V. Fritz, Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 1994, 100).

²⁴ LXX liest statt „für das Haus“: „für mich und meinen Gott“.

²⁵ LXX fügt hinzu: „an jenem Tage“.

²⁶ LXX liest: „ganze Gemeinde“.

²⁷ LXX fügt hinzu: „so wurden die Gibeoniten Holzhacker und Wasserträger für den Altar Gottes“.

²⁸ LXX fügt hinzu: „der Herr“ = Jahwe.

²⁹ Dies ist nicht der Ort, um alle literarischen Theorien zu diesem Text zu behandeln. Erwähnenswert ist, dass man heute nicht mehr Teile dieses Textes den „Quellschriften des Pentateuch“ zuschreibt, wie es noch die Kommentatoren am Anfang des vergangenen Jahrhunderts taten, wie O. Eissfeld, Hexateuchsynopse, Leipzig 1922, 220–222 oder J. Garstang, The Foundations of Bible History, London 1931, 20 f. Viele modifizieren den Vorschlag von C. Steuernagel, Deuteronomium und Josua, HAT I/3, Göttingen 1900, der Teile des Textes auf die Quellen D und P verteilte (z. B. Fritz, HAT I/7, 101). Die Mehrzahl der neueren Beiträge rechnet mit verschiedenen alten Traditionen. Diese neue Fragestellung beginnt mit K. Möhlenbrink, Die

2. Nachlässigkeiten der Israeliten

Zunächst können wir uns auf die Übertreibungen der Verkleidung der Gibeoniten konzentrieren. Jedes Kind weiß, dass Brot in wenigen Tagen hart und schimmelig wird. Weinschläuche dagegen, sowie Sandalen und Kleidung halten sich monatelang und selbst jahrelang in guter Verfassung. Zumindest als die Gibeoniten erklärten, dass ihre geflickten Weinschläuche neu waren, als sie ihre Häuser verließen und erklärten, dass ihre Kleider und Sandalen durch den langen Weg zerschlissen wurden (V. 13), müsste der Betrugsverdacht nahe gelegen haben. Tatsächlich aber tragen diese unwahrscheinlichen Erklärungen dazu bei, dass anfänglicher Verdacht (V. 7) fallen gelassen wird und ermöglichen den Bund mit den Gibeoniten. Nur auf der literarischen Ebene erscheinen einige Elemente der Erzählung vernünftig. Seit langem hat man die Beziehung unserer Erzählung zu einigen Texten aus dem Deuteronomium beobachtet³¹. Einige Elemente der Verkleidung der Gibeoniten können als Gegensatz zum Wunder des perfekten Zustandes der Sandalen und Kleider der Israeliten während ihrer 40-jährigen Wanderung durch die Wüste (Dtn 8,4; 29,4) hervorgehoben sein³². Als Beleg für eine längere Reise sind sie eher unglaubwürdig.

Eine weitere Nachlässigkeit der Israeliten wird in dem Text besonders hervorgehoben. Die Männer nahmen von der Verpflegung der Gibeoniten, ohne das Jahwe-Orakel zu befragen (V. 14). Trotz des Fehlens jedweder Vorschriften zur Befragung des Jahwe-Orakels ist diese Kritik auf literarischer Ebene im Josuabuch verwurzelt. Von Anfang des Buches an werden alle Ereignisse durch einen Zuspruch Jahwes ausgelöst³³. Deshalb muss dem auf-

Landnahmesagen des Buches Josua, in: ZAW 56 (1938), 238–268. Er rechnet mit Traditionszentren in Gilgal (die Männer Israels) und in Silo/Sichem (Josua). Weitere redaktionelle Zusätze werden unterschiedlichen Zeiten der Geschichte Israels zugeordnet, von der Zeit der Landnahme (*J. Liver*, *The Literary History of Joshua* 9, in: JSS 8 [1963], 227–243), der Richterzeit (*J. Halbe*, *Gibeon und Israel*, in: VT 25 [1975], 613–541 und *N. Gottwald*, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, New York 1979, 521–525) in die Zeit des Königs Josia 639–609 v. Chr. (*Chr. Schäfer-Lichtenberger*, *Das biblische Bündnis im Lichte der deuteronomistischen Kriegsgebote*, in: BN 34 [1986], 58–81), bis hin zur Zeit der hasmonäischen Könige des 2.–1. Jahrhunderts v. Chr. (*J. Strange*, *The Book of Joshua a Hasmonaean Manifesto*, in: VT. S 50 [1993], 136–141). Andere rechnen mit einer Anzahl unterschiedlicher Traditionen die in Jos 9 kunstreich verwoben sind, und die man keiner bestimmten Zeit zurechnen kann (*H. N. Rösel*, *Anmerkungen zur Erzählung vom Bundschluss mit den Gibeoniten*, in: BN 28 [1985], 30–35).

³⁰ Die vielen Textvarianten der LXX machen deutlich, dass dieser Prozess bis ins 2.–1. Jahrhundert vor Christus angehalten hat.

³¹ Z. B. *P. J. Kearney*, *The Role of the Gibeonites in the Deuteronomic History*, in: CBQ 35 (1973), 1–19.

³² *J. Blenkinsopp*, *Are there Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy?*, in: CBQ 28 (1966), 209.

³³ Jos 1,1 ff.: die Berufung Josuas; 2,5 der Befehl zur Eroberung des verheißenen Landes; 3,7 die Überquerung des Jordans; 4,2 die Sammlung der Jordansteine für den Altar des Gilgalheiligtums; 5,2 die Beschneidung des Volkes; 6,2–5 die Einnahme von Jericho; 8,1 die Einnahme Ai; 7,7.10 Anfrage Josuas bei Jahwe wegen des Fehlschlags der Eroberung von Ai und die göttliche Antwort.

merksamen Leser das Fehlen der Jahwe-Befragung in den Erzählungen über den Vertrag der Hure Rahab mit den Kundschaftern in Jericho (2,8–21; 6,22–25) sowie in unserm Text seltsam erschienen sein.

Zum anderen sind es gerade diese Unachtsamkeiten der Israeliten, die neue Erkenntnisse über den Gott Israels ermöglichen, der Alternativen zu seinem eigenen Gesetz zulässt, um seinen Heilswillen zu offenbaren.

3. Die Vielfalt der beteiligten Personen und Gruppen

Die Unebenheiten der Erzählung lassen sich weiterhin an dem ständigen Wechsel der am Handlungsablauf beteiligten Personen und Gruppen beobachten.

- a) Auf der Seite der Gibeoniten haben wir
 1. die Bewohner von Gibeon (V. 3)³⁴
 2. die Hiwwiter (V. 8)
 3. die Ältesten und alle Bewohner ihres Landes (V. 11)
 4. die Tetrapolis Gibeon, Kephira, Beerot und Qirjat Jearim³⁵
- b) Auf der Seite der Israeliten haben wir
 1. die Männer (den Mann) Israels (V. 6–7)
 2. Josua (V. 3.6.8.15.22.24.26.27)
 3. Männer (V. 14)
 4. die Obersten der Gemeinde (V. 15.18.19.21)
 5. die Israeliten (V. 16–18.26)
 6. die Gemeinde (V. 18.19.21.27)

Die Vielzahl unterschiedlicher Benennungen der Beteiligten in dieser Erzählung hat zu ungezählten Vorschlägen zur literarischen Geschichte dieser Erzählung Anlass gegeben³⁶. Die Endgestalt des Textes lässt auf unterschiedliche Formen der politischen Organisation Israels im Laufe der Geschichte schließen. Die Männer Israels (אִישׁ יִרְאֵל) sind wahrscheinlich die Repräsentanten des vormonarchischen Stämmebundes. Die monarchische Position des Josua weist auf die Königszeit. Die Obersten der Gemeinde verweisen auf die nachexilische Organisation Israels³⁷. Während die Vielzahl der Beteiligten auf der kanaanäischen Seite auf eine Vermehrung von Ausnahmefällen bei der Anwendung des Ausrottungsgebots oder des Bündnisverbots hinweist, verweist die Vielzahl der Repräsentanten Israels auf einen langen

³⁴ Gibeon wird gewöhnlich mit der heutigen Siedlung „el-Jib“ gleichgesetzt. Moderne Ausgrabungen bestätigen allerdings nicht dass dieser Ort in der Spätbronzezeit besiedelt war (*J. B. Pritchard*, Gibeon, in: EAEHL 2 [1976], 446–450, sowie *P. M. Arnold*, Gibeon, *The Anchor Bible Dictionary*, 2 [1992], 1010–1013).

³⁵ Diese Tetrapolis ist sonst nirgendwo bezeugt.

³⁶ S. o. Anm. 27.

³⁷ *R. K. Sutherland*, Israelite Political Theories in Joshua 9, in: *JSOT* 35 (1992), 65–74.

geschichtlichen Zeitraum, in dem sich solche Ausnahmen vollzogen oder diskutiert wurden.

4. Die Zielsetzung der Gibeoniten

Die Gibeoniten haben nur ein einziges Ziel. Sie wollen einen Bund mit Israel schließen. Der Text setzt voraus, dass die Gibeoniten das israelitische Gesetz kennen, das dem Gottesvolk Bündnisse mit Bewohnern des verheißenen Landes verbietet (Ex 23,32; 34,12; Dtn 7,2)³⁸. Sie verfallen deshalb auf die listige Idee der Verkleidung und erklären sich

- a) zu Repräsentanten eines fernen Volkes, das mit Israel einen Bund schließen will (V. 6), der zunächst als ein Bund gleichberechtigter Partner erscheint.
- b) vor Josua dagegen nennen sie sich Knechte (עֲבָדִים, V. 8.9.11.24). Unter dieser Voraussetzung wäre der begehrte Bund eher ein Vasallenvertrag³⁹. Sie unterwerfen sich deshalb dem Urteil des Josua (V. 25).

Beide Alternativen behalten ihren Einfluss auf die unterschiedlichen Lösungen zum Thema dieses Textes.

5. Die Reaktion der Israeliten

- a) Die erste Reaktion sind Zweifel (V. 7: Vielleicht wohnt ihr in unserer Nähe)
- b) Männer nehmen vom Proviant der Gibeoniten (V. 14)⁴⁰
- c) Josua macht mit ihnen Frieden (V. 15 שָׁלוֹם)⁴¹
- d) Josua schließt mit ihnen einen Bund, sie am Leben zu lassen. Die Israeliten bringen sie nicht um, die Obersten lassen sie am Leben (V. 22),

³⁸ Ausführlich dazu: G. Schmitt, Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes (BWANT 91), Stuttgart 1970.

³⁹ J. M. Grintz, The Treaty of Joshua with the Gibeonites, in: JAOS 86 (1966), 113–126.

⁴⁰ Die Kommentatoren deuten diese Bemerkung sehr unterschiedlich. Die Mehrzahl gehen davon aus, dass die Annahme von Speise der formale Teil eines Bundesschlusses sei (Fritz, HAT I/7, 104), andere meinen, dass es sich hier um eine Kontrolle der Aussagen der Gibeoniten handelt (Schmitt, Frieden, 35), andere denken an Gastrecht, das den Gast während der wenigen Stunden eines Besuchs schützt (Halbe, Gibeon, 620). Im gegenwärtigen Textzusammenhang wird mit der Aufzählung besonders die Unterschiedlichkeit der Reaktionen hervorgehoben.

⁴¹ Das Friedensangebot ist eine der bekannten Lösungen bei kriegerischen Auseinandersetzungen (Dtn 20,10 f.). Allerdings handelt es sich hier um keine kriegerische Auseinandersetzung. Deshalb bedeutet der Hinweis auf שָׁלוֹם gewiss mehr als einen Gegensatz zum Krieg. Es geht vielmehr um eine Gesamtheit heilsamer Beziehungen (F. J. Stendebach, שָׁלוֹם, ThWAT VIII, 1995, 12–46).

- Josua rettet sie aus der Hand der Israeliten, dass sie sie nicht umbringen (V. 26)⁴²
- e) Die Obersten des Volkes schwören ihnen (V. 15.18–20)
 - f) Die Obersten des Volkes (V. 21) und Josua (V. 27) machen sie zu Holzhackern und Wasserträgern für die ganze Gemeinde⁴³
 - g) Die Gemeinde macht mit ihnen, wie es ihnen die Obersten gesagt hatten (V. 21)
 - h) Josua verflucht sie, dass sie niemals aufhören sollen, Knechte zu sein als Holzhacker und Wasserträger für das Haus Gottes (V. 23)
 - i) Josua macht sie zu Holzhackern und Wasserträgern für den Altar Jahwes (V. 27)
 - j) Diese Position behalten sie bis zum heutigen Tage an dem Ort, den Jahwe erwählen wird⁴⁴ (V. 27)⁴⁵

Zweifellos weist diese lange Liste israelitischer Reaktionen im Zusammenhang mit dem Bundschluss mit den Gibeoniten auf einen langen Gesprächsprozess über den Umgang mit Ausländern im Gottesvolk.

7. Die Kenntnisse und Bekenntnisse der Gibeoniten

Wie schon der Bund mit der Hure Rahab (Jos 2) so gründet sich auch der Bund mit den Gibeoniten auf Kenntnisse und Bekenntnisse des ausländischen Bundespartners. Im Laufe der Erzählung werden diese Kenntnisse und Bekenntnisse immer umfangreicher.

⁴² Die wiederholten Hinweise machen deutlich, dass die Alternative zur Ausrottung der Kanaanäer das eigentliche Thema der Erzählung ist (R. Boer, Green Ants and Gibeonites: B. Wongar, Joshua 9, and some Problems of Postcolonialism, in: Semeia 75 [1966], 129–152).

⁴³ Sumerische und ugaritische Texte verbinden diese Arbeiten mit den untersten sozialen Schichten, die keinerlei eigene Rechte haben (Grintz, Treaty, 120 f.; D. J. A. Clines, KRT, 111–114 (Iiii 7–10): Gatherers of Wood and Drawers of Water, in: UF 8 [1976], 23–26). Dtn 29,10 dagegen erwähnt Holzhacker und Wasserträger als volle Mitglieder des Bundesvolkes Jahwes.

⁴⁴ Die Formel: „Der Ort, den Gott erwählen wird“, häufig mit der Fortsetzung „um seinen Namen dort wohnen zu lassen“ findet sich häufig im Deuteronomium (Dtn 12,5; 15,20; 16,15 f.; 17,10; 31,11) und der deuteronomistischen Literatur und bezieht sich immer auf Jerusalem (J. Gamberoni, מְקוֹם, ThWAT IV, 1984, 1121 ff.).

⁴⁵ Außerhalb unseres Textes ist häufiger von den Gibeoniten die Rede. Die Israeliten verteidigen sie gegen den Angriff von 5 kanaanäischen Königen (Jos 10,1–15). Nach Jos 11,19 waren die Hiwwiter von Gibeon das einzige Volk, dass zur Zeit Josuas mit Israel Frieden suchte. Vom König Saul wird berichtet, dass er die Gibeoniten tötete und sie auszurotten versuchte, mit tragischen Konsequenzen für seine eigenen Nachkommen (2 Sam 21,1–14). Der König Salomo hatte seine erste Gottesbegegnung auf der Höhe von Gibeon (1 Reg 3,4 ff.; 2 Chr 13,3–13). Die Chronikbücher kennen eine Tradition, nach der das aus den Mosebüchern bekannte „Zelt der Begegnung“ einst auf der Höhe von Gibeon gestanden hätte (1 Chr 21,29; 2 Chr 1,3.13) und selbst der Hohepriester Zadok und seine Brüder sollen zur Zeit Davids und Salomos auf der Höhe Gibeons tätig gewesen sein (1 Chr 16,39). Auch am Wiederaufbau der Mauern Jerusalems in nachexilischer Zeit nehmen Gibeoniten teil (Neh 3,7) und gelten als Bürger der Provinz Juda, die aus dem Exil heimkehrten (Neh 7,25).

- a) In gutem Anschluss an die Erzählungen über die Eroberungen von Jericho und Ai⁴⁶ und besonders über die Zerstörungen und die Ausrottung aller Bewohner, sind es eben diese Ereignisse, unter deren Eindruck die Gibeoniten voller Furcht eine listige (בַּעַרְמָה) Lösung suchen, um ein ähnliches Geschick von sich abzuwenden. Die angewandte List der Lüge über ihren tatsächlichen Wohnsitz setzt allerdings voraus, dass sie noch sehr viel mehr über die Israeliten und deren Gesetze wissen.
- b) Ihre Verkleidung mit abgetragenen Kleidern und ihre zerschlissene Ausrüstung und ihre Selbstvorstellung als Bewohner eines fernen Landes (V. 6.9) setzen voraus, dass sie von Anfang an Einzelheiten des israelitischen Rechts kannten, wie es im Deuteronomium⁴⁷ zu finden ist. Dort werden Bündnisse mit fernen Völkern empfohlen (Dtn 20,10–14), aber Bündnisse mit Bewohnern des verheißenen Landes untersagt (Dtn 7,1–5; 20,15–18).⁴⁸ Die nachgeholte Information durch die Männer Israels (V. 7) erscheint dagegen eher als eine humorvolle Notiz, die der Schlaueit der Gibeoniten die Einfältigkeit der Israeliten entgegen setzt, nach deren Kenntnissen die Gibeoniten längst zuvor gekommen sind.
- c) Im Dialog Josuas mit den Gibeoniten kennen diese nicht nur den Namen Jahwes, des Gottes Israels, sondern sie erklären diesen zum eigentlichen Ziel ihrer Reise. Die Kunde von seinen Taten in Ägypten ist derart außergewöhnlich, dass sie sich bis in entfernteste Länder verbreitet hat (V. 9).
- d) Auch anderen Eroberungen Israels sind den Gibeoniten bekannt. Sie erwähnen den Untergang der Reiche der amoritischen Könige Sihon und Og (Dtn 2,24–3,11; Jos 2,10). Aber diese Eroberungen werden nicht wie Jericho und Ai (V. 3) Josua, sondern allein Jahwe zugeschrieben (V. 10).
- e) Am Ende der Erzählung wissen die Gibeoniten auch von der Verheißung Jahwes an Mose, dass er den Israeliten das ganze Land geben werde und alle Bewohner vor ihnen her ausrotten wird (V. 24). In diesem Bekenntnis der Gibeoniten geschieht die Ausrottung der Kanaanäer nicht durch die Israeliten, sondern durch Jahwe selbst.
- f) Eine weitere Kenntnis der Gibeoniten ist besonders auffällig. Sie kennen den Beinamen des Mose: „der Knecht Jahwes“. Durch die Kenntnis dieses Beinamens gewinnt auch ihre eigene Selbstbezeichnung als Knechte einen Aspekt des Wertes und der Würde, insbesondere im Licht ihres Dienstes für das Haus (V. 23) und den Altar (V. 27) Jahwes.

⁴⁶ Jericho: Jos 6,17–22.24; Ai: Jos 8,26–29.

⁴⁷ Bei dem Versuch einer historischen Rekonstruktion der Ereignisse von Jos 9 vermutet *Gottwald* (Tribes, 523), dass die Verkleidung der Gibeoniten ursprünglich die Allianz der kanaänischen Könige irreführen sollte, die sich gegen Josua und Israel verbündet hatten (V. 1–2) und von dem Bündniswillen der Gibeoniten nichts wissen sollten. *Blenkinsopp* (Gibeonite Covenant, 212 f.) versucht eine ursprüngliche Erzählung zu rekonstruieren, in der die Gibeoniten noch ohne die List der Verkleidung ein Bündnis mit Israel erreichten. Für unsere Erzählung sind List und Betrug jedoch unentbehrliche Bestandteile (*Halbe*, Gibeon, 616).

⁴⁸ Dazu ausführlich *Schmitt*, Frieden, passim.

Der ständige Zuwachs an Kenntnissen und Bekenntnissen der Gibeoniten im Verlauf der Erzählung betont die Berechtigung zu ihrer Aufnahme ins Gottesvolk. Die zahlreichen Parallelen in der Erzählung über die Hure Rahab und die israelitischen Kundschafter in Jericho (Jos 2) und einige redaktionelle Angaben in den anschließenden Kapiteln (Jos 10–11) verweisen auf einen langen Dialog darüber, unter welchen Umständen die Verbote von Bündnissen mit benachbarten Personen oder Völkern und das Gebot ihrer Ausrottung berechtigt sind und wie sich berechnete Ausnahmen begründen lassen.

g) Vergleichbare Kenntnisse und Bekenntnisse der Rahab in Josua 2

Rahab reagiert auf die Forderung der Autoritäten der Stadt Jericho, die israelitischen Kundschafter auszuliefern mit der Lüge, dass diese bereits auf ganz normalem Wege, nämlich durch die Tore, die Stadt verlassen hätten (V. 3–5) und dass sie nicht wüsste, wo sie sich befänden (V. 4). Wie in der Erzählung über die Gibeoniten hat der Betrug Erfolg. Auch Rahab kennt den Namen Jahwes, des Gottes Israels (V. 9) und bekennt ihn als Gott des Himmels und der Erde (V. 11). Sie weiß auch, dass Jahwe den Israeliten bereits das Land gegeben hat (V. 9) und bekennt, dass Gottes Wunder, die den Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer ermöglichten, allgemein bekannt waren (V. 10) wie auch was die Israeliten⁴⁹ mit den amoritischen Königen Og von Basan und Sihon von Hesbon getan hatten (V. 10). Zum Schluss erbittet und erhält sie einen Schutzvertrag für die Zeit der Eroberung Jerichos (V. 12–14.17.20) und verbringt ihr weiteres Leben nach einer Version außerhalb des israelitischen Lagers (Jos 6,23), nach der anderen innerhalb Israels (Jos 6,25). Auch hier verweisen die Unebenheiten des Textes auf einen langen Prozess der Komposition und Redaktion und damit auf einen langzeitigen Dialog über den Umgang mit Ausländern oder Fremden⁵⁰.

8. Beobachtungen zum Kontext der Erzählung von Josua 9 ...

... und zu den darin enthaltenen Hinweisen auf die Entstehung von Regeln für die Aufnahme von Nicht-Israeliten in das Gottesvolk und auf eine Angleichung der Landnahmeerzählungen des Josuabuches an die Erzählungen des Richterbuches.

a) Der Erzählung von Josua 9 ist eine Bemerkung über die Reaktion der kanaanäischen Völker auf die israelitischen Eroberungen von Jericho und Ai vorangestellt⁵¹. Sechs Nationen haben sich vereint, um gegen Israel zu kämpfen. Die Aktivitäten der Gibeoniten, die zum Bund mit den Israeliten führen sollen, wie auch der Ungehorsam und die Lüge der Rahab, die verhinderten, dass die israelitischen Kundschafter ausgeliefert würden,

⁴⁹ Nach LXX Jahwe.

⁵⁰ A. H. Stek, Rahab of Canaan and Israel: The Meaning of Joshua 2, in: CTJ 37 (2002), 28–48.

⁵¹ LXX hat diese Verse vor Jos 8,30–35 eingeordnet.

betonen den Unterschied zwischen feindlichen Kanaanäern und freundlichen annehmbaren Kanaanäern.

- b) Die folgenden Kapitel (Jos 10–11) beschreiben die Fortsetzung der Eroberung des verheißenen Landes. Aber weder Josua noch Jahwe übernehmen die Initiative, sondern Adoni-Zedeq, der König von Jerusalem. Seine Reaktion auf die Nachrichten über das Geschick von Jericho und Ai leitet eine neue Kriegsvorbereitung ein. Er ruft eine Koalition von fünf Kanaanäer-Städten zusammen, um den einzigen Verbündeten der israelitischen Eroberer auszuschalten. Gemeinsam belagern sie Gibeon (Jos 10,1–5). Durch den Bund mit den Gibeoniten verpflichtet, eilt Josua seinem Bündnispartner zur Hilfe (Jos 10,6–15). So erst setzt sich die Eroberung des Landes fort. Nach dem Sieg über das Heer der Belagerer Gibeons, erobert Josua die Städte im Süden Palästinas (Jos 10,16–43) und lässt an allen Bewohnern den Bann vollstrecken. Ähnlich wird dann auch die Eroberung des Nordens Palästinas geschildert. Wieder muss Josua auf die kriegerische Bedrohung durch einen kanaanischnen König reagieren. Auch dieser vereinigt die Heere mehrerer kanaanischer Städte, die zu den bereits in Jos 9,1–2 genannten Völkern gehören. Der langsame Prozess der Eroberung und Zerstörung der Städte Palästinas stellt sich so als eine Verteidigungsmaßnahme dar.

Jos 11,18–20: Lange Zeit führte Josua Krieg mit allen diesen Königen.

(19) Da war keine Stadt, die mit Israel Frieden schloss, außer den Hiwwitern, die in Gibeon wohnten, und alle wurden im Krieg erobert.

(20) Denn von Jahwe kam die Verstockung ihres Herzens, dass sie mit Israel Krieg führten, dass an ihnen der Bann vollstreckt würde und sie keine Gnade fänden und damit sie vertilgt würden, wie Jahwe dem Mose geboten hatte.

So heben sich die ausführlich beschriebenen Ausnahmen von der Ausrottung wie Rahab und ihre Familie und die Gibeoniten und die mit ihnen verbündeten Städte als Vorbilder ab, die den richtigen Weg eingeschlagen hatten, indem sie die israelitischen Eroberer als Nachbarn willkommen hießen. In diesem Text ist „Frieden schließen“ auch für Städte und Völker des verheißenen Landes eine legitime und richtige Alternative zum Krieg mit seinen grausamen Konsequenzen.

- c) Das Richterbuch beginnt mit einem kurzen Bericht über die Eroberung Kanaans, der sich in vielen Einzelheiten von den Berichten des Buches Josua unterscheidet. Die Mehrzahl der kanaanischen Städte fällt nicht in die Hände der Israeliten. Die Stämme praktizieren eine Lebensgemeinschaft mit den Kanaanäern. Eine Schlussbemerkung fasst positive und negative Aspekte dieser Lebensgemeinschaft mit den Kanaanäern im Lichte des Bündnisverbotes zusammen:

Ri 3,1–6:⁵² Dies sind die Völker, die Jahwe im Lande ließ, um alle Israeliten durch sie zu prüfen, die nichts von all den Kriegen um Kanaan wussten.

⁵² Auch im Bundesbuch (Ex 21–23) wird die lange Lebensgemeinschaft zwischen Israeliten und Kanaanäern erwähnt als kurzer Einschub in die Lehren über den Umgang mit Kanaanäern (Ex 23,29–30).

- (2) Allein um der Kenntnis⁵³ der Geschlechter der Israeliten willen, um diejenige den Krieg zu lehren, die das vorher noch nicht verstanden.
- (3) Die fünf Fürsten der Philister und alle Kanaanäer, die Sidonier, die Hiwwiter, die das Libanon-Gebirge bewohnen, vom Berg Baal-Hermon bis dort, wo es nach Hamat geht.
- (4) Durch sie sollte Israel geprüft werden, damit sich zeige, ob sie auf die Gebote Jahwes hörten, die er ihren Vätern durch Mose geboten hatte.
- (5) So wohnten die Israeliten inmitten der Kanaanäer, den Hethitern, Amoritern, Perisitern, Hiwwitern und Jebusitern.
- (6) Sie nahmen sich ihre Töchter zu Frauen und ihre eigenen Töchter gaben sie deren Söhnen⁵⁴ und sie dienten ihren Göttern.

Die wörtlichen Übereinstimmungen mit Begriffen aus Gesetzestexten über den Umgang der Israeliten mit Kanaanäern machen deutlich, dass dieser Text eben diese Problematik im Auge hat. Das Problem des Zusammenlebens der Israeliten mit ihren kanaaniischen Nachbarn war nicht leicht zu lösen. Die Verehrung fremder Götter, die das Gebot der Ausrottung der Kanaanäer verhindern sollte, hat sich in Israel nie ausrotten lassen. Zum anderen konnte man viele notwendige und wichtige Dinge von den Bewohnern des neuen Landes lernen. Außerdem, auch wenn es in diesem Text nicht noch einmal ausdrücklich wiederholt wird, ließ sich nicht leugnen, dass sich auch viele Kanaanäer zu Jahwe, dem Gott Israels bekehrten und so in die Glaubensgemeinschaft mit Israel eintraten. So war die radikale Anwendung des Bündnisverbotes mit den Nachbarvölkern und des Gebots der Ausrottung der Kanaanäer⁵⁵ nicht gerechtfertigt und ist offenbar auch nie befolgt worden.

9. Beiträge der Erzählung von Josua 9 zum theologischen Dialog über den Umgang mit Fremden in Israel

- a) Der erste Teil der Erzählung (Jos 9,3–15) beschreibt die erfolgreichen Bemühungen gewisser Kanaanäer, mit den Israeliten ein Bündnisverhältnis einzugehen, obwohl man die israelitischen Gesetze kennt, die solche Bündnisse verbieten. Als sie sich den Israeliten als Bewohner eines fernen Landes vorstellen, wohin der Ruhm Jahwes, des Gottes Israels bereits gelangt war, fühlen diese sich geschmeichelt und sind bereit, ein Bündnis mit bisher unbekanntem Partnern einzugehen. Die Vielzahl der an diesem Vorgang be-

⁵³ In LXX fehlt das Wort „Kenntnis“.

⁵⁴ Das Verbot der Verehelichung mit Kanaanäern findet sich im Zusammenhang mit den Bündnisverboten z. B. Ex 34,12–16.

⁵⁵ Die Begründungen der Gebote über das Bündnisverbot mit den Kanaanäern betonen die Gefahr der Verehrung fremder Götter (Ex 23,33; 34,12–16; Dtn 7, 1–5; 20,18; 29,18) zu den Begründungen in Gesetzestexten R. *Sonsino*, *Motive Clauses in Hebrew Law* (SBL DS 45), Chico 1980; H. *Rücker*, *Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch*, EthSt 30, 1973.

teiligten Personen und ihrer Argumente verlangsamt den Gang der Erzählung bevor man zu einer Einigung kommt. Doch auf diese Weise werden schon einige der später diskutierten Probleme vorausgenommen⁵⁶. Am Ende kommt es zu dem Bündnis. Dieses Bündnis bleibt gültig ohne Rücksicht darauf, ob es als Bündnis unter Gleichgestellten oder als Vasallenvertrag zu verstehen wäre⁵⁷. Die Gibeoniten und ihre verbündeten haben erreicht, was sie wollten. Ihre Methoden mögen nicht ganz legitim gewesen sein, aber der Erfolg gibt ihnen Recht.

Jahwe mischt sich nicht ein. Weder die Männer Israels noch Josua oder die Obersten der Gemeinde erhalten Visionen oder Weisungen von Jahwe. Der Text setzt voraus, dass Jahwe für die frommen Bemühungen der Fremden offen ist⁵⁸. Das Gesetz über Ausrottung der Kanaanäer kann nicht auf Menschen angewandt werden die von dem Ruhm Jahwes angezogen zu den Israeliten kommen. Solche Menschen können Israel nicht zur Verehrung fremder Götter verführen. Die Leser müssen lernen, dass der Gott Israels die List der Eindringlinge toleriert. Damit ist eine Botschaft vorausgenommen, die etwa den Worten von Jer 29,13 f. entspricht:

Wenn ihr mich sucht, sollt ihr mich finden. Wenn ihr von ganzem Herzen nach mir fragt, so werde ich mich von euch finden lassen, Spruch Jahwes

Diese Einstellung könnte man *evangelisch* nennen, weil sie der Botschaft des Evangeliums entspricht. Gott nimmt alle Menschen an, die ihn suchen. Diese Offenheit für einen Universalismus des Heils⁵⁹ wird einem rigid gesetzlichen Gottesverständnis entgegen gestellt.

- b) Im Anschluss an die Aufdeckung des gibeonitischen Betrugs wird der zweite Teil der Erzählung (Jos 9,16–27) vieldeutig, indem er unterschiedliche Lösungen für die Frage nach dem richtigen Umgang mit bündniswilligen Bewohnern des verheißenen Landes ins Gespräch bringt. Ausgangspunkt und gemeinsame Voraussetzung bleibt: Bündnisse, ob legitim oder illegitim geschlossen, sind und bleiben gültig.
1. Zwar kann die ganze Gemeinde gegen diese Regel Sturm laufen (V. 18). Jeglicher Verstoß gegen ein bestehendes Bündnis aber würde den Zorn Jahwes zur Folge haben (V. 20). Eine *legalistische Lösung*, wie sie der König Saul in treuer Befolgung des Gesetzes der Ausrottung der Kanaanäer durchsetzen wollte, indem er die Gibeoniten auszurotten versuchte (2Sam 21,1–9) konnte nur tragische Folgen für seine eigene Familie nach sich ziehen. Die Erzählung Josua 9 lehnt eine *legalistische Lösung*, die dem Ausrottungsgebot gegenüber der Bündnisordnung den Vorrang gibt, radikal ab.

⁵⁶ S. o. Teile 3, 4 und 6.

⁵⁷ S. o. Teil 4.

⁵⁸ L. Eslinger (Living God, 46 ff.) hebt diesen Aspekt besonders hervor.

⁵⁹ So J. Briand, Dieu, 69 f.

2. Andere Lösungen bleiben jedoch auch bei der Berücksichtigung der Kriegsgesetze von Dtn 20,10–14; 19–20 offen⁶⁰. Wenn man das Gebot der Ausrottung der Kanaanäer nicht anwenden darf, kann man andere Regeln des Deuteronomiums zur Anwendung bringen. Eine dieser Regeln kann sich für die Sieger als besonders profitabel erweisen. Eine Stadt, die den Israeliten den Frieden anbietet, „soll Tribut zahlen und Frondienste leisten“ (Dtn 20,11). Eine solche Lösung lässt sich gut mit der Selbstbezeichnung der Gibeoniten als „Knechte“ (V. 8.9.11.24) vereinbaren. Die Obersten des Volkes müssen nicht mit starker Opposition gegen ihren Vorschlag rechnen, dass man die Gibeoniten zu „Holzhackern und Wasserträgern für die ganze Gemeinde“ machen sollte (V. 21). Mit einer solch eigennützigem, *egoistischen Lösung* kann sich das israelitische Volk zufrieden geben und befriedigt werden, weil der Verstoß ihrer Obersten gegen das Gebot der Ausrottung der Kanaanäer ihnen auf diese Weise Vorteile verspricht. Brennholz schlagen und Wasser in die Häuser tragen, sind harte und ermüdende Arbeiten und werden deshalb gern der untersten Klasse und den Sklaven überlassen. Von solchen Mühen frei zu werden, muss dem Volk verlockend erscheinen. Die Gibeoniten werden auf diese Weise in die Rolle von Unterhunden gedrängt. Sie haben nicht die gleichen Rechte wie die übrigen Mitglieder des Gottesvolkes. Nicht einmal die Frage, ob sie als volle Mitglieder des Volkes gelten dürfen, mit dem Gott selbst seinen Bund geschlossen hat (Dtn 29,10–13, ist geklärt.
3. Aber diese *egoistische Lösung* befriedigt nicht die Repräsentanten des Tempels und des offiziellen Kultes. Den Banngeboten gemäß müssen alle Wertobjekte der eroberten Städte in die Schatzkammern Jahwes überführt werden (Jos 6,19.24). Deshalb reklamieren sie die Dienste der Vasallen für den Altar Jahwes (Jos 6,19.24)⁶¹, das heißt für kirchliche Institutionen. Forderungen solcher Art klingen fromm. Es kann auch kein Zweifel bestehen, dass für die Brandopfer von Tieren große Mengen Brennholz und Wasser benötigt wurden. So wird der institutionelle Egoismus verdrängt. Die *kirchlich institutionelle Lösung*, die Zwangsarbeit von unterworfenen Ausländern für den Altar Jahwes in Anspruch nimmt, erscheint als eine Gott wohlgefällige Lösung, doch auch dagegen gibt es gelegentlich Gegenstimmen⁶².
4. Fast nur Andeutungsweise, aber für den aufmerksamen Leser überraschend und überzeugend erscheint noch eine geradezu *dialektische*

⁶⁰ Mit *Schäfer-Lichtenberger* (Bündnis, 59–62) ist dabei vorausgesetzt, dass die Verse Dtn 20,15–18 ein späterer Zusatz sind, der die Kriegsgesetze mit den Bestimmungen von Dtn 7,1–5 verbindet will.

⁶¹ N. Lohfink, חרם, ThWAT III, 1982, 192–213.

⁶² Im Verfassungsentwurf Hesekiels wird die Beteiligung von Ausländern an den Diensten im Tempel untersagt (Ez 44,6–8).

Lösung. Zunächst schließt Josua Frieden (שָׁלוֹם) mit den Gibeoniten (V. 15). Anschließend verflucht er sie wegen ihrer Lügen und ihres Betruges (V. 23)⁶³. Aber der Inhalt des Fluches:

V. 23: Ihr sollt nie aufhören, Knechte zu sein und Holzhauer und Wasserträger für das Haus meines Gottes

spielt mit dem Titel „Knechte“ auf eine Weise, dass er eher eine erhöhte religiöse Stellung der Wertschätzung und Würde andeutet. Mehrmals haben die Gibeoniten sich selbst als Knechte des Josua bezeichnet (V. 8.9.11.24). Aber Josua nimmt sie nicht als seine Knechte an, sondern als Knechte für das Haus seines Gottes. Die Gibeoniten scheinen das sofort zu begreifen. Während sie für sich selbst die Stellung als Knechte akzeptieren, sprechen sie von einer anderen Person, die den Titel „Knecht“ trug: Mose. Die Gibeoniten kennen und erwähnen den Titel:

Mose, der Knecht Gottes

Sie wissen, dass Mose der Mann war, der den Israeliten der Ausrottung der Kanaanäer vermittelt hatte, der Mann, der von Mund zu Mund mit Gott redete im „Zelt der Begegnung“ (Num 12,4–8) in dem transportablen Tempel der Zeit der Wüstenwanderung Israels. Als Knechte in die Nähe Jahwes, des Gottes Israels einzutreten, wie Mose es tat, kann keine entwürdigende Strafe sein. Die Erwähnung der Begriffe „Altar“ und „Haus“ als Ziel der auferlegten Dienste kann gewiss nicht zufällig sein. Gewiss braucht der Altar Holzhacker und Wasserträger. Gleiches gilt für das „Haus“, als Bezeichnung für den gesamten Tempelbezirk. So tragen spätere Ergänzungen auch bei dieser Entscheidung Josuas hier noch einmal die Dienste ein, die man den Gibeoniten überlassen wollte. Der Tempel selbst benötigt weder Holz noch Wasser. So bleibt offen, in welcher Weise die „Diener des Hauses“ tätig werden sollen. Bald wissen es alle. Diese neuen Mitglieder des Gottesvolkes, die sich mit List und Lüge in das Volk eingenistet haben stehen Gott näher als der Rest des Volkes. Und der Leser lernt: Die Nähe Gottes bedeutet immer eine Strafe für begangene Sünden. Aber Gott nimmt die Sünder an, sie seien Israeliten oder Kanaanäer.

So entwickelt der literarische Prozess eines alttestamentlichen Textes seine eigene heilsgeschichtliche Hermeneutik. Das Gesetz der Ausrottung der Kanaanäer, wie es von Jahwe, dem Gott Israels geboten war, ist nicht sein letztes Wort. Die Alternativen zu seinem eigenen Gesetz sind reich und vielsei-

⁶³ Jetzt ist nicht mehr von der List (עָרַמָה) die Rede, wie in V. 4. Mit diesem Begriff verbinden sich eher positive als negative Vorstellungen (*H. Nier*, ThWAT VI, 1989, 387–392). Jetzt wird die Verfahrensweise der Gibeoniten Betrug (הַרְמָה) genannt und damit für absolut verwerflich erklärt.

tig um sein Heil für alle offen zu halten, die es begehren. Die unerbittliche Anwendung seines Gesetzes der Zerstörung und Ausrottung erweist sich als ein Fehler und als ein Missverständnis des „Gottes des Himmels und der Erde“ (Jos 2,11). Das wissen bis heute alle Einbrecher ins Gottesvolk.

Bibliographie

1. Kommentare

- Steuernagel, C.*, Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua, HAT I/3, Göttingen 1900
Hertzberg, H. W., Die Bücher Josua, Richter Ruth, ATD 9, Göttingen 21959
Noth, M., Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 21953
Soggin, J. A., Joshua, a Commentary, OTL, SCM Press, London 1972
Butler, T. T., Joshua, Word Biblical Commentary 7, Waco 1983
Fritz, V., Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 1994

2. Artikel und Monographien

- Arnold, P. M.*, Gibeon, in: The Anchor Bible Dictionary, Bd. 2, 1992, 1010–1013
Blenkinsopp, J., Are there Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy?, in: CBQ 28 (1966), 207–219
Boer, R., Green Ants and Gibeonites: B. Wongar, Joshua 9 and some Problems of Postcolonialism, in: Semeia 75 (1996), 129–152
Briend, J., Le dieu d'Israel reconnu par des étrangers signe de l'universalisme du salut, in: Ouvrir les Écritures, Mélanges offerts à Paul Beauchamp à la occasion de ses soixante-dix ans, duCerf, Paris, 1995, 65–76
Clines, D. J. A., KRT 111–114 (Iiii 7–10); Gatherers of Wood and Drawers of Water, in: UF 8 (1976), 23–26
Delitzsch, F., Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin/Leipzig 1920
Eissfeldt, O., Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922
Eslinger, L., Into the Hands of the Living God, Sheffield 1989
Gamberoni, J., מְקוֹם, ThWAT IV, 1984, 112 ff.
Garstang, J., The Foundations of Bible History, London 1931
Gottwald, N. K., The Tribes of Yahweh, Maryknoll, N. Y. 1979
Grintz, J. M., The Treaty of Joshua with the Gibeonites, in: JAOS 86 (1966), 113–126
Halbe, J., Gibeon und Israel, in: VT 25 (1975), 613–641
Kearney, P. J., The Role of the Gibeonites in the Deuteronomistic History, in: CBQ 35 (1973), 1–19
Liver, J., The Literary History of Joshua 9, in: JSS 8 (1963), 227–243
Lohfink, N., הָרֵם, ThWAT III, 1982, 191–213
Möhlenbrink, K., Die Landnahmesagen des Buches Josua, in: ZAW 56 (1938), 238–268
Nier, H., עָרֵם, ThWAT VI, 1989, 387–392
Pritchard, J., Gibeon, EAEHL Bd. 2, 1976, 446–430
Ratheiser, G. M. H., An Alternative Hermeneutical-Exegetical Approach to the Jewish Bible, Groningen, 2003

- Rösel, H. N.*, Anmerkungen zur Erzählung vom Bundschluss mit den Gibeoniten, in: BN 28 (1985), 30–35
- Rücker, H.*, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch, EThSt 30, Leipzig 1973
- Schäfer-Lichtenberger, Chr.*, Das biblische Bündnis im Lichte der deuteronomistischen Kriegsgebote, in: BN 34 (1986), 58–81
- Schmitt, G.*, Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes, BWANT 91, Stuttgart 1970
- Sonsino, R.*, Motive Clauses in Hebrew Law, SBL Dissertation Series 45, Chico 1980
- Stek, A. H.*, Rahab of Canaan and Israel, in: CTJ 37 (2002), 28–48
- Stendebach, F. J.*, שָׁלוֹם, ThWAT VIII, 1995, 12–46
- Stone, L. G.*, Ethical and Apologetical Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua, in: CBQ 53 (1991), 25–36
- Strange, J.*, The Book of Joshua a Hasmonaean Manifesto, in: VT. S 50 (1993), 136–141
- Sutherland, R. K.*, Israelite Political Theories in Joshua 9, in: JSOT 53 (1992), 65–74
- Weingren, M.*, The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development, in: VT. S 50 (1993), 142–160

„Zum Bilde Gottes geschaffen“

Der Mensch – Stellvertreter Gottes?¹

Peter von der Osten-Sacken

1. Die Bibel – ihr erstes Wort, ihr erstes Blatt

Durch viele Beispiele aus der Literatur älterer oder jüngerer Zeit ließe es sich belegen: Dem Anfang – einer Rede, eines Theaterstücks, eines Buches – kommt stets besonderes Gewicht zu. Er soll die Neugier wecken und möglichst mit einem Schlag ins Zentrum des verhandelten Themas führen. Ebenso verhält es sich, wenn wir – ganz gleich, an welcher Stelle – *inhaltlich oder thematisch* Aussagen über den Anfang einer Sache machen. Sehr oft, wenn nicht sogar in der Regel, wollen wir mit solchen Aussagen zugleich etwas über das Wesen der Sache feststellen, um die es geht. Beides trifft geradezu bilderbuchhaft auf die Bibel zu. Sie beginnt mit der Erzählung über die Erschaffung der Welt und des Menschen und darf sich des Interesses ihrer Leser sicher sein, indem sie signalisiert: Es geht um dich und deine Welt. Zugleich aber zieht sie den Kreis noch enger. Sie beginnt mit dem Wörtchen „Anfang“ selber, indem sie hervorhebt, was von diesem Anfang, von dem sie erzählt, vor allem anderen zu sagen ist, nämlich: „Im Anfang *schuf* Gott ...“. Es heißt also nicht, was ja theoretisch auch denkbar wäre: Am Anfang war das Chaos – das hätte man mit keiner Bibel mehr eingeholt –, vielmehr: Im Anfang schuf Gott – das, so will die Bibel gleich zu Beginn einprägen, ist die bestimmende Signatur der Welt. Mit eben dieser Glaubens- oder wohl noch treffender: mit dieser *Vertrauens*aussage ist die entscheidende Voraussetzung für alles benannt, was noch folgt. Alles noch Kommende ist bestimmt von dem immer schon feststehenden Gegenüber des Schöpfers und des von ihm Geschaffenen und vor ihm Verantwortlichen. Es ist allem Anschein nach dieser Sachverhalt gemeint, wenn es bei Martin Buber heißt: „Am Anfang war die Beziehung.“

Wir wissen, wie das erste Blatt der Bibel diesen Auftakt „Im Anfang schuf Gott“ weiter entfaltet. Zuerst geschieht die Erschaffung von Welt und Umwelt des Menschen, dann folgt die Erschaffung des Menschen selbst. Alles über den Anfang Gesagte gilt entsprechend auch von ihm, und das heißt:

¹ Vortrag bei einem Studententag zum selben Thema am 11. Mai 2004 in München, der von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern, dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Vereinigung Bayern), der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Theologischen Arbeitsgemeinschaft im christlich-jüdischen Dialog veranstaltet wurde.

Die Aussagen über seine Erschaffung sind Aussagen über das Wesen des Menschen, über das, was ihn nach Auffassung der Bibel entscheidend prägt. Wie die Welt insgesamt ist er, der Mensch, oder – wenn wir auf das Ganze sehen – ist sie, die Menschheit, von vornherein Geschöpf Gottes, von ihm geschaffen. Welt und Mensch sind damit ihrem Wesen nach ein Passivum. Dies ist die eine Seite. Die andere Seite hat *diese* erste Seite zur Voraussetzung: Das Passivum, das Welt und Mensch als Geschöpfe Gottes sind, ist *zugleich* ein Aktivum, vielleicht besser noch: Alles Geschaffene nimmt als Geschöpf *eine* Funktion im Rahmen der Schöpfung wahr – Sonne, Mond und Sterne, damit sie leuchten, das Gras, damit es dem Menschen und den (hier noch als Vegetarier gedachten) Tieren zur Ernährung dient, die Tiere, damit sie vom Menschen beherrscht werden, also ihm desgleichen zu Diensten sind. Erst beide Seiten zusammen, die passive und die aktive, machen das Ganze aus.

Die Aktivierung der Geschöpfe hat im Falle des Menschen auf dem ersten und auf dem zweiten Blatt der Bibel, d. h. in der so genannten ersten und in der zweiten Schöpfungsgeschichte, jeweils eine besondere Gestalt. Fassen wir zunächst das erste Blatt und damit den Passus Gen 1,26–31 ins Auge, der der Sache nach im Zentrum des heutigen Studientages steht. Dieser Passus gliedert sich wie von selbst in drei Teile:

Der erste umfasst V. 26: Während Gott bei den bisherigen Schöpfungsakten gewissermaßen sofort mit dem Erschaffen durch das Wort beginnt, redet er hier zunächst seinen himmlischen Hofstaat mit einer (Selbst-)Aufforderung an: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer ...“. Nach dieser Aussage entspringt die Erschaffung des Menschen zum Bilde Gottes erstens dem göttlichen Willen, und zweitens besteht das Kennzeichen des Menschen, Bild Gottes zu sein, in der klar begrenzten Aufgabe zu herrschen, nämlich über die Tierwelt und die Erde. Gott gibt damit in V. 26 seine Absicht kund, seine Herrschaft über einen Teil seiner Schöpfung an den Menschen zu delegieren und ihn *in diesem Sinne* zu seinem Stellvertreter zu machen. Er soll laut Schöpferbeschluss gleichsam Wesir Gottes über Tiere und Erde sein.

In den Auslegungen der Stelle wird im Allgemeinen – und vielleicht mit Recht – hervorgehoben, dass durch die Wahl der Anrede „Lasst uns“ ein zu unmittelbares oder zu umfassendes Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes ausgeschlossen werden soll. So erscheint Ps 8 wie ein Kommentar zu dieser Stelle, wenn es dort im Jubel über die Erschaffung des Menschen heißt: „Du hast ihn wenig niedriger gemacht denn (frei übersetzt:) die himmlischen Wesen.“ (Der Psalmist sagt nicht: Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Jhwh/Adonai, obwohl ihm der Name Gottes vertraut ist, sondern eben „wenig niedriger als Elohim/Gott bzw. Engelwesen“ – so in der griechischen Bibel als erster Übersetzung der hebräischen.)

Im zweiten der drei Teile von 1,26–31, in V. 27, kommt nach dem Schöpfer selber nun der Erzähler zu Wort. Er stellt fest, dass Gott seinen Vorsatz ausgeführt habe, und er präzisiert, dass er den zu seinem Bilde erschaffenen

Menschen *als Mann und Frau* erschaffen habe. Gleich zweimal bringt er dabei die Feststellung, dass der Mensch zum Bilde Gottes erschaffen sei – das zweite Mal klingt sie wie ein in Parenthese zu lesender staunender Ausruf, dem Gefälle des in der Sache verwandten Psalms 8 ähnlich.

Der dritte Teil in 1,26–31 umschließt – vor der Schlussnotiz über den sechsten Tag in 1,31 – zwei neuerliche „Ansprachen Gottes“, die beide an die nach Mann und Frau unterschiedenen Menschen gerichtet sind. In V. 28, der ersten Anrede, segnet Gott sie und erteilt ihnen ein Doppelgebot, erstens sich zu vermehren und zweitens sich Erde und Tierwelt untertan zu machen. Die vorangestellte Aussage über den Segen schließt ein, dass der Schöpfer selber sie zu beidem instand setzt. In der zweiten Anrede, V. 29–30, gibt Gott Pflanzen und Bäume für die Menschen- und Tierwelt zum sie erhaltenden Verzehr frei. Diese doppelte Anrede – vor allem die erste mit dem Segensvermerk und dem Doppelgebot – ist das erste Wort, das Gott an die von ihm männlich und weiblich geschaffenen Menschen richtet. Dem Wort oder der Rede Gottes nun kommt auf dem ganzen ersten Blatt der Bibel eine außerordentliche schöpferische Kraft zu. Deshalb wird man insbesondere in diesem ersten an die Menschen gerichteten Wort jenen Faktor sehen, der das Passivum „menschliches Geschöpf“ aktiviert, es als lebendiges Wesen auf den Weg bringt.

Wie angedeutet, weiß die Schöpfungsgeschichte insgesamt noch von einer zweiten Art solcher Aktivierung zu erzählen. Auf ihrem zweiten Blatt nimmt sie erneut das Motiv der Erschaffung des Menschen auf. Sie erzählt anschaulich, wie er zunächst von dem töpfernden Schöpfer aus Lehm geformt wird, bevor dieser ihn dann durch das Einhauchen seines belebenden Geistes im wörtlichen Sinne aktiviert (Gen 2,4–7).

Doch kehren wir noch einmal zu dem Hauptabschnitt über den Menschen als Ebenbild Gottes in Gen 1,26–31 und zu seinem Seitenstück Ps 8 zurück, Wer die drei in 1,26–31 unterschiedenen Teile sorgsam miteinander vergleicht, mag über kurz oder lang auf einen auffälligen Tatbestand stoßen: Sowohl in der Anrede an den Hofstaat (V. 26) als auch in der ersten Anrede an die Menschen (V. 28) geht es beide Male um den *Auftrag*, der von Gott her dem Menschen gestellt ist. Beim ersten Mal (V. 26) besteht er im Herrschen als Inhalt der Ebenbildlichkeit. Beim zweiten Mal (V. 28) besteht er im Unterwerfen, d. h. ebenfalls im Herrschen, aber zuvor noch darin, sich zu vermehren. Diese Differenz zwischen erster und zweiter Aufgabenbeschreibung lässt auf einen bemerkenswerten Tatbestand schließen: Die Zeugung ist in V. 26 bewusst bei der Benennung des Menschen als Ebenbild Gottes ausgeklammert worden. Indirekt bestätigt wird dies durch den Tatbestand, dass es wenig später in Gen 5,1–3, nach der zusammenfassenden Wiederholung von 1,26–28, ausdrücklich allein von Adam heißt, er habe seinen Sohn Seth „ihm ähnlich wie sein Bild“ gezeugt. Dies entspricht deutlich dem Tatbestand, dass Gott nach der Bibel Kinder/Söhne adoptiert, aber nicht wie die Götter der Umwelt Israels „zeugt“ (vgl. Ps 2,7). Die Geschlechtlichkeit gehört deshalb nach der Schöpfungsgeschichte nicht zu dem, was Gott und Menschen miteinander verbindet. Hier jedenfalls geht die alte Polemik, dass nicht Gott den

Menschen nach seinem Bilde, sondern umgekehrt der Mensch Gott nach dem seinen geschaffen habe, deutlich ins Leere.

Knüpfen wir noch einmal an 1,27 und an die Beobachtung an, dass der Erzähler zweimal feststellt, Gott habe den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, und dass diese Feststellung beim zweiten Mal fast wie ein staunender Ausruf klingt: „Zum Bilde *Gottes* schuf er ihn!“ Wie es sich auch mit diesem Eindruck verhält – aufs Allerdeutlichste (und in der dem Schöpfer gemäßen Form) wird dieser Ton dann jedenfalls in dem bereits kurz berührten Ps 8 laut. Die erste und die letzte Zeile legen sich mit gleichem Wortlaut wie eine Klammer um das Ganze: „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!“ So holt Ps 8 gewissermaßen nach, was in Gen 1 allenfalls indirekt erkennbar ist: Der Mensch, der zum Bilde Gottes geschaffen ist, ist zu einem Zweifachen bestimmt: *zum Herrschen* über die Erde und Tiere, die mit ihm geschaffen worden sind, und *zum Lob* dessen, der alles geschaffen hat.²

Wie aber verhält es sich mit jener weiteren Beziehung, die an Bedeutung schwerlich hinter den anderen zurücksteht, der zwischenmenschlichen, sei es das Verhältnis von Mann und Frau, sei es das Verhältnis zwischen den Menschen allgemein? Nach dem ersten Blatt der Bibel jedenfalls scheint eins ausgeschlossen: das Herrschen übereinander, vom Unterwerfen ganz zu schweigen, und zwar scheint es ausgeschlossen einfach deshalb, weil es sich allein auf Tierwelt und Erde bezieht. Ausdrücklich wird das Motiv der Ebenbildlichkeit mit Blick auf das Verhältnis der Menschen zueinander im Anschluss an die Sintflutgeschichte in Kap. 9 aufgenommen. Dort wird Mord mit der Todesstrafe bedroht und dies damit begründet, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen sei (Gen 9,6). Deshalb also ist sein Leben für den anderen tabu. Wir kommen auf dieses weite Thema der zwischenmenschlichen Beziehungen, das ja zu den in der Einladung zum Studientag besonders akzentuierten Fragen gehört, gegen Ende zurück.

2. Der zweite Anfang

2.1. Hinführung

Wer dächte, wir hätten mit allen angeschnittenen oder berührten Fragen genügend Stoff, um uns mit Gewinn weiter in der Welt des Alten Testaments zu bewegen, hätte so Unrecht nicht. Trotzdem lautet die erste Tagungsfrage zu unserem Haupttext Gen 1,26–31: „Wie deuten Juden *und Christen* diese Aussagen der hebräischen Bibel?“ Deshalb haben wir als Nächstes den folgenden Tatbestand ins Auge zu fassen: Die Bibel – nun die christliche mit, wie wir sagen, Altem und Neuem Testament – kennt nicht nur die eine Schöpfung, von der wir bisher gehandelt haben. Vielmehr weiß sie – teils eher verborgen, teils stichwortartig, teils etwas ausführlicher – von einer

² Vgl. hierzu *Wolff*, *Anthropologie*, 328–330.

zweiten, besser, von einer *Neuschöpfung* zu reden. Was hat es damit auf sich, und in welchem Verhältnis steht es zu dem, was wir bisher zu diesem Thema im Alten Testament wahrgenommen haben?

Obwohl man aus dem Neuen Testament z. B. auch die Apokalypse des Johannes heranziehen könnte, möchte ich mich doch vor allem auf die Briefe des Apostels Paulus beziehen. Sie haben insgesamt für die christliche Seite größeres Gewicht und sind damit exemplarischer für sie. Wie von selbst werden wir dabei immer wieder auf den Römerbrief kommen, da er für unser Thema besonders ergiebig ist. Unseren Ausgang nehmen werden wir allerdings von einem anderen Brief und werden auch die übrigen mit im Auge behalten.

Damit wir diesen zweiten Teil in der nötigen Gelassenheit und Offenheit aufnehmen, möchte ich zumindest zwei, drei Sätze über das damit angesprochene Verhältnis von Neuem und Altem Testament verlieren, und zwar in Anlehnung an einen alten jüdischen Text, dessen Kenntnis ich meinem Kollegen und Freund Pierre Lenhardt danke. In dieser Überlieferung debattieren die Gelehrten darüber, ob man den Text Jeremia 23,7–8 (der bei uns zum 1. Advent gehört) tatsächlich so zu verstehen habe, wie er dort zu lesen sei: Dann, wenn der Gott Israels die Kinder Israels aus aller Herren Länder heimgeführt habe, also in der messianischen Zeit, dann werde man nicht mehr der Großtat Gottes in der Vergangenheit gedenken und sagen: So wahr der Herr lebt, der die Kinder Israels aus Ägypten geführt hat, sondern man werde sich auf die jüngste Rettungstat beziehen und sprechen: So wahr der Herr lebt, der sie aus allen Landen zurückgeführt hat. Ist es denkbar, dass jenes grundlegende Ereignis des Exodus, in dem das Volk geboren wurde, so in den Hintergrund rückt? Einer der Gelehrten findet den Weg aus dem Dilemma: Wenn die messianische Zeit komme, dann werde die jüngste, alles beherrschende Rettungstat die Hauptsache sein, das Gedenken an den Exodus aber werde dennoch als Nebensache erhalten bleiben. Um wie viel mehr gilt diese bleibende Gültigkeit des Alten, wenn die messianische Zeit, das Neue, mit Paulus gesprochen, erst im Glauben und noch nicht im Schauen gekommen ist (2 Kor 5,7) und wenn auch für sie noch in Geltung steht: „Jetzt erkenne ich fragmentarisch ...“ (1 Kor 13,12)! Diese kleine Vorbemerkung mag uns helfen, auf der einen Seite die christliche Tradition zur Sache mit wachen Sinnen aufzunehmen und doch zugleich offen zu sein für das, was sich uns aus biblisch-jüdischer Tradition zeigt.

2.2. *Die Vision vom neuen Menschen*

In einer heftigen Auseinandersetzung zwischen der christlichen Gemeinde in Korinth und ihrem Gründer Paulus ist dem Apostel anscheinend sein unscheinbares Wirken als Minuspunkt angerechnet und vorgehalten worden. Sein Auftreten entbehre jeglichen überirdischen Glanzes, begründe Zweifel an seiner apostolischen Autorität und sei alles andere als geeignet, seine Botschaft als Wort Christi und ihn selber als seinen Gesandten zu empfehlen. In seiner ausführlichen Antwort kommt Paulus durchaus auch auf sich selber als Person zu sprechen (2 Kor 3–4). Das Hauptaugenmerk lenkt er jedoch auf das von ihm verkündigte Evangelium. Es ist leuchtendes – wie er

sagt – „Evangelium von der Herrlichkeit Christi, welcher Bild (Ebenbild, Abbild) Gottes ist“; wenn die Gegner dieses Leuchten nicht sehen, dann deshalb, weil der Gott dieses Äons ihre Sinne verblendet hat (2 Kor 4,4). „(5) Denn nicht uns selbst“ – so fährt Paulus in V. 5 und 6 fort –, „sondern Jesus Christus verkündigen wir als Herrn, uns selbst aber als eure (der Gemeinde) Sklaven um Jesu willen. (6) Denn Gott, der sprach: ‚Aus Finsternis erstrahle Licht!‘, (er ist es,) der in unseren Herzen erstrahlte, so dass die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi aufleuchtete.“ Man hat aus diesen geballten Sätzen wohl mit Recht geschlossen, dass sich der Apostel hier auf das Geschehen bezieht, durch das er vom Verfolger der Gemeinde zum Apostel geworden ist, also auf sein „Damaskuserlebnis“.³ Als Urheber jenes Geschehens benennt er Gott, den Schöpfer des Lichts. Er hat in die Finsternis des paulinischen Herzens hineingeleuchtet und ihm so die Erkenntnis der wahren Bedeutung Jesu Christi ermöglicht: Er ist Bild/Ebenbild Gottes und Träger seiner Herrlichkeit, seines himmlischen Glanzes, eine Erkenntnis, die die Gewissheit einschließt, dass er lebt. Dies ist das, was das erleuchtete Herz des Apostels oder was der dem Wort trauende Glaube der Gemeinde an Jesus Christus sieht, während das physische Auge allein einen Gescheiterten wahrnimmt, wie es Paulus bis zu seiner Kehre selber getan hat.

Der Apostel bezeichnet zwar in seinen zweifelsfrei echten Briefen Jesus Christus nur an dieser Stelle als „Bild Gottes“. Ungeachtet dessen kommt der damit angedeuteten Realität bei ihm außerordentliche Bedeutung zu. Denn für ihn ist Jesus Christus aufgrund seiner Auferweckung von den Toten der dem alten Adam gegenüberstehende neue Adam, der eine, alle anderen umfassende Mensch der neuen Welt, der rettende Gegenpol zu dem Menschen dieses vergehenden Äons oder – mit anderen Worten – die Vision des neuen Menschen. In dieser seiner Hoheitsstellung als neuer Adam ist es begründet, dass er Ebenbild Gottes ist, Abglanz seiner Herrlichkeit, seines Lebens, wie es einst Adam vor seinem Fall war. Es ist von hier aus völlig konsequent, wenn Paulus wenig später in demselben 2. Korintherbrief folgert (5,17): „Wenn jemand in Christus ist, ist er neue Schöpfung (ein neues Geschöpf). Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ Neue Schöpfung oder ein neues Geschöpf ist damit jemand nach Paulus, weil und wenn er zu Jesus Christus gehört, der eben selber der alle anderen umfassende neue Mensch oder das jetzt offenbar gewordene Ebenbild Gottes ist.

2.3. Die Gleichgestaltung mit dem neuen Menschen

Wir haben bisher aus den Briefen des Apostels vor allem das Gegenüber von altem und neuem Menschen, d. h. von Adam und Christus als Inbegriff der alten und der neuen Menschheit abgerufen, ein Zusammenhang, der an zentraler Stelle im 1. Korintherbrief (Kap. 15) und im Römerbrief (Kap. 5) be-

³ Vgl. *Chr. Wolff*, Komm. zur Stelle = z. St., auch zur Übers.

gegnet. Vor allem in 1 Kor 15 erscheint es dabei so, als würde das, was von dem *einen* ausgesagt wird, geradezu automatisch, unabwendbar, schicksalhaft von allen anderen Menschen gelten. Man vergleiche etwa 1 Kor 15,22: „Denn wie in Adam *alle* (Menschen) sterben, so werden in Christus *alle* lebendig gemacht werden.“ Oder wenig später 1 Kor 15: „(47) Der erste Mensch ist aus der Erde, irdisch, der zweite Mensch aus dem Himmel. (48) Wie der irdische (Mensch ist), solcher Art sind auch die irdischen (Menschen); (49) d. h. wie wir das Bild des irdischen (Menschen) getragen haben, (so) werden wir auch das Bild des himmlischen tragen.“⁴ Zwar wird man den Tatbestand nicht aus den Augen verlieren dürfen, dass Paulus hier *alle* Menschen einschließt. Trotzdem wird man, wie ein genaueres Hinsehen allein schon auf die zitierten Sätze zeigt, eher von der prinzipiellen Eröffnung einer Möglichkeit zu sprechen haben, die in einem nachfolgenden dynamischen Geschehen realisiert wird. So sagt Paulus zwar, dass alle in Adam sterben, doch in Christus erst in der Zukunft lebendig gemacht *werden* (Fut.), und dass wir – hier wechselt er in die Bekenntnissprache – zwar das Bild des irdischen Menschen getragen *haben*, aber das des himmlischen tragen *werden* (wiederum Fut.). Das bedeutet freilich nicht, dass sich die Teilhabe an der Gestalt des neuen Menschen, als den er Jesus Christus versteht, ganz auf die Zukunft beschränkt. Vielmehr besteht sie in einem Prozess, der bereits begonnen hat, sich in die Zukunft hinein erstreckt und aufs Treffendste durch einen zentralen Zusammenhang im Römerbrief zum Ausdruck gebracht wird. Dort heißt es 8,29: Das, was Gott mit den Menschen vorhat, ist, „dass sie *gleichgestaltet* werden dem Bilde seines Sohnes, auf dass er der Erstgeborene sei unter vielen Geschwistern“. Wie diese neue, dem Bild oder der Realität des Christus gleichgestaltete Existenzweise näher aussieht und vonstatten geht, legt Paulus im Römerbrief in den Kapiteln 6–8 dar. Zuvor hat er in Kap. 5, gewissermaßen als Grundlage des Ganzen, eben jenes Gegenüber von Adam (dem alten Menschen) und Christus (dem neuen Menschen) entfaltet.

Existenz nach dem Bilde Gottes, wie es durch Jesus Christus repräsentiert wird, heißt demnach, in äußerster Verdichtung skizziert: Durch die Taufe sind die Getauften *mit* Jesus Christus zusammengewachsen und so der bisherigen Existenzweise unter der Herrschaft der Sünde oder Gottentfremdung entnommen und entronnen. In aller noch gegebenen leiblichen Hinfälligkeit existieren sie nach diesem Wechsel *in* Jesus Christus und aus der in ihm wohnenden Kraft. Zukünftig sollen sie ganz, unter Einschluss der Hinfälligkeit, in die Jesus Christus jetzt bereits zugekommene Existenzweise verwandelt, also seinem Bilde völlig gleichgestaltet werden. Das, was dem mit Jesus Christus zusammengeschlossenen Menschen, dem neuen Geschöpf, damit bereits jetzt möglich ist, ist das Leben aus der Kraft Christi oder aus der Kraft des Geistes. Das heißt, möglich ist – in der biblischen Begrifflichkeit – der Kampf des Geistes gegen das Fleisch und – ein von Paulus besonders intensiv traktiertes Thema – das Standhalten, die Überwindung

⁴ Übers. mit *Chr. Wolff* z. St.

im Leiden in der aktiven Kraft der Geduld. Das alte Gospel „*We shall overcome*“ klingt, als sei es geradewegs aus Röm 8 geschöpft: „Aber in all dem (was uns treffen kann) überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat“ (Röm 8,37).

Nach diesen gewiss etwas anstrengenden Gedankengängen möchte ich alles Gesagte mit Paulus in eine einfache Formel fassen: Das neue Geschöpf, das der Apostel vor Augen hat, ist der Mensch, der – in der Bindung an Jesus Christus – durch Glaube, Liebe und Hoffnung bestimmt ist (vgl. 1 Kor 13,13).

2.4. *Die Aussagen des Paulus in ihrem Verhältnis zum Tenach oder Alten Testament*

Die Aussage über den Menschen als Ebenbild Gottes zu Beginn der Bibel meinte: Der Mensch ist als Geschöpf Gottes mit Herrschaft betraut – mit Herrschaft über die Erde und über die Tierwelt. Es scheint, dass dieser Aussagezusammenhang auch im Neuen Testament auf seine Weise gewahrt ist. Wenn Jesus Christus Bild Gottes genannt und wenn im selben Atemzug von der Herrlichkeit Gottes auf seinem Angesicht gesprochen wird, dann wird damit die Teilhabe an der Hoheit Gottes von ihm bekannt (2 Kor 4). Wenn er weiter als Erstgeborener (Sohn Gottes) unter vielen Geschwistern bezeichnet wird, dessen Bild die anderen gleichgestaltet *werden* sollen (Röm 8), dann kommt auch darin eine besondere Stellung als ihnen übergeordneter Herrscher zum Ausdruck. Deutlicher noch ist dies, wenn er – am häufigsten unter allen Titeln oder Würdebezeichnungen – als „der Herr“ oder „unser Herr“ bezeichnet wird.

Ist damit dem neuen oder letzten Menschen – anders als einst Adam, dem ersten Menschen – nicht nur die Herrschaft über die Erde und die Tierwelt, sondern die Herrschaft über Menschen, hier seine Gemeinde, zugesprochen? Man wird dies gewiss bejahen müssen, allerdings auch den Gesamtzusammenhang einzubeziehen haben, in dem sich diese Aussagen über Jesus als Herrn oder Kyrios finden. Das Alte Testament enthält, aufs Ganze gesehen, selber bereits beides: einerseits die besprochenen Aussagen über den Menschen als Ebenbild Gottes (ohne Herrschaftsauftrag über andere) und andererseits solche Aussagen, in denen eine besondere Gestalt nun doch über die anderen herausgehoben und – im Auftrag Gottes – mit Herrschaft über sie betraut ist, nämlich der König aus Davids Geschlecht. Das Neue Testament vereinigt gewissermaßen beide Linien in Jesus Christus, indem es ihn als letzten (oder neuen) Menschen versteht und zugleich als Herrschergestalt. Deren Konturen erscheinen jedoch bei näherem Hinsehen bemerkenswert unherrscherlich. Paulus hat dies unmittelbar, bevor er im Römerbrief (5,12–21) Adam und Jesus Christus gegenüberstellt, wie folgt zum Ausdruck gebracht: „Christus ist, als wir noch schwach waren, für (uns als) Gottlose gestorben. Kaum nämlich wird jemand für einen Gerechten sterben. Für den Guten wird vielleicht einmal jemand sein Leben lassen. Seine Liebe zu uns aber erweist Gott, dass, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestor-

ben ist.“ Als zentrale Tat Jesu Christi, die zugleich in Konformität mit Gottes Intention gesehen wird, erscheint hier der Akt seiner Lebenshingabe für andere. Im Zentrum steht damit eher ein Dienst- als ein Herrschaftsakt. In den Evangelien kommt dies treffend in dem Wort Jesu zum Ausdruck: „Der Menschensohn (von Hause aus eine Herrschergestalt) ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben für viele“ (Mk 10,45). Wenn Jesus im Neuen Testament als Bild Gottes verstanden wird, dem die anderen gleichgestaltet werden sollen, dann ist jedenfalls gerade diese Dimension – die Hingabe oder auch das Leiden in der Bindung an Jesus Christus – als ein wesentlicher Faktor zu nennen. In dem verschiedentlich herangezogenen Kapitel Röm 8 heißt es entsprechend zur Veranschaulichung der Gleichgestaltung: „Wir leiden (mit Christus) mit, damit wir auch mitverherrlicht werden“ (Röm 8,17).

2.5. *Einheit, Gleichheit, Probleme*

Dort, wo Paulus der Sache nach von dem neuen Menschen Jesus Christus spricht, kommt es teilweise zu bemerkenswert ‚herrschaftsfreien‘, ganz auf Gleichheit und Einheit zielenden Aussagen auch über seine Gemeinde. Die bekannteste dürfte wohl ein kurzer Passus im Galaterbrief sein:

„(26) Denn ihr alle seid Söhne [Kinder] Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.

(27) Denn so viele ihr in Christus [hinein]getauft [oder: auf Christus getauft] wurdet, habt ihr Christus angezogen.

(28) Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Knecht noch Freier, da ist nicht ‚männlich und weiblich‘ (vgl. Gen 1,27).

Denn ihr seid alle *einer* in Christus Jesus.“

Die Unterscheidung zwischen den Völkern (hier dem jüdischen Volk und den anderen), die sozialen Unterschiede zwischen den Ständen oder Schichten, die geschlechtlichen und sozialen Unterschiede zwischen Mann und Frau, alles scheint nach Aussage dieser oft zitierten Sätze aufgehoben und aufgesogen in dem einen Menschen Jesus Christus. In welcher Intensität hier im Ansatz die alte Schöpfungsordnung von Gen 1 aufgehoben ist, wird vor allem an einem von dem schwedischen Ausleger Krister Stendahl beobachteten Tatbestand deutlich: Während es zunächst zweimal gleichlautend heißt: „Da ist weder ... noch ...“, heißt es beim dritten Mal „Da ist nicht ‚männlich *und* weiblich““. Diese abweichende Wendung aber stimmt wörtlich überein mit Gen 1,27. Sie ist also ein Zitat mit der Konsequenz, dass hier von Paulus ganz betont hervorgehoben wird: Die alte Schöpfungsordnung gilt im Herrschafts- oder Einzugsbereichbereich Jesu Christi nicht mehr! Und man wird ja bei dieser Unterscheidung zwischen „männlich und weiblich“ vom Anfang der Bibel auch das mithören müssen, was über das Verhältnis der beiden wenig später, nach dem sog. Fall, gesagt ist: „... und er (der Mann) soll über dich (die Frau) herrschen“ (Gen 3,16).

Es ist nur zu nahe liegend: Vor allem bei all denen, die zuvor in einer benachteiligten Stellung waren – die Griechen oder Völker religiös, die Sklaven und Frauen sozial im weitesten Sinne –, vor allem bei ihnen schlägt das Herz höher und wird die Erwartung geweckt oder gefördert, dass sich jetzt nachhaltige Änderungen ergeben. So ist es zum Teil in den paulinischen Gemeinden tatsächlich gewesen, insbesondere in der Gemeinde von Korinth. Die Reaktion des Apostels ist eindeutig: In dem Augenblick, wo die religiöse Gleichheit, die Gleichheit vor Gott, in Christus, in der Kraft des Geistes *als Basis dafür* dient, noch eben rasch die relativen Verhältnisse in dieser bald vergehenden Welt zu ändern und – so die Sicht des Apostels – damit das durchzusetzen, was dem eigenen Nutzen dient, in dem Augenblick wird das, was durch Christus erworben ist, gewissermaßen unter Wert ‚gehandelt‘, indem es den eigenen Interessen dienstbar gemacht wird.

Das bekannteste Beispiel für die ganze Auseinandersetzung in diesem Problembereich ist die in 1 Kor 11 verhandelte Frage: Dürfen Frauen in der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung wie die Männer mit unbedecktem oder unverschleiertem Haupt beten und prophezeien? Für Paulus ist diese liturgische Umsetzung der Anarchie, die dem Evangelium innewohnt, zuviel der Unordnung. Wie ein Ertrinkender nach dem Strohalm greift, so führt der Apostel gleich fünf verschiedene Argumente an, um – anscheinend in der Ahnung, dass keines von ihnen zwingend ist – am Ende mit einem „klaren apostolischen Basta!“ zu schließen: „Wenn aber jemand meint, streitsüchtig sein (zu müssen, dann soll er wissen): *Wir* haben solche Sitte nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes!“⁵

Unter allen Argumenten verdient in unserem Zusammenhang eines besondere Aufmerksamkeit. So sagt Paulus, um das Vorrecht des Mannes, mit unverhülltem Haupt zu beten, zu begründen: „Denn der Mann soll sich zwar nicht (sein) Haupt verhüllen, weil er Bild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist Abglanz des Mannes. Denn nicht stammt der Mann aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann.“ (1 Kor 11,7 f.). Es folgt zwar wenig später die ausdrückliche Feststellung, dass „im Herrn“ keiner von beiden etwas ist ohne den oder die andere. Aber trotzdem bleibt der Tatbestand bestehen, dass Paulus hier – auf der Grundlage der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams – der Frau keine direkte Gottebenbildlichkeit zuspricht, sondern allein eine – wenn man so will – „Mannebenbildlichkeit“, und dass er damit erheblich hinter seiner Formulierung des Evangeliums, wie sie sich in Gal 3,26–28 findet, zurückbleibt.

2.6. Zwischen Aufbruch und Beharren

Wir sind mit den zuletzt erörterten Zusammenhängen in ein Spannungsfeld geraten, das durch ein ausgesprochen schwieriges und sicher auch schwer zu handhabendes Miteinander von Aufbruch und Beharren gekennzeichnet

⁵ Übers. mit *Chr. Wolff* z. St.

ist. Es scheint, als sei dieses Spannungsfeld sowohl für die Anfangsgeschichte des Christentums als auch für die Kirchengeschichte überhaupt charakteristisch, wenn auch sicher in unterschiedlichen Graden und Ausprägungen. Auf der einen Seite begegnen wir auf der Ebene des theologischen Nachdenkens wie auch auf der Handlungsebene einer außerordentlichen, vorwärtstreibenden Kraft, die sich eindrücklich in solchen Ausrufen wie dem in Gal 3 Ausdruck verschafft: Da ist weder Jude noch Grieche, weder Herr noch Sklave, da ist nicht ‚männlich und weiblich‘. Dies sind Parolen, in denen gewissermaßen das, was man in seiner Fülle für die Zukunft erhofft, bereits für und über die Gegenwart ausgerufen wird. Ohne diese messianische Kraft des Anfangs, ohne diese messianische „Aufbruchsstimmung“, durch die bestehende Schranken niedergelegt werden, dürfte sich der rasche Weg des Christentums durch die antike Welt schwerlich erklären lassen. Aber diese Kräfte der kommenden Welt treffen nun auf die real existierenden Verhältnisse und die real existierenden Menschen – sie treffen auf uns, wie wir sind, und es entsteht die Frage, wie nun dieses beides, das Neue und das Alte, vereint, zusammengeführt oder zusammen gestaltet wird. In dem Augenblick, wo diese Spannung aufgelöst wird und eins von beidem die Oberhand behält, ein überschäumender Enthusiasmus oder ein ängstlicher Konservatismus, wird längerfristig entweder der Weg in das Konventikelwesen oder in die Sektiererei eingeschlagen oder auch in eine Starre, die bestehende Verhältnisse zum Nachteil bestimmter Gruppen zementiert. Es gehört zu den schweren Hypotheken der Kirchen, dass in ihrer langen Geschichte auf den drei berührten Ebenen – Juden und Völker, Herren und Sklaven, Männer und Frauen – der Konservatismus über den Aufbruch gesiegt hat und Unterdrückung anstatt einer neuen Geschwisterlichkeit an der Tagesordnung war. Inwieweit *waren* Christen (und Christinnen) wirklich Repräsentanten des neuen Menschen, des zweiten oder letzten Adam, zu dessen Bild gestaltet zu werden ihnen nach Röm 8 zugesagt war? Inwieweit *sind* sie es?

3. Ausblick und Perspektiven

In diesem Schlussteil möchte ich drei Zusammenhänge unterschiedlicher Art berühren. Der erste führt uns noch einmal von Paulus aus in eine ebenso verblüffende wie aufschlussreiche Nähe zur biblischen Schöpfungsgeschichte und ihren Aussagen über den Menschen als Bild Gottes. Der zweite Zusammenhang führt eine Linie weiter, die desgleichen im Alten Testament angelegt ist und die über die Bestimmung des Menschen etwas aussagt, was für beide Teile der Bibel gleich zentral ist. Der dritte Teil geht der Rätselhaftigkeit einer christlich-jüdischen Differenz im Verständnis des Menschen nach.

3.1. Der Herr der Tiere

Ebenbild Gottes zu sein heißt nach Ausweis von Gen 1 vor allem, mit der Herrschaft über die Tiere zu Lande, zu Wasser und zur Luft sowie mit dem Regiment über die Erde betraut zu sein. Obwohl es überraschen mag, rückt die Tierwelt genau in dem Zusammenhang bei Paulus ins Visier, den wir bereits verschiedentlich in Verbindung mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen berührt haben, Röm 8. In der Mitte dieses Kapitels zeichnet Paulus die Leidenssignatur der Welt und ihre Ausrichtung auf die verheißene göttliche Herrlichkeit nach:

„(19) Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung [Kreatur] geht auf das Offenbarwerden der Söhne [Kinder] Gottes.

(20) Denn der Nichtigkeit [Vergänglichkeit] ist die Schöpfung unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin;

(21) denn auch sie, die Schöpfung, wird befreit werden von der Knechtschaft durch die Vergänglichkeit zur Freiheit [, wie sie mit] der Herrlichkeit der Kinder Gottes [gegeben sein wird].

(22) Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis jetzt stöhnt und ächzt [oder: in Wehen liegt].“

Im Hintergrund dieser Aussagen steht wahrscheinlich eine Tradition, nach der Adams Ungehorsam und Fall die Unterwerfung auch der übrigen Schöpfung unter die Vergänglichkeit nach sich gezogen hat. In der Gewissheit kommender Herrlichkeit für den gefallen Menschen sieht der Apostel entsprechend auch ein Zeichen der Hoffnung für die Kreatur insgesamt. Im Zeichen dieser Hoffnung vermag er das gequälte Seufzen der Kreatur als Ausdruck einer entsprechenden Sehnsucht zu deuten. Aufschlussreich ist, dass Paulus diese Sehnsucht nicht als eine ziellos gerichtete Hoffnung umschreibt. Er bindet sie vielmehr an die Kinder Gottes, auf deren Offenbarwerden sich die Sehnsucht der Schöpfung richtet. Dieses Offenbarwerden ist in seiner Fülle fraglos als ein Akt in der Zukunft gedacht. Trotzdem geschieht es nach Auffassung des Apostels partiell bereits auch in der Gegenwart. In der Art und Weise, wie die zu Christus Gehörenden etwa dem Leiden begegnen, zeigt sich für ihn zugleich, wie es um die Sehnsucht der Schöpfung bestellt ist. Man hat, denke ich, mit Recht aus diesen Aussagen gefolgert, dass sich aus ihnen im Ansatz eine tiefe Solidarität mit der kreatürlichen Schöpfung und ihrem Leiden ablesen lässt.⁶ Man wird sicher offen lassen müssen, inwieweit hier der Schöpfungsauftrag des Menschen, als Ebenbild Gottes über die Tiere zu herrschen, *bewusst* von Paulus aufgenommen und variiert ist. In der *Sache* dürfte sich die dargetane Linie von der ersten zur zweiten Schöpfung jedoch in jedem Fall ziehen lassen.

⁶ E. Grässer, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer biblischen Naturschutzethik, in: JbTh 5 (1990), 93–117.

3.2. *Das Ziel aller Wege*

In diesem zweiten Teil des Schlusses möchte ich in aller gebotenen Kürze ein weiteres Motiv aus den Darlegungen zur Schöpfungsgeschichte in Gen aufnehmen. Wir hatten gesehen, dass der Beter des Schöpfungspsalms 8 einerseits voll die Hauptmotive aus der Schöpfungserzählung aufnimmt, dass er jedoch andererseits ein neues Motiv hinzufügt, nämlich die Antwort auf das göttliche Schöpfungshandeln in Gestalt des Lobes zu Beginn und am Ende des Psalms: „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!“ Dieses Motiv nun, dass die Bestimmung des Menschen als Geschöpf am Ende aller Wege in dem Lob seines Schöpfers besteht, ist sowohl im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments – besonders eindrücklich in den Schriftrollen vom Toten Meer – wie auch im Neuen Testament selbst aufs Intensivste zur Geltung gebracht worden. So sieht Paulus, um noch einmal zu ihm zurückzukehren, nachweislich von Kap. 1 seines Römerbriefes die schwerste Verfehlung der heidnischen Völker in Folgendem: Sie haben Gott, „obwohl sie ihn erkannt haben, nicht als Gott Ehre und Dank dargebracht“, sondern haben „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Gestalt des Bildes vergänglicher Menschen [und anderer Geschöpfe] vertauscht“. Sie haben damit die Schöpfung anstelle des Schöpfers verehrt (Röm 1,19–23). Als Konsequenz benennt der Apostel zum einen die Auslieferung des Menschen an sich selber, damit unter die Macht der Sünde oder Gottentfremdung, und zum anderen den Verlust jener Herrlichkeit, die ihm von der ersten Schöpfung her zu eigen war (vgl. Röm 1,24–32 und 3,23).

In Übereinstimmung mit dieser alles beherrschenden Verfehlung besteht ein Leben, das dem Willen des Schöpfers entspricht, nach Paulus darin, dass der Mensch Gott die Ehre erweist. Zweierlei Weisen kennt der Apostel, auf die dies geschehen kann: Zum einen vollzieht sich dieser Ehrerweis dort, wo jemand wie Abraham auf die Verheißungstreue Gottes vertraut, auch wenn die Realität dagegen steht (vgl. Röm 4, insbes. 4,20, aber auch 5,1–11); zum anderen aber wird Gott dort geehrt, wo er mit Worten gelobt wird. Im Römerbrief selbst gibt Paulus eine Reihe eindrücklicher Beispiele dafür – so etwa in 8,31–39 oder in 11,33–36. In dem schönen Passus 15,7–13 wiederum umschreibt er mit Zitaten aus der Bibel das gemeinsame Lob von Israel und den Völkern als Ziel aller Wege Gottes. Auf diese Weise unterstreicht er noch einmal, dass die Einheit der Verschiedenen am Ende des Weges steht, den der Schöpfer mit seiner Welt geht.

3.3. *Ein Paradox im christlichen und jüdischen Verständnis des Menschen*

Damit kommen wir als Letztes zu dem Zusammenhang, den ich zuvor mit dem Stichwort der Rätselhaftigkeit belegt habe. Er betrifft das verschiedene Menschenbild auf jüdischer und christlicher Seite, wie es mit der jeweiligen Orientierung an der alten oder an der neuen Schöpfung verbunden ist.

Nach jüdischer Auffassung steht die Zeit, in der Messianisches sich ereignet, noch aus. Der Mensch der vormessianischen Zeit aber ist nicht bis in die Tiefe, sozusagen bis auf den letzten Rest gestört und zerstört. Er bedarf zwar als schuldig Gewordener der Vergebung, aber es ist ihm doch als Geschöpf Gottes die Kraft gegeben, dem Willen des Schöpfers zu entsprechen. Nach christlicher Auffassung, jedenfalls in paulinisch-lutherischer Tradition, ist der Mensch als Geschöpf so in sich selbst verschlossen und verkeilt, dass er nicht in der Lage ist, von sich aus den Willen Gottes zu tun. Vielmehr muss er durch das Wunder der Gnade, durch eine radikale Neuschöpfung, für Gott und Menschen neu geöffnet werden. Er muss gewissermaßen permanent an den Tropf der göttlichen Gnade gehängt werden. Wir begegnen hier, auf christlicher Seite, mithin einem zutiefst pessimistischen Menschenbild, das optimistisch ist allein in der Perspektive der Hoffnung auf die Leben erschließende Gnade Gottes.

Das Rätselhafte, ja vielleicht Irritierende an den beschriebenen Auffassungen auf jüdischer und christlicher Seite nun lässt sich wie folgt beschreiben: Das Judentum hätte aufgrund der ihm widerfahrenen Verfolgungsgeschichte gerade auch in christlichen Ländern allen Grund, im Blick auf den Menschen und seine Möglichkeiten von Grund auf skeptisch zu sein oder zu verzweifeln; das Christentum, das jedenfalls in Europa keine auch nur entfernt verwandte zerstörerische Geschichte erlitten hat, wiederum hätte ausgesprochen Grund, angesichts der in ihm geglaubten Neuschöpfung einiges vom Menschen zu erwarten – und doch sind wir Christen nur zu oft bereit, unsere Grenzen als Geschöpfe der alten Welt, die wir noch immer sind, einfach zu akzeptieren. Was besagt diese Diskrepanz, gerade auch für die christliche Seite?

Bibliographie

- Eltester, F.-W.*, Eikon im Neuen Testament, Berlin 1958
Grässer, E., Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer biblischen Naturschutzethik, in: *JbTh* 5 (1990), 93–117.
Jacob, B., Das Buch Genesis (1934), Stuttgart 2000
Lohse, E., Der Brief an die Römer, Göttingen 2003
Westermann, C., Genesis, Teilband 1, Neukirchen-Vluyn 1999
Wolff, Chr., Der erste Brief an die Korinther, Leipzig 1996
 –, Der zweite Brief an die Korinther, Leipzig 1996
Wolff, H. W., Anthropologie des Alten Testaments, München ⁴1984

Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis

Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?*

Kim Strübind

Für Erich Geldbach zum 65. Geburtstag

1. Ekklesiologische Devianz und freikirchliches Selbstbewusstsein

Warum taufen die Baptisten keine Kinder, präziser gefragt: keine Kleinstkinder oder Säuglinge? Das ist eine der am häufigsten gestellten Fragen an Mitglieder unserer Freikirche. Sofern sie in Mitteleuropa gestellt wird, setzt der Fragehorizont dabei meist stillschweigend voraus, dass die Kindertaufe das „Normale“ und die baptistische Taufpraxis das „Nicht-Normale“, also die von der christlichen Norm abweichende Devianz darstellt, die als ökumenisches Ärgernis ein beachtliches Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Kirchen darstellt.

Baptisten und andere täuferische Kirchen bewerten die Frage nach der Taufe gänzlich anders. Und es ist gut, wenn wir uns das einmal vor Augen führen: Für uns ist die Frage nach einer sinnvollen – und darunter verstehen wir eine dem Neuen Testament entsprechende – Taufe keine Frage kontingenter kirchlicher Majoritätsverhältnisse. Sind diese doch das historische Ergebnis der alles in allem für die Christenheit wenig rühmlichen Kirchengeschichte Europas. Der angebliche Taufkonsens der „Großkirchen“ ist auch ein obrigkeitlich und teilweise militärisch erzwungener Konsens, der keine Rückschlüsse auf die Qualität von Argumenten zulässt. Bereits ein Blick auf die Weltökumene brächte ein differenzierteres Bild hinsichtlich der Aufteilung der Anhänger der Säuglings- und der Gläubigentaufe¹ zutage.

* Überarbeiteter Vortrag, der anlässlich der zweiten Gesprächsrunde zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG jetzt: GEKE) am 20. Juni 2003 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar gehalten wurde. Der Redestil des Vortrags wurde beibehalten. Zudem bereits erschienen in: *L. Lybæk/K. Raiser/St. Schar dien* (Hgg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken* (Ökumenische Studien, Bd. 30), Festschrift für Erich Geldbach, Münster 2004.

¹ Baptisten bezeichnen ihre Taufpraxis als „Gläubigentaufe“ und praktizieren nicht, wie oft missverständlich formuliert wird, eine „Erwachsenentaufe“. Das Differenzkriterium in der Taufpraxis ist im Wesentlichen nicht das Lebensalter, sondern der Vorgängigkeit des Glaubens vor der Taufe. Baptistisch ist auch eine Kindertaufe *conditione fidei* denkbar, eine Säuglingstaufe jedoch ausgeschlossen.

In der kirchlichen Landschaft Mitteleuropas gehört jedoch immer noch eine beträchtliche Portion Zivilcourage dazu, wenn man die theologische Rechtmäßigkeit eines kulturell fest verankerten religiösen Instituts wie das der Taufe von Kleinstkindern in Frage stellt. Mitunter muss man für derart staats- und gesellschaftsbedrohliche Überzeugungen wie die neutestamentlich gut bezeugte „Taufe der Glaubenden“ die Bereitschaft mitbringen, unter einem latenten Sektenverdacht zu leben. Getreu dem Motto: „Ich bin Baptist, aber ich kann es erklären.“ Die von Vertretern der Aufklärung geforderte Religions- und Gewissensfreiheit musste gegen die territorialen Monopole und ekklesiologischen Besitzansprüche der Kirchen ertrotzt werden. Ein Festhalten an der urchristlichen Taufpraxis konnte Jahrhunderte lang mit Billigung der Mehrheitskirchen – und im Namen des Evangeliums – zum Verlust von Ansehen und Freiheit, ja sogar von Leib und Leben führen.

Gewiss ist die Frage nach dem sachgemäßen Taufzeitpunkt alles andere als eine Quisquilie oder ein theologisches Adiaphoron. Es geht ja, wie uns durchaus bewusst ist, bei der Taufe immer auch um das Wesen der Kirche als der konsequenten Sozialgestalt des christlichen Glaubens. Zwar steht mit der Tauffrage nicht die Essenz der Kirche zur Disposition. Dagegen steht der innerprotestantische Konsens, dass nicht die Taufe die Kirche schafft, sondern der die Kirche ins Leben rufende Herr: Sie ist und bleibt *creatura verbi divini*. Aber es geht bei der Frage nach einer sachgemäßen Taufpraxis doch immerhin um die *Darstellung* des Wesens der Kirche, genauer: um einen bestimmten soteriologischen Aspekt der in der Christologie verankerten Ekklesiologie.

Eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit – und nun auch nach der Wahrheit der Taufe – können wir als Baptisten ausschließlich in der Heiligen Schrift finden. Dort haben unsere Väter und Mütter im Lauf der Zeit und nach intensivem Schriftstudium die Gläubigentaufe entdeckt und gegen alle klerikale und dogmatische Bevormundung tapfer verteidigt. Wenn dieser Beharrlichkeit auch die breite Überzeugungskraft in der kirchlichen Landschaft versagt blieb, so hat der Baptismus doch immerhin dafür gesorgt, dass die Frage nach der rechten Taufe innerprotestantisch umstritten geblieben ist, wobei die theologisch intelligentesten Ansätze zur Begründung der Gläubigentaufe (und gegen die Säuglingstaufe) heute von Vertretern eben jener Kirchen stammt, die diese Praxis nicht allgemein propagieren.²

Die Entdeckung der Gläubigentaufe stellt uns Baptisten vor die Entscheidung unseres Gewissens. Nicht aus Rechthaberei, sondern aus dieser Gewissensbindung an den in den Texten der Bibel identifizierbaren Sinn der Taufe richten wir an unsere Schwestern und Brüder in der Ökumene bisweilen unbequeme aber aufrichtig gemeinte Fragen nach der Rechtmäßigkeit ihrer Taufpraxis. Denn ohne das Gewissen gibt es auch keine Gewissheit.

² Um nur einige Studien zu nennen, sei auf K. Barth, KD IV,4, Zürich 1967; J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 252–268; E. Jüngel, Barth-Studien, Gütersloh 1982, 246–314 verwiesen.

Wie viele Baptisten mit mir bin ich keineswegs stolz darauf, als Christ in einer von den anderen Kirchen getrennten Freikirche zu leben. Ein wie auch immer gearteter rechthaberischer Stolz wäre des zwischen uns bestehenden Dissenses unwürdig. Unser ökumenisches Gespräch hat seinen Ursprung in einem veritablen Leiden, das uns über die Kirchengrenzen hinweg – schmerzlich! – verbindet und das wir aufgrund unserer jeweiligen Gewissensbindung zu ertragen haben. Was uns zu schaffen macht, ist also nicht die „superbia“, sondern die von historisch und gesellschaftlich kontingenten Mehrheitsmeinungen unabhängige, weil in der Erkenntnis der Schrift gefangene „conscientia“. Sie stellt das Problem jener zwischenkirchlichen Scheidung dar, um deren Überwindung wir uns andererseits durch das Evangelium verpflichtet wissen.

2. Warum Baptisten keine Kinder taufen

Erlauben Sie mir, in meinen nachfolgenden Ausführungen eine Antwort auf drei Fragen zu versuchen: 1. Ist die Säuglingstaufe notwendig? 2. Ist sie, sofern sie nicht notwendig ist, zumindest sinnvoll, d. h. entspricht sie sachgemäß dem, was das neutestamentliche Zeugnis mit der Taufe verbindet? 3. Gibt es eine ökumenische Perspektive für unsere Kirchen, sofern 1. und 2. von baptistischer Seite nicht positiv beantwortet werden können?

2.1. Ist die Taufe neugeborener Kinder notwendig?

Ich frage zuerst nach der Notwendigkeit der Kindertaufe. Eine solche Notwendigkeit ergäbe sich, wenn die mittelalterliche Dogmatik im Recht wäre, die den Menschen als mit der ererbten Sünde des ersten Menschenpaares belastet sieht. Würde jeder Mensch tatsächlich mit einem – nach heutigem Sprachgebrauch – genetisch-ontologischen Defekt zur Welt kommen, der in der Taufe *ex opere operato* behoben wird, dann wäre dies ein zwingendes Argument für die Kindertaufe.

Allein, die Heilige Schrift kennt keine „Erbsünde“³, die als ein ontologisches Verhängnis über jedem neugeborenen Leben stünde. Eine solche Annahme geriete nicht zuletzt mit der Aussage in Konflikt, dass jedes Leben Gottes gute Schöpfung ist, selbst wenn es ohne Ausnahme von der Sünde affiziert ist oder besser: wird. Darin scheint sich zumindest ein weitgehender Konsens der Exegeten sowie der evangelischen Systematiker abzuzeichnen: Weder das Alte noch das Neue Testament wissen um eine „Erbsünde“, auch wenn diese Bezeichnung eine *particula veri* enthält. Zwar sind wir alle Sünder, wie Paulus nicht müde wird zu betonen. Aber es ist immer unsere urei-

³ Vgl. den berühmten Streit um Röm 5,12. Zum Hintergrund vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5), EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 305 ff.; G. Eichholz, Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen-Vluyn ³1981, 175–188.

gene und nicht die ererbte Sünde, an der wir leiden und um deretwillen der Tod uns in eine letzte Beziehungslosigkeit zu stürzen droht. Nach Röm 5,12 ist die Verfallenheit des „alten Adam“ an die Sünde eine empirische und keine ontologische Feststellung des Apostels. Sünder sind wir nach Paulus, „weil wir *alle* sündigten“ (Röm 5,12) und nicht etwa, wie Augustin exegetisierte, weil wir „in“ Adam präexistent mitgesündigt hätten.

Fällt die der Bibel unbekanntes Erbsünde weg, entfällt auch der Zwang, den Urdefekt des Lebens anlässlich seines irdischen Beginns über die Taufe zu reparieren, zumal sich der also reparierte Mensch ohnehin als weiterhin höchst anfällig für neue Verfehlungen zeigt. Gottes grundlegendes „Ja“ zum menschlichen Leben ist zudem längst vor der Taufe gesprochen. Im noachischen Segen etwa ist der Erde und dem von Jugend – und nicht etwa von Geburt! – an sündenbehafteten Leben ein permanenter Segen erteilt (Gen 8,21). Jener Segen über die ganze Erde und das menschliche Leben gilt nach V. 22 „solange die Erde steht“.

Es kann davon ausgegangen werden, dass auch Jesus von Nazareth keine Erbsünde kannte. Ein starker Beleg ist das Logion, das oft – zu Unrecht, wie wir meinen – für die Begründung der Kindertaufe herangezogen wird: In Mk 10,15 (parr.) findet sich die Aufforderung Jesu an seine Jünger: „Lasst die Kinder zu mir kommen, denn ihnen gehört das Reich Gottes“. An dieser Stelle wird jenen das Reich zugesagt, die es nach Auffassung des markinischen Jesus also längst besitzen und nicht erst – etwa durch die Taufe – erwerben müssten.⁴ Die sich anschließende Segnung der Kinder widerspricht dem nicht, sondern ist als affirmative Geste für diesen „Besitz“ der Gottes Herrschaft zu deuten. Eine analoge Segnungshandlung findet in unserer baptistischen Tradition ihren liturgischen Ausdruck in so genannten „Kindersegnungen“, die im Gottesdienst vollzogen werden.

2.2. Ist die Taufe neugeborener Kinder sinnvoll?

Innerbiblisch – dies gilt für das Alte wie für das Neue Testament – hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass jeder Mensch nur für die eigene und nicht um der fremde oder ererbte Sünde verantwortlich ist, um deretwillen er sterben muss.⁵ Entfällt somit die nach der katholischen Dogmatik zwingend gebotene Notwendigkeit der Taufe Neugeborener, weil Gott der Erde längst seine Treue verbindlich und also auch vollmächtig und vollgültig zugesagt hat, so mag man immerhin fragen, ob die Taufe Neugeborener nicht zumindest von anderer Seite her theologisch sinnvoll ist.

Diese Frage ist noch zu präzisieren: Dass der Kindertaufe ein beachtlicher theologischer Sinn beigemessen werden kann, müssen auch Baptisten nicht bestreiten. Die lutherische Rechtfertigungslehre hat die potenzielle Sinnhaftigkeit der Taufe von Kleinstkindern eindrucksvoll unter Beweis gestellt.

⁴ Der Dativ in Mk 10,15 ist possessiv zu verstehen.

⁵ Vgl. Dtn 24,16; Jer 31,29 f.; Ez 18.

Freilich geht es bei unserem konfessionellen Dissens ja nicht um die Frage einer allgemeinen theologischen Sinnhaftigkeit für ein kirchliches Ritual, sondern präziser um das hermeneutische Problem, ob die kirchlich verankerte Sinnhaftigkeit der Taufe jenem Sinn entspricht, den das Neue Testament mit der Taufe verbindet. Besteht – mit Karl Barth gesprochen – eine „*analogia relationis*“ zwischen der Taufe im Neuen Testament und der Praxis der Kindertaufe? Auf diese Frage finden unsere Kirchen unterschiedliche Antworten. Versteht man Luthers gewiss beeindruckende Rechtfertigungslehre und sein Insistieren auf der „*gratia praeveniens*“ als Kriterium der Soteriologie, dann wird man der Kindertaufe einen substantiellen Sinn nicht absprechen können oder dürfen.

Wenn sich die Vertreterinnen und Vertreter meiner Denomination Luthers Deutung gleichwohl nicht zu Eigen machen können, dann beruht diese Weigerung auf überzeugenden und im letzten überkonfessionellen exegetischen Gründen, die durch traditionsgeschichtliche Untersuchungen und hermeneutische Erwägungen eine beachtliche Unterstützung erfahren. Diese möchte ich nachfolgend zusammenfassen:

1. Das Neue Testament behält die Taufe ausschließlich Menschen vor, die durch die Verkündigung des Evangeliums zum Glauben an Jesus Christus kamen, ihr Leben in der Buße der Gnade Gottes anvertrauten und es im Namen des für ihre Sünde gestorbenen Christus neu empfangen.⁶ In der Literatur ist diese Diskussion zudem ausgiebig geführt worden, auf die ich hier – wenn auch reichlich pauschal – verweisen muss.⁷

2. Die sporadisch in den so genannten „Summarien“ der Apostelgeschichte begegnende Formulierung von der Taufe ganzer „Häuser“ ist nach heutigen Erkenntnissen kein stichhaltiger Beleg für die Taufe von Kleinkindern, weil der Begriff des Hauses in der Bibel die Kinder keineswegs immer einschloss.⁸ Auch das damals gültige Römische Recht zählte minderjährige Kinder nicht zu den Mitgliedern eines „Hauses“. Summarien sind zudem, wie alle Verallgemeinerungen, für eine präzise exegetische Beweisführung untauglich.

3. Für das gewichtigste Argument gegen die Unmündigentaufe halte ich den Charakter der Taufe als einer *ad personam* geltenden Zusage des Heils. Sorgfältige traditionsgeschichtliche Untersuchungen machen es wahrscheinlich, dass die Heilszusage an den Täufling der grundlegende Sinn der neutestamentlichen Taufe ist.⁹ Danach wäre sie essentiell die ritualisierte Inszenierung dieser Heilszusage Gottes an ein zum Glauben gekommenes Individuum. Die Taufe stellt dabei keineswegs ein – kirchlich mediertes –

⁶ Die exegetische Beweisführung dieses Satzes hat Paul Fiddes m. E. in seinem zeitgleich gehaltenen Referat erbracht.

⁷ Vgl. dazu u. a. G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981.

⁸ Vgl. etwa die Aussagen, die Paulus in 1 Kor 1,16 und Kap. 16,15 f. über das Haus des Stephanas macht. Die pointierten Aussagen sind auf die Kinder des „Hauses des Stephanas“ nicht anwendbar. Zum Problem vgl. Barth, Taufe, 137–145.

⁹ Vgl. a. a. O., 44–59.

„Mehr“ gegenüber dem im Glauben präbaptismal angenommenen Evangelium dar, sondern interpretiert auf dramaturgische Weise, was sich im Glauben ereignet hat und ab jetzt gilt. Eberhard Jüngel hatte dies bei unserer letzten Begegnung dahingehend formuliert, dass die Taufe den Glauben „unwiderruflich“ mache, wobei der Glaubende sich durch die Taufe auf seinen Glauben festlegen lasse. Damit setzt die Taufe den Glauben m. E. notwendigerweise voraus.

4. Wird das Heil in der Taufe rituell zugesagt, dann will es wie jede Zusage, auch *realiter* gehört werden. Weil zwischen dem Heil zusagenden Gott und dem das Heil als Verheißung empfangenden Menschen eine wechselseitige Korrespondenz stattfindet, besteht ein konstitutives Element der Taufe darin, dass sie als Gottes zugesagtes Heilswort zugleich ein erinnerbares Ereignis menschlicher Erfahrung ist: Eine Verheißung, die *ad personam* ergeht, will gehört, verstanden und geglaubt werden. Der Vorgang des Hörens der konkreten Heilszusage Gottes in der Taufe ist demnach konstitutiver Teil des Taufritus, der gerade zum Zweck späterer Erinnerung an diese zugleich die seelsorgerlich bedeutsame „Vergegenwärtigung“ dieser besonderen Form der Heilszusage impliziert. Hier besteht eine relative Ähnlichkeit zur Feier des Herrenmahls als ein das Kreuz Christi vergegenwärtigendes „Gedächtnis“. Dabei ist gewiss zu beachten, dass die Taufe im Unterschied zum Herrenmahl ein dezidiert einmaliges und damit unwiederholbares Ereignis darstellt, das einen initiatorischen Charakter hat, indem es ein gläubig gewordenes Individuum mittels der Kraft des Geistes Gottes in die Kirche Jesu Christi inkorporiert (1 Kor 12,13). Taufe und Abendmahl sind als sakramentale Zeichen andererseits darin miteinander verbunden, dass sie das Individuum bzw. die Gemeinschaft der Glaubenden bleibend an das zugesagte und für sie geschehene Heil in Christus erinnern.

Gottes heilvolle Zusage in der Taufe entfaltet ihre seelsorgerliche Kraft also gerade darin, dass die also Getauften sich an das Ereignis ihrer Taufe erinnern können und in dieser Erinnerung zeitlebens den Nachhall der mittels der Taufe rituell vermittelten göttlichen Zusage wahrnehmen. Denn Gottes Gnadengaben und Berufungen sind zwar von Gott her unbereubar (Röm 11,29), können aber durch menschliche Anfechtung verdunkelt werden. Viele Taufaussagen des Neuen Testaments appellieren aus diesem Grund an das Erinnerungsvermögen der Christen, die in der Taufe eine wahrnehmbare und unwiderrufliche Erfahrung des empfangenen Heils gemacht haben und auf dieses Heil nun ein für allemal festgelegt wurden. Die Getauften sind – keineswegs ohne ihren Willen sondern gerade im Einklang mit ihm – zu einem Eigentum Jesu Christi geworden, was mit Hilfe der Taufformel zum Ausdruck gebracht wird. Den Einklang des Wollens und Verstehens der Glaubenden unterscheidet der Apostel in 1 Kor 12,2 ausdrücklich von einem willenlosen und enthusiastischen „Mitgerissenwerden zu den stummen Götzen“ der Heiden. Der christliche Glaube geht stets einher mit einem existentiellen Verstehen und ist gerade darin vom Aberglauben unterschieden. Ist der Glaube aber die notwendige Voraussetzung für die Taufe, so ist auch die

Taufe nach baptistischem Verständnis an ein vorgängiges Verkündigen, Verstehen und Annehmen des Evangeliums gebunden.

Das Neue Testament kennt andererseits keine aus sich selbst heraus wirkenden rituellen Handlungen, die außerhalb des Glaubens Heil vermitteln, auch nicht im Sinne eines spirituellen Potentials, das durch einen nachfolgenden Glauben ratifiziert werden könnte oder müsste. Es lehnt das Verständnis von aus sich selbst heraus wirksamen und *remota fide* vollzogenen christlichen Handlungen als Ausdruck des Heilempfangs ausdrücklich ab und fordert den Gehorsam des Glaubens als notwendiges Korrelat zu den sakramentalen Zeichen von Taufe und Abendmahl (vgl. 1 Kor 10,1–12).

Die Taufe vermittelt daher kein autonomes Heil, sondern ist ein Credendum „aus Glauben zu Glauben“ (Röm 1,17), das dem Glauben zu- und untergeordnet ist, also diesem entspricht. So wird verständlich, dass Paulus in einer polemischen Zuspitzung gegen das sakramentale Missverständnis den Korinthern entgegenhält, dass Christus ihn nicht gesandt habe zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden (1 Kor 1,17).

5. Ein wichtiges Argument stellen auch die Metaphern dar, mit denen das Neue Testament die Taufe belegt. Hierzu gehören Umschreibungen der Taufe als (Bad der) „Wiedergeburt“, das Verständnis der Glaubenden als einer „neuen Schöpfung“, das „Reingewaschen-Werden“ oder das „Vergehen des Alten“. Solche Metaphern setzen ein tatsächlich gelebtes und verfehltes Vorleben voraus, aus dem der Glaube an Christus befreit. Gerade das Ablegen des heillosen Vorlebens wird in der Taufe darum auch sinnfällig dargestellt. Die im Neuen Testament verwendeten Tauf-Metaphern passen alle samt nicht in das Bild der Taufe von Kleinstkindern. Weder legen diese kurz nach ihrer Geburt eine alte Schöpfung ab, noch müssten sie aus einem verfehlten Leben, das noch gar nicht stattgefunden hat, „wiedergeboren“ werden. Ein „Vergehen des Alten“ oder ein Ablegen des Vorlebens wirkt zu diesem Zeitpunkt des Lebens eigenartig und weckt den Verdacht einer nachträglichen Mythologisierung der Sünde, wie sie in der Erbsündenlehre m. E. vorliegt.

3. Taufe als Advent der Gnade Gottes

Welche Folgerungen ergeben sich aus diesen Beobachtungen? Taufe wäre als „Vorwort“ des Glaubens neutestamentlich missverstanden.¹⁰ Sie ist andererseits auch nicht dessen „Nachwort“, sondern *Antwort*. Antwort nicht allein des Menschen, sondern Gottes Antwort auf gewährte Vergebung, mit der er ein verfehltes und schuldbeladenes Leben an Kindes statt annimmt und bejaht. In der Verheißung der Taufe gewährt Gott diesem Leben Zukunft und Hoffnung.

¹⁰ Wird die Taufe als „Vorwort“ des Glaubens verstanden, liegt die Gefahr einer „Bevormundung“ nahe, wenn Menschen zu Christen erklärt werden, die keine sind.

Ist die Taufe damit zugleich Ausdruck der „*gratia praeveniens*“ (vorlaufende Gnade), wie Luther sie deutete? Gewiss ist Gottes Gnade uns Menschen immer voraus. Wer wollte das unter uns bestreiten? Gottes Gnade bleibt als Gottes Vorentscheidung, gnädig sein zu wollen, immer „präventiv“. Aber ich halte es für ein Missverständnis, die *gratia Dei* *ausschließlich* als *gratia praeveniens* zu verstehen und ihr Wesen einzig und allein von ihrer Vorgängigkeit vor allem menschlichen Tun her zu denken. Ein solches Verständnis der vorlaufenden Gnade ist in sich selbst insofern „vorläufig“, als es andere Aspekte der Gnade nicht hinreichend erfasst und zugleich die Gefahr einer „billigen“ (D. Bonhoeffer) Allerweltsgnade heraufbeschwört. In der ganzen Bibel zeigt sich die Gnade Gottes nicht nur als zuvorkommende Heilsmacht, sondern eben auch als *gratia adveniens* (oder *gratia concurrens*). Als eine dem Menschen aktuell zu Hilfe kommende Kraft erweist Gottes Gnade ihre Macht stets dort, wo ein sündiger Mensch aus seiner verfehlten Vergangenheit Befreiung sucht und erhält. Die Psalmen loben diese *gratia adveniens*, wenn sie die Rettung aus Lebensgefahr in vielfacher Weise hymnisch preisen. Als „mitlaufende Gnade“ stößt sie immer wieder auf ein verlorenes und verirrtes Leben, das sich dieser Gnade in gläubiger Umkehr anvertrauen darf.

Liegt der Akzent der Gnade nun auch in der Taufhandlung nicht so sehr auf dem präventiven sondern vielmehr auf dem adventiven Aspekt, indem sie einem verfehlten Leben Gottes gnädige und insofern wunderbare Hilfe zusagt, muss sie dem menschlichen Tun nicht notwendigerweise vorausgehen. Die Taufe wäre dann gar nicht als Symbol der apriorischen Grundzusage Gottes zum Leben schlechthin zu deuten, sondern als rituelle Vergewisserung des um seine Sünden wissenden, unter ihr leidenden und zu Gott umkehrenden Menschen. Deswegen nennt etwa der 1. Petrusbrief die Taufe als „Bitte an Gott um ein gutes Gewissen“ (1 Petr 3,21). Sie ist m. E., wie das Sündopfer im Alten Testament, zugleich ein „Fehlerbegehungsritus“, der das Heil an eine göttliche Zusage bindet, das dem tatsächlich (und nicht nur potenziell) verfehlten und umkehrwilligen Leben gilt. Der einleuchtende Sinn dieser Handlung könnte in der dramatischen Darstellung der Versöhnung liegen, die – analog zur Praxis des Sündopfers – auf diese Weise feierlich begangen und inszeniert wird (Lev 4 f.). Zugleich werden die bisweilen amorphen oder widersprüchlichen Bekehrungserfahrungen durch die Taufhandlung in einer eindeutigen und konkreten Heilszusage konzentriert, die allen Gliedern der Glaubensgemeinschaft in gleicher Weise gilt und daher in ritueller Gleichförmigkeit vollzogen wird.

Gewiss ist die Taufe damit ein Symbol der Gnade, der *gratia Dei*. Aber Luthers Prämissen, die Taufe sei ausschließlich Ausdruck der „vorlaufenden“ Gnade scheint mir das Wesentliche der neutestamentlichen Taufaussagen nicht zu treffen und verdankt sich historisch gewiss auch seinem axiomatischen antikatholischen Ressentiment. Rituelle Handlungen wie die Taufe sind stets auf ihre konkrete Sinnhaftigkeit zu befragen und sollten nicht einseitig von einer theologischen Axiomatik oder einem vorab festgelegten theologischen Sachkanon her gedeutet werden. Der präzise Sinn ritueller

Handlungen kann nur aus dem jeweiligen Ritus selbst und nicht über konfessionell bedingte Prämissen erschlossen werden, wenn den Bibeltexten wirklich Rechnung getragen werden soll.

Aufgrund exegetischer Beobachtungen halte ich es daher für fraglich, dass der Taufritus im Neuen Testament wesentlich das allem menschlichen Tun zuvorkommende Handeln Gottes ausdrücken will. Der gewiss unaufgebbare Gesichtspunkt der *gratia praeveniens* gehört vielmehr in den Bereich der Voraussetzungen der Taufe und ist a priori bereits schöpfungstheologisch verankert. Die allem menschlichen Tun zuvorkommende Gnade Gottes kommt ja bereits in der der Taufe vorangehenden Verkündigung des Evangeliums zur Sprache, die den Glauben an eben diese Gnade ermöglicht (Röm 10,14–17). Die Taufe stellt im komplexen Bekehrungsgeschehen die rituelle Antwort Gottes auf den zur Umkehr und Hinwendung an Gott bereit Menschen dar. Sie schließt die individuellen Bekehrungserfahrungen durch eine „objektive“ Handlung ab und befreit den Glauben von einem Vertrauen auf die stets ambivalente und subjektive Entscheidungskraft des Einzelnen. In ihr lässt sich der Glaube definitiv nicht auf die menschliche Entscheidung für Gott, sondern auf die Entscheidung Gottes zugunsten des Menschen festlegen. In der Taufe wird den Glaubenden die Verheißung ewiger Kindschaft zugesagt und zugleich bestätigt, dass Gott die Umkehr der gläubig Gewordenen angenommen und diesen gerechtfertigt *hat*. Daher ist die Taufe neutestamentlich ein Symbol, das sich notwendigerweise an bereits *Glaubende* richtet, indem es ihnen den Trost und die Zuversicht des Evangeliums definitiv zuspricht. Die Taufe richtet sich daher nicht an diejenigen, die dermaleinst zum Glauben kommen sollen, weil sie keine „anonymen Christen“ (K. Rahner) generiert, sondern bekennende Christen voraussetzt. Sie evoziert auch nicht den Glauben, wie manchmal behauptet wird,¹¹ sondern setzt ihn voraus, bestätigt ihn und lenkt ihn von den subjektiven menschlichen Empfindungen und Erfahrungen auf das allein normative Heilshandeln Gottes, das durch Jesus Christus ein für allemal geschehen ist.

Die Taufe folgt daher im Neuen Testament – mit gutem Grund – dem Glauben. Wo (noch) kein Glaube vorhanden ist, verliert diese Taufe ihren präzisen Sinn als leibhaftige und in diesem Sinne auch empirische Zusage des Heils. Nicht weil Gottes Wort das nicht könnte: aus sich selbst heraus und ohne unser Zutun wirksam sein. Gewiss ist Gott dazu in der Lage. Aber nach dem Evangelium will Gott mit uns Menschen nicht ohne unseren Glauben zusammen sein (Hebr 11,6). Hat doch der Glaube (und nicht die Taufe) die grundlegend katalytische Funktion für die Kommunikation und Konvivenz Gottes mit seinem Geschöpf.

Aus den genannten Gründen ist die Reihenfolge von *Glaube und Taufe* nicht beliebig: Vielmehr ist der Glaube dem Taufritus sachlich vorgegeben. Das Wesen der Taufe scheint uns – trotz bester Absicht und neuer Sinnge-

¹¹ Für eine solche Annahme findet sich keinerlei Anhaltspunkt im Neuen Testament. Ich halte dies für eine Form neuzeitlicher Mythologie.

bung durch kontingente konfessionelle Interpretationen – verdunkelt zu werden, wenn Menschen vor dem Glauben zu potenziellen Christen gemacht werden. Das Defizitäre und Unvollständige der Kindertaufe drückt sich für uns auch darin aus, dass die Praxis der Kindertaufe für protestantische Christen eine die Taufe zu einem späteren Zeitpunkt annehmende Konfirmation bedingt. Sie leistet zudem der Gefahr einer „unterschiedslosen Taufe“ Vorschub, mit der viele Kirchen heute zu kämpfen haben. Dem wäre vom Neuen Testament her entgegenzuhalten, dass die Taufe bereits die Konfirmation *ist*, und als Taufe der Gläubigen damit zusammenfügt, was die konfessionelle Auseinandersetzung im 16. Jahrhundert einst trennte.

Unter Berufung auf die Texte des Neuen Testaments halten wir fest, dass die Taufe als affirmatives Wort Gottes die Konfirmation des Glaubens darstellt, in der die *gratia praeveniens* als *gratia adveniens* in Erscheinung tritt. Sie ist Bestätigung der Annahme des Täuflings durch Gott aufgrund des in Christus geschehenen Heils. Die einseitige Deutung der Taufe von der *gratia praeveniens* her, mit deren Hilfe die Taufe (noch) nicht Glaubender gerechtfertigt scheint, verfehlt dagegen das Spezifikum dieses urchristlichen Ritus. Hier wäre Jürgen Moltmanns eindringliche Warnung zu hören, dass eine Taufe von Unmündigen zu einer unmündigen Kirche führen kann.

Freilich ist auch die Taufe der Gläubigen nicht vor Missverständnissen geschützt. So ist sie neutestamentlich alles andere als ein bloßer „Gehorsamsschritt“, wie im Baptismus – wohl aus Verlegenheit und in Ermangelung einleuchtender theologischer Begründungen – unter Hinweis auf das Taufgebot Christi (Mt 28,19) oft behauptet wird. Nach Röm 6 ist die Taufe nicht Ausdruck gläubigen Gehorsams, sondern *Begründung* des Gehorsams, der sich im Gefolge der Taufe ethisch konkretisiert. Ist die Taufe also weder Vorwort noch Nachwort des Glaubens, so ist sie vor allem *Antwort*. In welcher Weise die Taufe als Antwort zu verstehen ist, ist freilich im Baptismus umstritten.¹² So wird einerseits die Ansicht vertreten, die Taufe sei vorwiegend die Antwort des *Menschen* auf den Empfang der Gnade Gottes und stelle eine Art öffentliches Bekenntnis dar. Ich bin aus exegetischen Gründen nicht dieser Ansicht und muss dieser in meiner Kirche verbreiteten Meinung entgegenhalten, dass die Taufhandlung im Neuen Testament nirgends eine erkennbare „Bekenntnisfunktion“ hat. Denn darin weiß ich mich den Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft eins, dass der in der Taufe wesentlich Handelnde Gott und nicht der Mensch ist. In den Passivformulierungen des „Getauft-Werdens“ ist Gott das logische Subjekt und keineswegs der Mensch, der hier nur als Empfangender in den Blick gerät und bei der Taufe eigenartig stumm und passiv agiert. Das dominierende Subjekt der Taufhandlung ist im Neuen Testament stets *Gott* (Tit 3,5) bzw. *Christus* (Eph

¹² Vgl. dazu: A. Pohl/K. Strübind, „Also Exegese! ... oder: „Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren“. Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, in: ZThG 1 (1996), 145–209; E. Geldbach, Taufe, Ökumenische Studienhefte 5 (Bensheimer Hefte 79), Göttingen 1996.

5,26) und der *Heilige Geist* (1 Kor 12,13), nicht jedoch der Täufling. Das wird in meiner Freikirche theologisch zu wenig bedacht.

Die Taufe ist nach dem Neuen Testament daher als *Gottes* Antwort zu fassen: Sie ist die Zusage an unser gläubig gewordenes Leben, dass es sich nun für alle Zeit der Gotteskindschaft gewiss sein darf. Sie folgt darin der Zusage Gottes in der Taufe Jesu (Mk 1,11). Durch das Unter- und Auftauchen im Wasser inszeniert sie die tödliche Schuldverfallenheit und zugleich die Erlösung des Menschen, die sich dem Wirken Christi verdankt. Wichtig scheint mir zu sein, dass die Taufe eine bilaterale Beziehung darstellt, also den Menschen einbezieht und nicht nur monolateral an ihm handelt. Darin scheint mir ein – gewiss nicht unüberbrückbarer – Grunddissens zwischen unseren Kirchen zu liegen. Ein Täufling ist weder bloßes Objekt noch das Subjekt der Taufe. Aber sie macht ihn zum Partner des ihm zu Hilfe kommenden Gottes. Gott bezieht den Täufling in der Taufhandlung ein, dessen Wille, Herz und ganzes Sein rituell angesprochen werden. Gott kommt in der Taufe auf den geistgewirkten Glauben des Täuflings zurück, den er nun vor sich gelten lässt und annimmt. Rudolf Bohren hat dieses Einbeziehen des Menschen, das nicht vorschnell mit dem Stigma des Synergismus belegt werden sollte, „theonome Reziprozität“ genannt, die als Spezifikum für das Wirken des Heiligen Geistes aufzufassen sei.¹³ „Die ‚theonome Reziprozität‘ meint als gottgesetzte Wechselseitigkeit und Gegenseitigkeit eine Art Austausch, eine eigentümliche Partnerschaft, die das Intolerante, ‚das der Christologie eigen ist‘, aufhebt.“ Dieses m. E. hilfreiche Interpretament „umschreibt ... den Primat Gottes und vergisst nicht des Menschen Dabeisein: Die Geistesgegenwart gerät in Bewegung, die Begriffe werden austauschbar.“¹⁴

4. Ein ökumenischer Ausblick

Wie kommen wir nun aus dem Dilemma heraus, dass Baptisten in der Kindertaufe keine dem Neuen Testament entsprechende Taufhandlung erkennen können und zugleich die Ökumenizität der Kirche Jesu Christi grundlegend bejahen? Zwar können Baptisten die Säuglingstaufe schwerlich akzeptieren. Solche Akzeptanz von ihnen zu fordern, wird aus Gründen des Gewissens und der Bindung ihres Taufverständnisses an die Heilige Schrift nicht möglich sein. Wenn es uns auch nicht möglich sein wird, die Taufe von Kleinstkindern theologisch zu akzeptieren, so könnte es uns womöglich doch gelingen, sie aus Respekt vor der Gewissensfreiheit unseres Mitchristen zu tolerieren, d. h. mit ihr in der allseits beschworenen versöhnten Verschiedenheit zwischenkirchlichen Miteinanders zu leben. Die Legitimation für eine solche Toleranz könnte aus der in Christus bestehenden Einheit al-

¹³ Vgl. R. Bohren, Predigtlehre, München 1986, 65.76 f.

¹⁴ A. a. O., 76.

ler *Glaubenden* erwachsen, die wir nicht in Frage stellen, sondern mit Nachdruck vertreten.

Vor allem darf die Taufe nicht zu einem der Beschneidung vergleichbaren Gesetz werden, das jene Gläubigen ausgrenzt, die sich einer theologisch gutbegründeten rituellen Handlung – aus welchen Gründen auch immer – widersetzen. Hier ist auf eine dem Baptismus eigentümliche innere Widersprüchlichkeit hinzuweisen, die als ungelöstes Problem innerhalb unserer Freikirche existiert. Wenn wir dem Glauben einen prinzipiellen Vorrang vor der Taufe einräumen und mit den Kirchen der Reformation das „sola fide“ als soteriologisch suffizient (heilsgenügsam) erkennen, andererseits aber eine dem *ordo salutis* entsprechende Taufpraxis zu einem notwendigen Additiv für die Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde machen, geben wir diesem Widerspruch stets neue Nahrung. M. a. W.: Wie kann die über den gemeinsamen Glauben sichergestellte ökumenische *Gliedschaft* am Leib Christi festgehalten und gleichzeitig die konkrete *Mitgliedschaft* in einer Ortsgemeinde als Konkretion des Leibes Christi verweigert werden?

Auch Baptisten müssen begreifen, dass sie letztlich nicht gesandt sind zu taufen, sondern gemeinsam mit allen Christen das Evangelium von der vielgestaltigen *gratia Dei* zu verkündigen (1 Kor 1,17). Ist die *gratia Dei* reformatorisch als *sola gratia* zuzuspitzen, dann muss allerdings auch gelten, dass solche Gnade im Einklang mit dem Grundsatz *sola scriptura* zu stehen hat. Der Einklang von „sola gratia“ und „sola scriptura“ führt uns Baptisten nun schnurstracks zur Gläubigentaufe als Ausdruck nicht nur der zuvor-kommenden, sondern auch der dem Sünder zu Hilfe kommenden und in diesem Sinne hinzutretenden Gnade Gottes. In dieser Form des Gnadenverständnisses scheint mir ein produktiver Anhaltspunkt für eine Weiterführung des ökumenischen Taufdialogs zu liegen.

Aspekte einer baptistischen Ekklesiologie

Unter besonderer Beachtung der Frage
von Taufe und Kirchenzugehörigkeit*

Friedrich Emanuel Wieser

1. Der Baptismus: keine Taufbewegung, sondern eine Gemeindebewegung

Als uns vor vielen Jahren der hochbetagte Schweizer Prediger *Kaspar Schneiter* sein Buch über die Geschichte der Schweizer Baptistengemeinden¹ vorstellte und dabei die Meinung vertrat, der Auftrag der Baptistengemeinde sei es, die Taufelerkenntnis hochzuhalten, wollte keine rechte Freude aufkommen. Kaum ein baptistischer Theologe oder Pastor wird sich in dem Bild einer Gemeinschaft von Gralshütern der „wahren“ Taufelerkenntnis, bzw. der allein „richtigen“ Tauflehre wiederfinden.

Wo liegt dann das Herzstück der baptistischen Identität? Der frühere Direktor des baptistischen theologischen Seminars in Elstal, Edwin Brandt, ist vor einigen Jahren in einem viel beachteten Artikel dieser Frage nachgegangen. Verschiedene Möglichkeiten standen zur Disposition: Ist der Baptismus eine *Heiligungsbewegung* (Pietismus); eine *Bibel-* oder *Taufbewegung*? Oder ist er *Gemeindebewegung*?

Nach sorgfältiger Abwägung und dem Eingeständnis, dass der Baptismus natürlich starke Anteile an allen genannten Identitäten hat, kommt Edwin Brandt zu dem Schluss, das Zentrum der baptistischen Identität liege in dem Begriff „*Gemeindebewegung*“. Die augenfällige Besonderheit der Taufe, die sich im zwischenkirchlichen Gespräch so sehr querlegt, ist demnach ein Aspekt, eine Funktion der übergeordneten Frage nach *Gestalt und Wesen von Gemeinde Jesu Christi*. Kennzeichnend für den kontinentalen Baptismus ist, dass Johann Gerhard Oncken z. T. freie pietistische Kreise, die nur auf der Grundlage der „frommen Seelenverwandtschaft“ zusammengefunden hatten, über eine profilierte Gemeintheologie in die baptistische Bewegung sammelte.

* Gespräch zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Juni 2003. Das folgende Referat wurde bei der Konsultation zwischen EBF und LKG Juni 2003 abschnittsweise, z. T. stichwortartig vorgetragen und mündlich kommentiert.

¹ *Kaspar Schneiter*, Geschichte des Baptismus in der Schweiz 1847–1978. Als Offsetdruck im Selbstverlag des Verfassers 1979 erschienen.

Baptisten sind in ihrer vergleichsweise kurzen Geschichte sehr praxisorientiert geblieben. Konkret gesagt: Baptisten haben mehr Interesse daran, Gemeinde zu *bauen* und zu *leben*. Die theologische Reflexion und dogmatische Präzision hinkt hinter der Praxis her. Diese Tatsache erschwert die Aufgabe, ein repräsentatives Wort zu Fragen von Taufe, Mitgliedschaft und Kirche abzugeben.

Es bietet sich an, die hier vorgelegten Notizen zu einer baptistischen Ekklesiologie aus der Bewegung der *missio Dei* [der Missionsbewegung aus Gott in die Welt] zu entfalten. Die Darstellung erhält dadurch unvermeidlich narrative Züge.

2. Welt und Geschichte sind durchwaltet von der suchenden Retterleidenschaft Gottes

Bei der Schöpfung des Menschen schafft sich Gott ein Gegenüber (Bild Gottes), mit dem er Gemeinschaft sucht. Der Sündenfall beendet eine Phase des kindlich-schlummernden Einverständnisses. Gott sucht nun den Widerhall seiner Liebe im Menschen *aus dessen Freiheit*, auch *Angstfreiheit* heraus. Darum erfolgen die Schlüsselereignisse der Selbstdarbietung Gottes an die Welt in Szenen der Schwäche, der Ohnmacht und des Ausgeliefert-Seins.

Die Geschichte Israels hat *auch* den Charakter einer Vorgeschichte der Kirche. Mit der Berufung Israels bereitet sich Gott eine Bühne für Offenbarung, Heils- und Gerichtswalten. Mit dem Segenswort Gen 12 ist aber, nach christlicher Deutung (Röm 4, Gal 3), die nationale Erwählung Israels auf eine Entschränkung zu allen Völkern hin angelegt.

3. Verkörperung und Vollendung der Retterleidenschaft Gottes ist Jesus Christus in seinem geschichtlichen Auftreten, seinem Sterben am Kreuz und seiner Auferstehung

Diese Aussage, so zentral und gewichtig sie auch ist, bedarf im Kontext eines theologischen Gesprächs keiner breiten Ausführung. Stellvertretend soll nur das Arztwort aus Mk 2,17 zitiert werden: „Die Starken bedürfen keines Arztes, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten.“

4. *En Christo* [in Christus]

Durch das Geschehen von Kreuz und Auferstehung wird ein „Raum“ *en Christo* bereitgestellt, in den hinein die *ekklesia* [Kirche] gerufen und gesammelt wird. D. h. *soma Christou / ekklesia* [Leib Christi / Kirche] ist *vor je-*

der Sichtbarwerdung von Kirche, ist vorgegeben, ein Teil des *prae* [der Vorordnung] der Heilsveranstaltungen Gottes *vor* aller menschlichen Antwort oder Aktivität.

5. *Gratia praeveniens* [die Gnade, die jeder menschlichen Antwort und Handlung zuvorkommt] – dennoch keine Säuglingstaufe

Von Anbeginn an, ja schon vor aller Zeit, insbesondere aber seit Jesus Christus und der von den Propheten angekündigten Ausgießung des *pneuma* [des Gottesgeistes] „wie das Wasser den Meeresboden bedeckt“ (Jes 11,9; 44,3), steht die Welt, die Geschichte, jeder einzelne Mensch unter dem Vorzeichen des andrängenden Liebesworbens Gottes. Im Sühnetod Jesu Christi „als wir noch Feinde Gottes waren“ legt Gott ein für allemal die Heilmittel bereit und wendet sich rückhaltlos dem Sünder zu. Das ist das uneinholbare *prae* der Gnade Gottes.

Die vorausseilende Gnade Gottes wird nach baptistischer Überzeugung nicht mit der kirchlichen Handlung einer Säuglingstaufe bezeichnet, sondern durch (Kinder)Segnung, durch *euangelizesthai*, *keryssein*, *martyrein* und *diakonein* [evangelisieren, verkündigen, bezeugen und dienen]. D. h. sobald die *ekklesia* leibhaftig wird, ist sie in ihrem Leben, sowohl korporativ als auch in ihren einzelnen Gliedern, Haupttagens des Heilswerbens Gottes.

6. Gemeinde / Kirche als Schöpfung des Wortes – unter der Herrschaft Christi

Die Baptisten teilen ganz selbstverständlich die reformatorische Grund-sicht, dass die sichtbare Gemeinde eine Schöpfung des Wortes ist, die der auferstandene Herr erschafft, beruft, bereitstellt, der er aber auch als Richter gegenüber steht und zu einem Prozess ständiger Reformation ruft. Damit ist auch die Vorordnung des Wortes vor der Kirche gegeben. Das alternative Bild dazu ist das römisch-katholische, dass nämlich das Wort selbst *in* der Kirche entstanden ist, woraus sich eine Vorordnung der Kirche vor dem Wort ableiten würde.

Die Kirche, die Gemeinde steht in ihrer lokalen und überregionalen bis universalen Gestalt unter der Herrschaft des Auferstandenen. Ihr Geburts-schrei und ihre Identität lauten: *Kyrios Iesous Christos!* [Jesus Christus ist der Herr].

Im Blick auf sich selbst gehen Baptisten davon aus, dass sie als einzelne Gemeinden und als Bewegung obsolet werden können und ihr Leuchter auf die Seite gerückt werden kann. Baptisten sehen sich, wie auch alle anderen Konfessionen und Bewegungen, als Gerüst zum Bau am Werk Gottes in der Welt.

7. Baptistengemeinden als eine sichtbare Gestaltwerdung des universalen Christusleibes und der weltweiten Kirche in allen christlichen Konfessionen

Die Baptisten haben sich nie als die allein wahre und richtige Konfession verstanden. Sie sehen es als ihre Sendung und ihren Auftrag, das von ihr Erkannte profiliert zu leben und in Mission, Diakonie, Verkündigung und Seelsorge zu bewähren; dies alles aber in weitestgehender Gemeinsamkeit mit anderen christlichen Kirchen.

„Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus offenbart und seine Herrschaft zum Heil der Menschen aufgerichtet hat, beruft die Menschen zu einem Leben unter dieser Herrschaft. Alle, die an Jesus Christus glauben, sind aus dem Machtbereich der Finsternis in das Reich Christi versetzt worden. Christus versammelt sie zu seiner Gemeinde in gemeinsamem Leben, Zeugnis und Dienst. Der Heilige Geist macht sie willig, gemäß der Versöhnung Gottes zu leben. Weil Christus uns zuerst geliebt hat und liebt, gehören wir zur Familie Gottes als Brüder und Schwestern.“²

8. Taufe, Gliedschaft, Mitgliedschaft – im Binnenraum baptistischer Gemeindeftheologie und -praxis

Baptistische Gemeindeftheologie und -praxis ergeben ein geschlossenes und sinnvolles Ganzes.

- Gott sucht und ruft den Menschen von jeher. Vor jedem Glauben oder jeder Aktivität des Menschen schafft Gott durch den Tod Christi die Voraussetzung für die Erlösung des Menschen „als er noch ein Feind Gottes war“.
- Das Rufen Gottes findet im Leben des Menschen einen Widerhall, ein Gewahrwerden und eine Antwort. Das ist der Glaube.
- An dieser Stelle setzt Gott ein Fest an. Nach Lk 15 herrscht Freude im Himmel über einen Sünder, der umkehrt, der sich finden lässt. Das Fest findet demnach zum Zeitpunkt der *Findung* statt, wenn Gottes suchende Liebe auf die erste Gegenliebe stößt. Diesem Freudenfest Gottes entspricht sichtbar das Tauffest.
- Nach baptistischer Auffassung ist der Ort der Taufe durch das Zusammentreffen von göttlichem Wort und menschlicher Antwort bestimmt. Warum? Die Antwort auf diese Frage liegt im Wesen Gottes. Gott ist Liebe. Liebe aber setzt Freiheit voraus. Denn Liebe erreicht das Ziel ihres Sehens erst in der Freiheit des Gegenübers, auf die Liebe zu reagieren. Gott schafft Tatsachen (in Christus), aber er zwingt sich nicht auf. Hier zeigt sich der „zurückhaltende“ Charakter der Liebe Gottes. Allein in diesem Aspekt der Liebe Gottes liegt der theologisch legitime Grund für das Gewicht, das der menschlichen Antwort im Glauben zugelegt wird.

² Rechenschaft vom Glauben, 78.

- Wenn die Taufe nach baptistischem Verständnis erst zu dem Zeitpunkt angesetzt wird, an dem das große, unverbrüchliche Ja Gottes einen Widerhall im kleinen, zerbrechlichen Ja des Menschen gefunden hat, dann ergibt sich daraus ganz logisch, dass es schon eine persönliche Glaubensgeschichte zwischen Gott und dem Taufwerber gibt. Welche Bedeutung hat die Taufe dann noch?
- Das Zusammenfließen von Vorgeschichte, Taufakt und Nachgeschichte wird in der Taufkatechese oft mit dem Bild der Hochzeit veranschaulicht: (a) Es gibt eine Vorgeschichte zwischen den Liebenden; was öffentlich bekundet wird, ist im privaten Gespräch schon vorbereitet und gereift; (b) Durch ihre Vorgeschichte wird die Hochzeit aber nicht sinnlos und überflüssig, sondern erst wirklich sinnvoll. Wie die Hochzeit zwischen Liebenden macht die Taufe öffentlich und endgültig; sie vertieft, befestigt, versiegelt; (c) Wie die Hochzeit ist auch die Taufe nicht ein Schlusspunkt, sondern ein Doppelpunkt: Sie ist ein Segensakt, der feierliche Zuspruch von Verheißungen, die Ermöglichung eines neuen Lebens durch die Gabe des heiligen Geistes, und die Berufung „in einem neuen Leben zu wandeln“ (Heiligung). Im Taufgeschehen sammelt sich Vorgeschichte, Gegenwart und Wirkungsgeschichte der göttlichen Gnade und des menschlichen Er- und Begreifens, so wie sich in einem Tautropfen das umgebende Licht und die umgebenden Farben sammeln.
- „Das Besondere der Taufe besteht darin, dass der Glaubende durch die Taufe sich unwiderruflich und öffentlich auf den Glauben und auf das, was der Glaube hat, festlegen lässt. [...] von Jesus Christus vor Gott und der Welt!“³
- Die Form der Taufe mit Untertauchen betont den Aspekt des Sterbens und Auferstehens mit Christus.
- In Taufakt verbindet sich Passivität (bzw. Rezeptivität) und Aktivität (bzw. Responsivität) des Glaubens. Den unlösbaren Doppelcharakter des Glaubens kann man mit dem Bild vom *Lachen* sehr gut verdeutlichen:⁴ Wirkliches Lachen ist immer *ganz von außen ausgelöst*, z. B. durch einen Witz (ein gemachtes, unechtes Lachen – etwa, weil der Witz nicht verstanden wurde – ist kein Lachen. Ein Lachen, das man angestrengt erzeugt, um dem Witzerzähler zu imponieren, entspreche dem Glauben als *Werk*). Dennoch: Auch bei einem echten, hervorgerufenen Lachen ist es *der Mensch, der lacht*, und zwar so, dass alle seine Kräfte von dieser „Reaktion“ absorbiert werden (er muss sich setzen, Dinge fallen ihm aus der Hand etc.). Auch der *völlig aktive* Glaube kompromittiert nicht seinen Charakter als Passivität, sein Ausgelöst-, Hervorgerufen-Sein durch ein *extra nos* [d. h. etwas, das von außerhalb unser selbst kommt], durch ein *prae*.

³ E. Jünger, zitiert nach dem Protokoll des ersten Treffens, 4.

⁴ Dieses Bild wurde uns von Hans Weder und Eduard Schweizer vermittelt; es geht auf Ernst Fuchs zurück.

- Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass Baptisten Kirche als *Kirche gläubig-gewordener Menschen* versteht und dieses Verständnis engagiert gegen das Missverständnis verteidigt, als sei die *Gläubigkeit* eine besondere Leistung und die Kirche ein frommes Werk oder eine Schöpfung des *homo religiosus* [der Mensch in seiner natürlichen religiösen Potenz], der sich mit seinesgleichen zusammenschließt. Der Begriff „Freikirche“ (der sich allein auf die Freiheit von staatlichen Vorgaben und Einmischungen bezieht) kann zu der Meinung verleiten, als läge es im *freien* Ermessen des frommen Menschen, sich seine Kirche zu schaffen.
- Die Taufe gliedert in den universellen Leib Christi ein und macht den Einzelnen auch zum Mit-Glied einer sichtbaren Gestaltwerdung des Christusleibes, d. h. einer Ortsgemeinde. Denn Liebe muss leibhaftig werden.
- Die Taufe eröffnet ein Leben, das im wesentlichen durch folgende Elemente bestimmt ist: (a) Wille zur Erneuerung aus Dankbarkeit und Freude; (b) Befähigung zur Erneuerung, Heilung, durch die Gabe und Innewohnung des Heiligen Geistes; (c) die vollkommene Gnade, die das auch weiterhin unvollkommene Leben des Gläubigen bedeckt und begleitet [Hier können sich Baptisten gut auf das zugespitzte Wort von M. Luther einlassen: *simul iustus et peccator*; d. h. wir sind immer gleichzeitig Gerechtfertigte und Sünder]; (d) die Ausbildung von geistlichen Gaben, die zum Aufbau des Leibes und zum Dienst in der Welt befähigen und beauftragen (1 Kor 12).

9. Gemeinde „nach dem Neuen Testament“ – was heißt das?

Dieser Satz erfasst vielleicht am stärksten den Pathos und Ethos der baptistischen Bewegung. Zugrunde liegt das *paulinische Modell*, vor allem im Bild des *Leibes* im Verständnis von 1 Kor 12. In diesem Kapitel wird die konkrete, organisch funktionierende *Ortsgemeinde* mit diesem Bild erfasst.

Heißt „Gemeinde nach dem Neuen Testament“, dass eine möglichst detailgetreue Rekonstruktion angestrebt wird?

Ich schlage vor, „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ nicht im Sinn einer Rekonstruktion zu verstehen, sondern in dem Sinn, *dass eine Gestalt von Gemeinde gewonnen, erhalten und laufend nachjustiert wird, die den organischen Lebensabläufen und den Wachstumskräften des Heiligen Geistes damals wie heute die besten Entfaltungsmöglichkeiten bietet*. Hier halten Baptisten über die historische Feststellung von verschiedenen biblischen Konzepten von Gemeinde hinaus am *paulinischen Modell* fest (zusammengefasst z. B. im deuteropaulinischen Epheserbrief).

Eph 4,11–16: Und er hat einige als Apostel eingesetzt, einige als Propheten, einige als Evangelisten, einige als Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes. Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden [...]. Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammenge-

fügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, wodurch jedes Glied das andere unterstützt nach dem Maß seiner Kraft und macht, dass der Leib wächst und sich selbst aufbaut in der Liebe.

10. Leibstruktur, Charismen, allgemeines Priestertum, Pastoren und Leitungsstrukturen

Das baptistische Gemeindeverständnis geht von der geistlichen Gleichwertigkeit aller Glieder und von der gemeinsamen Berufung aller aus. Es entsteht keine künstliche Gleichmacherei, weil sich die Charismenstruktur durchsetzt. Durch Gaben und Befähigungen kommt jedem Glied seine Funktion zu. Dieses Miteinander wird auch mit dem Begriff „allgemeines Priestertum“ (1 Petr 2,5) bezeichnet: Gleichwertigkeit, gestaltet durch die Charismenstruktur, verbunden im gegenseitigen und gemeinsamen Dienst.

Es ist bemerkenswert, dass die Baptisten hier von unerwarteter Seite Schützenhilfe bekommen: Der katholische Neutestamentler *Gerhard Lohfink* bemerkt in seinem Buch *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt*, dass das Wort „einander“ (*allelous*) als vorrangiges Strukturmerkmal der neutestamentlichen Gemeinde anzusehen ist, an Hand dessen man eine ganze Ekklesiologie konzipieren könne.

Die uns sonst sehr nahestehenden Brüdergemeinden werfen uns Baptisten vor, wir seien inkonsequent, weil wir mit der Funktion ordinierter Pastoren Restbestände eines vor-kongregationalistischen Gemeindebildes mitgeschleppt hätten. Tatsächlich glauben Baptisten nicht nur an die Möglichkeit einer Berufung in den überörtlichen Evangelisationsdienst, sondern auch zum gemeindlichen Hirten- und Lehrdienst.

Der normale Weg einer Berufung zum geistlichen Dienst verläuft so: Die Heimatgemeinde erkennt und bestätigt die Begabung und persönliche Eignung eines Menschen, der die Berufung in den Pastorendienst bekennt. Darauf folgt die Ausbildung. Vor oder nach einem mehrjährigen Anfangsdienst (Vikariat) erfolgt die Ordination.

1. Bei der Ordination erkennt und anerkennt die Gemeinde Berufung, Begabung, persönliche Eignung und Ausbildung eines Pastors.
2. Sie spricht ihm Vorvertrauen aus.
3. Gemeinde und Pastor (manchmal auch der Baptistenbund bzw. Pastorengemeinschaft) unterstellen sich gegenseitigen Verpflichtungen.
4. Segnen und Senden.

Es gibt nach baptistischem Verständnis keinen Dienstbereich, der dem Pastor kraft Amtes allein vorbehalten wäre. Selbst Abendmahl und Taufe werden auch von normalen Gemeindegliedern verwaltet. Dennoch herrscht nicht einfach Beliebigkeit, weil das einzelne Glied diese Funktionen nicht an sich reißt, sondern mit der (stillen oder ausgesprochenen) Beauftragung der Gemeinde ausübt. In Gemeinden, die einen Pastor berufen haben, gilt es als

selbstverständlich, dass die Bereiche Verkündigung, Lehre, Abendmahl und Taufe von ihm/ihr verwaltet werden. Ein Pastor erfüllt seine Aufgabe nicht nur dadurch, dass er sie selbst gewissenhaft ausübt, sondern auch dadurch, dass er geistliche Gaben in anderen erkennt und fördert und solche Personen an den genannten Diensten beteiligt. In aller Vielfalt soll der Friede (vgl. 1 Kor 14) erhalten werden.

11. Die Befähigung der Ortsgemeinde, gültige Entscheidungen für ihren Glauben und ihr Leben zu treffen

Die baptistische Tradition geht sehr weit, der konkreten und sichtbaren Gestalt des Christusleibes in der einzelnen Ortsgemeinde die Befähigung zuzusprechen, über alle Fragen der Glaubenserkenntnis, der Wahrnehmung ihres Auftrags und der Gestaltung ihres Lebens kompetent zu entscheiden. Diese Kompetenz (in der sehr alten englischen Formulierung: „seeking the mind of Christ“⁵) ist an folgende Faktoren geknüpft:

- die Gemeinde erkennt sich als *unter der Herrschaft Christi stehend* und *seinem Willen verpflichtet*.
- das Studium des *Wortes Gottes* in der Schrift
- das aufrichtig suchende und fragende *Gebet*
- das Hören auf den Heiligen Geist in der Stille und *im Hören aufeinander*.

Die Gemeindeversammlung aus fehlbaren Menschen, die dennoch alle mit dem Heiligen Geist ausgestattet sind, ist gemäß baptistischem Verständnis das letzte Beschlussgremium. Die Gemeindeversammlung ist mehr als die Summe ihrer einzelnen Glieder („Wo zwei oder drei ...“, Mt 18,20).

Auf dieser hohen Meinung von der geistlichen Kompetenz der Ortsgemeinde beruht auch das Schlagwort von der Autonomie der Ortsgemeinde. Hier herrscht aber auch innerbaptistisch noch Klärungsbedarf. Denn der Rede von der „Autonomie“ der Ortsgemeinde (das Stichwort tritt erst im 19. Jahrhundert auf) steht die wesentlich ältere gegenüber, dass „seeking the mind of Christ“ auch im hörenden „counsel“ [in der Beratung] zwischen den einzelnen Gemeinden ihre selbstverständliche Fortsetzung findet (*interdependence* nicht *independence*). Die Erfahrung lehrt, dass dieses hörende Gespräch zur Wahrheits- und Wegfindung auch vor konfessionellen Grenzen nicht Halt macht.

Dennoch: Alle übergeordneten Zusammenschlüsse (Bünde, EBF, BWA) haben helfende, beratende, koordinierende Funktion. Glaubensbekenntnisse sind nicht bindend. Alle Erkenntnis ist Stückwerk und durch vertiefte Erkenntnis aus dem Studium der Schrift revidierbar.

⁵ Der Ausdruck „seeking the mind of Christ“ prägt vor allem das Denken des britischen Baptismus. Er lässt sich übersetzen mit: „Wille und Sinn Christi, Gedanken, Wesen, Absicht Christi finden“ und drückt damit ein hohes Ziel aus.

12. Sakramente

Baptisten verstehen die sogenannten „Sakramente“ als Wort Gottes in spezieller Gestalt. Sie sind Vergewisserungen des Gnadenwortes. Baptisten kennen zwei der herkömmlichen Sakramente, nämlich Taufe und Abendmahl. Ihre Wirksamkeit besteht im Zusammenwirken von

1. materiellen Zeichen (Wasser, Brot und Wein),
2. dem Zuspruch Christi (sein Gnadenwort ist Schöpfungswort; es schafft die Wirklichkeit, die es ausspricht) und
3. der das „Gnadenwort Christi“ im Zeichen „unterscheidenden“ Gemeinde.

In den Sakramenten geschieht nichts, was nicht auch in der unsichtbaren Intimität des Glaubens geschieht. In den Sakramenten geschieht nichts ohne den Glauben derer, welche die sichtbaren Zeichen der Gnade ergreifen. Hier ist allerdings festzuhalten, dass auch weitlaufende Vorformen eines tastenden, sich selbst noch gar nicht gewissen Glaubens mit bedacht werden („Ich glaube, hilf meinem Unglauben“, Mk 9,24). Nicht zuletzt darum wird das Abendmahl in der Regel als „offenes“ Abendmahl, d. h. mit Einladung an alle Anwesende, gefeiert.

In Summe können wir hier mit den Worten von E. Jüngel bilanzieren:

„Die Taufe“ [und sinngemäß angewendet: das Abendmahl] „gibt und wirkt nichts anderes als das, was Jesus Christus durch den Heiligen Geist im Wort der Verkündigung mit dem Glauben gibt und wirkt; aber sie gibt und wirkt dasselbe anders.“⁶

Die nicht-verbale Qualität des Zeichens hat eine hohe Bedeutung im pastoralen Bereich.

13. Ungetaufte Kinder

Neugeborene Kinder werden auf Wunsch der Eltern feierlich gesegnet. Baptistengemeinden sind in der Praxis meist sehr familien- und kinderfreundlich (räumliche Vorkehrungen, Gruppen für alle Altersgruppen). Allerdings ist auch hier die Praxis der Reflexion weit voraus.

Theologisch gelten Kinder als „geheiligt“ (1 Kor 7,14). Über den genauen Inhalt dieser Aussage wird noch gerungen. Sie gelten als unter Gottes Schutz stehend und der Gemeinde anbefohlen.

Mein eigener Versuch einer Deutung bezieht sich auf das Buch der Jubiläen (Jub 15,30–32), wo der Begriff „geheiligt“ bedeutet: Israel ist der direkten Herrschaft Gottes und nicht dem Regiment subalternen Engelmächte unter-

⁶ Zitiert nach Protokoll des ersten Treffens, 3.

stellt⁷. So betrachtet würde „geheilig“ im Blick auf die ungetauften Kinder bedeuten: sie sind dem geistlichen Schutz- und Segensraum der Gemeinde zugehörig – bis auf weiteres, bis die eigene Glaubensentscheidung ansteht.

Warum machen Baptisten aus der Erkenntnis heraus, dass die natürlichen familiären Bande eine geistliche Bedeutung haben, nicht den Schritt zur Säuglingstaufe (im Kontext einer gläubigen Familie)? Hier kann sehr schnell der Vorwurf eines exzessiven Individualismus laut werden.

Die Antwort liegt nach unserem Verständnis im Wesen Gottes als „Liebe“ begründet. Mit den Heilsveranstaltungen Gottes nach dem Sündenfall sucht Gott ein Ja des Menschen, der auch die *Fähigkeit zu einem Nein hat. Erst wo der Mensch, der sich von Gottes Gnade überwinden und gewinnen lässt, ein ihm mögliches Nein durch ein freies Ja zu Gott überwindet* („Abba, lieber Vater!“ als spontanes Aufjauchzen, Röm 8,15), *macht er das Ur-Misstrauen, das Lügen und Sich-Verstecken, die Gottesflucht aus dem Sündenfall rückgängig*. Darum ist der kindlich-schlummernde Glaube eines Kindes, oder das emotional und psychisch dependente Ja eines kleineren oder unreifen Kindes für eine solche Antwort noch nicht ausreichend ausgeformt. Nichts kann die Liebe Gottes zu einem Säugling, sein uneingeschränktes Ja, in Frage stellen. Als Zeichen dieser Liebe sehen wir aber die Segnung, nicht die Taufhandlung.

14. Kirche und Welt

Die Gemeinde wird von ihrem auferstandenen Herrn gebaut aus „lebendigen Steinen“, d. h. aus Menschen, die auf seinen Ruf geantwortet haben und zu ihm, dem lebendigen Stein, gekommen sind (1 Petr 2,4–5). Diese Menschen werden dadurch zu einem priesterlichen Geschlecht, das geistliche Opfer darbringt. D. h. sie sind in den Mittlerdienst zwischen Gott und Welt gestellt, in den Dienst der Versöhnung. Die Gemeinde versammelt sich aus der Welt und lässt sich in die Welt senden. Gemeinde ist einerseits ein *Gegenüber* zur Welt (in der Welt, nicht von der Welt), andererseits berufen zu einer *Pro-Existenz* in Ausrichtung auf die Welt, die Gott „so sehr geliebt hat ...“ (Joh 3,16), und im Namen des Einen, der gekommen ist, um zu suchen und zu retten, was verloren ist (Mk 2,17).

Hier besteht ein Unterschied zu den Täufern der Reformationszeit. Hatten diese ein stark apokalyptisches Weltbild und verstanden christliche Existenz als großen Exodus aus der Welt, als Abkehr und Verweigerung (keine öffentlichen Ämter, keine Eide, etc.), so haben sich Baptisten schon früh (gesellschafts-)politisch betätigt, wofür sie vornehmlich in den „Neuen Kolonien“ (Amerika) den Spielraum hatten.

⁷ „Aber Israel hat er erwählt, dass sie ihm zum Volk seien. Und er hat es *geheiligt* und gesammelt aus allen Menschenkindern. Denn es gibt viele Völker und viel Volk, und alle sind sein. Und über alle lässt er Geister herrschen, damit sie sie weg von ihm verführen. *Aber über Israel lässt er sie nicht herrschen* [...] denn *er allein ist ihr Herrscher*. Und er bewahrt sie [...]“ Übersetzung nach JSBRZ.

- Die Kirche tritt also der Welt grundsätzlich als *Schuldner* entgegen: Sie schuldet ihr das *Wort*. Daraus leiten Baptisten ihr Engagement in Mission und Evangelisation ab,⁸ dem das diakonische Engagement an die Seite tritt.
- Baptisten wollen den Auftrag an der Welt nicht so erfüllen, dass die Kirche sich die Gesellschaft „einverleibt“ (Staats-/Volkskirche), sondern ihr gegenübertritt (Freikirche).
- Baptisten traten und treten für die Trennung von Kirche und Staat, für Glaubens und Gewissensfreiheit ein.
- Die christliche Gemeinde ist Zeichen der zukünftigen Gottesherrschaft und lebt damit als analogielose Größe in dieser Welt. Sehr bald schon haben Baptisten darauf bestanden, „that the magistrate is not by virtue of his office to meddle with religion, or matters of conscience, to force and compel men to this or that form of religion, or doctrine: but to leave Christian religion free, to every man’s conscience, and to handle only civil transgressions (Rom 13), injuries and wrongs of man against man, in murder, adultery, theft, etc., for Christ only is the kin and lawgiver of the church and conscience (James 4:12)“.⁹ Eine freie Kirche in einem freien Staat ist das christliche Ideal nach baptistischer Überzeugung.¹⁰
- Umfassend verstehen Baptisten ihren Auftrag als „Dienst der Versöhnung“: *So bitten wir an Christi Statt ... (2 Kor 5,20–21)*.

15. Taufe, Gliedschaft, Mitgliedschaft– in der Begegnung mit anderen kirchlichen Theologien und Praktiken

Was binnentheologisch klar und schlüssig ist (vgl. oben Punkt 8), ist im Kontext einer durch Säuglingstaufer historisch bestimmten Landschaft dazu angetan, *Reibeflächen und Unschärfen zu provozieren*.

In einem Bericht an den Bund der Baptistengemeinden in Österreich habe ich die sich ergebenden Probleme wie folgt zusammengefasst:

Unsere Beschäftigung mit dem Thema „Taufe und Mitgliedschaft“ hat uns zwei Sachverhalte bewusst gemacht, die nur schwer vereinbar scheinen:

Einerseits wurde unser baptistisches Verständnis bestätigt und vertieft,

- dass die Taufe als Antwort auf die Gnadenerkenntnis im Glauben erfolgen soll und durch diesen Akt ein Mensch auch untrennbar in den unsichtbaren und sichtbaren Leib Christi eingegliedert wird;

⁸ Bekannt ist der Ausspruch Johann Gerhard Onckens, des Begründers des kontinental-europäischen Baptismus: „Jeder Baptist ein Missionar“. – Der Slogan ist nicht unumstritten, kann aber *cum grano salis* stehen bleiben

⁹ Propositions and Conclusions, art. 84, zitiert in: *Abbot, We Baptists*, 31.

¹⁰ Dieser Ausschnitt aus *Franz Graf-Stuhlhofer* und *F. E. Wieser*, Artikel „Baptisten“ in einem Sammelband der kath. Fakultät Graz (Kirchenrecht) mit Selbstdarstellungen der religiösen Bekenntnisgemeinschaften, die 1998 als solche (nicht als Kirchen) anerkannt wurden (die sog. „kleine“ Anerkennung).

- dass dieses Verständnis auf besten biblischen und theologischen Grundlagen steht;
- dass es auch seelsorgerlich schlüssig ist und zu einer klaren geistlichen Lebensgeschichte führt;
- und dass es im Kontext einer undifferenzierten Säuglingstaufer-Praxis von Volkskirchen und der wachsenden individualistischen Beliebigkeit in unserer Gesellschaft mit klaren Konturen gelebt werden soll.

Andererseits stehen wir vor den Tatsachen,

- dass Geschwister aus christlichen Kirchen, in denen die Säuglingstaufer praktiziert wird, ein unverkürztes, authentisches Glaubensleben führen können, welches in manchen Fällen auch für uns beispielhaft ist – und wir sind dankbar dafür ...
- dass in der gespaltenen Christenheit auch wiedergeborene Christen trotz des Willens zu Bibeltreue und Einheit zu unterschiedlichen Auslegungen, Verständnissen und Erkenntnissen kommen können, die dann oft sehr eng und existentiell mit ihrem Christsein verbunden sind;
- dass es auf Dauer nur schwer haltbar ist, dass wir als Baptisten wiedergeborenen Christen, die als Säuglinge getauft wurden, die *Gliedschaft* am Leib Christi niemals streitig machen würden, aber keine Möglichkeit vorsehen, ihnen die *Mit-Gliedschaft* an der sichtbaren Gestalt des Christusleibes (im konkreten Fall: in einer Baptistengemeinde) zu gewähren;
- dass es die Glaubenstaufer abwerten würde, wenn sie zum Ritus eines Konfessionswechsels verkommen würde; insbesondere in solchen Fällen, wo die Taufe ohne Überzeugung oder sogar gegen die Überzeugung (Gewissensnot) geschieht, weil sie von uns als „Bedingung“ gefordert wird.

Die Frage, was die Oberhand gewinnt: (a) die Schlüssigkeit der biblisch-theologischen Erkenntnis oder (b) die Wahrnehmung der geistlichen Realität im säuglingsgetauften Gläubigen, hat schon in der Geschichte zur Trennung zwischen den Baptisten und den „Freien Evangelischen Gemeinden“ geführt.

Baptisten fällt es typischerweise nicht schwer, das unverkürzte Christsein eines in säuglingstaufer Tradition aufgewachsenen Menschen anzuerkennen. Erst im Fall eines Konfessionswechsels stehen sie vor dem Problem einer Quadratur des Kreises.

Das baptistische Ringen in dieser Frage schlägt sich in verschiedenen Modellen von Mitgliedschaft nieder.

1. Der weitaus überwiegende Teil der Baptisten hält an der *geschlossenen Mitgliedschaft* fest. D. h. sie fordern in jedem Fall bei Eintritt in eine Baptistengemeinde die Antwort-Taufe. Eine vorhergehende Kindertaufe wird als „Kindersegnung“ gewürdigt, nicht aber als Taufe anerkannt.
2. Die *offene Mitgliedschaft* wird von zahlreichen Gemeinden in England und Skandinavien, bzw. in einzelnen Gemeinden in anderen Ländern geübt. Sinnvolle Kriterien werden von *George Beasley Murray* genannt: Ein Mensch ist in seiner eigenen (säuglingstaufernden) Tradition zum

- Glauben gekommen und hat diesen Glauben öffentlich bekannt, bzw. durch die Konfirmation bekräftigt. – Jedoch wird die baptistische Antwort-Taufe auch bei offener Mitgliedschaft in solchen Fällen erwogen und empfohlen, wo der Betreffende keinen Bezug zu seiner Taufe hat, in seiner Tradition keinen Zugang zum Glauben gefunden und sich erst in einer „taufgesinnten“ Gemeinde bekehrt hat.
3. Hier wird erneut sichtbar, welchen Stellenwert die Bekehrung, d. h. das existenzielle Aha-Erlebnis, mit dem die Gnade Gottes wahrgenommen wird (= Glaube) und in dem sich das verborgene Geschehen der Wiedergeburt ereignet, für die Ekklesiologie und das Taufverständnis der Baptisten hat. Baptisten gehen davon aus, dass die Lebensumorientierung eines Menschen zu Gott hin (im Normalfall, nicht in allen Grenzfällen) für die Gemeinde erkennbar wird.
 4. In Österreich haben wir das Modell einer *assozierten Mitgliedschaft* in der Verfassung des Baptistenbundes vorgesehen, welches die örtlichen Gemeinden für sich ratifizieren können. Es ermöglicht den Konfessionswechsel ohne nachgeforderter Gläubigentaufe. Die Mitgliedschaft ist gegenüber der Vollmitgliedschaft in wenigen Punkten eingeschränkt. – Da der Bund der Baptistengemeinden in Österreich jedoch sehr klein ist, ist dieses Modell nicht repräsentativ für die gegenwärtige baptistische Szene.
 5. Viele Baptistengemeinden sind in den letzten Jahren dazu übergegangen, den Status eines *verbindlichen Freundeskreises* zu schaffen. Dieser bietet Menschen aus anderen Konfessionen ein kirchliches Zuhause mit weitreichenden Rechten und Pflichten an.

Nachtrag

Die Konsultation zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der EBF wurde im Januar 2004 beendet, ohne dass eine volle Kirchengemeinschaft ausgesprochen werden konnte. In der Endphase der Gespräche wurde deutlich: Trotz des hohen Wertes, den wir als Baptisten der schriftgemäßen Form der Taufe als Taufe von bekennenden Nachfolgern beilegen, fällt es uns leichter als unseren Gesprächspartner, unter Absehung der Tauffrage an eine volle Anerkennung anderer Kirchen als gültige Ausprägungen des Christusleibes zu denken. Offenbar haben wir Baptisten eine breite Palette von Kriterien. Allein: solche Kriterien, nach denen wir andere Kirchen geistliche anerkennen können, wurden m. W. nirgendwo niedergelegt, bzw. waren in der Konsultation für uns nicht greifbar.

Eine jüdische Freikirche?

Die Israelitische Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main
und die Frühgeschichte der Frankfurter Baptistengemeinde
im 19. Jahrhundert

Matthias Morgenstern

Seit die jüdischen Gemeinden in Deutschland aufgrund der Zuwanderung von Juden aus Osteuropa in einem teilweise spektakulären Wachstum begriffen sind, dringen immer wieder Nachrichten über interne Spannungen zwischen orthodoxen und liberalen Richtungen und Synagogengemeinden an die Öffentlichkeit. Am 18. April 2004 verabschiedete das Direktorium des Zentralrats der Juden in Deutschland, das nach eigenen Angaben etwa 100000 Mitglieder vertritt, dazu eine Presseerklärung, die die wesentlichen Stichworte des gegenwärtig grassierenden Streits enthielt: Er forderte die mit ihm konkurrierende „Union progressiver Juden“ (mit etwa 3000 Mitgliedern) dazu auf, seinen (d. h. des Zentralrats) Alleinvertretungsanspruch für *alle* in Deutschland lebenden Juden – also Juden sowohl orthodoxer, konservativer als auch liberaler Provenienz – und zudem die föderalistischen Strukturen, die Satzung und vor allem das „Territorialitätsprinzip“ des Zentralrats anzuerkennen. Zuvor war bekanntgeworden, dass die „Union progressiver Juden“ eine Klage gegen die Bundesregierung vorbereitet hatte, um diese zu veranlassen, die liberalen Juden an der finanziellen Förderung der jüdischen Gemeinden durch den Staat teilhaben zu lassen, wie sie der Staatsvertrag zwischen der Bundesregierung und dem Zentralrat vorsieht.¹ Wenig bekannt – für die Beurteilung des Sachverhalts aber wichtig – ist, dass der Streit um das vom Zentralrat vertretene organisatorische Parochialprinzip, das liberale Juden heute veranlasst, die überkommenen öffentlich-rechtlichen Strukturen der jüdischen Gemeinden (mit in den Grenzen der alten deutschen Länder verfassten Organisationen und jeweils zuständigen Landesrabbinern) in Frage zu stellen, eine Vorgeschichte hat. In dieser Vorgeschichte, die bis in das 19. Jahrhundert

¹ In einem Staatsvertrag zwischen dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der Bundesregierung, der am 21. Januar 2003 (Holocaust-Gedenktag) unterzeichnet worden war, hatte sich die Bundesregierung dazu verpflichtet, dem Zentralrat zur Bewältigung seiner Aufgaben (vor allem im Hinblick auf die Integration der aus der ehemaligen Sowjetunion eingewanderten „Kontingentflüchtlinge“) jährlich einen Betrag von 3 Millionen Euro zukommen zu lassen. – Einem Bericht der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 19. Juli 2004 ist zu entnehmen, dass die *Union progressiver Juden* nach Verhandlungen mit dem Zentralrat vorerst darauf verzichten will, ihre Klage weiter zu verfolgen.

zurückreicht, geht es freilich in erster Linie nicht um Abspaltungen „nach links“ wie in der gegenwärtigen Debatte, sondern um einen „Austritt nach rechts“.² Die orthodoxe „Austrittsbewegung“, von der hier zu berichten ist, bildet in gewisser Weise den historischen Hintergrund der jüdischen Neo-Orthodoxie in Deutschland und darüber hinaus des modernen jüdischen Fundamentalismus. Ihre Geschichte kann, und das ist auf den ersten Blick überraschend, auch aus *christlich-freikirchlicher* Perspektive beleuchtet werden.

Im wesentlichen geht es dabei um die 1853 in Frankfurt am Main gegründete orthodox-jüdische „Austrittsgemeinde“, die „Israelitische Religionsgesellschaft“ (IRG). Diese Gemeinde, die mit der von liberalen Juden dominierten Frankfurter jüdischen Hauptgemeinde in Streit lebte, wurde im 19. Jahrhundert nach 2 Sam 20, 19 als „Muttergemeinde in Israel“, als Vorbild und „Mustergemeinde“ für die ganze deutsch-jüdische Orthodoxie bezeichnet.³ Dass diese kleine jüdische Sezessionsgemeinde in Frankfurt im Hinblick auf ihre Geschichte und Bedeutung bis in die Gegenwart ungewöhnlich umstritten ist, hängt damit zusammen, dass ihre historische Einordnung mit Problemen behaftet ist, die nicht nur die jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern vor allem das Verhältnis jüdischer Gemeinden zum Staat berühren – damals im christlich dominierten Europa und heute im jüdischen Staat Israel. Denn zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde auf Initiative von Mitgliedern dieser Gemeinde die weltweite orthodoxe Sammlungsbewegung *Agudat Israel* gegründet, die sich – mit antizionistischer Zielsetzung – nicht nur auf der Ebene der Ortsgemeinden, sondern auch im politischen Bereich betätigte und heute unter dem Namen „Jahadut HaTora (Tora-Judentum)“ als orthodoxe Partei im israelischen Parlament (der Knesset) vertreten ist. Mit ihrer Existenz und ihrem Wirken sorgt diese orthodoxe Separatbewegung bis heute dafür, dass die kulturkampffählichen Auseinandersetzungen um den Status des Religionsgesetzes in der jüdischen Gemeinschaft, die im 19. Jahrhundert begonnen haben, heute in den Auseinandersetzungen um den jüdischen Charakter des Staates Israel ihre Fortsetzung finden.

² Man kann fragen, ob das Rechtslinks-Schema auf die hier darzustellenden Phänomene passt: die jüdische Austrittsgemeinde in Frankfurt definierte sich selbst nicht im Hinblick auf die größere individuelle Frömmigkeit ihrer Mitglieder, sondern durch ihre organisatorische Unabhängigkeit und die konstitutionelle Verwurzelung in der Halacha, dem jüdischen Religionsgesetz. Es ist immer wieder beobachtet worden, dass diese „jüdische Freikirche“ hinsichtlich ihrer gottesdienstlichen Formen gelegentlich viel „moderner“ war als diejenigen Orthodoxen, die sich dazu entschieden, innerhalb des Rahmens der staatlich definierten jüdischen Großorganisation zu bleiben: vgl. dazu *M. Morgenstern*, Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie, Tübingen 1995, 153–156. Zum Einfluss der Ereignisse des Jahres 1848 auf die jüdische Austrittsbewegung s. u. Man mag darauf verweisen, dass Ähnliches auf christlicher Seite zu beobachten war: die „am Fortbestand der Ehe von Thron und Altar brennend“ interessierten Gruppen, die sich später zum Gnadauer Verband zusammenschlossen, konnten als viel konservativer gelten als die sich selbst progressiv stilisierenden Freikirchen (vgl. *E. Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989, 146).

³ Vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 101.

1. Der Abfall vom Religionsgesetz – eine „metaphysische Katastrophe“

Im Mittelpunkt der im folgenden zu erzählenden Geschichte steht die über Jahrzehnte hinweg maßgebliche und prägende Gestalt der neoorthodoxen Austrittsbewegung im deutschsprachigen Raum, der erste Frankfurter „Austrittsrabbiner“, Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Sein Denken lässt sich, vergleicht man ihn mit zeitgenössischen Gestalten der jüdischen Altorthodoxie⁴ in Mittel- und Osteuropa, am ehesten durch den Einbruch eines im Bereich des traditionellen Judentums völlig neuartigen historischen Bewusstseins charakterisieren. Für Hirsch zerfiel die Geschichte nicht mehr in im Grunde zwei statisch-monolithische Bereiche des „vor“ und „nach“ dem Exil. Dementsprechend war die Zeit der Diaspora aber auch mehr als ein Jahrhunderte langes Warten auf die Heimkehr nach Zion; sie war vielmehr eine Zeit voller Gefährdungen, Brüche und Spannungen, aber eben auch Chancen. Sinnbildlich für dieses neue Bewusstsein von der *Geschichtlichkeit* und *Vergänglichkeit* allen menschlichen Lebens – also auch des jüdischen Lebens diesseits der Erlösung – könnte ein berühmtes Motiv stehen, das in jenen Jahren viel von sich reden machte und sicher auch Hirsch bekannt war: das in Edward Gibbons *Verfall und Untergang des römischen Weltreiches* gezeichnete Bild von den vor den Ruinen des antiken Rom singenden und betenden christlichen Mönchen.⁵

Die Erfahrungen von Verlust und Vergänglichkeit waren für Hirsch mit der dramatischen Implosion der Gesetzesobservanz seit Beginn des 19. Jahrhunderts verbunden. Die Geschehnisse waren, wie Jacob Katz, der Altmeister der Historiographie der Orthodoxie im 19. Jahrhundert einmal schrieb, von den traditionellen Rabbinern wie eine „metaphysische Katastrophe“⁶ empfunden worden. Zu allen Zeiten hatte es in den jüdischen Gemeinden Übertretungen des Religionsgesetzes gegeben. Nun aber war eine neue Qualität der Delinquenz unverkennbar. Diese war zum einen an ihrem gehäuften Auftreten, zum andern an der für die Rabbiner besonders erschreckenden Tatsache festzumachen, dass den „Übeltätern“ jedes Schuldbewusstsein fehlte. Wenn sie damit begannen, den Sabbat, die Speise- und

⁴ In der judaistischen Forschung wird zwischen der traditionellen Altorthodoxie, die noch nicht mit der Aufklärung in Berührung gekommen war und sich in Deutschland am längsten in einigen Gebieten Süddeutschlands und Bayerns hielt, und der Neu- oder Neoorthodoxie unterschieden, die in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf den Einbruch der Moderne entstand. Hierzu und zur Frage der Berechtigung des aus dem Christentum stammenden Terminus „Orthodoxie“ vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 181–184.

⁵ E. Gibbon, *Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches* nebst einer biographischen Skizze über den Verfasser. Deutsche Ausgabe in einem Bande von Johann Sporschil, Leipzig 1837, VI. Gibbon (1737–1794) war der bekannteste Historiker der englischen Aufklärung; der aufsehenerregende erste Band seines Hauptwerkes *The Decline and Fall of the Roman Empire* erschien 1776.

⁶ J. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986, 159; ähnlich Poul Borchsenius, *The History of the Jews*, New York 1965, 110 („a natural catastrophe of the spirit“).

Reinheitsgebote etc. nicht mehr einzuhalten, meinten sie vielmehr, mit ihrem Tun im Recht zu sein. Sie gaben auch zu erkennen, dass sie sich, anders als die Abtrünnigen früherer Generationen, weiterhin als Juden betrachteten. Darüber hinaus begannen sie sogar, für ihre neue Permissivität (ebenso für neue Gottesdienstformen und die Änderung der traditionellen Gebetstexte⁷) in der Öffentlichkeit zu werben. Innerhalb weniger Jahre wurden die weiterhin mit der Tradition verbundenen Juden so zu einer zahlenmäßig unbedeutenden, verachteten und als „orthodox“ beschimpften Minderheit. Hirsch gehört zur ersten Generation von orthodoxen Rabbinern in Deutschland, die das Studium an einer staatlichen Universität nicht gescheut hatten; sein Studienplan während seines zweisemestrigen Aufenthaltes an der Universität Bonn in den Jahren 1829/30 lässt sich zwar nicht mehr vollständig rekonstruieren; doch durchziehen Anspielungen auf die im Rheinland ja auch geographisch nahen Ereignisse, die von der Französischen Revolution ausgelöst worden waren und zu einer durchgehenden Säkularisierung des Judentums (befördert etwa durch die Einrichtung von staatlichen kontrollierten jüdischen „Konsistorien“ und anderen Religionsbehörden, israelitischen „Oberkirchenräten“ usw.) geführt hatten, sein ganzes Schrifttum. *Vergänglichkeit* heißt in diesem Zusammenhang, dass Hirsch – wie vor ihm Gibbon am Beispiel des alten Rom⁸ – vor Augen hatte und seinen Anhängern einschärfte, dass es geschehen kann, dass historische und gesellschaftliche Veränderungen eine ganze religiös-kulturelle Welt zum Verschwinden bringen. Die Erkenntnis der *Geschichtlichkeit* dieser Ereignisse brachte für die nun entstehende jüdische Neorthodoxie aber auch mit sich, dass ein Bewusstsein von der Möglichkeit entstand, im Hier und Jetzt – also vor dem Erscheinen des Messias – tätig zu werden und für die Verteidigung der Belange des orthodoxen Judentums aktiv eintreten zu können.⁹

Vor diesem Hintergrund waren Hirsch und seine Anhänger die ersten, die es verstanden, die Katastrophe religiös zu erklären. Sie gingen dabei sogar so weit, dem massenhaften Abfall der Juden vom sinaitischen Gesetz eine heilsgeschichtliche Deutung zu geben: Wie zur Zeit der biblischen König Ahab und Manasse, so Hirsch, würden die Gottesfürchtigen heute von Leuten ihres eigenen Volkes unterdrückt, die im Einklang mit dem aus Frankreich importierten Zeitgeist und einheimischen säkularistisch inspirierten Stichwortgebern handelten. Sie würden durch „Geldstrafen, Konzessions-Entziehungsandrohungen, Synagogenschließungen, Heiduckenpeit-

⁷ So wurden etwa die Bittgebete zur Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels und zur erneuten Einsetzung des Opfergottesdienstes aus den Gebetbüchern entfernt und die an die messianische Erlösung erinnernden Formulierungen spiritualisiert.

⁸ Exemplifizieren ließ sich dies auch anhand des Reichsdeputationshauptschlusses (1803) mit seinen weitreichenden Folgen: der Aufhebung zahlreicher Klöster und geistlicher Herrschaften.

⁹ Der Frankfurter jüdische Rechtsphilosoph Isaac Breuer (1883–1946) hat seinen Großvater S. R. Hirsch aus diesem Grunde als einen politischen Denker interpretiert und sogar als Vorgänger Theodor Herzls bezeichnet: vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 246.

schen¹⁰ gequält und in die Minorität getrieben. Am Ende waren, so ging die Erzählung, in Frankfurt am Main gerade noch elf Männer übriggeblieben, die sich regelmäßig zum vorgeschriebenen täglichen Gottesdienst versammelten und die Tephilin (Gebetsriemen) anlegten.

Nach seiner Berufung nach Frankfurt, bei der im Vorfeld eine größere Geldspende des Hauses Rothschild eine Rolle gespielt hatte¹¹, organisierte Hirsch den Widerstand der frommen Juden gegen die „liberale Unterdrückung“, die dadurch zum Ausdruck kam, dass die „gesetzlosen“ Juden, mit staatlicher Unterstützung, inzwischen die Mehrheit im Frankfurter Gemeindevorstand übernommen hatten. Als perfidesten Ausdruck der Repression empfanden die Orthodoxen die Tatsache, dass die gesetzestreuen Juden durch die seit 1847 bestehenden (in gewisser Hinsicht den protestantischen Landeskirchen ähnlichen) öffentlich-rechtlichen Zwangskörperschaften mit den „Empörern gegen das göttliche Gesetz“ in ein- und dieselbe Organisation gezwungen worden waren. In einer Zeit, die das Konzept eines religionslosen Bürgers noch nicht kannte, war es Praxis der staatlichen Behörden, Austritte aus jüdischen Gemeinden im Hinblick auf ihre steuerbefreiende Wirkung nur dann zu registrieren, wenn zugleich ein Übertritt „zu einer anderen Konfession“ vorlag.¹² Wollten die gesetzestreuen Juden ihr Judentum nicht verlieren, so waren sie aufgrund der staatlichen Gesetzeslage daher gezwungen, ihre – wie man damals sagte – „Kirchensteuern“ zu zahlen; ihre Gewissen beschwerte dabei aber die Tatsache, dass diese Gelder für ihrer Anschauung nach halachawidrige, also dem göttlichen Gebot vom Sinai zuwiderlaufende Zwecke verwandt wurden.¹³ Aus diesem staatlich verordneten Territorialsystem konnten die Orthodoxen in Frankfurt – die Stadt war inzwischen preußisch geworden – erst aufgrund der Kirchengesetze des preußischen Kulturministers Adalbert Falck in den siebziger Jahren ausbrechen. Ein vom Berliner Abgeordnetenhaus am 28. Juli 1876 verabschiedetes Gesetz gab jedem preußischen Juden das Recht, vor dem Richter seine religiösen Bedenken gegen die für ihn „zuständige“ Synagogengemeinde geltend zu machen und aus ihr auszutreten, ohne durch die-

¹⁰ S. R. Hirsch, Gesammelte Schriften, hg. von N. Hirsch, Frankfurt a. M. 1902–1912, Band IV, 372.

¹¹ Vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 140 f.

¹² Vgl. a. a. O., 131.

¹³ Das öffentlich-rechtliche Territorialsystem der Synagogengemeinden wurde von den staatlichen Stellen – zumeist in der Mitte des 19. Jahrhunderts – mit der Absicht eingerichtet oder aufrechterhalten, die Integration der Juden zu fördern; zudem glaubte man so, die jüdischen Organisationen in wirtschaftlicher Hinsicht auf eine gesicherte Grundlage stellen zu können. Wo dieses System zeitweise aufgehoben oder gelockert wurde, mussten sich die Behörden mit dem Vorwurf auseinandersetzen, sie wollten – gar aus antisemitischen Motiven – den Synagogengemeinden schaden und sie auseinanderfallen lassen: ein Beispiel dafür, wie wohlgemeinte Absichten ganz unterschiedlich interpretiert werden können: Vgl. dazu *Morgenstern*, Frankfurt, 130, Anm. 145.

sen Schritt – nach staatlichem Recht – zugleich die Zugehörigkeit zum Judentum zu verlieren.¹⁴

Als Ausgangspunkt der orthodoxen Unabhängigkeitsbewegung wurden im Rückblick später die 1848er Ereignisse angegeben, die – im Hinblick auf Frankfurt am Main – ja in der Tat in unmittelbarer Nachbarschaft stattgefunden und, zumindest zeitweise, ein Beispiel für das Gelingen einer am Willen des Volkes orientierten Bewegung „von unten“ gegeben hatten.¹⁵ Dies war ein zentraler Punkt der orthodoxen Geschichtsdeutung – ermöglichte diese Sicht doch, den orthodoxen Widerstand als einen *Freiheitsimpuls* zu verstehen.¹⁶ Mag der Historiker hier auch die eine oder andere Differenzierung anbringen¹⁷, so ist der Zusammenhang zwischen den Motiven der staatlich geförderten liberaljüdischen Assimilierung und „Unterdrückung“ und dem in die Exodustradition eingeschriebenen Selbstbehauptungswillen der deutsch-jüdischen Orthodoxie doch nicht zu verkennen.

2. Konfessionalisierung des Judentums?

In der Forschung ist die Etablierung und staatliche Anerkennung von orthodoxen „Austrittsgemeinden“ neben den liberaldominierten jüdischen Hauptgemeinden in den deutschen Großstädten weithin als „Konfessionalisierung“ des Judentums apostrophiert worden. Vor allem von gemeindepolitischen Kritikern Hirschs, orthodoxen Juden, die nicht „austreten“ wollten, später auch in zionistisch-nationaljüdischer Perspektive, wurde das Attribut „konfessionell“ dabei häufig als auf unjüdischen – christlichen – Einfluss verweisend und daher denunziatorisch verstanden: Organisatorische Spaltungen anhand von angeblichen Konfessionsgegensätzen würden einer Aufgabe des jüdischen Volkstums Vorschub leisten.¹⁸ Hirsch hatte einer solchen Deutung in seinen Schriften teilweise durchaus Vorschub geleistet. So konnte er – in seiner polemischen Publizistik – die Kluft zwischen

¹⁴ A. a. O., 144. Es gehört zur Tragik Hirschs, dass die meisten Orthodoxen in Frankfurt seiner Aufforderung zum Austritt nicht Folge leisteten, sondern sich zum Verbleib in der Hauptgemeinde entschlossen, in deren Rahmen sie eine eigene orthodoxe Gruppe, die sogenannte „Gemeindeorthodoxie“, bildeten und wenige Jahre später die Synagoge am Frankfurter Börneplatz bauten. Da die „Gemeindeorthodoxen“ zahlenmäßig immer viel stärker waren als die „Austrittsorthodoxen“, konnte das Projekt Hirschs als in gewisser Hinsicht gescheitert betrachtet werden.

¹⁵ Vgl. M. Breuer, Samson Raphael Hirsch, in: L. Jung (Hg.), *Guardians of our Heritage*, New York 1958, 280 sowie Th. Kollatz, „Eine wunderbare Fügung des Himmels.“ Religiöse Reflexionen der 1848er Revolution in der orthodoxen Presse, in: M. Brocke/A. Pomerance/A. Schatz (Hgg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur* (minima judaica 1), Berlin 2001, 51–63.

¹⁶ Zur Frage des Einflusses der deutschen Revolution auf die christlichen Freikirchen vgl. *Geldbach*, *Freikirchen*, 145–154.

¹⁷ Vgl. *Morgenstern*, *Frankfurt*, 130–133.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 105 f.

seiner Bewegung und den liberalen Juden durchaus mit dem Abstand zwischen den Kirchen der Reformation und der römischen Kirche vergleichen.¹⁹ Freilich schrieb er, was seine Interpreten häufig übersehen haben, der innerjüdische Dissens sei um ein Vielfaches größer als der zwischen Protestanten und Katholiken, da es im Judentum nicht um Glaubens-, sondern um Praxisunterschiede gehe und die Übertreter des Gesetzes die Strafe ihres Tuns zu tragen hätten. Auch Salomon Breuer, Hirschs Nachfolger im Frankfurter Rabbinat, zog das christliche Schisma im Sinne einer *a minore ad majus*-Deutung heran.²⁰

In seinen *theologischen Schriften* lehnte Hirsch die Konfessionalisierungstheorie hingegen ausdrücklich ab, so etwa in seinem 1869 erschienen Exoduskommentar zu Ex 6,7:

„Darin ist's schon gesagt, dass das Judentum, das von Gott gestiftete Judentum, mit nichten eine ‚Religion‘ sei. Im Judentum giebt es auch das, was man sonst Religion nennt, aber der Begriff Judentum ist ein unendlich weiterer und anderer. In ‚Religionen‘ hat Gott nur Tempel, Kirchen, Priesterschaften, Gemeinden usw; Völker stehen nur zu Königen, Obrigkeiten, usw. in Beziehung und bauen sich von dem Begriffe des Staates, und nicht von Religion und Gott auf. Hier aber stiftet Gott keine Kirche, sondern ein Volk, ein ganzes Volksleben soll sich von ihm aus gestalten.“²¹

Dementsprechend beharrte er auf dem „nationalen“ Charakter der von ihm geführten Gemeinde. Gerade weil das Judentum nach seiner Deutung in erster Linie keine *Religions*-, sondern eben eine *Volksgemeinschaft* sei, müssten die Juden (wie jedes andere Volk auch) nach ihren eigenen Gesetzen leben. Diese Gesetze, deren Überwachung und Durchführung der jeweiligen jüdischen Ortsgemeinde als der „untersten Verwaltungskörperschaft des Gottesstaates“²² oblag, waren für ihn der letzte Restbestand der nach der Zerstörung des Tempels verlorengegangenen jüdischen Souveränität. Die Schärfe des Gegensatzes zum liberalen Judentum führte er gerade auf den Umstand zurück, dass die einer staatlichen Organisation entbehrenden jüdischen Gemeinden in der Diaspora umso stärker auf der Durchsetzung ihres *nationalen* Rechts, eben der Halacha, bestehen müssten. Jede grundsätzliche Gehorsamsverweigerung dem sinaitischen Gesetz gegenüber habe, so

¹⁹ Vgl. J. Wohlgenuth, Die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum, Frankfurt a. M. 1913, 23 f.; S. Japhet, The Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch, in: *Historia Judaica* X (1948), 105 f.

²⁰ So wird berichtet, dass Salomon Breuer, als Vertreter der IRG, einer Einladung der liberal geführten Berliner jüdischen Einheitsgemeinde nur unter der Bedingung zustimmen wollte, wenn auch die Vorstände der evangelischen und katholischen Kirchen eingeladen würden, um dem „Missverständnis einer Anerkennung der sogenannten ‚Jüdischen Gemeinde‘ als jüdisch“ vorzubeugen: vgl. J. Rosenheim, *Erinnerungen 1870–1920*, Frankfurt a. M. 1970, 139.

²¹ S. R. Hirsch, *Der Pentateuch*, übersetzt und erläutert. Zweiter Teil: Exodus, Frankfurt a. M. 1869, 53.

²² So eine Formulierung des Frankfurter Rechtsanwalts Isaac Breuer (1883–1946), eines Enkels Hirschs (*I. Breuer, Die Idee des Agudismus*, Frankfurt a. M. 1921, 9).

die Frankfurter Austrittstheoretiker, daher den „Bann“ (Cherem), also die organisatorische Trennung von den „Aufrührern“ gegen die Tora, nach sich zu ziehen.²³ Nur diese Sanktionsmöglichkeit könne im Zusammenhang mit einer auf der Freiwilligkeit aufbauenden Mitgliedschaft unter den Bedingungen des Exils das Bestehen jüdischer Gemeinden auf einer „sinaitischen“ Grundlage sichern.

Will man den Streit um die „Konfessionalisierung“ der Juden im 19. Jahrhundert beurteilen, so ist – etwa aus religionssoziologischer und religionsvergleichender Perspektive – freilich auch eine andere Einschätzung möglich. Eine solche könnte auf die zeitgenössischen Modernisierungsschübe mit dem sie begleitenden Wandel der politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen und auf den gesellschaftlichen Differenzierungsprozess abzielen. Man könnte sich ferner darauf berufen, dass am linken Ende des religiösen Spektrums im Judentum in paralleler Weise – wenngleich weniger spektakulär und wirkungsstark – segregationalistische und kongregationalistische Tendenzen auszumachen waren, die ebenfalls für eine Konfessionalisierung in Anschlag zu bringen wären.²⁴ Ebenso wäre nach dem Begriff des „Konfessionellen“²⁵ zu fragen und danach, in welcher Weise hier die theologische Innen- und die religionswissenschaftliche Außenperspektive differenzierend zur Geltung zu kommen hat.

3. Einflüsse der christlichen „Austrittsbewegung“?

Erstaunlicherweise ist in der Judaistik in diesem Zusammenhang aber niemals nach empirischen Belegen für ein äußeres – also christliches – Einwirken auf die innerjüdischen Prozesse gefragt worden, das die Konfessionalisierungsthese untermauern könnte. Vergleicht man nämlich die Anfänge der jüdischen Austrittsbewegung mit den ersten Regungen der separatistischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts im evangelischen Bereich, die in einem ähnlichen Umfeld entstand und wuchs, so ergibt sich nämlich ein erstaunlicher Befund.

Auch hier – in Frankfurt am Main und der näheren Umgebung – begann die christliche „Austrittsbewegung“, die später in den Baptismus mündete, mit kleinen Zahlen im Dezimalbereich. Die Rede ist von 37 Mitgliedern der Gemeinde Offenbach-Frankfurt zu Beginn der fünfziger Jahre. Berichtet wird von einem Schullehrer, der sich am 26. Dezember 1854 taufen (nach landeskirchlichem Verständnis also wiedertaufen) ließ und sich danach vor den Polizeibehörden und Gerichten verantworten musste und zudem seine

²³ Vgl. I. Breuer, *Mein Weg*, 1988, 10.

²⁴ Vgl. S. Süskind, *Die Statuten der IRG zu Frankfurt a. M.* beleuchtet, Wiesbaden 1876.

²⁵ So ist kritisch zu fragen, ob der auf die Reformationszeit verweisende Begriff des „Bekenntnisses“ (lat. *confessio*) im Hinblick auf die zusammenfassende Formulierung religiöser Glaubenssätze überhaupt auf jüdische Sachverhalte passen kann.

Stelle verlor.²⁶ Die ersten Frankfurter Baptisten, so schildert der Chronist Rudolf Donat, waren wenige Jahre zuvor – am 25. Oktober 1840 – in der Lahn bei Marburg von Johann Gerhard Oncken, dem Gründer des deutschen Baptismus, getauft und anschließend aus Marburg ausgewiesen worden.²⁷ Entscheidend für die Beurteilung der berichteten Ereignisse ist hier wie im Fall der jüdischen Dissidenten weniger ihre historische Glaubwürdigkeit (es gibt zunächst keinerlei Gründe, daran zu zweifeln) oder die in beiden Fällen nachträglich behauptete Verbindung zu den Ereignissen der 1848er Revolution²⁸ als das im Spiegel der Bibel konstruierte Verfolgungsgeschehen. Dieses Geschichtsbild erlaubte, die polizeiliche Repression bis hin zu auferlegten Zahlungen, deren Leistung man aus Gewissensgründen verweigerte²⁹, aber auch pogromartige Ausschreitungen wie Steinwürfe³⁰, das Einschlagen der Fenster³¹, Misshandlungen und das Verbot, die Bibel zu lesen³² – den orthodoxen Frankfurtern war von ihrem liberaljüdischen Gemeindevorstand das traditionelle Talmud-Lernen verboten worden!³³ –, nach biblischem Muster als Verfolgung der Gerechten und den darauf folgenden Austritt aus der Großorganisation als befreienden „Exodus“ zu verstehen. Im Fall der orthodoxen Juden wie der oppositionellen Christen war es letztendlich die antiklerikale Gesetzgebung des preußischen Kultusministers Adalbert Falk (zunächst das im Zuge des Berliner „Kulturkampfes“ verabschiedete Gesetz „betreffend den Austritt aus der Kirche“ vom 14. Mai 1873 sowie das Gesetz vom 28. Juli 1876 „über den Austritt aus der Synagogengemeinde“), die die Erlösung brachte. In Folge dieser Ereignisse wurden die Ausgetretenen über Jahrzehnte hinweg zu treuen Anhängern des preußisch geführten Staates.³⁴

Wie ist die offensichtliche Parallelität der jüdischen mit der christlichen „Austrittsbewegung“ auf dem engen Raum der Kleinstadt Frankfurt am Main, die 1842 66 338 Einwohner zählte³⁵, zu deuten? Die kategorische Ablehnung der Annahme jeglichen Einflusses der Umgebung auf die Frankfur-

²⁶ R. Donat, *Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre. 1849 bis 1909*, Kassel 1960, 110 f.

²⁷ Vgl. R. Donat, *Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden. Nach vorhandenen Quellen und sonstigen Unterlagen geschildert*, Kassel 1958, 218.

²⁸ A. a. O., 215.219; dazu auch Geldbach, *Freikirchen*, 145–154.

²⁹ Donat, *Werk*, 225.

³⁰ A. a. O., 223.

³¹ A. a. O., 225.

³² A. a. O., 221; zu den gegen die Freikirchler verhängten Strafen und Repressionen vgl. auch Geldbach, *Freikirchen*, 143 f.

³³ E. Schwarzschild, *Die Gründung des Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main und ihre Weiterentwicklung bis zum Jahre 1876*, Frankfurt a. M. 1896, 6.

³⁴ Vgl. auf christlicher Seite die Bemerkung Geldbachs (*Freikirche*, 154) über die „Angepasstheit“ der freikirchlichen Gemeinden in deutschen Kaiserreich.

³⁵ Donat, *Werk*, 218.

ter Separatgemeinde von Seiten ihrer Vertreter und Nachkommen³⁶ scheint sich dem Selbstverständnis der Bewegung Hirschs zu verdanken, die sich als ein Phänomen *sui generis* sah, das allenfalls noch mit dem biblischen Exodus zu vergleichen war. Hinzu kommt möglicherweise das Vorurteil, dass eine *res judaica* (wenn es sich gar um eine „Muttergemeinde“ handelte, die den Weg für die gesamte moderne Orthodoxie vorzeichnete) prinzipiell keinen christlichen Einflüssen unterliegt. Nicht nur bei sich religiös verstehenden, sondern auch bei säkularen Historikern lautet die Schlussfolgerung, die aus der stereotypen Erkenntnis von der „Herkunft des Christentums vom Judentum“³⁷ gezogen wird, immer wieder, dass Christen auf die Beschäftigung mit ihrem historischen (dem jüdischen) Erbe angewiesen seien; Christen, so heißt es, *müssen* sich mit Israel beschäftigen – Juden hingegen kommen in ihrem Judensein ohne den Rekurs auf das Christentum aus. Diesem Vorurteil wird von selbstbewussten jüdischen Theologen in den vergangenen Jahren freilich immer häufiger widersprochen, die das Judentum nicht auf die Rolle einer angeblichen „Mutterreligion“ für das Christentum festgelegt wissen wollen.³⁸

Dass Hirsch und seiner Anhänger in ihren Schriften mit keinem Wort auf die gleichzeitig stattfindende christliche „Austrittsbewegung“ eingehen, war nach ihrem Selbstverständnis freilich nicht anders zu erwarten.³⁹ Bei seinen gemeindepolitischen Gegnern bleibt der Vorwurf der „Konfessionalisierung“ in der Polemik gegen die angeblich „extremen“ und „klerikalen“ Orthodoxen (und später die sogenannten „Ultraorthodoxen“ im Staat Israel⁴⁰)

³⁶ So in einem Gespräch des Vf. mit einem Urenkel S. R. Hirschs, dem Historiker Mordechai Breuer, in Jerusalem.

³⁷ Vgl. H. Küng, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1991, 15.

³⁸ Vgl. z. B. J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Atlanta (Georgia) 1991 und M. Hilton, *The Christian effect on Jewish life*, London 1994 (deutsch: *Wie es sich christelt, so jüdel es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*, Berlin 2000). Die zunehmende Bereitschaft, mit christlichen Einflüssen zu rechnen, hängt damit zusammen, dass heutigen Forschern angesichts der Vielfalt der jüdischen Phänomene der Mut vergangen ist, von einem „Wesen des Judentums“ zu sprechen. Zudem wird – meist in zionistischer oder reformjüdischer Perspektive – ein Interesse wirksam, das Judentum eben nicht als „uralt“, sondern als neu und immer wieder entwicklungsfähig darzustellen. In diesem Zusammenhang kann – so scheint die Meinung M. Brumliks zu sein – auch gezeigt werden, wie jüdische Strömungen auf (angebliche oder wirkliche) Fehlentwicklungen in der konkurrierenden Weiterentwicklung der biblischen Religion (also dem Christentum) reagiert haben: vgl. dazu M. Brumlik, *Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora*, in: R. Kampling/M. Weinrich (Hgg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 132.

³⁹ Vgl. folgendes Zitat Hirschs, das im Hinblick auf das in ihm zum Ausdruck kommende Selbstbewusstsein und seine Funktion in der gemeindepolitischen Auseinandersetzung vielleicht in etwa dem baptistisch oft zitierten „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5) entspricht: „Das ‚orthodoxe‘ Judentum kennt keine Abarten des Judentums. Ihm ist das Judentum ein einiges, unteilbares. Es kennt kein mosaisches, prophetisches, rabbinisches Judentum, und kennt kein orthodoxes und neologisches. Es kennt nur Judentum und Nichtjudentum“ (S. R. Hirsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 495).

stecken. Dabei hätte hier der „entlarvende“ – weil Hirsch als „unjüdisch“ diskreditierende- Verweis auf gleichzeitige Vorgänge im Protestantismus doch nahegelegen! Im baptistischen Schrifttum wird die jüdische Gemeinde in Frankfurt immerhin erwähnt⁴¹, und Julius Köbner⁴², einer der Gründerväter des deutschen Baptismus und Autor des „Manifests des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ aus dem Jahre 1848⁴³, war der 1806 auf der dänischen Insel Fünen geborene Sohn des dortigen Oberrabbiners. In Erwägung zu ziehen ist andererseits freilich die Tatsache, dass die baptistischen Erweckungsprediger zum einen durchweg Zugereiste waren und die meisten Taufszeneen sich etwas außerhalb Frankfurts abspielten; zudem handelte es sich christlicherseits um eine Bewegung im Milieu kleiner Leute von Handwerkern und einfachen Leuten, während die Austrittsgemeinde Hirschs aus gesellschaftlich und kulturell nach oben strebenden und z. T. bereits oben angekommenen Kaufleuten bestand. Auch in dieser Hinsicht sind ein direkter Kontakt und gegenseitige Einflussnahme eher unwahrscheinlich.

Will man das Verhältnis beider Bewegungen zueinander zu bestimmen suchen, so ist zudem in Rechnung zu stellen, dass der christliche „Separatismus“ ähnlich wie der jüdische keine neue „Konfession“ gründen, sondern zunächst die erkannten Missstände in den überkommenen Landeskirchen überwinden wollte.⁴⁴ Er strebte an, die „Gemeinde der Gläubigen“ einer „biblische(n) Neugestaltung“⁴⁵ zu unterziehen. An der Aufgabe dem – jeweils jüdisch oder christlich verstandenen – „Volk Gottes“ in seiner Gesamtheit eine neue, auf Gottes Wort gegründete Verfassung zu geben, sind beide Bewegungen, so mag man im Rückblick bemerken, freilich auch gescheitert. Beide blieben, schon aufgrund der Ausbildung ihrer jeweiligen Milieus⁴⁶, ganz dem eigenen „Ghetto“ verhaftet, und die Möglichkeiten, die sich nach der Zeitenwende am Ende des ersten Weltkrieges auf einmal boten⁴⁷, gingen offensichtlich über ihre Kräfte. Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird wieder deutlich, wie dringlich – und dies in spezifischer Weise sowohl im Staat Israel wie im zusammenwachsenden Europa – die Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion sind. In den vergangenen Jahren waren es gerade orthodoxe Denker wie der Jerusalemer Philosoph Jesh-

⁴⁰ Das abwertende „ultra“ ist hier natürlich – was freilich oft übersehen wird – nur vom Standpunkt der jeweiligen Beurteilung aus zu verstehen.

⁴¹ *Donat*, Werk, 218.

⁴² Vgl. *W. Heinrichs*, s. v. Julius Johannes Köbner, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band IV, Hamm 1992, Sp. 233–236; *J. Köbner*, Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften, Berlin 1927; *R. Baresel*, Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930.

⁴³ Ich danke Martin Kloke (Berlin) für den Hinweis auf dieses Dokument.

⁴⁴ So wie ja bereits Martin Luther nicht die Spaltung der Kirche im Sinn hatte, sondern die *eine* Kirche Jesu Christi reformieren wollte.

⁴⁵ *Donat*, Werk, 225.

⁴⁶ Dies entgegen dem ursprünglichen Pathos („ein Volk“ bei Hirsch, „Gemeinde Jesu“ bei den Baptisten).

⁴⁷ Christlicherseits ist das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments (1918), jüdischerseits sind die Balfour-Erklärung (1917) und in der Folge das Erstarken des Zionismus zu nennen.

yahu Leibowitz (1903–1994), die – in gewisser Weise durchaus in der Tradition der Frankfurter Austrittsbewegung – für eine Beendigung des jüdischen Kulturkampfes und eine Trennung von Staat und Religion in Israel plädiert haben.⁴⁸ Für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland wird angesichts ihrer inneren Aushöhlung und zudem ihrer katastrophalen Haushaltslage die Auseinandersetzung mit freikirchlichen Alternativmodellen immer dringlicher.

4. Kirchensteuer – damals und heute

Auf verblüffende Weise zeigt dies die neuere Diskussion um die mit staatlicher Hilfe eingetriebene Kirchensteuer, an der sich die beschriebenen Spannungen jüdischerseits im 19. Jahrhundert entzündet hatten. In seiner 1999 in Tübingen angenommenen rechtswissenschaftlichen Habilitationsschrift stellt Felix Hammer das öffentlich-rechtliche Beitragssystem für die jüdischen Gemeinden in Deutschland als rechtshistorisch wichtigsten Vorläufer und Präzedenzfall für die heute praktizierte Kirchensteuer dar.⁴⁹ Im 19. Jahrhundert, so der Autor, habe der Staat die jüdischen Gemeinden nicht nur sukzessive akzeptiert, sondern wollte auch für (in seinem Sinn) geregelte Abläufe im synagogalen Leben sorgen. Da die christlichen Bekenntnisse aber einen finanziellen Ausgleich für die nach der Französischen Revolution säkularisierten Kirchengüter erhielten, wurde das neue Beitragssystem – wie Hammer hervorhebt „im Interesse der Religionsfreiheit“ – zunächst für die (wie man damals sagte) israelitischen „Kirchenbehörden“ eingeführt. Erst anschließend wurde die Kirchensteuer nach und nach auch auf die staatlich anerkannten christlichen Bekenntnisse ausgedehnt.⁵⁰ Dem Staat ging es seit

⁴⁸ Vgl. J. Leibowitz, Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990, 105–109; Morgenstern, Frankfurt, 300–302.

⁴⁹ F. Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer, Tübingen 2002, 34–40.

⁵⁰ Das „jüdische Argument“ könnte – nicht unbedingt bei Hammer – durchaus auch eine (im eigenen christlichen Interesse liegende) legitimatorische Funktion haben: Wenn es historisch so um die Kirchensteuer steht, kann diese Form der kirchlichen Finanzierung keine „schlechte Sache“ sein! Überhaupt ist auffallend, dass kirchlich argumentierende Autoren, aber auch synodale Gremien, immer wieder meinen, „jüdische Interessen“ (etwa im Hinblick auf die vermeintliche Konvergenz von Sabbatheiligung und staatlicher Feiertagsgesetzgebung oder andere Elemente der „jüdisch-christlichen“ Tradition) mitvertreten zu müssen. Man vermutet, dass so die eigene Argumentationsbasis gestärkt werden soll: vgl. beispielsweise etwa das Synodalwort der Württembergischen Evangelischen Landeskirche „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ vom 5. und 6. April 2000: „Die Bedeutung des Feiertags (Sabbat und Sonntag) [...] Sabbat und Sonntag eröffnen Freiräume zum Hören auf Gottes Wort und zum Lob Gottes.“ Aus der Sicht des jüdisch-christlichen Dialogs wäre hier nicht nur zu fragen, warum man die jüdischen Gemeinden nicht für sich selbst sprechen lässt, sondern auch, woher man so sicher sein kann, dass Sabbat- und Sonntagsheiligung aus der jeweiligen jüdischen und christlichen Perspektive im Hinblick auf die Forderungen, die an den Staat zu richten wären, wirklich konvergieren. Außerdem: Fühlt man sich so schwach, wenn man „nur“ im eigenen Namen spricht und Forderungen aufstellt?

dem 19. Jahrhundert darum, nicht nur die „negative Religionsfreiheit“ (niemand darf zur Teilnahme an kultischen Handlungen oder auch nur zur Offenlegung seines religiösen Bekenntnisses gezwungen werden), sondern auch die „positive Religionsfreiheit“ zu gewährleisten, durch die die öffentlich anerkannten Religionsgemeinschaften einen Freiraum erhalten, in dem sie ihren Aufgaben nachkommen können. Dies ist bis auf den heutigen Tag das rechtssystematische Fundament für die anfangs erwähnten staatlichen Leistungen an den Zentralrat der Juden in Deutschland, aber auch für den staatlichen Einzug der Kirchensteuer für die christlichen Großkirchen. Bei der Verwirklichung dieser „positiven Religionsfreiheit“ wurde freilich – in der hier interessierenden Perspektive bis zum preußischen „Kulturkampf“, der die orthodoxen Juden aus ihrer Zwangslage befreite – nicht beachtet, dass mit dieser Regelung das Recht religiöser Minderheiten verletzt wurde, die sich durch den Zwang zur Steuerleistung für ihrem Verständnis der Tora widersprechende Zwecke in ihrem Gewissen verletzt fühlten.⁵¹ Wenn direkter Einfluss oder auch nur Kontakte zwischen den dissentierenden Juden und Christen in Frankfurt auch unwahrscheinlich sind, so handelt es sich hier um das historische Band, das die „Austrittsgeschichte“ beider „Protestbewegungen“⁵² miteinander verbindet. Nicht nur mit Blick auf die anfangs geschilderte innerjüdische Kontroverse in Deutschland scheint es, dass manche der damals geführten Debatten uns heute wieder einholen.

Bibliographie

- Baresel, R., Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930
 Borchsenius, P., The History of the Jews, New York 1965
 Breuer, I., Die Idee des Agudismus, Frankfurt a. M. 1921
 –, Mein Weg, Jerusalem/Zürich 1988,
 Breuer, M., Samson Raphael Hirsch, in: L. Jung (Hg.), Guardians of our Heritage, New York 1958, 265–299.
 Brumlik, M., Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora, in: R. Kampling/M. Weinrich (Hgg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 122–132
 Donat, R., Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden. Nach vorhandenen Quellen und sonstigen Unterlagen geschildert, Kassel 1958
 –, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre. 1849 bis 1909, Kassel 1960
 Geldbach, E., Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989

⁵¹ Das Eintreten für die „positive Religionsfreiheit“ einer religiösen Gruppe (Beispiel die Muslime im Kopftuchstreit) kann also zur Folge haben, dass Minderheitenrechte (etwa von Frauen oder liberalen Dissidenten im Islam, die durch die Zulassung des Kopftuchs möglicherweise unter Druck gesetzt würden) verletzt werden. Will man von theologischer Seite aus kompetent auf die Fragen eingehen, die das Miteinander der Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft stellt, so zeigt sich hier wie an anderer Stelle die Notwendigkeit solider religionskundlicher und religionswissenschaftlicher Kenntnisse.

⁵² Vgl. Geldbach, Freikirchen, 33.

- Gibbon, E.*, Decline and Fall of the Roman Empire, 1776–1788
 –, Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches nebst einer biographischen Skizze über den Verfasser. Deutsche Ausgabe in einem Bande von Johann Sporschil, Leipzig 1837
- Hammer, F.*, Rechtsfragen der Kirchensteuer, Tübingen 2002
- Heinrichs, W. J.*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform, Gießen 21990
 –, Julius Johannes Wilhelm Köbner, in: *F. W. Bautz/T. Bautz* (Hgg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band IV, Hamm 1992
- Hilton, M.*, The Christian effect on Jewish life, London 1994
 –, Wie es sich christelt, so jüdelte es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluß auf das jüdische Leben, Berlin 2000
- Hirsch, S. R.*, Der Pentateuch. Zweiter Teil: Exodus, Frankfurt a. M. 1869
 –, Gesammelte Schriften, hg. von N. Hirsch, Frankfurt a. M. 1902–1912
- Japhet, S.*, The Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch, in: *Historia Judaica X* (1948), 99–122
- Katz, J.*, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1986
- Köbner, J.*, Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften, Berlin 1927
- Kollatz, Th.*, „Eine wunderbare Fügung des Himmels.“ Religiöse Reflexionen der 1848er Revolution in der orthodoxen Presse, in: *M. Brocke/A. Pomerance/A. Schatz* (Hgg.), Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur (*minima judaica* 1), Berlin 2001, 51–63
- Küng, H.*, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1991
- Leibowitz, J.*, Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990
- Morgenstern, M.*, Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie, Tübingen 1995
 –, Kulturkampf in Israel, in: *Jewish Studies Quarterly*, Volume 5 (1998), No. 3, 277–287
- Neusner, J.*, Judaism in the Matrix of Christianity, Atlanta (Georgia) 1991
- Rosenheim, R.*, Erinnerungen 1870–1920, Frankfurt a. M. 1970
- Süskind, S.*, Die Statuten der IRG zu Frankfurt a. M. beleuchtet, Wiesbaden 1876
- Wohlgemuth, J.*, Die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum, Frankfurt a. M. 1913

Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“

Zwei verschiedenartige Entwürfe einer globalen Ethik

Lutz Röcke

1. Warum unsere Weltgesellschaft eine globale Ethik braucht

Unsere Weltgesellschaft geht durch eine fundamentale Krise: eine Krise der Weltwirtschaft (Globalisierung, Neoliberalismus), der Weltökologie (Klimawandel, Artensterben), der Weltpolitik (Friedenssicherung, Terrorismus), der Bevölkerungszunahme und der Menschheitsernährung. Viele Lebensbereiche sind geprägt von der Globalisierung – in der Wirtschaft (Fertigung, Handel, Geldtransfer), in den Informations- und Kommunikationstechnologien (Presse, Radio, Film, Fernsehen, PC / Internet, Mobilfunk), in gewissen Gütern des Konsums und der Kultur (Coca Cola, Kaffee, Tourismus) und in den internationalen Institutionen und Verträgen (UNO, WTO, Weltbank, Europäischer Gerichtshof, Allgemeine Menschenrechte, Klima-Konvention). Die Menschheit ist eine große Familie geworden, in der alle voneinander wissen (können) und in der alle voneinander abhängig sind – auf Gedeih und Verderb. Leider aber sind die ethisch-moralischen Einstellungen und Verhaltensweisen der Menschen mit der rasanten Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft in den letzten Jahrzehnten nicht mitgekommen.

Wir brauchen heute dringender denn je weltweit verbindende und verbindliche Werte und moralische Grundhaltungen, die hilfreich sind, um Konflikte im Kleinen wie im Großen beizulegen und zukunftsfähige örtliche, staatliche und globale Ordnungen zu schaffen. So wie keine Familie oder religiöse Gemeinschaft ohne verbindliche Werte und Regeln vernünftig leben kann, so kann auch kein Staat ohne einen grundlegenden Konsens aller Bürger über verbindliche Werte und sittliche Normen existieren. Das gilt ganz besonders für demokratisch regierte Staaten, die von ihrem Selbstverständnis her weltanschaulich neutral sind und alle Religionen, Konfessionen, Philosophien und Weltanschauungen dulden und schützen müssen; denn die besten Rechte und Gesetze nützen nicht viel, wenn kein entsprechendes ethisch-moralisches Fundament im Volk vorhanden ist und die Menschen die Gesetze und Verordnungen nicht akzeptieren und einhalten wollen! Dasselbe gilt für die zusammengewachsene Weltgemeinschaft aus den 195 Staaten mit ihren unterschiedlichen Völkern, religiösen Gruppen, kulturellen und ethischen Traditionen. Ohne einen minimalen Grundkonsens an verbindenden Werten und moralischen Grundhaltungen und eine darauf aufbauende internatio-

nale Rechts- und Friedensordnung können sie nicht in Frieden miteinander leben (überleben). Auch die Weltwirtschaft, ein von allen Ländern akzeptierter Weltmarkt, bedarf eines verbindenden Ethos und einer entsprechenden internationalen Rahmenordnung. Alle Globalisierungen werden letztendlich scheitern, wenn sie nicht auf einer derartigen Basis aufgebaut sind!

Im Christentum und in allen anderen großen Religionen der Welt spielen Ethik und Moral sowie die Veränderung des Bewusstseins und Handelns durch den Glauben eine große Rolle. Bei aller Verschiedenheit der Religionen und ihrer ethischen Traditionen gibt es doch genügend Elemente eines Ethos¹, die für *alle* religiösen Menschen einsichtig und lebbar sind.

Diese Erkenntnis hat der katholische Theologe und Religionswissenschaftler Hans Küng als Erster wissenschaftlich herausgearbeitet. Er hat es zu seiner Lebensaufgabe gemacht, den Dialog zwischen den Religionsführern und religiösen Vordenkern zu organisieren, damit sich alle Religionen und religiösen Gruppen über einen Grundkonsens bestehender verbindender Werte und moralischer Grundhaltungen verständigen und alte Feindbilder abbauen können. Dies und noch einiges mehr verbirgt sich hinter dem Begriff *Weltethos-Projekt*.

Ein ganz anderer Weg zu einer zukunftsfähigen globalen Ethik ist von der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio de Janeiro 1992 ausgegangen, nämlich die weltweite *Erd-Charta-Initiative*. Dieser Initiative hat der Autor dieses Artikels einen guten Teil seiner Zeit gewidmet – zusammen mit etlichen Mitgliedern der Ökumenischen Initiative Eine Welt (ÖIEW)².

In diesem Artikel werden beide Initiativen und ihre Ethik-Entwürfe vorgestellt und dann miteinander verglichen.

2. Das Projekt Weltethos von Hans Küng

2.1. Ein Überblick

Das Projekt Weltethos basiert auf jahrelangen theologischen und religionswissenschaftlichen Forschungsarbeiten von Professor Dr. Hans Küng im Institut für ökumenische Forschung der Universität in Tübingen. Das vorläufige Ergebnis ist 1990 in dem Buch „Projekt Weltethos“³ als eine Art Pro-

¹ Unter *Ethos* versteht man die ethisch-moralische *Grundhaltung* (*Gesinnung*) einer Gruppe von Menschen als Grundlage des sittlichen Wollens und Handelns. Ethik ist die philosophische oder theologische *Lehre* von den Werten und vom sittlichen Wollen, abgeleitet aus einer bestimmten Sinnmitte. Moral ist die Gesamtheit der sittlichen Normen, Regeln und Werte, die das zwischenmenschliche Verhalten in einer Gesellschaft regulieren (praktizierte Ethik).

² Die *Ökumenische Initiative Eine Welt* (ÖIEW) wurde 1976 in Deutschland von Christen aller Konfessionen gegründet – als ein Teil der weltweiten Lebensstil-Bewegung. Im Laufe der darauf folgenden Jahre hat sie ihre Themen und Aktivitäten ausgeweitet und umfasst heute ca. 1500 Unterzeichner. Das Koordinationsbüro befindet sich in Diemelstadt-Wethen, Mittelstraße 4. Näheres im Internet unter <http://www.oewiew.de>.

³ H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

grammschrift veröffentlicht worden. Dort hat Küng seine drei grundlegenden *Leitlinien für ein globales Ethos* formuliert:

1. Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen.
2. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen.
3. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen.

Unter *Weltethos* versteht Küng „einen Grundkonsens der großen Weltreligionen und Kulturen bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher moralischer Grundhaltungen“⁴

Seine Überlegungen führten zu der „Erklärung zum Weltethos“⁵, die das Parlament der Weltreligionen⁶ 1993 in Chicago diskutierte, veränderte und verabschiedete. Damit verständigten sich zum ersten Mal Vertreter aller großen Religionen über Prinzipien eines Weltethos und verpflichteten sich auf vier unverrückbare Weisungen, bezüglich derer die großen Religionen und Kulturen heute schon übereinstimmen.

Diese Erklärung wurde in den folgenden Jahren ergänzt durch weitere Initiativen, Erklärungen und Berichte, die ebenfalls auf Anregungen und Vorarbeiten von Hans Küng gründen. Insbesondere sind dies:

- Die *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten* des Inter Action Council⁷ von 1997. In ihr geht es um eine Ergänzung der ‚Menschenrechte‘ durch sog. ‚Menschenpflichten‘ mit dem Ziel, ein ausgewogenes Verhältnis von Rechten und Pflichten zu erreichen.
- Der *Aufruf an unsere führenden Institutionen*⁸ durch das Parlament der Weltreligionen in Kapstadt von 1999. In diesem Dokument haben Vordenker der Regierungen, der Landwirtschaft, der Industrie, der Lehrer, der Mediziner, der Naturwissenschaftler usw. zusammen mit Künigs Mitarbeitern branchenspezifische Umsetzungen der ethischen Weisungen der „Erklärung zum Weltethos“ entwickelt.
- Das UN-Dokument *Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen*⁹, das von Wissenschaftlern und anderen Persönlichkeiten

⁴ Vgl. „Erklärung zum Weltethos“, 6.

⁵ Parlament der Weltreligionen, Erklärung zum Weltethos, Chicago Sept. 1993, Hg. *Stiftung Weltethos*, Tübingen; zu beziehen über <http://www.weltethos.org>.

⁶ Das *Parlament der Weltreligionen* wurde 1893 gegründet und kam 1993 in Chicago zum zweiten Mal zusammen. Ein drittes Treffen fand 1999 in Kapstadt und das vierte Treffen im Juli 2004 in Barcelona statt. Näheres zum Parlament in *Dokumentation zum Weltethos*, siehe Bibliographie.

⁷ Das *Interaction Council* ist ein Gremium früherer Staats- und Regierungschefs unter Vorsitz von Helmut Schmidt. Die Erklärung ist enthalten in dem Buch von *H. Küng* (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*, München 2002.

⁸ *Aufruf an die führenden Institutionen* ist veröffentlicht in *Küng*, Dokumentation.

⁹ An diesem UN-Bericht haben 18 Experten aus 20 Ländern im Auftrage Kofi Annans ein Jahr lang gearbeitet (u. a. auch Küng). In ihm wird die Grundlinie für neues Paradigma globaler Beziehungen auf der Basis eines globalen Ethos entwickelt. Hier finden sich viele Gedanken der „Erklärung zum Weltethos“ wieder. Ein Auszug der deutschen Übersetzung ist enthalten in *Küng*, Dokumentation.

aus verschiedenen Kulturen der Welt Anfang 2001 – im Jahr des Dialogs der Kulturen – am Ende eines einjährigen Gesprächsprozesses als zusammenfassender Bericht publiziert wurde.

Viel Energie und Kreativität haben Küng und seine Mitarbeiter des Ökumenischen Instituts in Tübingen – und nach 1995 im Auftrag der *Stiftung Weltethos*¹⁰ – in die Bildungsarbeit an den Schulen, Hochschulen und Volkshochschulen investiert. Dazu wurde von der Stiftung eine Anzahl didaktischer Lehr- und Lernhilfen für die Schulen¹¹ und eine Wanderausstellung mit dem Thema *Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos* erarbeitet; ferner eine siebenenteilige TV-Serie (die Küng moderierte) und eine DVD zum Thema *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg*¹².

2.2. Die „Erklärung zum Weltethos“¹³

Das Dokument ist das Resultat jahrelanger wissenschaftlicher Arbeit von Hans Küng. Er fand heraus, dass alle großen Religionen in ihren heiligen Schriften ethische Leitlinien und moralische Weisungen (Gebote) haben, die den Menschen helfen sollen, wahrhaft menschlich zu leben, Gutes zu tun und das Böse zu lassen. Zum Beispiel gibt es in fast allen Religionen die so genannte *Goldene Regel*: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.“ Daraus resultiert das ethische Grundprinzip: Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden!, aus dem wiederum vier uralte Richtlinien (Weisungen) ableitbar sind, die in der „Erklärung“ zeitgemäß formuliert wurden.

Die vom Parlament der Weltreligionen 1993 verabschiedete Erklärung hat folgenden inhaltlichen Aufbau:

Einführung

- I. Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos (Prinzip 1)
- II. Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden (Prinzip 2)
- III. Vier unverrückbare Weisungen

¹⁰ Die *Stiftung Weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung, Begegnung* wurde 1995 nach der Emeritierung von Professor Küng in Tübingen gegründet, nachdem Karl Konrad von Groeben eine große Summe Geld für die Fortsetzung der Arbeiten von Hans Küng zur Verfügung gestellt hatte. Die Anschrift: Waldäuser Straße 23, 72076 Tübingen, Tel.: 07071/62646, E-Mail: office@weltethos.org.

¹¹ Für Lehrer/innen sind folgende Arbeitshefte der Stiftung zu empfehlen: *J. Lähnemann/W. Haussmann* (Hgg.), Unterrichtsprojekte Weltethos I, Grundschule – Hauptschule – Sekundarstufe I, Hamburg 2000 und Unterrichtsprojekte Weltethos II, Oberstufe – Realschule – Gymnasium, Hamburg 2000. Weiteres Material ist zu bekommen bei der *Stiftung Weltethos* über <http://www.schule-weltethos.de> (Schul-Server).

¹² Alle drei Dokumente (die TV-Serie als CD-ROM-Set) sind gegen ein Entgelt bei der *Stiftung Weltethos* über <http://www.weltethos.org> ausleihbar.

¹³ Die „Erklärung zum Weltethos“ des Parlaments der Weltreligionen vom September 1993 in Chicago ist mit Erläuterung erschienen in *Küng*, Dokumentation oder als separates Heft zu beziehen bei der *Stiftung Weltethos*.

1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben
2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung
3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrheithaftigkeit
4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau

IV. Wandel des Bewusstseins

Die Vorgehensweise bei allen vier Doppelweisungen unter III. ist, dass sie aus den alten religiösen und spirituellen Traditionen der Menschheit abgeleitet und dann in unsere Zeit übertragen werden, und zwar zunächst auf die individuelle, dann aber auch auf die gesellschaftliche Ebene. Ich möchte das an der ersten Doppelweisung verdeutlichen und dabei die „Erklärung“ selbst zu Wort kommen lassen¹⁴:

„Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit vernehmen wir die Weisung: Du sollst nicht töten! Oder positiv: Hab Ehrfurcht vor dem Leben! Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt [...]. Kein Volk, kein Staat, keine Religion hat das Recht, eine andersartige oder andersgläubige Minderheit zu diskriminieren, zu vertreiben oder gar zu liquidieren [...]. Konflikte unter Menschen sollen grundsätzlich ohne Gewalt im Rahmen der jeweiligen Rechtsordnung gelöst werden“.

Daraus ergibt sich die für unsere Zeit so wichtige Forderung: „Wir brauchen eine internationale Friedensordnung“, denn „Es gibt kein Überleben der Menschheit ohne Weltfrieden!“.

2.3. Ziele des Projektes Weltethos

1. Bei allen Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur etc. das Bewusstsein für globale Verantwortung zu wecken.
2. Durch religionswissenschaftliche Grundlagenforschung und den Dialog mit Vordenkern aller Religionen und Kulturen das Gemeinsame an Werten und moralischen Grundhaltungen herauszuarbeiten, um einen kulturübergreifenden ethischen Grundkonsens mit weltweitem Anspruch zu erreichen.
3. Aus diesem Weltethos ethisch-moralische Leitlinien für die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche (Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur etc.) zu entwickeln.

¹⁴ A. a. O., 9, linke Spalte.

4. Den Dialog zwischen Angehörigen aller Religionen und Kulturen auf allen Ebenen zu fördern, Feindbilder abzubauen und das Bewusstsein für die Friedensverantwortung zu stärken.
5. Die Wertevermittlung weltweit zu fördern – vor allem bei jungen Menschen.

3. Die weltweite *Erd-Charta-Initiative*

3.1. Die Geschichte ihrer Entstehung

Auf der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) 1992 in Rio de Janeiro wurde zum ersten Mal der Entwurf einer „Charta der Erde“ vorgestellt. Er bildete einen grundlegenden und verbindlichen ethischen Rahmen für die Bereiche Umwelt und Entwicklung unter dem Leitwert der Nachhaltigkeit – als Basis für die Umsetzung der verschiedenen Aufgaben der „Agenda 21“. Dieser Entwurf wurde vor allem von den Vertretern der Entwicklungsländer abgelehnt, da diese ihre Fragen und Probleme darin zu wenig berücksichtigt fanden.

In den folgenden Jahren kamen dann neue Impulse für eine Erd-Charta vom *Rat der Erde* in Costa Rica und vom *Internationalen Grünen Kreuz* Michail Gorbatschows. 1995 wurde bei einem Treffen der NGOs¹⁵ in Den Haag eine Kommission für die Erd-Charta¹⁶ gegründet, die eine weltweite Konsultation durchführen und einen (neuen) Entwurf einer Erd-Charta vorlegen sollte. Es wurde dann in allen Erdteilen eine breite Diskussion initiiert, in deren Verlauf 1997 ein erster und 1999 ein zweiter Textentwurf entstand. Hunderte von Organisationen in 45 Ländern nahmen an diesem Prozess teil, u. a. auch die Ökumenische Initiative Eine Welt (ÖIEW). Im Juni 2000 wurde von der Erd-Charta-Kommission die heutige endgültige Fassung veröffentlicht (in Englisch). Im selben Jahr beschloss die ÖIEW, für Deutschland die Koordination der Erd-Charta-Initiativen¹⁷ zu übernehmen und stellte dafür einen hauptamtlichen Projektkoordinator ein. Unter dessen Regie wurde 2001 die Erd-Charta von einer Arbeitsgruppe der ÖIEW ins Deutsche übersetzt¹⁸.

¹⁵ NGO bedeutet Nicht-Regierungs-Organisation (Non Government Organisation).

¹⁶ Der *Earth Charter Commission* gehörten und gehören Persönlichkeiten an wie M. Gorbatschow, M. F. Strong, Steven Rockefeller, Ruud Lubbers, Christine von Weizsäcker u. a. Außerdem gibt es ein Steering Committee und ein Sekretariat in San Jose, Costa Rica; weiteres zur Organisationsstruktur der internationalen *Erd-Charta-Initiative* und deren Aktionen und Berichte im Internet unter <http://www.earthcharter.org>.

¹⁷ Der Projekt-Koordinator der ÖIEW für die bundesweiten Erd-Charta-Initiativen ist Hermann Garritzmann, der über das Büro der ÖIEW in Diemelstadt-Wethen zu erreichen ist, Tel.: 05694/1417 oder E-Mail: erdcharta@oew.de.

¹⁸ Die 18-seitige Broschüre „Die Erd-Charta“ ist erhältlich über das Büro der ÖIEW in Diemelstadt-Wethen.

3.2. Was die Erd-Charta ist

„Die Erd-Charta versteht sich als eine inspirierende Vision grundlegender ethischer Prinzipien für eine nachhaltige Entwicklung [...]. Ihre wichtigsten *Leitwerte* sind:

- die Achtung vor der Natur
- Einhaltung der allgemeinen Menschenrechte
- soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit
- eine Kultur des Friedens“.¹⁹

Das Hauptanliegen ist, diese vier Leitwerte als untrennbar miteinander verbunden darzustellen – als Grundlage für nachhaltige soziale, wirtschaftliche und ökologische Entwicklung aller Länder.

„Die Grundsätze (Prinzipien) und Handlungsanweisungen der Erd-Charta sind hergeleitet aus dem Völkerrecht, aus Wissenschaft, Philosophie, Religion, aus Vereinbarungen verschiedener UN-Gipfeltreffen und aus den jahrelangen weltweiten Erd-Charta-Gesprächen“.²⁰

3.3. Die Endfassung der Erd-Charta

Die deutsche Erd-Charta-Broschüre enthält vier Grundsätze (Leitwerte), die jeweils aus vier Handlungsanweisungen bestehen, welche durch weitere Unteranweisungen konkretisiert werden.

A. Einführung: Was ist die Erd-Charta?

B. Präambel

C. Grundsätze und Anweisungen

- I. Achtung vor dem Leben und Sorge für die Gemeinschaft des Lebens
 1. Achtung haben vor der Erde und dem Leben in seiner ganzen Vielfalt.
 2. Für die Gemeinschaft des Lebens in Verständnis, Mitgefühl und Liebe sorgen.
 3. Gerechte, partizipatorische, nachhaltige und friedliche demokratische Gesellschaften aufbauen.
 4. Die Fülle und Schönheit der Erde für heutige und zukünftige Generationen sichern.
- II. Ökologische Ganzheit
 5. Die Ganzheit der Ökosysteme der Erde schützen und wiederherstellen, vor allem die biologische Vielfalt und die natürlichen Prozesse, die das Leben erhalten.
 6. Schäden vermeiden, bevor sie entstehen, ist die beste Umweltschutzpolitik. Bei begrenztem Wissen gilt es, das Vorsorgeprinzip anzuwenden.

¹⁹ Erd-Charta, Einführung, 4.

²⁰ Ebd.

7. Produktion, Konsum und Reproduktion so gestalten, dass sie die Erneuerungskräfte der Erde, die Menschenrechte und das Gemeinwohl sichern.
 8. Das Studium ökologischer Nachhaltigkeit vorantreiben und den offenen Austausch der erworbenen Erkenntnisse und deren weltweite Anwendung fördern.
- III. Soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit
9. Armut beseitigen als ethisches, soziales und ökologisches Gebot.
 10. Sicherstellen, dass wirtschaftliche Tätigkeiten und Einrichtungen auf allen Ebenen die gerechte und nachhaltige Entwicklung voranbringen.
 11. Die Gleichberechtigung der Geschlechter als Voraussetzung für nachhaltige Entwicklung bejahen und den universellen Zugang zu Bildung, Gesundheitswesen und Wirtschaftsmöglichkeiten gewährleisten.
 12. Am Recht aller – ohne Ausnahme – auf eine natürliche und soziale Umwelt festhalten, welche Menschenwürde, körperliche Gesundheit und spirituelles Wohlergehen unterstützt. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Rechten von indigenen Völkern und Minderheiten.
- IV. Demokratie, Gewaltfreiheit und Frieden
13. Demokratische Einrichtungen auf allen Ebenen stärken, für Transparenz und Rechenschaftspflicht bei der Ausübung von Macht sorgen, einschließlich Mitbestimmung und rechtlichem Gehör.
 14. In die formale Bildung und in das lebenslange Lernen das Wissen, die Werte und die Fähigkeiten integrieren, die für eine nachhaltige Lebensweise nötig sind.
 15. Alle Lebewesen rücksichtsvoll und mit Achtung behandeln.
 16. Eine Kultur der Toleranz, der Gewaltlosigkeit und des Friedens fördern.

D. Der Weg, der vor uns liegt

Zunächst sollen einige Sätze aus der Präambel der Erd-Charta zitiert werden, um den Geist (die Spiritualität) dieses Ethik-Dokumentes zu verdeutlichen:

„Wir müssen anerkennen, dass wir trotz der großartigen Vielfalt von Kulturen und Lebensformen eine einzige menschliche Familie sind, eine globale Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Schicksal. Wir müssen uns zusammentun, um eine gerechte, friedvolle und nachhaltige Weltgesellschaft zu schaffen [...]. Auf dem Weg dorthin ist es unabdingbar, dass wir, die Völker der Erde, Verantwortung übernehmen füreinander, für die größere Gemeinschaft allen Lebens und für zukünftige Generationen [...]. Die globale Umwelt mit ihren endlichen Ressourcen ist der gemeinsamen Sorge aller Völker anvertraut. Die Lebensfähigkeit, Vielfalt und Schönheit der Erde zu schützen, ist eine heilige Pflicht [...]. Notwendig sind grundlegende Änderungen

unserer Werte, Institutionen und Lebensweise [...] Der Geist menschlicher Solidarität und die Einsicht in die Verwandtschaft alles Lebendigen werden gestärkt, wenn wir vor dem Geheimnis des Seins, in Dankbarkeit für das Geschenk des Lebens und in Bescheidenheit hinsichtlich des Platzes der Menschen in der Natur leben.“²¹

Es ist hier nicht möglich, alle 16 ethisch-moralischen Anweisungen der Erd-Charta zu behandeln²². Beispielhaft soll hier auf die Weisung 9 „Armut beseitigen als ethisches Gebot“ eingegangen werden, weil sie im Zentrum des Dokumentes steht und zugleich ein zentrales Gebot des Alten Testaments wie auch des Neuen Testaments darstellt.

„a) Das Recht aller Menschen auf Trinkwasser, saubere Luft, ausreichende und sichere Ernährung, unvergiftete Böden, Obdach und gute sanitäre Einrichtungen garantieren und die Bereitstellung der dafür erforderlichen nationalen und internationalen Ressourcen sicherstellen.

b) Allen Menschen den Zugang zu Bildung und den Ressourcen für einen nachhaltigen Lebensunterhalt verschaffen. Für Menschen, die ihren Lebensunterhalt nicht bestreiten können, ein Netz sozialer Sicherung bereithalten.

c) Die Unbeachteten achten, die Verwundbaren schützen, den Leidenden dienen und ihnen ermöglichen, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und ihre Ziele zu verfolgen.

d) Die gerechte Verteilung von Reichtum innerhalb und zwischen den Nationen fördern.“²³

Für mich ist es offensichtlich, dass in diesen Handlungsanweisungen (Geboten) der Erd-Charta der Geist der Worte Jesu Christi aufleuchtet, wie sie uns z. B. von Matthäus in der Bergpredigt überliefert worden ist. Dasselbe wird auch an anderen Stellen des Dokumentes mehr oder weniger deutlich.

3.4. Die Ziele der Erd-Charta-Initiative²⁴

1. Zum Nachdenken über Werte und Ziele anzuregen und das Bewusstsein für globale Zusammenhänge und globale Verantwortung zu fördern.
2. Eine Erd-Charta-Version für Kinder und Jugendliche anzufertigen – einschließlich Lehr- und Lernhilfen – damit diese auch an den Schulen eingesetzt werden kann zur Vermittlung von Werten und Lebensorientierung.
3. Die Verbreitung und Umsetzung der Erd-Charta durch die Zivilgesellschaft, Wirtschaft, Kultur, Parteien und Regierungen.
4. Die Erd-Charta soll zu einem rechtlich verbindlichen Vertrag der Völker werden, der die Grundlage für eine nachhaltige Entwicklung festlegt.

²¹ Erd-Charta, Einführung.

²² Erläuterungen zur Erd-Charta in ÖIEW, Sonderheft zur Erd-Charta, initiativ Nr. 104, Wethen September 2003 und in allen ECHT-Beilagen des ÖIEW-Rundbriefs initiativ seit 2001. ECHT steht für Erd-Charta-Themen. Sonderheft und ECHT-Beilagen können bezogen werden über das Büro der ÖIEW.

²³ Erd-Charta, Kapitel III Soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, 12 f.

²⁴ Erd-Charta, Einführung, 4 und <http://www.erdcharta.de>.

5. Letztlich geht es darum, auf der Grundlage dieser Ethik eine gerechtere, friedvollere, demokratischere und umweltfreundlichere Gemeinschaft der Völker herzustellen.

4. Vergleich der beiden Ethik-Entwürfe und der sie tragenden Initiativen

1. Die „Erklärung zum Weltethos“ wie die „Erd-Charta“ vermeiden den direkten Gottesbezug, um auch die Anhänger der nicht-theistischen asiatischen Religionen und Kulturen²⁵ ansprechen und mit ins Boot nehmen zu können.
2. Beide Ethik-Entwürfe sind anthropozentrisch und ökozentrisch – Letzteres trifft vor allem bei der Erd-Charta zu. Beide sind Verantwortungsethiken mit globalem Horizont.
3. Die „Erklärung“ wie auch die weiteren Weltethos-Dokumente sind aus den ethisch-moralischen Grundhaltungen und Werten der großen Religionen und Kulturen heraus entwickelt worden und sprechen in erster Linie religiöse oder allgemeiner spirituelle Menschen an, während die Erd-Charta aus dem Völkerrecht, den Wissenschaften, der Philosophie, den Religionen und einigen Dokumenten der Vereinten Nationen entwickelt wurde und alle Menschen guten Willens anspricht (bzw. ansprechen soll).
4. Beide Dokumente formulieren ihre Prinzipien (Grundsätze) und Weisungen durchweg positiv, d. h. nicht als Verbote, sondern als Gebote (der Vernunft und der Erfahrung).
5. Die „Erklärung“ nimmt Stellung zu einigen Leitwerten, die in der Erd-Charta explizit nicht vorkommen, vor allem „Wahrhaftigkeit“, „Menschlichkeit“, „Partnerschaft von Mann und Frau“. Dafür enthält die Erd-Charta einige ethische Grundsätze und Anweisungen, die in der „Erklärung“ nicht oder kaum vorkommen, vor allem die unter Kapitel I und II aufgeführten ökologischen Anweisungen.
6. Sowohl die „Erklärung zum Weltethos“ als auch die „Erd-Charta“ beziehen sich auf die *Allgemeinen Menschenrechte*. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, dass sich beide Dokumente als Ergänzung bzw. als (ethische) Basis der UN-Menschenrechts-Erklärung von 1948 verstehen.
7. Beide Dokumente verstehen Gerechtigkeit und Frieden in ähnlich umfassender Weise, nämlich *Gerechtigkeit* als wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit im nationalen und globalen Horizont, und *Frieden* als „die Gesamtheit dessen, das geschaffen wird durch rechte Beziehung zu sich selbst, zu anderen Personen, anderen Kulturen, anderen Lebewesen, zur

²⁵ Nicht-theistische Religionen sind Religionen, in denen der Glaube an Gott oder einen anderen Weltgeist keine Rolle spielt, wie z. B. im ursprünglichem Buddhismus und in den Weisheits-Religionen Chinas (Konfuzianismus und Taoismus).

Erde und dem Kosmos“²⁶. Im Mittelpunkt beider Texte stehen die Verringerung der Armut und des Hungers in der Welt und die gerechte Verteilung und Nutzung aller lebensnotwendigen Ressourcen.

8. Dem Thema *Änderung des Bewusstseins* und Umkehr zu einer neuen Lebenseinstellung und Lebensweise wird in der „Erklärung zum Weltethos“ viel Raum gegeben. Hier müsse die „Umkehr zum Besseren“ beginnen. Die Erd-Charta spricht eher ganz profan von der notwendigen Hinwendung zu einem „nachhaltigen“ Lebensstil. In beiden Dokumenten findet man aber die starke Aussage, dass die für ein Überleben von Natur und Menschheit erforderliche Änderung des Bewusstseins und die daraus folgende Umkehr letztlich nur gelingen kann, wenn *spirituelle Kräfte* diese tragen.
9. Beide Initiativen sind sich in ihrem Fernziel einig: Es muss eine gerechtere und friedvollere Welt geschaffen werden, eine humanere und demokratischere Weltordnung, mit der es gelingt, die drohende globale politische, wirtschaftliche und ökologische Katastrophe abzuwenden
10. Die „Erklärung“ beschränkt sich bewusst darauf, hierfür *nur* die ethisch-moralische Grundlage zu liefern und ist demzufolge in ihren Aussagen zur politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Realisierung dieses Ziels wenig konkret, während die „Erd-Charta“ als ein zukünftiger Bestandteil des Völkerrechts geplant wurde und in Sprachstil, Ausrichtung und Inhalt juristischer, politischer, fachspezifischer und konkreter ist.
11. Die Stärke der „Erklärung“ liegt meiner Meinung nach in der großartigen religionswissenschaftlichen Begründung ihrer Prinzipien und Weisungen aus den Religionen heraus und in der Spiritualität des gesamten Dokuments. Die Stärke der „Erd-Charta“ liegt in der Integration der Leitwerte Nachhaltigkeit und Ökologische Ganzheit in die globale Ethik und in der Konkretisierung der ethischen Grundsätze in die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche hinein
12. Während die „Erd-Charta“ von der sie tragenden Initiative offensichtlich als ein *Endprodukt* behandelt wird, das jetzt „nur noch“ auf breiter Basis bekannt gemacht und umgesetzt werden muss, war die Erklärung zum Weltethos als *Grundlagen-Dokument* für weitere ethische Weltethos-Dokumente gedacht (siehe Kap. 2.1. und Bibliographie).
13. Die ethischen Dokumente zum Weltethos basieren im Wesentlichen auf dem wissenschaftlichen Werk eines einzigen Mannes, und die Konsensbildung mit den Vertretern der Religionen und Kulturen muss jeweils nachgeholt werden, während die „Erd-Charta“ das Ergebnis eines weltweiten, mehrere Jahre dauernden Entwicklungsprozesses ist und bereits ein (inoffizielles) Dokument der Völker darstellt.

Es gibt also unterschiedliche Schwerpunkte, aber auch viele Gemeinsamkeiten in den beiden Ethik-Entwürfen, und keine erkennbaren Widersprüche

²⁶ Erd-Charta, 15, Punkt 16 f.

oder Unvereinbarkeiten zwischen ihnen. Größere Differenzen lassen sich eigentlich nur im *Umfeld* dieser Dokumente erkennen, d. h. in der Entstehung und Fortführung der Entwürfe durch die sie tragenden Initiativen. Man kann nur hoffen, dass beide Initiativen auf ihren unterschiedlichen Wegen gut vorankommen und bald einige ihrer Ziele erreichen – zum Wohle der gesamten Menschheit und Lebenswelt auf diesem Planeten.

5. Welche Realisierungs-Chancen haben die beiden Ethik-Entwürfe?

Wenn man die Weltsituation der letzten Jahre bedenkt, vor allem die fast unkontrollierte wirtschaftliche Globalisierung und die resultierenden Gegenreaktionen, aber auch die scheinbar unaufhaltsame wirtschaftliche, militärische und kulturelle Eroberung der Welt durch die Vereinigten Staaten mit ihren Folgen, dann könnte man zu dem Schluss kommen, dass auch die angestrebte Unterzeichnung der „Erd-Charta“ oder der „Erklärung zum Weltethos“ durch die Regierungen aller Staaten an dem bedrohlichen Zustand unserer Welt nichts ändern wird.

Was haben die Unterzeichnung der UN-Charta, der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ und der vielen daraus abgeleiteten internationalen Vereinbarungen gebracht, oder z. B. die Vereinbarungen der UNEP-Konferenz in Kyoto?

Nur notorische Pessimisten und Ignoranten können behaupten, dass alle diese Absichtserklärungen und Vereinbarungen *nichts* bewirkt haben! Diese internationalen Dokumente haben die Rechte und Gesetze in sehr vielen Ländern verändert und das Rechts- und Moral-Bewusstsein der Menschen weltweit über die Jahre hindurch positiv beeinflusst – auch das Wissen um die Verantwortung für zukünftige Generationen und für die gesamte Lebenswelt dieses Planeten. Rechte sind einklagbar, auch in diktatorisch regierten Staaten! Heute zeigt sich bereits: Früher oder später werden alle Übertreter des Rechts – auch Staatsoberhäupter – vor den Gerichten ihres Landes oder vor dem internationalen Gerichtshof zur Verantwortung gezogen werden.

Es ist eine wichtige Aufgabe aller Vor- und Mitdenker, religiösen Führer, Pastoren, Rabbiner, Imame, Gurus, Lehrer und Erzieher, die bewährten alten religiösen und kulturellen Werte und Gebräuche vorzuleben und weiterzugeben, aber auch die notwendigen *neuen* Werte zu lehren und für ihre Umsetzung zu werben. Alle Menschen guten Willens sind angesprochen, sich die ethischen Weisungen der beiden Dokumente zu Eigen zu machen und mitzuhelfen, die Welt menschlicher und schöner zu gestalten. „Wenn viele kleine Leute an vielen kleinen Orten viele kleine Dinge tun, dann werden sie die Welt verändern!“²⁷.

Wer die beiden Ethikkonzepte studiert und sich in der Wirtschaft und Politik auskennt, wird merken, dass sich etliche dieser Werte und Weisun-

²⁷ Afrikanisches Sprichwort.

gen mit den wirtschaftlichen und politischen Gegebenheiten und Strukturen kaum vereinbaren lassen. Darüber waren und sind sich die Verfasser und Mitwirkenden beider Ethikkonzepte durchaus im Klaren. Beide Konzepte sollten ja verstanden werden als „inspirierende Visionen ethischer Grundsätze und Weisungen“, allerdings nicht als unrealistische Utopien, sondern als *notwendige* Visionen und Herausforderungen, um die weltweiten Nöte und Probleme der meisten Menschen und der Natur wirklich zu wenden und zu lösen. Sie geben, ähnlich wie die Bergpredigt Jesu, die *Richtung* an, in der die Veränderungen des Bewusstseins und der gesellschaftlichen Strukturen gehen müssen, damit das Leben auf diesem Planeten nicht für die meisten Menschen und Tiere zur Hölle wird.

Die Zukunft wird zeigen, ob das Weglassen des Gottesbezugs in beiden Ethik-Entwürfen die Akzeptanz- und Umsetzungschancen ihrer Grundsätze und Weisungen weltweit erschwert oder fördert. Meinem Gefühl nach wird die Akzeptanz bei den streng religiösen Menschen jüdischen, christlichen oder muslimischen Glaubens eher erschwert, bei allen anderen religiösen und nichtreligiösen Menschen aber sicherlich erleichtert werden. Darum ist es wichtig, dass die religiösen Vordenker der theistischen Religionen für diesen Personenkreis in ihrem Einflussbereich den Gottesbezug (wieder) herstellen, also die neue globale Ethik (vor allem der „Erd-Charta“) in dem Willen Gottes (Allahs) gründen und dies theologisch aus den jeweiligen Heiligen Schriften begründen, d. h. aus der hebräischen Bibel bzw. dem NT bzw. dem Koran.

6. Welche Bedeutung haben die neuen Moral- und Ethik-Vorstellungen für uns als Christen und für unsere Gemeinden?

Auch für mich, der ich in Baptistengemeinden groß geworden bin und bis heute in ihnen lebe, war es nicht leicht zu begreifen, dass die ethisch-moralischen Weisungen des Mose (Dekalog, levitische Gesetze), aber auch die von Paulus und den vier Evangelisten, mehr oder weniger zeitbedingt sind und in der überlieferten Form nicht ausreichen für eine zukunftsfähige universelle Ethik; ja dass sogar der für Juden, Christen und Muslime jede Ethik begründende Gottesbezug aufgegeben werden muss, um die Menschen der meisten anderen Religionen und Kulturen anzusprechen und mit auf den Weg nehmen zu können.

Wer beide Ethik-Konzepte ohne Vorurteile studiert, wird feststellen, dass die neuen ethischen und moralischen Prinzipien (Grundsätze) und Weisungen der hier vorgestellten Ethik-Entwürfe nicht im Widerspruch stehen zu den wichtigen ethischen Richtlinien und Geboten der Bibel. Diese werden lediglich anders begründet (nämlich aus der Vernunft und Erfahrung heraus), aktualisiert und erweitert – vor allem in den wirtschaftlichen, politischen und ökologischen Bereich hinein. Viele der hier genannten Werte und Weisungen sind bereits im „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ der christlichen Kirchen und Freikirchen Ende

der 80er Jahre in die gemeinsam erarbeiteten Dokumente²⁸ aufgenommen worden. Etliche sind auch in der von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) unter Leitung von Siegfried Großmann erarbeiteten Erklärung der deutschen Freikirchen und Gemeinschaften²⁹ enthalten.

Wir können und sollten auf der Grundlage unseres Glaubens und dieser Ethik-Entwürfe in einen angstfreien, offenen Dialog mit Vertretern anderer Religionen eintreten, voneinander lernen und schließlich auch miteinander für friedlichere, gerechtere und naturverträglichere Lebensweisen und gesellschaftliche Verhältnisse eintreten. Solche Gespräche haben nur dann Sinn und Nutzen, wenn alle Gesprächspartner den so genannten „Absolutheitsanspruch“ ihrer Religion³⁰ bzw. Konfession aufgeben, nicht aber Liebe zu jedem Menschen.

Viele unserer Gemeinden haben meiner Kenntnis nach aber auch Defizite auf anderen Ethikfeldern, die in der „Erd-Charta“ und der „Erklärung zum Weltethos“ angesprochen werden:

- Bewahrung der Schöpfung: wer nimmt z. B. teil an der Klima-Kampagne der Kirchen und unseres Bundes?
- Soziale Gerechtigkeit: Wer protestiert vernehmbar gegen die sozialen Ungerechtigkeiten der jetzigen Reformen der „Agenda 2010“?
- Politische Mitbestimmung: Wer beteiligt sich am „Agenda 21“-Prozess³¹ seiner Stadt bzw. Kommune?

Meiner Meinung nach sind wir Christen in den Freikirchen und Gemeinschaften in Sachen der Ethik und Moral sehr kenntnisreich und sensibel im Bereich der Individualethik, aber unterentwickelt im Bereich der Sozial- oder Gesellschaftsethik. Vor allem scheinen die meisten von uns zu übersehen, dass die wirklich großen Probleme und Sünden unserer Zeit in den *Strukturen* der Wirtschaft und der Politik begründet sind und aus diesen hervorgehen. Aus diesem Grunde liegen die Schwerpunkte der Erd-Charta-Ethik vor allem auf *diesen* Gebieten. Es lohnt sich, darüber gründlich nachzudenken – mit Hilfe der Bibel und der Gemeinde!

Ich möchte die Leser dieser Zeitschrift ermutigen, die beiden hier in aller Kürze vorgestellten Ethik-Entwürfe zu studieren, mit anderen Christen darüber zu sprechen und offen zu sein für neue Erkenntnisse, Aufgaben und Erfahrungen, die sich daraus ergeben.

²⁸ *Erste Europäische Ökumenische Versammlung* in Basel 1989, Freiheit in Gerechtigkeit, Dokument der KEK und CCEE, Zürich/Basel 1989.

²⁹ *Präsidium der VEF*, Herausgefordert zum sozialen Handeln – Die evangelischen Freikirchen und ihre gesellschaftliche Verantwortung, Mai 2002.

³⁰ Darunter versteht man den theologisch begründeten Anspruch, dass wahre Gotteserkenntnis, Rettung und Heil nur in ihrer (einer!) Religion zu finden ist.

³¹ Die „Agenda 21“ ist ein Dokument der UNCED-Konferenz in Rio 1992, in dem es um die praktische regionale Umsetzung von nachhaltiger Entwicklung und Bewahrung der Umwelt in allen Staaten der Welt geht (unter ausdrücklicher Einbeziehung der Menschen vor Ort in alle kommunalpolitischen Entscheidungen, die sie betreffen).

Eine Erkenntnis und Aufgabe möchte ich zum Schluss noch weitergeben, die mir und meinen Freunden von der Ökumenischen Initiative Eine Welt in diesem Zusammenhang besonders wichtig geworden ist und die wir in unserem Leben umzusetzen versuchen:

Lebe so, dass deine Lebensweise auf alle Menschen dieser Erde und ihre Nachkommen übertragbar wäre!

Bibliographie

Parlament der Weltreligionen, Erklärung zum Weltethos, 4.9.1993 Chicago, zu beziehen über die Stiftung Weltethos, Waldhäuser Straße 23, 72076 Tübingen, Tel. 07071/62646, E-Mail: office@weltethos.org, <http://www.weltethos.org> oder über den Koordinator des Freundeskreises V. Hollmann, Scheefstraße 27, 72074 Tübingen

Küng, H., Projekt Weltethos, München ³1990

Küng, H. (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002

Küng, Hans im Gespräch mit Jürgen Hoeren: Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung, Freiburg i. Br. 2002

Küng, H. (Hg.), Globale Unternehmen – globales Ethos. Der globale Markt erfordert neue Standards und eine globale Rahmenordnung, Frankfurt a. M. 2001

Autorenteam im Auftrag von Kofi Annan, Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, Frankfurt a. M. 2001

Lehr- und Lernmaterial zum Projekt Weltethos für die Schulen:

Lähnemann, J./Haussmann, W. (Hgg.), Unterrichtsprojekte Weltethos I, Grundschule – Hauptschule – Sekundarstufe I, Hamburg 2000

–, Unterrichtsprojekte Weltethos II, Oberstufe – Realschule – Gymnasium, Hamburg 2000

Weiteres Material über <http://www.schule-weltethos.de>

Die Erd-Charta, deutsche Fassung, zu beziehen über die Ökumenische Initiative Eine Welt (ÖIEW), Laurentiushof, Mittelstraße 4, 34474 Diemelstadt-Wethen, Tel. 05694/1417, E-Mail: erdcharta@oew.de oder <http://www.erdcharta.de>

Erläuterungen zur „Erd-Charta“ und Infos zur „Erd-Charta-Initiative“:

Rundbrief der ÖIEW, initiativ Nr. 104, (Sonderheft zur Erd-Charta), September 2003

ECHT-Beilagen aller Rundbriefe der ÖIEW seit 2001

Internationale Erd-Charta-Initiative, Sekretariat in San Jose, Costa Rica,

<http://www.earthcharter.org>

Bosselmann, K., Die Erd-Charta, Entwurf einer Ethik der Nachhaltigkeit, in: Natur und Kultur, Heft 1, 2002

„Zwischen Kreuzifix und Kopftuch“ – Religionsfreiheit in Deutschland

Einleitung zum Symposium der GFTP
am 24. und 25. September 2004 in Hamburg

Kim Strübind

Im Rahmen der von der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ veranstalteten Symposien haben wir uns in den vergangenen Jahren vermehrt mit baptistischen Grundüberzeugungen befasst. Dazu gehörten Fragen zum Verhältnis von „Taufe und Gemeindemitgliedschaft“ und die spannende Frage nach einer „Trennung von Staat und Kirche“ – einschließlich der innerbaptistischen Widersprüche und Probleme in dieser Frage. Wir stellten Überlegungen an für eine zeit- und sachgemäße Kirchenform, die im 21. Jahrhundert Bestand haben kann und fragten nach dem Verhältnis von baptistischer Identität und nationaler Kultur. Viele Fragen haben wir, oft mit ökumenischer Beteiligung, durchaus selbstkritisch gestellt, weil uns die freikirchlich vorgegebene Phraseologie verdächtig, an manchen Stellen auch unglaublich und vor allem undurchdacht zu sein schien. Mit der Dokumentation unserer Tagungsbeiträge haben wir in den vergangenen Jahren hinreichendes Material für künftige Recherchen und Nachfragen hinterlassen.

Diese Tradition haben wir auch im vergangenen Jahr mit dem Symposium über „Religionsfreiheit in Deutschland“ fortgesetzt. Die Richtung unserer kritischen Rückfragen galt dabei einerseits dem Selbstverständnis von Religionsfreiheit im Baptismus. Hier harret ein weitgehend unentdecktes baptistisches Erbe noch auf seine Entdeckung, das mit dem englischen und amerikanischen Wurzeln des Baptismus ebenso verbunden ist wie mit den Namen Martin Luther King und John Clifford. Beide waren herausragende Persönlichkeiten ihrer Zeit, nicht nur des religiösen, sondern auch des öffentlichen Lebens. Bedauerlicherweise ist ihr beeindruckendes theologisches, spirituelles und soziales Vermächtnis ihren deutschen Schwestern und Brüdern nahezu unbekannt. Dies liegt nicht zuletzt an der in unserer Tradition so dominanten pietistischen „Miefigkeit“ und dem mit ihr einhergehenden religiösen Kleinbürgertum, das sich im Blick auf die eigene Frömmigkeit noch immer mit der Seelenruhe begnügt und gleichwohl – in der für unsere Kreise typischen Selbstüberschätzung – immer die ganze Welt missionieren und beglücken will. Dass dieser Antagonismus zwischen Kleinbürgerlich-

keit und Weltoffenheit nicht gut gehen kann, haben Baptistinnen und Baptisten in Deutschland immer noch nicht hinreichend begriffen.

Der Vortrag von *Andrea Strübind* zeigte Horizonte der Religionsfreiheit auf, die für die Teilnehmenden neu und aufregend waren. So ist es baptistischen Theologen in den USA und in Großbritannien gelungen, Religionsfreiheit als nationales Kulturgut in ihren Gesellschaften zu verankern und damit sogar die nationale Rechtsprechung zu beeinflussen. *Erich Geldbach* hat uns mit seinem Vortrag über die deutschen Verhältnisse und juristischen Aporien das Bild einer „hinkenden Religionsfreiheit“ vorgehalten. Dafür stehen die Stichwörter „Kruzifix“ und „Kopftuch“, die angesichts der aktuellen Ereignisse um das Verbot von religiösen Symbolen an Schulen bei gleichzeitiger Privilegierung der christlichen Religion als Chiffre für staatliche Willkür, Diskriminierungen und Religionsunfreiheit gelten können. Diese Vorgänge um eine halbherzige Religionsfreiheit, bei der die etablierten Kirchen sich nicht scheuen, ihre eigenen religiösen Symbole „wertneutral“ umzudeuten, werden das Bundesverfassungsgericht gewiss auch weiterhin beschäftigen.

Auch die aus der Praxis des schulischen Religionsunterrichts erwachsenen Vorträge von *Peter-Johannes Athmann* und *Andreas Liese* bieten Ernüchterndes zu dieser Frage in einem Land, das hinsichtlich seiner Traditionen in Sachen Religionsfreiheit immer noch enormen Nachholbedarf hat. Skandalös ist dabei, dass die etablierten Mehrheitskirchen die Ungleichbehandlung der Religionen und Konfessionen unter Berufung auf Konkordate und Staatskirchenverträge verteidigen, die teilweise noch aus der Nazi-Zeit stammen und die Weimarer Reichsverfassung aushöhlten.

Einen weiteren Kontrapunkt setzte mein Referat über „Religionsfreiheit und Monotheismus in der Bibel“, mit dem ich versuchte zu belegen, dass die Bibel Alten und Neuen Testaments eine schlechte Kronzeugin für das Anliegen der Religionsfreiheit ist. Durch den kritischen Blick nach innen lässt sich zeigen, dass die Berufung auf die Heilige Schrift einer objektiven und kritischen Überprüfung nicht immer standhält. Gleichzeitig handelt es sich dabei um einen Beitrag zur innerbiblischen Religionsgeschichte und der Frage nach der Genese des Monotheismus.

So fällt die Bilanz im Blick auf die Verhältnisse in Deutschland eher nüchtern aus. Die kritischen Anfragen aus dem Ausland an unsere Praxis der Ungleichbehandlung von Religionen scheinen durchaus berechtigt. Deutschland ist unter den westlichen Demokratien an dieser Stelle ein wirkliches Entwicklungsland, zumal die Differenz zwischen „Toleranz“ und „Freiheit“ (E. Geldbach) hierzulande weitgehend unbekannt ist. Das Symposium belegte ferner, wie wichtig ein sorgsamer Umgang mit religiösen Traditionen und Überzeugungen sowie ihre Übertragung auf zeitgenössische Verhältnisse ist.

Monotheismus und Religionsfreiheit in der Bibel

Kim Strübind

1. Religionsfreiheit als Thema der Neuzeit

Es ist eine gute Tradition unserer Symposien, dass wir uns den theologischen Fragestellungen von mehreren Seiten nähern. Wenn wir dabei zunächst mit biblischen Betrachtungen einsetzen, um irgendwann in der Gegenwart anzukommen, dann steckt dahinter ein enzyklopädisches Interesse: Als Baptisten wollen wir immer auch „Bibelbewegung“ sein und implizieren damit, dass sich unsere religiösen Erkenntnisse von den Aussagen der Heiligen Schrift ableiten lassen oder zumindest in einer einsichtigen und nachvollziehbaren Beziehung zur Bibel stehen.

Ich halte eine solche Vorgehensweise für ausgesprochen reizvoll. Werden wir damit doch nicht allein den unterschiedlichen Interessen und Sachgebieten innerhalb der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ gerecht, sondern schlagen zugleich einen hermeneutischen Bogen zwischen den Ursprüngen und der Gegenwart des Christentums.

Nun erweist sich dieser Brückenschlag angesichts unseres diesjährigen Themas als ausgesprochen schwierig: Ist doch der Gedanke der „Religionsfreiheit“ ein historisches oder kirchengeschichtliches Phänomen der Neuzeit, das der Bezeichnung und der Sache nach in der biblischen Überlieferung nur mit Mühe zu finden ist. Religionsfreiheit ist die Summe und Konsequenz der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, die für eine aufgeklärte, demokratische und tolerante Gesellschaft unabdingbar ist. Nach einer aktuellen Definition des Brockhaus ist die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit

„[...] die Freiheit und das Recht des Einzelnen, religiöse, weltanschauliche und moralische Überzeugungen zu bilden, zu äußern und zu befolgen und sich in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zusammenzuschließen. Es handelt sich um eines der ältesten, bereits in den Religionskriegen des 16. Jahrhunderts geforderten Grundrechte. In Deutschland ist die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit durch Artikel 4 sowie Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 136–139, 141 der insoweit fortgeltenden Weimarer Reichsverfassung gewährleistet, die auch das Recht auf ungestörte Religionsausübung (Kultusfreiheit, Artikel 4 Absatz 2 GG) umschließen. Das Grundrecht verwehrt dem Staat Einmischungen in diesen höchst persönlichen Bereich, gebietet ihm aber auch, Raum für seine Verwirklichung zu gewähren. Es bindet den Staat an das ‚Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität‘, das u. a. auch die Bevorzugung einzelner Kir-

chen verbietet. Die Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit schützt religiöse und nichtreligiöse Weltanschauungen gleichermaßen, ebenso die Freiheit, nichts zu glauben (negative Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit).¹

Die hiermit beschriebene staatsrechtliche Problematik kann nicht in die Bibel reprojiert werden. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Zeigt der Gedanke einer „Staatsreligion“ noch gewisse Analogien zu Aussagen bzw. Überlieferungsschichten des Alten Testaments,² so gelten solche Ähnlichkeiten in weit geringerem Maß, wenn man sich der Frage nach der Religionsfreiheit zuwendet. Eine derartige Freiheit setzt immer eine neuzeitlich-emanzipierte Form der Staatsbürgerschaft voraus, also ein Selbstverständnis, das zumindest reformatorisch oder gar cartesianisch zu denken gelernt hat und vor dem 16. bzw. dem 17. Jahrhundert schwerlich vorstellbar ist.

In diesem Sinne wird man nur bedingt von einer „Religionsfreiheit“ in der Bibel sprechen können, weicht doch allein schon das Verständnis des Staates sehr von unseren heutigen Vorstellungen ab. In antiken oder altorientalischen Staatswesen geraten individuelle religiöse Freiheiten und Persönlichkeitsrechte bestenfalls im Sinne einer „Duldung“ durch den Herrscher und die ihn und das Gemeinwesen bestimmende religiöse Ordnung in den Blick. Der antike Staat ist, im Unterschied zu unserem aufgeklärten Staatswesen, „Obrigkeitsstaat“, dessen oberste Maxime nicht das individuelle Wohl der Bürger (*bonum commune*) ist, sondern die Wahrung der sakralen Institution, die eine eigene und von den Bürgern unabhängige Dignität besitzt. Die jeweilige kosmische Ordnung ist durch bindende göttliche Kräfte vorgegeben und in der Metaphysik eines überlieferten himmlischen Ordnungsschemas verankert.

All das ist unser Staat nicht oder nicht mehr. Nur auf dem Boden der Hinterfragbarkeit vorgegebener göttlicher Ordnungen, wie sie aufgeklärten staatlichen Gebilden eigen ist, stellt sich dann auch die Frage nach den individuellen religiösen Freiheiten, die erst im Gefolge jener Fragwürdigkeit ein eigenes Recht beanspruchen. Mit der fortschreitenden Aufklärung sichert der Staat die Individualrechte seiner Bürgerinnen und Bürger und untersteht, zumindest in unseren Breiten, selbst einer unabhängigen Jurisdiktion.³

¹ Der Brockhaus, multimedial premium 2005, Art. Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Mannheim 2005.

² Hier ist v. a. an die Redaktionen der deuteronomisch-deuteronomistischen Schichten zu denken.

³ Der Artikel über Religionsfreiheit in TRE XXVIII von R. P. de Martange (1997, 565–574) kommt ohne jeglichen Bezug zur Bibel aus und verweist auch auf keine exegetische Literatur (nach Hinweis von Hans Mallau).

2. Religiöse Toleranz im Alten Orient und in Israel

Freilich kennt auch das altorientalische und spätantike Denken ein *bonum commune*, dem das Gemeinwesen bzw. der Regent verpflichtet ist. Gerade das am „Hirtenmotiv“ orientierte altorientalische Königsideal belegt das. Als Hirte hat er für das Wohlergehen und den Schutz der Herde zu sorgen. So stoßen wir etwa in Ps 23 auf ein Vertrauenslied, das dann auf den himmlischen Regenten übertragen wird: „Der *Herr* (Jahwe) ist mein Hirte; darum wird es mir an nichts mangeln“ (Ps 23,1).⁴ Das Hirtenbild begegnet bereits im altbabylonischen Reich von König Hamurabi als Königsmetapher. Nicht zufällig wird gerade der bukolische Hintergrund des vormaligen Hirtenjungen und späteren Königs David, der zum Typus des normativen Königs schlechthin avancierte, in der Geschichte von seinem Aufstieg geschildert (1 Sam 16–2 Sam 5). Etymologisch und typologisch hält sich dieses Motiv bis zum „Guten Hirten“ (Joh 10) und dem heutigen seelsorgerlichen Dienst von Pastorinnen und Pastoren durch.

Als Grundsatz gilt: Altorientalische Herrscher sind nicht nur gottlose Tyrannen, sondern als Gottes Stellvertreter zugleich für die Einhaltung der himmlischen Ordnung verantwortlich. Dazu gehört selbstverständlich auch die Wahrung der Religion, zu der weniger das Achten einer allgemeingültigen Weltanschauung gehört, als vielmehr die rechte religiöse Praxis der Gottesverehrung, also des Kults, und der „Gerechtigkeit“, die als himmlisch-irdische Korrelation von gutem Handeln und heilvollen Ergehen aufgefasst werden kann. Daher zeigt sich gerade die religiöse Kritik der Propheten auch als *Königskritik*. Ist der König doch der Exponent des Volkes und als oberster Hüter der sakralen Überlieferung in Kult und Ethos *unmittelbar* für den korrekten Vollzug der Religion und ihrer Geltung verantwortlich. So erklärt sich, dass das Volk Israel für die von ihm begangenen Verfehlungen zwar die Konsequenzen zu tragen hat. Verantwortlich machen die Propheten dafür aber den König, bzw. die ihm unterstehenden kultischen Verantwortungsträger (Priester).

Eine wirkliche Religions*freiheit* ist in einem solchen religiös-kosmischen Ordnungssystem außerhalb des Vorstellbaren. Dies lässt sich anhand der altorientalischen Kriege aufzeigen. Die gefürchteten Feldzüge der assyrischen Großmacht etwa waren immer religiöse Kriege, um der Ordnung des Reichsgottes Assur zur geopolitischen Durchsetzung zu verhelfen. Die Götter des Alten Orients (auch des Gottes Israels) waren nicht nur Schutzmächte der jeweils Krieg führenden Parteien. Sie waren, wie die Quellen belegen, selbst „Kriegsherren“ und am Gelingen eines Feldzugs außerordentlich interessiert. Das gilt auch für die frühen Vorstellungen vom Jahwekrieg, dessen

⁴ Vgl. H. J. Kraus, Psalmen (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁶1989, 334–341; O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ³1984, 208 f.

Deutung sich erst durch die bitteren Niederlagen Israels gegen militärisch weit überlegene Mächte änderte.⁵

Auch in Israel galt lange Zeit, was der Richter und Heerführer Jiftach in einer authentisch klingenden Note dem König der Ammoniter melden ließ: „Ist es nicht so: Wen dein Gott Kemosch⁶ vertreibt, dessen Besitz eignest du dir an; und wen immer unser Gott Jahwe vor unseren Augen vertreibt, dessen Besitz nehmen wir“ (Ri 11,24). Durch diese diplomatische Note wird deutlich, wie man sich das Gleichgewicht der politischen Kräfte erklärte: Politische Grenzen markierten immer auch die Grenzen der Macht der Regional- und Nationalgötter. Dies ist auch der Grund, weshalb man die Statuen der autochthonen Götter an den Grenzen ihrer Zuständigkeit (also an den Landesgrenzen) aufstellte.⁷ Wie man an der Jiftach zugeschriebenen Äußerung erkennen kann, hatte man in Israel damals nicht nur die Existenz sondern auch den Machtbereich anderer Gottheiten der Nachbarvölker anerkannt, die den natürlichen Machtbereich Jahwes begrenzen.⁸

Hierzu passt auch eine andere bekannte Notiz aus dem Michabuch: „Alle Völker gehen ihren Weg im Namen ihres Gottes. Wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes, immer und ewiglich“ (Mi 4,5). Dieses Zitat räumt zwar anderen Völkern die Hinwendung zu anderen Göttern ein, lässt dagegen keine ähnlichen Alternativen für Israel zu, sondern grenzt den Glauben Israels davon radikal ab.

Die ursprüngliche Selbstbescheidung der israelitischen Religion auf das eigene Volk wird auch durch die frühe Bezeichnung Jahwes als „Gott Abra-

⁵ So kennt das Alte Testament eine Sammlung der „Kriege Jahwes“ (Num 21,14). Hierher gehört auch die Aussage: „Krieg hat Jahwe gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht“ (Ex 17,16). Die Wehrlosigkeit Israels angesichts der Massenheere der Perser bzw. Alexanders des Großen reduzierten die kriegerischen Optionen Israels auf ein Minimum, bis ihm schließlich nur noch die Aufgabe des „Musikkorps“ oblag, während Jahwe die Schlacht um sein Volk führt (2 Chr 20).

⁶ Schutzgott der Ammoniter.

⁷ Damit erklärt sich auch die Aufstellung des Stierbildes durch Jerobeam in Dan und Bethel (d. h. an der Nord- und Südgrenze Israels, vgl. 1 Kön 12,28–29). Auch die Statuen der Ägypter finden sich vorzugsweise an den Grenzen des Reiches im Nildelta oder bei Assuan.

⁸ Aus der umfangreichen Literatur zur Monotheismus-Debatte im Alten Testament vgl. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, Teil 1: Grundlegung*, Göttingen 1993, 90–125; B. Lang, *JAHWE der biblische Gott. Ein Portrait*, München 2002; R. Albertz, *Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung*, in: *ders., Geschichte und Theologie; Studien zur Theologie des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 326), Berlin/New York 2003, 359–382; H. Seebass, *Gott der Einzige. Bemerkungen zur Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, in: *Gottes Wege suchend; Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft; Festschrift für Rudolf Mosis*, Würzburg 2003, 31–46; U. Becker, *Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte*, ZThK 102 (2005), 1–16. Zur Problematik eines israelitischen Monotheismus vgl. auch J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

hams“, „Gott Isaaks“ und „Gott Jakobs“ deutlich.⁹ Seit Albrecht Alts Forschungen hat man diesen Gottesnamen dem Göttertypus der Familiengottheiten zugeordnet.¹⁰ Für diesen Göttertyp gibt es Belege halbsesshafter Nomaden, die Alts Theorie stützen. Es kann als gesichert gelten, dass der „Gott Abrahams“, der „Gott Isaaks“ (oder der „Schrecken Isaaks“, Gen 31,42.53) sowie der „Gott Jakobs“ bzw. der „Starke Jakobs“ (Gen 49,24; Jes 1,24; Ps 132,2–5) ursprünglich ganz verschiedene Familiengottheiten bezeichnete, die erst später mit Jahwe identifiziert wurden.¹¹

Solche Götter, die als mitwandernde und ortsungebundene Götter auf Sippen oder Stämme von Nomaden bezogen sind, fungierten als Schutzpatrone sozialer Gruppen und Sippenverbände. Mit ihrem Aufstieg zu Nationalgottheiten änderte sich das insofern, als sie nun notwendigerweise ortsansässig wurden, was sich durch den Bau bzw. die Übernahme heiliger Orte manifestierte.¹² Durch den im Kulturland erzielten Kompetenzgewinn fiel den vormaligen Familiengottheiten neben der komplexen Ordnungs- und Schutzfunktion für ein ganzes Volk auch die Verantwortung für die Kriegsführung der Gruppe zu.

Hinsichtlich der Kriegsführung im Alten Orient ist zu beachten, dass die altorientalischen Großkönige mit den Göttern der eroberten Völker relativ glimpflich umgingen, solange sie den von den Siegern vertretenen Gottheiten nicht im Wege standen und sich in den jeweiligen polytheistischen Pantheon einordnen ließen. Und das war der Regelfall. In 2 Kön 17,24 ff. ist nachzulesen, dass die Assyrer nach der Einnahme die israelitische Bevölkerung exilierten (was gängige Kriegspraxis war) und durch fremde Bevölkerungsgruppen aus den Weiten des assyrischen Reiches ersetzten. Als es unter der fremden Bevölkerung zu einer Löwenplage kam, suchte man nach der religiösen Ursache des Problems und fand sie darin, dass man dem „Landesgott“ Jahwe die fehlende Reverenz schuldig geblieben war. Dieses Defizit wurde durch die Repatriierung des autochthonen Kultpersonals dann schleunigst nachgeholt. Dabei wurde der Landesgott Jahwe offensichtlich ohne Schwierigkeiten in den Pantheon der Neuansässigen integriert, wie der Bibeltext durchaus glaubwürdig belegt (V. 29–33).¹³

⁹ Vgl. Gen 26,24; 28,13; 32,10; 46,1; Ex 3,6; ferner Gen 32,53 („Gott Nahors“).

¹⁰ Vgl. dazu W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 29–49 (bes. 33 ff.); A. J. H. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 45–53.

¹¹ Dafür spricht das eigenartig redundant wirkende dreimalige Aufzählen des Namens jedes der Patriarchen: Es heißt nicht: Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, sondern: „der Gott Abrahams“, der „Gott Isaaks“, der „Gott Jakobs“. Auch das Nebeneinander des kanaani-schen Gottesnamens El und Jahwe für den Gott Israels spricht für eine nachträgliche Synthese bzw. eine sekundäre Identifizierung kanaani-scher Gottheiten mit dem Gott Israels. In ähnlicher Weise ist auch Baal, der zeitweilige Hauptkonkurrent Jahwes in Palästina, von einem lokalen Berg- und Wettergott zum kanaani-schen Hauptgott aufgestiegen.

¹² Vgl. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1980, 63–81; H. Donner, *Die Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatsbildungszeit, Göttingen 1984, 73–84; Schmidt, *Glaube*, 44–49.

In vorexilischer Zeit war solcher Synkretismus, bzw. die Rezeption ideologischer und kultischer Vorstellungen in den eigenen religiösen Kanon auch in Israel geläufige Praxis, wie allein schon die Gottesbezeichnungen und Epitheta Jahwes belegen (El, Jahwe, Elohim, der „Heilige“).¹⁴ In den vor einigen Jahren gefundenen und aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. stammenden Inschriften werden sogar „Jahwe und seine Aschera“ gepriesen.¹⁵ Ferner sind viele der kultischen Gebote, die wir in der Tora des Alten Testaments finden, wenn man so will „kanaanäischen“ Ursprungs,¹⁶ sofern es sich nicht ohnehin um gemeinsame altorientalische Vorstellungen handelt. Die Religionsgeschichte bietet dazu eine Fülle von Belegen.¹⁷

So war auch die Maßnahme der Assyrer nichts Ungewöhnliches, wenn sie von den unterworfenen Völkern, aber auch von den Vasallen, forderten, dem Reichsgott Assur einen Altar in ihren Tempeln einzurichten. König Manasse galt den späteren Deuteronomisten durch seine „konzessionistische“ Religionspolitik als der allerschlimmste unter den Königen, die durch das notgedrungene Nachgeben den „Abfall von Jahwe“ betrieben (2 Kön 21), was sicherlich nicht der Wirklichkeit entsprach.¹⁸ Eine dem Frieden der Völker und Kulturen dienende „integrative“ Religionspolitik, wie sie König Ahab und seine Ehefrau, die phönizische Prinzessin Isebel, praktizierten, galt in späterer Zeit als Grundübel, dem Israel die Schuld für das Exil anlastete (1 Kön 16,29–19,2).

Für die Überlieferungskreise, die diese Deutung im babylonischen Exil entwickelten, hat sich in der Forschung der Begriff des „Deuteronomismus“ eingebürgert. Kurz gesagt handelt es sich dabei um prophetische und priesterliche Kreise, die unter Berufung auf das Deuteronomium das später dominierende Konzept des Toragehorsams entwickelten und die biblischen Quellen in diesen Sinne bis in die spätnachexilische Zeit hinein in mehreren und teilweise durchlaufenden Redaktionsschichten bearbeiteten und damit den alttestamentlichen Bibelkanon in seiner heutigen Form überhaupt erst schufen. Abgesehen vom vereinzelt prophetischen Protest war die religiös-kultische Assimilierung („Synkretismus“) ein altorientalischer „Main-

¹³ Diese erst in späterer Zeit anrühige Praxis führte zur späteren Stigmatisierung der aus dieser Amalgamierung hervorgegangenen Samaritaner, die man in der deuteronomistischen Diktion des Synkretismus zieht.

¹⁴ Vgl. *M. Smith*, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London 1971; *O. Keel/Ch. Uehlinger*, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg i. Br. ²1993; *H.-D. Preuß*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 123–132.

¹⁵ Vgl. *TUAT II/4*, 1988, 556–558.561–564; *O. Loretz*, *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990; *S. M. Olyan*, *Ashera and the Cult of Yahwe in Israel* (SBL MS 34), Atlanta 1988. Zusammenfassung in: *Preuß*, *Theologie*, 123 ff.

¹⁶ Wobei man die Differenzen zwischen der kanaanäischen und der altisraelitischen Religion nicht allzu hoch veranschlagen darf.

¹⁷ Vgl. *E. Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

¹⁸ Vgl. *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 369 ff.

stream“. M. a. W.: Sie war gang und gäbe, auch wenn diese Rezeption fremder religiöser Vorstellungen nicht unkritisch verlief. Neue Überlieferungen wurden im Verlauf der Religionsgeschichte Israels „jahweiseirt“, d. h. dem eigenen Bundesgott attribuiert (dies betrifft vor allem den Bereich der Schöpfungstheologie¹⁹) und dabei auch modifiziert.²⁰ Als eindrucksvolles Zeugnis kann die Begegnung Abrahams mit Melchisedek gelten (Gen 14), „in der sich Vertreter zweier verschiedener Religionen in gegenseitiger Toleranz begegnen. [...] In diesem Miteinander, dem Anteilgeben und Empfangen, kommt eine gegenseitige Anerkennung zum Ausdruck“.²¹

Das auf die Assyrer und die Neubabylonier folgende Reich der Meder und Perser verfuhr ganz ähnlich, nur dass die neuen Machthaber darauf verzichteten, von ihren Untergebenen die Aufstellung der Altäre ihrer Götter zu verlangen. Als die Perserkönige den Jahwe-Tempel wiederherstellen ließen, machten sie den Heimkehrern nach einigem Hin und Her nur die Auflage, dass im Jerusalemer Tempel regelmäßig für den persischen Großkönig gebetet werden sollte (Esr 6,10).

Zusammenfassend lässt sich sagen: In der altorientalischen Welt herrschte *Religionsunfreiheit*, insofern die jeweils herrschende religiöse Ideologie unter dem Gesichtspunkt einer sakralen kosmischen Ordnung die gesellschaftliche Stabilität sicherstellte. Garant dieser Ordnung war der König, der als Stellvertreter eines oder mehrerer Götter („Gottes Sohn / Gottes Ebenbild“) zur Aufrechterhaltung und – wie im Fall der Assyrer und Ägypter – für die expansive Ausdehnung dieser Ordnung verantwortlich war. Kriege wurden nicht nur zur Landgewinnung oder um ökonomischer Vorteile willen geführt, sondern um die außerhalb des eigenen Herrschaftsgebietes für chaotisch gehaltene Welt dem eigenen religiösen Ordnungssystem zuzuführen.

In der altorientalischen Welt herrschte andererseits (bedingte) *Religionsfreiheit*, als die regionalen Kulte keineswegs als „heidnisch“ oder gar als Bedrohung der eigenen religiösen Identität betrachtet wurden. Vielmehr bestand eine erkennbare Bereitschaft zur Assimilation oder der Tolerierung nicht-autochthoner Kulte, sofern die herrschende religiöse Ideologie dadurch nicht gefährdet wurde. Solche Kompatibilität festzustellen oder herzustellen, war vor allem Aufgabe der Priester.

Dass diese Form der „Königsideologie“ keineswegs nur apostatische Herrscher betraf, mag auch daraus ersichtlich werden, dass sowohl Saul als

¹⁹ Vgl. dazu etwa den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Ps 19 und Ps 104. Mit solchen kulturellen Aneignungsprozessen belegt das Alte Testamente eine ganz eigene Vorstellung von einer „natürlichen Theologie“, die sich im Protestantismus gleichwohl größter Unbeliebtheit erfreut. Diese Aversion beruft sich sehr zu Unrecht auf die Bibel!

²⁰ Werner Hugo Schmidt hat in seinen zahlreichen traditionsgeschichtlichen Studien belegt, dass solche Jahweiseirung fremder kultischer Traditionen immer im Zusammenspiel von Rezeption *und* Negation erfolgte, wobei er die ersten beiden Gebote des Dekalogs zu den normierenden Instanzen dieses Aneignungsprozesses erklärte. Vgl. *Schmidt*, Glaube, 1–22 (bes. 10 ff.); 98–144.

²¹ A. a. O., 9.

auch David diese traditionelle integrativ-tolerante Religionspolitik verfolgten, was auch die deuteronomistische Übermalung beider Könige nicht ganz zu eliminieren vermochte. Wie mag man sich sonst erklären, dass ein Sohn Sauls ausgerechnet Ischbaal hieß, also nach dem später so verhassten syrischen Wettergott Baal benannt wurde (2 Sam 2,8)? Oder dass Jonathan, der Sohn Sauls und enge Freund Davids, einen seiner Söhne Merib-Baal nannte (2 Sam 4,4)? Auffällig ist doch allein die Beobachtung, dass keiner der Söhne Sauls einen jahwehaltigen Namen hatte.

Für David lassen sich ähnliche Rückschlüsse ziehen: Er hielt sich nicht nur die „Kreter und Pleter“ – also ausländische Söldner – als Leibwache.²² Er duldete auch Urija, den „Hethiter“ und Mann der Bathseba, als Offizier in seiner multikulturellen Hauptstadt Jerusalem. Letzterem wurde nicht die eigene Religion, sondern seine begehrenswerte Ehefrau Bathseba zum Verhängnis (2 Sam 11). Zudem setzte David zwei Hohepriester ein, Zadok und Abjatar, wobei der Erstere sicherlich ein Vertreter der jebusitischen (kanaanäischen) Urbevölkerung und Priester des Jerusalemer Stadtgotts „Zedek“ war (2 Sam 15,24–29).²³ Durch die beiden Hohenpriester betrieb David bei aller erkennbaren Vorliebe für Jahwe also eine Religionspolitik, die sich von der toleranten Politik Ahabs und Isebels nicht wesentlich unterschieden haben dürfte.

3. Die Entstehung des Monotheismus

Der eigentliche Wandel in der Religionsgeschichte Israels vollzog sich durch die Neuordnung der religiösen Traditionen in der exilisch-nachexilischen Zeit im ausgehenden 6. Jahrhundert v. Chr. Die Protagonisten dieses Wandels waren die sog. Schriftpropheten, charismatische Einzelgestalten, die im Widerspruch zur Kult- und Hofprophetie das drohende Unheil als Jahwes Gerichtshandeln ansagten. Die Ursache des Gerichts war das überwiegend dem König angelastete Versagen des Volkes im Blick auf die Sozialpraxis sowie gegenüber der Alleinverehrung Jahwes und der Verletzung der sakralen ethischen Ordnungen. Die Weissagungen dieser prophetischen Einzelgänger, die kleinere Anhängerkreise um sich sammelten, hatten sich im Nachhinein als richtig erwiesen. Sie hatten den tolerant-integrativen Ansatz der Religionspolitik zu ihrer Zeit scharf verurteilt und Jahwe durch ihren theologischen Universalismus zur Weltherrschaft verholfen, der sogar Ägypter, Assyrer und Babylonier wie einen Bienenschwarm herbeipfeifen konnte (Jes 7,18).

Von hier war es nur noch ein Schritt, bis Jahwe vom Weltherrscher zum Alleinherrscher avancierte, was sich literarisch bei Deuterojesaja (dem „zweiten Jesaja“) erstmals nachweisen lässt (Jes 45–55): Ab jetzt sollte es

²² Vgl. 2 Sam 8,18; 15,18; 20,7 u. ö.

²³ Vgl. ferner; 1 Kön 1; 2,35; Ez 40,46; 44,15. Vgl. dazu auch *H. Schmoldt*, Art. Zadok, in: *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 1992, 556; *Gunneweg*, *Theologie*, 127.

nur noch einen Gott geben, der allein Licht *und* Finsternis, Heil *und* Unheil schafft (45,7.21). Es waren vor allem religiös gedeutete Erfahrungen wie der von Jahwe herbeigeführte Untergang des Königtums, der Verlust von Land und Freiheit, die die Entwicklung zum Monotheismus beschleunigte, wenn nicht gar erst ermöglichte.

Vielleicht wäre der monotheistische Ansatz Deuterocesajas Makulatur geblieben, wenn nicht der aufkommende Hellenismus das religiös tolerante Großreich der Perser zerstört hätte, das einer zunehmend gewaltsamen Zwangshellenisierung durch die Generäle des Makedoniers Alexanders (den „Diadochen“) Platz machte. Durch diesen äußeren Druck kam es zu einer Liaison der konservativen Kräfte, die wie das Esra- und Nehemiabuch belegen, das neue Israel als observante und um die Tora versammelte Gemeinschaft verstanden. Diese Kräfte vereinten sich mit den eschatologischen Kreisen, die das Erbe der großen Schriftpropheten tradierten, auslegten und auf diese Weise lebendig hielten. Diese aus dem Protest geborene Amalgamierung von Kult und Prophetie führte nicht nur zum Gedanken der Einzig(artig)keit Jahwes, sondern zementierte zugleich dessen absolute Herrschaft über Raum und Zeit, die mit der Abschaffung der alten Götter bzw. ihrer endgültige Dämonisierung einherging. So wurden aus Parallelgöttern schließlich Gegengötter. Der Sieg des Monotheismus führte als Protestbewegung gegen die erfahrene Unterdrückung durch die Heidenvölker nicht nur dazu, dass das altorientalische Pantheon – durch Deuterocesaja – entmythologisiert oder dämonisiert wurde. Er bewirkte schließlich auch, dass das Sortiment der Gegengötter einem einheitlichen feindlichen Willen zugeordnet wurde, der als „Widersacher“ oder „Satan“ alles Fremdreligiöse zum kollektiven Bösen erhob (Apokalyphtik).

Die Existenz des freilich letztlich machtlosen Gegengottes stellt religionsgeschichtlich einen Kompromiss zwischen der Alleinexistenz Jahwes, der Unterdrückung durch die Babylonier und der Erfahrung der Zwangshellenisierung durch die Seleukiden im 2. Jahrhundert v. Chr. dar, von der das Danielbuch und die Makkabäerbücher zeugen. Wie bei der späteren Christenverfolgung durch die Weltmacht Rom wurde der relative Erfolg der Gott feindlichen irdischen Mächte auf metaphysische Ursachen zurückgeführt und durch einen himmlisch-irdischen Dualismus gedeutet, in dem Gott auf der einen, Satan auf der anderen Seite stand. Diese innere Spannung zwischen dem alleinigen Gott und seinem rätselhaften aber letztlich immer unterlegenen Gegenspieler prägt den Monotheismus des Alten und Neuen Testaments.

Zugleich verabschiedete man sich damit vom radikalen Konzept Deuterocesajas, der gerade angesichts Jahwes Einzigartigkeit keinen Gegengott – auch keine Finsternisgestalt – neben Jahwe duldete und dafür lieber in Kauf nahm, dass Jahwe sowohl für Heil als auch Unheil, für das Licht wie auch für die Finsternis verantwortlich zeichnete (Jes 45,7). Das ist sicherlich die aufregendere und konsequentere Konzeption, die aber wie jedes Konzepts eines *deus absconditus* theologisch schwer zu vermitteln ist, weil eine solche Gottheit notwendigerweise immer auch dämonische Züge trägt.

In jedem Fall hat der im letzten siegreiche Monotheismus auch in seiner dualistischen Variante von Gott und Teufel, der toleranten Parallelexistenz verschiedener Religionen in Palästina den Garaus gemacht. Das ist nicht nur zu bedauern. Angesichts einer Welt voller rätselhafter Götter und ihrer Willkürherrschaft, wie sie für uns vor allem durch das Pantheon der griechischen Antike vertraut ist, wurde die Botschaft vom Sieg des einen Gottes, der sich neutestamentlich in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten verkündigen ließ, als erlösende Nachricht aufgenommen.

Im Neuen Testament (als der christlichen Nach- oder Wirkungsgeschichte des Alten Testaments) hat Jesus Christus schließlich alle anderen Mächte entmachtet (Eph 1,20–22; Kol 2,9–10.15). Dies konnte – wie im Fall der Silberschmiede in Ephesus – auch aus ökonomischen Gründen Missfallen erregen, weil deren Einnahmen aus dem Verkauf von Devotionalien entfielen, wie die Apostelgeschichte weiß (Apg 19,23–40). Dass Gott Christus durch die Auferweckung über alle Mächte erhoben hatte, wurde aber von den Betroffenen vor allem als Befreiung von der weit verbreiteten Angst vor den launischen Göttern und den numinosen Kräften der Antike empfunden, denen man sich bis dahin bedingungslos ausgeliefert sah. Daher ist auch der Altar „für den unbekanntem Gott“ in Athen (Apg 17,23) nicht etwa als Sieg religiöser Toleranz zu feiern. War doch auch diese Stätte der Vereherung ein Symbol der Angst, einem bis dahin noch unbekanntem Gott die nötige Reverenz versagt zu haben. Der allmähliche Siegeszug des Christentums in der Spätantike war eben auch dem „Ruf der Freiheit“ (Ernst Käsemann) zu verdanken, der vom Evangelium des *einen* Gottes ausging, der sich in Christus heilvoll geoffenbart und die anderen Götter von ihrem Sockel gestürzt hatte.

4. „Religionsfreiheit“ in der Bibel?

Freilich bleibt zu fragen, ob und inwiefern solche Freiheit als „Religionsfreiheit“ bezeichnet werden darf. Die Entwicklung von der Alleinverehrung Jahwes (Monolatrie oder Henotheismus)²⁴ zur Alleinexistenz Jahwes lässt die Assoziation Religionsfreiheit in diesem Zusammenhang als problematisch erscheinen. In der Apokalyptik und dem auf ihr basierenden Urchristentum etwa konnte diese Freiheit keinen letzten Wert darstellen. Denn das Evangelium verstand sich ja gerade als befreiende Botschaft *von* den Religionen. Daher ist die Freiheit, die das Urchristentum zweifelsohne proklamierte, vor allem eine Freiheit von den *heteronomen* Bindungen der Sünde und des von ihr missbrauchten Gesetzes (Röm 7). „Religionsfreiheit“ setzt dagegen stets die Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Menschen voraus.

Eine solche Freiheit kannte das Urchristentum nicht, weil ihr die Vorstellung von einem autonomen Menschen fremd war, der zwischen Gut und

²⁴ Vgl. Schmidt, Glaube, 98–117.

Böse frei zu wählen vermag. Als Beispiel dafür kann Röm 6 herangezogen werden, wo Paulus die Ansicht vertritt, dass ein Mensch nur „ein Sklave der Sünde“ oder – kraft des Glaubens an die Erlösung Jesu Christi – ein „Sklave der Gerechtigkeit“ sein kann (V. 16–18): *Tertium non datur*. Wer nicht durch das Evangelium an die Macht Gottes gebunden war, der war und blieb dagegen in die Sünde verstrickt und ihr Opfer.²⁵ Die Entscheidung, das Evangelium anzunehmen (d. h. zu „glauben“), ist für Paulus darum auch keineswegs in die Macht und das Vermögen des Menschen gestellt.²⁶ Nach Röm 10,14–17 erschließt erst die Evangeliumsverkündigung als Ruf in die Entscheidung einem Menschen die Möglichkeit, an Christus zu glauben. Eben darin erweist das Evangelium seine überragende Macht, dass es uns mit der Gottesherrschaft nicht nur eine Alternative zur Herrschaft der Sünde offeriert, sondern den Herrschaftswechsel des – immer heteronom bestimmten – Menschen zugleich herbeiführt, also bewirkt.²⁷ Deshalb „offenbart“ sich das „Evangelium“ selbst als „Kraft Gottes“, und nicht etwa als Kraft menschlicher Entscheidungsfähigkeit (Röm 1,16). Religionsfreiheit konnte im Urchristentum daher nur die Freiheit von dämonischen Bindungen bedeuten, denen der Mensch außerhalb des Evangeliums immer unterliegt.

Davon gehen auch die Evangelien aus, wenn sie – wie ihr Protagonist Markus – in den Krafttaten Jesu den Einbruch der Gottesherrschaft sahen. Die zahllosen Exorzismen, von denen das Markusevangelium berichtet, haben darin ihren Ursprung: Freiheit erweist sich als Freiheit von religiösen Mächten durch die unvergleichliche Herrlichkeit des auferstandenen Christus, die sich bereits vorösterlich in „geheimen Epiphanien“²⁸ (M. Dibelius) zeigt. Diese Freiheit eröffnet sich dann nach dem johanneischen Christus ausschließlich dort, wo man „in seinem Wort bleibt“. Solchen gilt die Verheißung: „Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,31). Zur eigenverantworteten Religionsfreiheit gehört aber die Freiheit einer wirklichen Wahl. Diese ist weder im Alten noch im Neuen Testament erkennbar.²⁹

Der Einwand, anlässlich des so genannten „Landtags zu Sichem“ (Jos 24) habe Josua doch dem ganzen Volk die Frage vorgelegt, wem es denn dienen wolle, nachdem es im Kulturland Kanaan sesshaft geworden und die Aufteilung des Landes abgeschlossen war, spricht nur scheinbar dagegen, wie eine

²⁵ Bemerkenswert ist, dass die „Sünde“ im Röm die metaphysische Gestalt des Satan ersetzt bzw. verdrängt. Dafür erhält die Sünde selbst personenhafte Züge (vgl. Röm 6–7).

²⁶ Im Unterschied zu den allgemein verbreiteten semipelagianischen Vorstellungen von einer „freien Glaubensentscheidung“ – einer zu Recht von der Alten Kirche verurteilten Irrlehre, die sich allerdings im ganzen Baptismus (v. a. bei den Freunden der Heimatmission) größter Beliebtheit erfreut und auch noch für „biblisch“ gehalten wird.

²⁷ Auf die dogmatischen Diskussionen zwischen forensischer und effektiver Rechtfertigung gehe ich hier nicht ein. Darauf, dass das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, hat E. Käsemann in seinem glänzend geschriebenen Aufsatz: Gottesgerechtigkeit bei Paulus (EVuB II, Tübingen 1964, 181–193) hingewiesen.

²⁸ M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ²1933 (⁶1971), 232.

nähere Betrachtung des Textes zeigt. Nachdem er die Taten Jahwes und die Erfüllung der Verheißung in Erinnerung gerufen hatte, stellt Josua in dieser großen deuteronomistisch überarbeiteten Rede daraufhin das Volk vor eine Wahl:

„Fürchtet den Herrn und dient ihm in vollkommener Treue. Schafft die Götter fort, denen eure Väter jenseits des Stromes und in Ägypten gedient haben, und dient Jahwe. Wenn es euch aber nicht gefällt, Jahwe zu dienen, dann entscheidet euch heute, wem ihr dienen wollt: den Göttern, denen eure Vorfahren jenseits des Stroms dienten, oder den Göttern der Amoriter, in deren Land ihr wohnt. Ich aber und mein Haus, wir wollen Jahwe dienen“ (Jos 24,14 f.).

Hierzu ist zu sagen, dass die angebliche Wahlfreiheit in Wahrheit keine ist. Dies wird nicht nur durch den suggestiven Unterton deutlich, mit dem Josua auf die Verdienste Jahwes hinweist, während die Götter Ägyptens und Kanaans dem Volk ja keine Wohltaten erwiesen hatten. Wie wenig die Deuteronomisten der Wahl des Volkes tatsächlich zutrauten, zeigt sich in der Replik Josuas an das Volk, nachdem dieses sich voller Enthusiasmus für Jahwe entschieden hatte. „Ihr könnt Jahwe gar nicht dienen, denn er ist ein heiliger Gott“ (V. 19). Josua verlangt mit der Wahl Jahwes also etwas Unerfüllbares. Deutlich blickt der Deuteronomist damit vom vorläufigen Ende der Geschichte Israel her auf die Zeit der Anfänge zurück. Es ist der Rückblick auf eine gescheiterte Beziehung, deren Resultat – der Untergang Judas – dem Deuteronomisten längst bekannt ist.

Eine solche Wahl zwischen Jahwe und den „Göttern der Amoriter“ ist aber auch aus einem anderen Grund absurd. Nach der Grundschrift des Deuteronomismus, dem Deuteronomium, führt Mose dem Volk in einer testamentarischen Rede im 28. Kapitel deutlich vor Augen, was es bedeutet, Jahwe zu dienen oder ihm nicht zu dienen. Auf einen langen Segenskatalog im Falle des Gehorsams folgt ein nicht minder langer Fluchkatalog im Falle der Unbotmäßigkeit Israels, in dem u. a. auch alle Schrecken des Exils aufgezählt werden, deren Plastizität verrät, dass sie dem Verfasser und seinen Lesern vertraut sind. Wenn die Alternative der freien Religionswahl aus lauter Fluchfolgen besteht, dann bedeutet auch dies, dass die vermeintliche Wahl keine Wahl ist. Israel hat nicht die Qual der Wahl, welchen Göttern es sein Herz schenkt, weil die Folgen der falschen Wahl ausschließlich unheilvoll und schrecklich sind. Die vorgelegte Alternative kann daher nur in sehr

²⁹ Die einzig mir bekannte Stelle steht bezeichnenderweise im Buch Ruth, einem Präludium auf die Davidsdynastie. Dort wird die aus Moab stammende Witwe eines jüdischen Mannes namens Ruth nach dem Tod aller männlichen Hinterbliebenen aufgefordert, zu ihrem Volk, den Moabitern, zurückzukehren. Nur so konnte in der damaligen Zeit die Existenz der fremden Witwe gesichert werden, während Israel ihr gegenüber in keiner Weise verpflichtet war. Aus einer bis heute zu Herzen gehenden Solidarität mit ihrer jüdischen Schwiegermutter wählt Ruth die unsichere Existenz im fremden Land: „Wo du hingehst, da gehe auch ich hin, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott“ (Rut 1,16). Es gehört zu den Paradoxien der Nachgeschichte dieses Textes, dass diese Schicksalsgemeinschaft zweier Frauen in christlichen Kreisen gerne als Trauwort gewählt wird.

formaler Hinsicht eine echte „Wahl“ genannt werden, da es sich um eine besonders eindringliche Form der Warnung handelt, von eben dieser religiösen Wahlmöglichkeit tunlichst keinen Gebrauch zu machen, sondern sich mit Rücksicht auf die verheerenden Folgen einer falschen Entscheidung auf Jahwe zu verlassen. Die deuteronomisch-deuteronomistischen Texte des Alten Testaments setzen also die längst gefällte Unterscheidung der einen wahren von allen andern grundsätzlich falschen Religionen voraus, deren Wahl sich aufgrund der drohenden Fluchfolgen erübrigt. Nachdem das vorexilische Israel die positive Möglichkeit verpasst und die Fluchfolgen am eigenen Leib erfahren hatte, wurde diese Rede für die nachexilische Zeit verfasst und diente als „Warnung“ für die Nachgeborenen, es diesmal besser zu machen (vgl. 1 Kor 10,1–11).

Für Israel ist gerade die Entbindung von der verführerischen Wahlfreiheit ein Segen, während die Wahl anderer Götter – d. h. der autonome Gebrauch der Religionsfreiheit – Dummheit und Selbstmord bedeuten. Wie töricht die Alternative ist, lässt sich an der Klage des Propheten Jesaja am Anfang des gleichnamigen Buches ablesen: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn. Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht“ (Jes 1,3). Israel ist für Jesaja ein geradezu hoffnungsloser Fall, denn es hat durch den falschen Gebrauch seiner Freiheit sich selbst das Wasser abgegraben. Nur die Bindung an Jahwe sichert das Leben. Ähnlich formulierte Jeremia: „Denn meine Volk verübt ein doppeltes Unrecht: Mich hat es verlassen, die Quelle des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten.“ (Jer 2,13). [...] Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten [...] mein Volk aber kennt nicht die Rechtsordnung Jahwes“ (Jer 8,7).

Die Wahlfreiheit als Eckpfeiler der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist also, zumindest für Israel, ganz unsinnig. Sie gilt bestenfalls für die Völker, wie das bereits erwähnte Micha-Wort insinuiert (Mi 4,5): Alle Völker gehen ihren Weg, Israel aber hat keine andere Wahl, als Jahwe auf immer und ewig überall hin zu folgen. Anders gesagt: Israels hat keine Wahl, weil es erwählt *ist*.

So beruht auch das Konzept des „Bundes“, den Jahwe mit Israel schloss, nicht etwa auf Israels freier Wahl des Bekenntnisses zu seinem Bundesherrn. Die hebräische Bezeichnung „Bund“ (*berit*) bedeutet ursprünglich „Verpflichtung“ oder „Verfügung / Setzung“ und meint nicht unbedingt einen Vertrag unter Gleichen. Wie Lothar Perlitt dargelegt hat, ist der Bundeschluss eher im Sinne eines Vasallitätsverhältnisses zu verstehen, durch den ein mächtiger Partner dem weniger mächtigen eine Verpflichtung auferlegt.³⁰ Die Erwählung Abrahams und damit Israels ist ebenso ein einseitiger und, wie das Dtn bekennt, letztlich unergründlicher Akt Jahwes, wie der Bund Jahwes mit Israel (Dtn 7,6–9). Zur Annahme des Bundes gibt es – wie

³⁰ Eine gute Zusammenfassung der Diskussion zum Thema „Bund“ bietet H. J. Hermisson, *Bund und Erwählung*, in: H. J. Boecker u. a. (Hgg.), *Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher*, Neukirchen-Vluyn 51996, 244–266.

bei den Vasallitätspflichten der Assyrer oder Babylonier – keine wirkliche, d. h. keine sinnvolle Alternative.

Für Israel gilt daher im Blick auf die Religionsfreiheit, was Friedrich Engels über die Freiheit im allgemeinen schrieb: Freiheit ist letztlich „Einsicht in die Notwendigkeit“. Dies gilt besonders für diejenigen, die sich auf Jahwe einlassen, der nach einer Selbstprädikation bekanntlich „ein eifernder Gott“ ist und neben sich keine religiösen Äquivalente oder Alternativen duldet.

Die dem Deuteronomismus folgende Apokalyptik und das parallel dazu entstandene Konzept des Toragehorsams haben diese Tendenz verstärkt. Das Gottesgericht des Exils hatte einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Wie sich die Deuteronomisten das utopisch reine Israel vorstellten, das allein Jahwe verpflichtet ist, wird in nachexilischer Zeit durch die „ethnischen Säuberungen“ Esras deutlich. Das mit seinen Nachbarn in relativ friedlicher Koexistenz lebende frühnachexilische Israel trat durch die drakonischen „Reformen“ Esras und Nehemias in seine puritanische Phase. Die Beziehungen zu den Samaritanern wurden rigoros gekappt, Mischehen wurden getrennt und ein Geschlechtsregister wachte fortan über die ethnische Reinheit Israels (Esr 9 f.; Neh 10).

In der historischen Fiktion der deuteronomistischen Geschichtsschreibung ist all das bereits im Buch Josua vorweggenommen. Die Parole heißt: Kein Bündnis mit den Ureinwohnern, die Jahwe um ihres Götzendienstes vertrieben hatte, um Israel Platz zu machen! So folgt der List der Gibeoniten, die vorgeben, von weit her zu kommen, um ein Bündnis mit Israel zu schließen, eine herbe Rüge an die Israeliten. Aufgrund des erschlichenen Bündnisses muss Israel nun ein fremdes Volk und – damit verbunden – fremde Götter in seinen Reihen dulden (Jos 9,3–27).

5. Religionsfreiheit als Freiheit zum Diskurs

Dieser Schnelldurchgang durch die Religionsgeschichte Israels und des frühen Christentums zeigt die Problematik jener Spannungen auf, die in der Kirchengeschichte eine vielfältige Wirkung entfalteten. Das Christentum ist von seinen Ursprüngen und von seinem Typus her eine „Bekehrungsreligion“ (Klaus Berger), für die man sich entscheiden muss, um ihr anzugehören. Die notwendige Entscheidungshilfe verdankt sich in der Bibel allerdings nicht der Freiheit des Menschen, eine Wahl zu treffen, sondern dem Evangelium als einer Kraft Gottes, die diese Entscheidung provoziert bzw. evoziert. Die Möglichkeit, sich für den christlichen Glauben zu entscheiden, wird also nicht mit dem Vertrauen in die abwägende Vernunft des Menschen, seinem Bedürfnis nach friedlicher Koexistenz oder dem Grundgedanken der Toleranz begründet.

Die Religionsgeschichte Israels hat eine Latenz zum Monotheismus, der aus dem gewiss sehr alten Alleinverehrungsanspruch der Jahwe-Religion und ihrer nomadischen Vorformen erwuchs. Jahwe hat, überlieferungsge-

schichtlich betrachtet, die Welt erst nach und nach erobert und dabei nicht unerhebliche Wandlungen vollzogen, die Jack Miles in seiner Biographie Gottes in grandioser Manier nacherzählte.³¹ Der Siegeszug Jahwes ist natürlich keine wirkliche Göttergeschichte nach dem Vorbild altorientalischer oder antiker Mythologien, sondern ein Siegeszug des religiösen Bewusstseins, das unter den geschichtlichen Erfahrungen seine spätere Prägung erhielt, wie sie in der Bibel des Alten und Neuen Testaments festgehalten wurden. Dies geschah oft in mythologischer Form, weil sich bestimmte religiöse Gegebenheiten nun einmal nicht anders ausdrücken lassen.

Mit dem Monotheismus hat auch der Primat göttlicher Kausalität in der Theologie Einzug gehalten. Die Folge war, dass die Liebe Gottes, die sich im Lauf seiner Selbstoffenbarung im Evangelium letzte Bahn brach, sich des Menschen bemächtigte – nicht umgekehrt. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch gesetzt, dass ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibt“ (Joh 15,16).

Freiheit wird daher als Freiheit von der Knechtschaft der Sünde gefeiert, die Gott errungen hat, „als wir noch Sünder“ bzw. seine „Feinde“ waren“ (Röm 5,8.10). „Mündigkeit“ besteht nach Paulus auch nur im Blick auf das Gesetz (Gal 4,1–8). Ansonsten wird der Apostel nicht müde, sich bei seinen Gemeinden als „Sklave Jesu Christi“ und als „Gebundener“ seines Herrn in Erinnerung zu rufen, der von Christus wie eine Kriegsbeute von Ort zu Ort geschleppt wird (2 Kor 2,14). Mit den liberalen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts und der Autonomie des Individuums mit seiner eigenverantwortlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit haben die biblischen Texte nur wenig zu tun.

Auch dass Jesus die Welt entdämonisierte, indem er den unreinen Geistern gebot (E. Käsemann), macht die Ambivalenz der Religionsfreiheit offenkundig. Welchen Vorteil sollte ein Mensch davon haben, dass er in Wahrung seiner Freiheit dem eigenen Unheil Vorschub leistet? Gleichwohl überlässt Jesus dem Menschen ein Entscheidungspotenzial, auf das er keinen Einfluss nimmt: Der reiche Jüngling wird aufgefordert, aber nicht genötigt, Jesus nachzufolgen (Mt 19,16–26). Nach Lk 17,11–19 heilte Jesus 10 Aussätzige und stellte verwundert fest, dass lediglich einer von ihnen seine wundersame Heilung als Chance der Gottesherrschaft und der Nachfolge ansah. Diese Erzählung ist im Neuen Testament einzigartig, weil nur an dieser Stelle Geheilte die Konsequenz der Nachfolge ausschlagen.

Religionsfreiheit zeigt sich alt- wie neutestamentlich daher als immer *problematische* Freiheit des Menschen, das eigene Heil abzulehnen und ist damit gerade das Signet seiner Unfreiheit. Mit Toleranz gegenüber dem Un- oder Andersgläubigen hat diese Einstellung also nichts zu tun. Der Mensch ist *coram Deo* zwar immer zur Wahl verurteilt, gleichzeitig jedoch nur durch den Geist ermächtigt und in der Lage, seine Situation zu erkennen und das Gute – neutestamentlich: den Glauben an Jesus Christus – zu wählen.

³¹ Vgl. J. Miles, *Gott – eine Biographie*, München 42002.

Neben dieser „negativen Religionsfreiheit“, die das Risiko potenzieller Verfehlung des Guten in sich birgt, gilt es, die im Glauben zu gewinnende Freiheit positiv zu würdigen. Denn daran lässt das Evangelium keinen Zweifel, dass der Mensch im Glauben Freiheit erlangt: „Zur Freiheit hat uns Christus frei gemacht“ (Gal 5,1). Diese Freiheit ist allerdings nicht als Wahlfreiheit zur freien Religionsausübung zu verstehen. Wie auch Joh 8,31 f. zeigt, versteht sie sich als Freiheit von allen Bindungen außerhalb des freimachenden Wortes Christi. Dazu gehört auch das religiöse Setting der Menschen, das sich als „Götzendienst“ (Röm 1,18 ff.) und als versklavende Macht offenbart. Religionsfreiheit ist daher vom Neuen Testament als Freiheit *von* Religion und *für* den Glauben an Jesus Christus zu verstehen, zu dem das Evangelium ermächtigt. Diese Freiheit wird andererseits nur durch die Bindung des Glaubenden an Jesus Christus erlangt, weil auch der Glaubende ein heteronom bestimmtes Wesen bleibt. Eine eigenständige, autonome Freiheit des Wollens oder Sollens ist dem Neuen Testament fremd. Ausdruck dieses Paradoxes der Freiheit ist, dass Paulus sich seiner Freiheit rühmt, indem er sich im selben Atemzug als „Sklave Jesu Christi“ bezeichnen kann (Röm 1,1 u. ö.).

Andererseits gibt die Freiheit *von* (nichtchristlicher) Religion eine enorme Bewegungsfreiheit innerhalb der christlichen Religion, die fern ist von jeder formalisierten Rechtgläubigkeit, wie sie für evangelikale und fundamentalistische Kreise typisch ist. Das Versagen der Schriftgelehrten in den Streitgesprächen mit Jesus belegt zugleich, dass es mit einem formalen Gehorsam nicht getan ist. Ich kann der Klage Ernst Käsemanns nur zustimmen, wenn er in seinem immer noch lesenswerten Buch der „Ruf der Freiheit“ jene formalisierte Rechtgläubigkeit unter den Evangelikalen beklagt, die sich analog zu den schriftgelehrten Widersachern Jesu beharrlich weigern, das Evangelium von Jesus Christus unter den Bedingungen der Gegenwart neu zu denken:

„Man darf selbst an Pastoren und Lehrern sehen, dass der ganze Glaube ein seltenes Ding, sogar ein Mirakel ist, während fromme Einbildung zentnerweise für einen Groschen feilgehalten wird [...] Christlicher Glaube ist nicht nur fest in Dogmatik verpackt, sondern auch noch von den Hüllen einer obligaten Weltanschauung umgeben, die größtenteils mittelalterlich oder älter ist. Wer hat noch Zeit und Kraft, das Paket aufzuschnüren, um zum eigentlichen Inhalt zu gelangen? [...] Es gibt den Streit der Kirche gegen Jesus, den sie irdisch zu vertreten behauptet. Alle Häretiker zusammen richten nicht so viel irdische Unruhe an wie er [Jesus Christus], wenn er aus einer Ikone lebendig wird und uns dem Feuer ausliefert, welches er anzuzünden kam. Die kirchliche Tradition und Dogmatik ist nicht nur, aber auch der Versuch, ihn zu domestizieren, und die Kirchen leben heute alle davon, dass dieser Versuch gelungen ist³² [...]. Die historische Kritik und die moderne Theologie erzählen auf ihre Weise das Evangelium, das sie vernommen und erfahren haben. Die Gemeinde mag dadurch häufig aufs tiefste schockiert wer-

³² E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 198–201.

den. Wann aber hätte ein Evangelium nicht schockiert? Es mag dieses Zeugnis auch in vieler Hinsicht vorläufig und zweifelhaft erscheinen. Nun, schon Johannes hat gewusst: ‚die Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären, wenn man alles Jesusgeschehen berichten wollte. [...] Die kirchliche Tradition und die Aussagen der Dogmatik wollen uns helfen, Jesus recht zu sehen. Sie leiden aber stets darunter, dass sie den zeigen, den unsere Väter und vergangene Jahrhunderte gesehen haben.‘³³

Religionsfreiheit ist also positiv die christliche Freiheit, das Evangelium eigenständig zu denken, es mit den Worten des eigenen Verstehens nachzuerzählen und das Erkannte mit anderen zu teilen. Auch hier und nicht nur in Abgrenzung gegenüber staatlicher Gewalt gilt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Gerade das macht die Freiheit eines Christenmenschen aus. Diese Freiheit, das Evangelium unter den Bedingungen der eigenen Existenz eigenständig zu denken, wird allein schon durch die Existenz von vier Evangelien im Kanon der Heiligen Schrift belegt und durch das alles andere als unproblematische Ensemble jener 27 Schriften des Neuen Testaments unterstrichen, die in durchaus kontroverser Weise die urchristliche Glaubenswelt entfalten. Zu dieser Freiheit des Glaubens gehört auch die jahrhundertelange interpretatorische Arbeit innerhalb des Alten Testaments, ohne die das Neue nicht denkbar wäre. Im Unterschied zu vielen ihrer frommen Ausleger besaß die Bibel zu allen Zeiten die Freiheit, ihre Erkenntnisse zu revidieren. Sie tat dies im Respekt vor den vorgegangenen Überlieferungen, indem sie diese nicht ausmerzte, sondern tradierte und dabei interpretierte. Auf diese Weise würdigte sie das berechnigte Anliegen der älteren Tradition – selbst dort, wo ihr im Namen besserer Erkenntnis zu widersprechen war.

Christliche Religionsfreiheit ist darum die Freiheit, auf Zwangsmaßnahmen jeder Art gegenüber Menschen zu verzichten, um sie zu unseren Ansichten und Erkenntnissen zu bekehren. Das müssen und können wir ganz getrost dem Evangelium überlassen, das als „Kraft Gottes“ wirksam ist. Religionsfreiheit bedeutet, Widerspruch zu ertragen, ohne dies gleich für Apostasie zu halten. Denn die Einheit der Erkenntnis ist dogmatisch nicht erzwingbar. „Wie können wir wirklich frei werden, wenn wir nicht unseren Herrn finden und das für Seligkeit halten? Dogmatische Überzeugungen ersetzen das nie.“³⁴ Gerade die Dogmatik hat die Sektiererei in der Kirche befördert und noch immer die mehr oder weniger „versöhnte Verschiedenheit“ der urchristlichen Ökumene aufzuheben versucht, die sich im neutestamentlichen Kanon spiegelt. Die Freiheit, das Evangelium durch eigenes Nachdenken zu erschließen und damit zu verstehen, ist aber unsere von Gott geschenkte Freiheit nach innen, d. h. in die Kirche hinein. Wer schon damit nicht klarkommt, braucht sich über andere Aspekte der Religionsfreiheit keine weiteren Gedanken zu machen.

³³ A. a. O., 203 f.

³⁴ A. a. O., 206.

Die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“, die dieses Symposium ausrichtet, ist Ausdruck solcher Religionsfreiheit in einem geistig eher engen baptistischen Kontext, der sich hierzulande weitgehend dem Evangelikalismus und den Seelenfündlein neupietistischer Frömmigkeit verschrieben hat. Das bisschen Religion, das dabei herauskommt, schon für das freimachende Evangelium zu halten, ist oft maßlos übertrieben und Ausdruck einer permanenten Selbstüberschätzung. Das Diktat frommer „Gemeindedienlichkeit“ führt nicht selten in die Gefangenschaft der Unmündigen, die sich in ihrem Zustand nicht nur wohlfühlen, sondern diesen frecherweise bereits für „Freiheit“ halten, mit der sie andere unter dem Banner der Mission beglücken wollen.

Es ist darum notwendig, dass wir weiterhin unbefangen und ohne Bevormundung Theologie treiben und unsere Erkenntnisse austauschen. Damit praktizieren wir Religionsfreiheit und tun, was der Glaube verlangt und wozu er ermächtigt – zum Ärger der einen, zum Vergnügen der anderen. Ich schließe mit einem letzten Zitat Ernst Käsemanns und möchte mich damit für Ihre Aufmerksamkeit bedanken: „Freiheit zu geben und zu respektieren, ist nämlich wirklich Werk des heiligen Geistes, und der heilige Geist ist selten bequem und nie ohne Überraschung, dagegen häufig vom Skandal begleitet.“³⁵

Bibliographie

- Albertz, R.*, Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung, in: *ders.*, Geschichte und Theologie; Studien zur Theologie des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels (BZAW 326), Berlin/New York 2003, 359–382
- Assmann, J.*, Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien, 2003
- Becker, U.*, Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte, ZThK 102 (2005), 1–16
- Dibelius, M.*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ²1933 (⁶1971).
- Donner, H.*, Die Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatsbildungszeit, Göttingen 1984
- Gunnweg, A. J. H.*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Hermisson, H.-J.*, Bund und Erwählung, in: *Boecker, H. J. u. a.* (Hgg.), Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn ⁵1996, 244–266
- Herrmann, S.*, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980
- Käsemann, E.*, Gottesgerechtigkeit bei Paulus (EVuB II), Tübingen 1964, 181–193
- , Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968
- Kaiser, O.*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, Teil 1: Grundlegung, Göttingen 1993, 113–125

³⁵ Käsemann, Ruf, 71.

- Keel, O.*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ³1984
- Keel, O./Uehlinger, Ch.*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg i. Br. ²1993
- Kraus, H. J.*, Psalmen (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- Lang, B.*, JAHWE der biblische Gott. Ein Portrait, München 2002
- Loretz, O.*, Ugarit und die Bibel, Darmstadt 1990
- Martange, R. P. de.*, Art. Religionsfreiheit (TRE 28, 1997), 565–574
- Miles, J.*, Gott – eine Biographie, München ⁴2002
- Olyan, S. M.*, Ashera and the Cult of Yahwe in Israel (SBL MS 34), Atlanta 1988
- Otto, E.*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Preuß, H.-D.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart/Berlin/Köln 1991
- Schmidt, W. H.*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ⁸1996
- Schmoldt, H.*, Art. Zadok, in: Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992
- Seebass, H.*, Gott der Einzige. Bemerkungen zur Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, in: Gottes Wege suchend; Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft; Festschrift für Rudolf Mosis, Würzburg, 2003, 31–46.
- Smith, M.*, Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, London 1971

„Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition*

Andrea Strübind

1. Einleitung

„Die Freikirchen haben sich [...] stets für Glaubens- und Gewissensfreiheit eingesetzt, ja sie gehörten zu den Vorkämpfern dieser Grundlage aller Menschenrechte. Dieses Grundrecht ist nach freikirchlicher Überzeugung am besten zu sichern, wenn es keine etablierte Kirche gibt, die mit dem Staat eng verbunden ist und deshalb, wie die Geschichte immer wieder gezeigt hat, auch den Zwang in religiösen Dingen zur Anwendung bringen kann.“¹ Folgt man diesem Fundamentalsatz des freikirchlichen Theologen und Ökumenenwissenschaftlers Erich Geldbach, dann müsste das „Widerstandsrecht“ ein elementares Thema der freikirchlichen Tradition sein.

In Deutschland ist die Signifikanz des Begriffs „Freikirche“ gegenwärtig unscharf und fungiert als eine undifferenzierte Sammelbezeichnung für alle protestantischen Denominationen, die sich von den territorial verfassten Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche sowie der Orthodoxie unterscheiden. Durch das dem Begriff Kirche vorgeordnete Freiheitsprädi- kat wird auf die dezidierte Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat und damit auf die angestrebte Freiheit im Blick auf die Kirchenverfas- sung von jedweder Einflussnahme des Staates verwiesen. Dabei gibt es je- doch bis heute keine allgemein anerkannte Definition von „Freikirche“.² Der Terminus selbst begegnet zum ersten Mal 1843 in Schottland, als unter Thomas Chalmers die *Free Church of Scotland* gegründet wurde, mit der man auf die als unrechtmäßig eingeschätzten Eingriffe des Staates in die geistlichen Rechte der Kirche reagierte.³ Die Freikirchen in Deutschland verdanken sich dagegen dem missionarischen Engagement der angelsächsi-

* Der nachstehende Beitrag erschien erstmals in: M. Leiner/U. Schacht/Th. A. Seidel (Hgg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005. Der nahezu zeitgleiche Abdruck in der ZThG erfolgt vereinbarungsgemäß und mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber und des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht.

¹ E. Geldbach, Freikirchen, in: R. Frieling/E. Geldbach/R. Thöle (Hgg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart 1999, 211. Vgl. E. Geldbach, Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: G. Beetz (Hg.), Jahrbuch des Ev. Bundes XXV, Gewissen, Göttingen/Bensheim 1982, 81–101.

² Vgl. Geldbach, Freikirchen, 209.

³ Vgl. H. D. Rack, Art. Thomas Chalmers, in: TRE VII, Berlin/New York 1981, 676.

schen Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert.⁴ Die drei „klassischen“ Freikirchen in Deutschland – der Baptismus, der Methodismus und die Freien evangelischen Gemeinden – entwickelten sich ab 1834, 1848/49 und 1854 aus jeweils kleinen Anfängen zu eigenen Kirchenkörpern.⁵ Sie entstanden jedoch nicht unabhängig voneinander, sondern wurzeln gemeinsam in der Erweckungsbewegung und gehen auf verwandte Gründungsmotive zurück. Die enge Verbindung von Erweckungsbewegung und Freikirchengründungen ist evident. Wolfgang Heinrichs versteht die Freikirchen geradezu als „programmatische[n] Ausfluss“ der Erweckungsbewegung.⁶

Von dezidiert freikirchlichen Traditionen in Kontinentaleuropa kann dementsprechend erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts gesprochen werden, obwohl zumindest die Mennoniten bereits in der Reformationszeit entstanden und die Wurzeln anderer Freikirchen ebenfalls ins 16. bzw. 17. Jahrhundert zurückreichen. Fragt man nach den Gemeinsamkeiten der „freikirchlichen Tradition“, steht man sofort vor dem Dilemma, dass durch den Sammelbegriff sehr unterschiedliche Denominationen zusammengefasst werden, deren konfessionelle Identität, geschichtliche Entwicklung und Organisationsformen ein breites und schwer systematisierbares Spektrum darstellen. In meinem Beitrag werde ich daher die Frage nach dem Widerstandsrecht in der „freikirchlichen Tradition“ nicht anhand der verschiedenen Freikirchen untersuchen, sondern nehme eine der in Deutschland „klassischen Freikirchen“ – die Baptisten – durch einzelne historische Querschnitte und ausgewählte Protagonisten in den Blick, wobei die Einordnung in den jeweiligen historischen und biographischen Kontext so knapp wie möglich gehalten werden muss.⁷ Ausgehend vom reformatorischen Täuferum soll sich der Bogen über den Nonkonformismus im England und Nordamerika des 17. Jahrhunderts bis hin zu Entwicklungen im englischen Baptismus des 19. Jahrhunderts und zuletzt der von Martin Luther King geprägten Bürgerrechtsbewegung Mitte des 20. Jahrhunderts spannen.

Das Täuferum und der daran anknüpfende Baptismus gehörten wie viele andere christliche Bewegungen z. T. bis in das 20. Jahrhundert hinein zu den in Europa verfolgten Minderheitskirchen. Angesichts der repressiven Situation im überwiegend feindlichen Gegenüber zur Staatskirche und die sie mit Gewalt schützenden Obrigkeiten waren sie genötigt, eine theologi-

⁴ Vgl. E. Geldbach, *Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 1989, 29 f.

⁵ Vgl. Geldbach, *Freikirchen*, 111. Zudem ist es in Deutschland üblich, zwei Arten von Freikirchen zu unterscheiden: die „klassischen“ und die „konfessionellen“. Letztere sind aufgrund von Lehr- und Organisationsentscheidungen entstanden. Sie wollten eigentlich nicht eine Freikirche im genuinen Sinn sein, sondern die Bekenntnisgrundlage bewahren. Vgl. Geldbach, *Freikirchen*, 170.

⁶ Vgl. W. Heinrichs, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung von fünf Freikirchen im Wuppertal*, Gießen 1989, 17.

⁷ Bei der gewählten Zeitspanne und der geographischen Disparität ist eine gewisse Verallgemeinerung bei der Darstellung nicht zu vermeiden. Daher sei auf die in den Fußnoten angegebene Literatur verwiesen, die für eine differenziertere Darstellung und Bewertung der Ergebnisse hilfreich ist.

sche Position des Widerstands zu definieren und zu praktizieren. Für die Konfrontation einer Minderheitskirche mit einer staatlich privilegierten Mehrheitskirche und dem mit ihr verflochtenen Staat war die Frage eines legitimen Widerstands stets elementar. Vorgehend kann festgestellt werden, dass sich in dieser Konfrontation die Option des passiven Widerstands durchsetzte, während sich der aktive Widerstand auf singuläre chiliastisch motivierte Ausnahmen oder durch den mit gewaltfreien Mitteln praktizierten „zivilen Ungehorsam“ des 19. und 20. Jahrhunderts beschränkte.

Ich möchte die Begriffe „Widerstandsrecht“ und „Widerstand“ in der Darstellung wie folgt in ihrer kategorialen Qualität unterscheiden: *passiver* Widerstand, *aktiver gewaltfreier* Widerstand und *gewaltsamer aktiver* Widerstand.⁸ Als passiver Widerstand gilt die Gehorsamsverweigerung gegenüber der Staatsgewalt sowie die Aufkündigung der Folgebereitschaft gegenüber den Inhabern der Staatsgewalt oder ihren Anordnungen. Diese durch das Gewissen bestimmte Verweigerung tritt ein, sobald der Staat Glaubens- und Gewissenszwang ausübt.⁹ Träger dieses passiven Widerstands können Einzelpersonen oder Gruppen sein. Aktiver Widerstand soll hier in einem erweiterten Sinn verstanden werden als organisierter gewaltloser Widerstand (ziviler Ungehorsam) sowie der davon zu unterscheidende gewaltsame Widerstand.

2. Passiver Widerstand im reformatorischen Täuferturn

Das Täuferturn des 16. Jahrhunderts, als deren ideologische Erben sich die späteren Baptisten verstanden, war von Beginn an ein sehr vielschichtiges Gebilde. Die neuere Forschung kommt zu dem Ergebnis, dass es mehrere Zentren und damit verbunden auch selbständige theologische Ausprägungen des Täuferturns gab.¹⁰ Dennoch lassen sich gewisse Grundgedanken neben der durchgängig praktizierten Gläubigentaufe festhalten: Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des „Priestertums aller Gläubigen“ wurde in den täuferischen Gemeinden konsequent umgesetzt. Unter den so genannten Laien, sowohl Männern als auch Frauen, entwickelte sich ein Selbstbewusstsein, das auf ein eigenständiges Urteilsvermögen in Lehrfragen pochte. Ihr Ziel war die Schaffung einer sichtbaren Kirche der Gläubigen, die sich im ethischen Gehorsam bewährte, in geistlichen und finanziellen Fragen Autonomie von der obrigkeitlichen Gewalt praktizierte und ihre Verwaltung eigenverantwortlich regelte. Gerade die kongregationalistische und zugleich separatistische Ekklesiologie

⁸ Vgl. J. Spindelböck, Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung, St. Ottilien 1994, 9.

⁹ Vgl. H.-R. Reuter, Art. Widerstand III: Ethisch, in: TRE XXXV, Berlin/New York 2003, 768.

¹⁰ Vgl. A. Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, 26 ff.

erwies sich als identitätsstiftende theologische Mitte des frühen Täufer-tums.¹¹ Die wahrnehmbare Konzentration der Ekklesiologie auf die sichtbare Gemeinde implizierte die Aufhebung des kirchlichen Territorialprinzips und den Separatismus. Für die von ihnen erkannten Wahrheiten, die aus der intensiven Beschäftigung mit der Bibel erwachsen waren, waren die Täufer bereit, obrigkeitliche Anordnungen zu übertreten und die daraus folgenden Sanktionen auf sich zu nehmen. Sie gingen ins Exil, ließen sich foltern und sogar töten, wobei die Gewaltlosigkeit des Widerstands von Beginn an festgeschrieben war.

Wichtig ist im Blick auf unsere Fragestellung die veränderte Einstellung zur weltlichen Obrigkeit, die offensichtlich von den Täufern sukzessiv nicht länger als Autorität in Glaubensfragen anerkannt wurde, die den Reformprozess betrafen. Das Verhältnis der Täufer zu der sie verfolgenden Obrigkeit zeigt, dass Erstere zwar wiederholt der Anstiftung zum Aufruhr angeklagt wurden, dass dabei aber sorgfältig zwischen sozialpolitischen und religiös begründeten Motivationen zu differenzieren ist, wie die Quellen nahe legen. Die gewachsene Selbstorganisation der Täuferversammlungen, die durch die Verfolgungssituation noch stärker aus der Öffentlichkeit verdrängt wurden, war den Obrigkeiten stets suspekt und bot Anlass, die Täufer der Verschwörung bzw. der heimlichen Bündnisse zu beschuldigen. Der durch die prinzipielle Selbstverpflichtung auf Gottes Führung nur ‚bedingt‘ konzedierte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und ihren Anordnungen führte die Täufer in die Position latenter Widerständigkeit. Die täuferische Haltung, wonach dem göttlichen Willen die oberste Priorität in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung einzuräumen sei, löste zeitweise eine Autoritätskrise der obrigkeitlichen Gewalten aus.

Als Beispiel für dieses biblisch motivierte Widerstandsrecht bei den Täufern sei auf die Eingabe der Grüninger Täufer bei Zürich an den Landtag aus dem Jahr 1527 verwiesen.¹² In der ausführlichen Schrift geht es um die Verteidigung der theologischen Positionen der Täufer. Sie bestreiten darin zunächst, dass die Mandate des Rates gegen die Täufer dem Wort Gottes entsprächen. Unter Rückgriff auf Apg 5,29 wollten sie deshalb eher Gott als den Menschen gehorchen. Überblickt man freilich den gesamten Text der Eingabe, so ist diese fast ausschließlich der Widerlegung der Kindertaufe bzw. der biblischen Rechtfertigung der Glaubenstaufe und den davon abgeleiteten ekklesiologischen Konsequenzen gewidmet.

Eine weitere Beobachtung zum frühen Täufertum in der Schweiz belegt, dass die Täufer entgegen dem erlassenen Verbot der Glaubenstaufe auch nach wiederholten Inhaftierungen, Haftzeiten, Verurteilungen und Bestrafungen an der grundsätzlichen Bereitschaft zu weiteren Taufhandlungen festhielten, sofern ein Taufbegehren an sie herangetragen wurde. Diese proklamierte Offenheit für das Wirken Gottes führte sie in den faktischen

¹¹ Vgl. *Strübend*, Zwingli, 585 ff.

¹² Vgl. QGTS I, Nr. 212, 236.

Widerstand gegen die Mandate der Obrigkeit, auch wenn das Widerstandsrecht von ihnen nicht grundsätzlich oder unter dieser Bezeichnung reflektiert wurde. Immer wieder findet sich aber in den Verhören die Aussage, dass sich die Täufer zwar gemäß der obrigkeitlichen Bestimmungen weite- ren Taufens enthalten wollten. Dies stünde jedoch unter dem Vorbehalt, dass sie sich gemäß der „Clausula Petri“ (Apg 5,29) in anderer Weise von Gott geführt sähen und jemand sie um die Taufe bäte. Dieses eingeschränkte Zugeständnis an die Autorität der Obrigkeit barg in sich implizit das Recht auf Widerstand. Dementsprechend beendete ein bekannter Täufer, *Jakob Blaurock*, nach der Verlesung des Urteils um die Jahreswende 1526/27 seine Vernehmung selbstbewusst mit den Worten: „Aber so einer zû im kemme und getoufft und gelert begert ze werdenn, demselbenn wolle er nit vorsin, sonnders denselben teuffenn und leren und darumb niemans ansehenn, dann man got me schuldig sig dann dem menschen.“¹³

Dieser bedingte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit lässt sich auch im Verhör *Jakob Hottingers* vom August 1525 nachweisen.¹⁴ Dort bekannte er sich zur Loyalität gegenüber den Anordnungen des Rates, „die dem wort gotes unverletzlich syen“.¹⁵ Zur Lehre über die Obrigkeit führte er selbstbewusst aus:

„Von wegenn einer oberkeit, ob die sin und das wort gotes hannedhabenn sölt, seit er, das er vermeynt, wie min herrn und ire predicanten der oberkeit me zu gebint, als aber sin solte; dann dheiner oberkeit zûstandde, das gots wort mit irem gewalt zû handhaben, diewil doch dasselbig fryg sig.“¹⁶

Hottinger verwehrte sich gegen das von Zwingli legitimierte Recht und den Auftrag der Obrigkeit, das Wort Gottes und damit den konkreten Reformprozess mit politischen Maßnahmen oder gar mit militärischen Mitteln zu schützen. Der Freiheit des Wortes sollte auch die Freiheit derjenigen entsprechen, die sich durch ihre Erkenntnis von der offiziellen Kirche und damit auch von der sie schützenden Obrigkeit distanzieren. In Hottingers Votum zeigen sich m. E. ein individualisiertes Verständnis persönlicher Glaubenserkenntnis und ein frühes Plädoyer für Religions- und Gewissensfreiheit.

„Unnd bit min herrn, da sy in nit von sinem fürnemen und gloubenn trängen, sondern darby plibenn lantsenn wellint, so welle er mitt einem yeden christenn gern früntlich und brüderlich wandlen und lebenn und niemans durhächtenn, wie dann ein christ dem andern zethünd schuldig sig.“¹⁷

Auch *Konrad Grebel* berief sich in einem Streitgespräch auf die vorrangige Gehorsamspflicht gegenüber Gott. Als er auf das geltende Ratsmandat verwiesen wurde, antwortete er nach den Aussagen eines Zeugen: „Bistu der

¹³ QGTS I, Nr. 200, 217.

¹⁴ Vgl. QGTS I, Nr. 101, 103.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

man, du solt weder mine herren noch niemant ansehen und solt alein thûn, was dich gott geheißten hatt und waß de mund gotz geredt hat, demselbigen solt nach gan.“¹⁸

Bereits auf dem Reichstag zu Speyer 1529, der Geburtsstunde des „Protestantismus“ (die zugleich die „Sterbestunde“ des Täuferturns war, Hans Jürgen Goertz), wurde das Mandat gegen die Täufer beschlossen, das die Todesstrafe reichsrechtlich verfügte. Die Täufer wurden im gesamten Reichsgebiet verfolgt, obwohl das Mandat in den Territorien durchaus unterschiedlich und z. T. abgemildert gehandhabt wurde. Bis zu zweitausend Exekutionen lassen sich nachweisen, hinzu kamen Inhaftierungen, Vertreibungen und Pfändungen, die zur Zerschlagung der Existenzgrundlage führten. Nur wenige Gruppen überlebten die obrigkeitlichen Repressionen. Das Täuferturn, zunächst durchaus eine machtvollere dritte reformatorische Bewegung, wurde marginalisiert und dezimiert.

Auf diesem Hintergrund ist nicht verwunderlich, dass sich die Repräsentanten dieser nicht-erkannten christlichen Minderheiten vehement für Religionsfreiheit einsetzten.¹⁹ Das Täuferturn forderte seit seiner Entstehung 1525 in Zürich, die Religion grundsätzlich von obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen zu befreien.²⁰ Im Sinne der Glaubens- und Gewissensfreiheit rief auch der täuferische Theologe *Balthasar Hubmaier* in seiner Schrift „Von ketzern und iren verbrennern“ von 1524 zu einer liebevollen Belehrung der Ketzler auf. „Die größten Ketzler sind also diejenigen, die Ketzler töten, da sie entgegen der Lehre und dem Beispiel das Unkraut mit dem Weizen verbrennen [...] Ein Türke oder Ketzler kann von uns nicht mit dem Schwert oder Feuer, sondern nur mit Geduld und Gebet überzeugt werden [...] der Ketzerverbrenner verkehrt Gottes Wort.“²¹ In derselben Linie liegt die Äußerung von Hans Denk:

„Jeder sollte wissen, dass es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugehen sollte. [...] Beim rechten Evangelium wird solche Sicherheit sein, auch in äußerlichen Dingen, dass jeder jeden, sei er Türke oder Heide, der glaubt, was er will, sicher in seines Gottes Namen unbehelligt in seinem Land wohnen oder durch sein Land ziehen lassen wird. Es soll niemand einem vergelten, der Heide, Jude oder Christ ist, sondern jedermann im Namen seines Gottes verghen, durch jegliches Land zu ziehen.“²²

Die Obrigkeit wurde nicht länger als befugt angesehen, die Gewissen zu bedrängen. Trotz aller lehrmäßigen Diversität entwickelten sich in den unter-

¹⁸ QGTS I, Nr. 84, 89.

¹⁹ Vgl. *W. Grossmann*, *Religious Toleration in Germany, 1684–1750*, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 201, Oxford 1982, 116 f.: „In their religious ideas and life styles its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesmen for religious toleration.“

²⁰ Vgl. *H. S. Bender*, *Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert* (1953), in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 112 f.

²¹ A. a. O., 119.

²² A. a. O., 120.

schiedlichen täuferischen Gruppierungen elementare Überzeugungen der Gewissensfreiheit und der notwendigen Freiheit der Kirche vom obrigkeitlichen Einfluss. Die Kirche sollte Verfolgung erleiden, aber nicht selbst Andersdenkende verfolgen. Hier wurde das später paradigmatische freikirchliche Postulat nach einer Trennung von Kirche und Staat vorbereitet. Obwohl es sich im Blick auf das Reich nur um zahlenmäßig unbedeutende Minoritäten handelte, ging von ihnen ein wichtiger Impuls für die Forderung nach Religionsfreiheit aus.

3. Nonkonformismus in der puritanischen Tradition Englands (1600–1700)

Eine unmittelbare diachrone theologie- oder kirchengeschichtliche Kontinuität zwischen den Täufern der Reformationszeit und dem neuzeitlichen Baptismus lässt sich nicht nachweisen, auch wenn fundamentale Charakteristika des Schweizer Täuferturns auch für die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstehenden Baptistengemeinden von großer Bedeutung sind. Das ekklesiologische Konzept der Kirche als sichtbare Gemeinschaft gläubig getaufter Christen, die unabhängig von obrigkeitlichem Einfluss und unter Anwendung des „Banns“ (Kirchenzucht/disciplina) ihr Gemeindeleben selbstständig regelt, wurde auch zum Ideal der Baptisten. Die Beziehung zwischen den reformatorischen Täuferbewegungen und den neuzeitlichen Taufgesinnten ist demnach nicht linear-historisch, wohl aber theologisch-synchron zu verstehen.

Der Ursprung der ersten Baptistengemeinden ist im Kontext des Puritanismus Englands zu suchen. Das Wirken der Puritaner wird auch als „zweite Reformation“ bezeichnet, da sie eine grundlegende Wandlung der kirchlichen Verhältnisse im Sinne der kontinentalen Reformbewegung zu verwirklichen suchten.²³ Da die zunächst angestrebte Reform der etablierten Kirche nicht gelang, separierten sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts einzelne Geistliche und bildeten eigene Gemeinden. Die bewusste Distanzierung von der Staatskirche und die Orientierung der kirchlichen Ordnung am neutestamentlichen Ideal der sichtbaren Gemeinde der Gläubigen führte bei einem Teil der puritanischen Bewegung zur Bildung von Gemeinden auf der Basis einer freiwilligen Mitgliedschaft (Kongregationalismus), die sich unabhängig von der Staatskirche organisierten (Independentismus).

Diese unabhängigen Gemeinden der sog. „Nonkonformisten“ oder auch „Dissenters“ wurden in den verschiedenen Phasen der englischen Geschichte seit ihrem ersten öffentlichen Auftreten in London 1567 über eine kurze Blütezeit während des Bürgerkriegs bis hin zur systematischen Verfolgung nach der Wiedereinführung der Monarchie 1660 nachhaltig bekämpft. Viele ihrer Leiter und Mitglieder wurden inhaftiert, hingerichtet oder starben in

²³ Vgl. *H. L. McBeth*, *The Baptist Heritage*, Nashville 1987, 24 ff.

Haft. Einige Gemeinden entschlossen sich angesichts der staatlichen Repressionen zur Auswanderung in die Niederlande und später nach Nordamerika.²⁴ Die Nonkonformität dieser separatistischen Gruppen umfasste ein weites Spektrum theologischer Lehrmeinungen und kirchlicher Praxis.²⁵

Unter der Leitung von *John Smyth* und *Thomas Helwys* flüchtete 1607 eine dieser kongregationalistischen Gemeinden nach Amsterdam, wo sie unter dem Einfluss von Mennoniten die Praxis der Glaubenstaufe übernahm.²⁶ Die Gläubigentaufe war demnach nicht das Motiv der Separation von der Staatskirche, sondern Konsequenz des kongregationalistischen Gemeindeverständnisses in der Begegnung mit der täuferischen Tradition. In einem frühen Bekenntnis dieser ersten Baptistengemeinde heißt es zur Glaubens- und Gewissensfreiheit: „The magistrate is not to meddle with religion, or matters of conscience, to force and compel men to this or that form of religion, for Christ only is the king and law giver of the church and conscience.“²⁷

1611 kehrte die Gemeinde unter Leitung von Helwys nach England zurück, weil er den Gedanken an ein dauerhaftes Exil der religiös Verfolgten ablehnte, da es dem Heimatland durch den Entzug der „Gläubigen“ Schaden zufügen würde.²⁸ 1612 veröffentlichte Helwys das Traktat „A Short Declaration of the Mistery of Iniquity“, in dem er scharfe Kritik an der englischen Staatskirche übte und für Religionsfreiheit plädierte.

„Wee still pray our Lord the King that wee may be free from the suspect, for having anie thoughts of provoking evill against them of the Romish religion, in regard of their profession, if they be true & faithful subjects to the King for wee do freely professe, that our lord the King hath no more power over their consciences then over ours, and that is none at all: for our lord the King is but an earthly King. And he hath no authority as a King but in earthly causes, and if the Kings people be obedient & true subjects, obeying all humane lawes made by the King, our lord the King can require no more: for mens religion to God, is betwixt [between] God and themselves; the King shall not answer for it, neither may the King be iugd betwene God and man. Let them be heretikes, Turcks, Jewes, or what soever it apperteynes not to the earthly power to punish them in the least measure.“²⁹

Eine Kopie dieses Traktats versandte er zusammen mit einem Begleitschreiben an den König, woraufhin er bis zu seinem Tod 1616 inhaftiert wurde.

²⁴ Vgl. a. a. O., 28.

²⁵ Vgl. *M. R. Watts*, Art. Dissenters (Nonkonformisten), in: RGG⁴ II, Tübingen 1999, 879.

²⁶ Vgl. *McBeth*, Baptist Heritage, 36 ff.

²⁷ „Die Obrigkeit darf sich nicht in die Religion oder in Gewissensfragen einmischen, um Menschen zu dieser oder jener Art von Religion [Glauben] zu zwingen oder zu nötigen; denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens“. Zit. nach: *L. Fargo Brown*, *The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum*, New York ²1964, 7. – Alle englischsprachigen Übersetzungen stammen von mir.

²⁸ Vgl. *McBeth*, Heritage, 38.

Besonders aufschlussreich scheint die Beobachtung, dass in den separatistischen Gemeinden (vorwiegend der Baptisten und der Quäker) die Autorität des Staates in Religionsangelegenheiten konsequent abgelehnt wurde. Sie praktizierten die Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Staat aus Gründen ihrer Glaubenserkenntnis und widersprachen öffentlich dem Gewissenszwang („Wortwiderstand“). Dabei waren sie bereit, die daraus resultierenden Verfolgungsmaßnahmen auf sich zu nehmen oder zu emigrieren. Mit ihrem passiven Widerstand verbanden sie das Postulat für die Gewährleistung allgemeiner Religionsfreiheit.

Baptistische und andere dissentierende christliche Gruppierungen müssen daher als vorrangige Quelle der Toleranzbemühungen angesehen werden, die später in England und Amerika vorherrschend wurden.³⁰ In der puritanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts wurde die Glaubensfreiheit zunehmend auch als Teil der Freiheit des Individuums gegenüber dem Staat verstanden. Mit ihr ging die Forderung einher, dass alle religiösen Gruppierungen und Sekten geduldet werden sollten, und das Postulat der Independentenkreise in England nach einer Trennung von Kirchen und Staat.³¹

Als Beispiel soll hier auf ein Traktat von *John Murton*, dem Mitarbeiter und Nachfolger von Helwys, eingegangen werden, das 1615 in London veröffentlicht wurde und das den Titel „Persecution for Religion Jugg'd and Condemn'd“ trägt. Inhaltlich gibt es viele Parallelen zu Helwys berühmter Flugschrift „Mystery of Iniquity“ von 1612. Die Abhandlung erfuhr mehrere Auflagen und wurde 1620 auch als Grundlage für eine baptistische Bittschrift an den König genutzt.³² In der Einleitung der Herausgeber von 1620

²⁹ „Wir beten immer noch, unser Herr und König, dass wir von dem Verdacht befreit sein mögen, wir hätten irgendwelche Absichten, die Böses gegen die [Menschen] des römischen Glaubens im Schilde führten, im Hinblick auf ihr Bekenntnis, ob sie wahre und treue Untertanen des Königs seien; denn wir bekennen freimütig, dass unser Herr, der König, keine größere Macht über ihre Gewissen hat als über unsere, und das heißt: überhaupt keine: Denn unser Herr, der König, ist ein irdischer König. Und er hat als König keine Amtsgewalt außer in irdischen Dingen, und wenn das Volk des Königs aus gehorsamen und treuen Untertanen besteht, die alle menschlichen Gesetze befolgen, die der König erlässt, dann kann unser Herr, der König, nicht mehr verlangen: Denn die Religion [der Glaube] des Menschen besteht zwischen Gott und ihnen selbst; der König hat darauf nicht zu reagieren, noch soll der König Richter zwischen Gott und Mensch sein. Mögen sie Häretiker, Türken, Juden oder was auch immer sein – es steht der menschlichen Macht nicht zu, sie [dafür] auch nur im Geringsten zu bestrafen.“ *Th. Helwys, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, London 1612, 69, BSB-München, R 360-889. Nachdruck des Textes in *R. Groves* (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, Macon 1998.

³⁰ Vgl. *Bender*, Täufer, 113

³¹ Vgl. *H. R. Guggisberg*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 473.

³² Die folgenden Zitate beziehen sich auf einen verfilmten Druck des Traktats von 1620, der in der Staatsbibliothek in München allerdings unter der Autorenschaft von Thomas Helwys verzeichnet ist. Das Traktat ist bis auf die sekundäre Einleitung der baptistischen Herausgeber, die in den Anmerkungen mit römischen Zahlen nachgewiesen wird, foliiert.

wird generell die Verfolgung aus religiösen Gründen bei gleichzeitig bekräftigter Loyalität dem Monarchen gegenüber abgelehnt.³³

„For, if this be a truth, that the Kings of the Earth have power from God to compel by Persecution all their Subjects to believe as they believe, then wicked is it to resist, and the Persecution of such is justly upon them, and the Magistrates that execute the same are clear from their blood, and it is upon their own Heads: but if the Kings of the Earth have not power from God to compel by Persecution any of their Subjects to believe as they believe (seeing Faith is the work of God) then no lesse wicked is it in the fight of God to disobey, and the Persecutions of such are upon the Magistrates, and the blood of the Persecuted cryeth unto the Lord, and will required at the Magistrates hands.“³⁴

Der Gewissenszwang wurde unter Zuhilfenahme apokalyptischer Deutungen verworfen und die Alleinherrschaft Christi in seiner Gemeinde durch den Heiligen Geist als wahre Ordnung hervorgehoben. Eindeutig werden aber dem Wirken der weltlichen Obrigkeit auch Schranken zugewiesen:

„We do unfainedly acknowledge the Authority of earthly Magistrates, God’s blessed Ordinance, and that all earthly Authority and Command appertains unto them; let them command what they will, we must obey, either to do or suffer upon pain of Gods Dis[p]leasure, besides their punishment: But all men must let God alone with his Right, which is to be Lord and Lawgiver to the soul, and not command obedience for God where he commandeth none.“³⁵

Murtons Abhandlung über Religionsfreiheit und -verfolgung besteht aus einem Dialog zwischen einem „Antichristen“ und einem „Christen“, in dem sukzessiv auch die Person eines „indifferent Christian“ einmischt. Das Gespräch, das durch provokative Fragen des „Antichristen“ und die mit vielen Bibelstellen belegten Antworten des „Christen“ strukturiert wird, hat ein Gefälle zur völligen argumentativen Überzeugung des beteiligten indifferenten Christen. Die Themen reichen von dem obrigkeitlichen Glaubens- und Gewissenszwang über die Aufgaben und Grenzen weltlicher Herrschaft

³³ „[...] no man ought to be persecuted for his Religion, be it true or false, so he testifie his faithful Allegiance to the King.“ *J. Murton, Persecution for Religion, I.*

³⁴ „Denn wenn es wahr ist, dass die weltlichen Könige von Gott Macht [erhalten] haben, ihre Untertanen durch Strafverfolgung zu nötigen zu glauben, was sie glauben, dann ist es böse [dem] zu widerstehen, und die Verfolgung jener obliegt ihnen rechtmäßig; und die Obrigkeiten, die dies ausführen, sind rein von ihrem Blut, denn es fällt auf sie selbst zurück [d. h. es ist ihre eigene Schuld]: Falls aber die irdischen Könige von Gott keine Macht [erhalten] haben, irgend einen ihrer Untertanen durch Strafverfolgung zu nötigen, damit sie glauben, was sie [d. h. die Könige] glauben (weil der Glaube das Werk Gottes ist), dann ist nichts Böses daran, im Kampf für Gott ungehorsam zu sein, und [wenn] die Strafverfolgungen jener in den Händen der Obrigkeit liegt, dann schreit das Blut der Verfolgten zum HERRN und wird von den Händen der Obrigkeit gefordert werden.“ A. a. O., II.

³⁵ „Wir erkennen vorbehaltlos die Amtsgewalt weltlicher Obrigkeit als Gottes segensreiche Ordnung an, und dass alle weltliche Amts- und Befehlsgewalt ihnen zusteht; lass sie anordnen, was sie wollen, wir müssen gehorchen – entweder indem wir es tun oder indem wir wegen des Missfallens Gottes Strafe erleiden, unabhängig von ihrer [d. h. der Könige] Bestrafung: Aber alle Menschen müssen Gott allein das Recht überlassen, wo er der Herr und Gesetzgeber der

bis hin zur Taufe und der Frage nach einer legitimen Flucht vor Repressionen. Nachfolgend seien nur einige wesentliche Passagen kurz referiert.

Auffallend ist, dass bei aller wiederholt und wortreich belegten Loyalität gegenüber dem König und seiner Machtausübung die übergeordnete Autorität Christi im Blick auf das persönliche Leben des einzelnen Gläubigen und über die Kirche insgesamt den Schwerpunkt trägt. Wer die Autorität des weltlichen Herrschers ausweitet, greift dagegen die Souveränität und die Alleinherrschaft Christi an.

„[...] but I Have learned in some weak measure, that there is another King, one JESUS, that is the King of Kings; unto whom if you will not be obedient, in giving unto God that which is Gods, He will tear you in pieces, when there shall be non that can deliever you [...] The Power and Authority of the King is earthly, and God hath commanded me to submit to every Ordinance of Man soever the King commands, if it be humane Ordinance, and not against the manifest Word of God, let him require what he will, I must in conscience obey him, with my body, goods, and all that I have: But my soul wherewith I am to worship God, that belongeth to another King, whose Kingsdom is not of this World.“³⁶

Durch diese christologische Interpretation wird die weltliche Herrschaft eindeutig in die Schranken gewiesen: „What Authority can any mortal man require more, than of body, goods, life, and all that appertaineth to the outward man?“³⁷

In derselben christologischen Argumentationslinie liegt dann auch die Absage an den König als Oberhaupt der Kirche, da dieses Privileg allein Christus zukomme. Dieser habe keinen „Vice-regent“ in diesen Dienst eingesetzt und keinem sterblichen Menschen ein Supremat in oder über seine Kirche gegeben.³⁸ Mit ausführlichen Schriftbeweisen aus dem Alten und Neuen Testament wird die These gestützt, dass Christen und christliche Obrigkeiten diesbezüglich keine Gewalt anwenden und keine Zwangsmaßnahmen anordnen dürften. Gewissenszwang verleite dagegen nur zu einem heuchlerischen Umgang der Untertanen mit dem Glauben, um Konflikten mit der Obrigkeit auszuweichen. Garantierte Religionsfreiheit führe keineswegs zur Anarchie, sondern – im Gegenteil – zu einem friedlichen Gemein-

Seele ist, und dürfen keinen Gehorsam für Gott verlangen, wo er keinen Gehorsam verlangt.“ A. a. O., III.

³⁶ „[...] ich habe jedoch auf schwache Weise gelernt, dass es noch einen anderen König gibt, einen JESUS, der der König aller Könige ist; der, sofern man ihm nicht gehorcht, indem man Gott gibt, was Gottes ist, dich in Stücke reißen wird, wo keiner sein wird, der dich retten [erlösen] kann. Die Macht und Amtsgewalt des Königs ist irdisch, und Gott hat mir befohlen, mich jeder menschlichen Anordnung zu unterstellen, was immer der König befiehlt, wenn es eine menschliche Anordnung ist und nicht gegen das geoffenbarte Wort Gottes [steht], lass ihn verlangen wie es ihm beliebt, ich muss ihm gewisslich gehorchen, mit meinem Leib, Gütern und allem was ich habe: Aber meine Seele, mit der ich Gott zu dienen habe, die gehört einem anderen König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist.“ A. a. O., 5.

³⁷ „Welche Amtsgewalt kann ein sterblicher Mensch mehr verlangen, denn die über Leib, Besitz, das Leben und alles, was zum äußeren Menschen gehört?“ Ebd.

³⁸ Vgl. A. a. O., 7.

wesen unter der Autorität des Königs, während eine unduldsame Haltung gegen Andersgläubige Verrat und Aufruhr Vorschub leisteten. Damit wird der weit verbreiteten Meinung widersprochen, dass die Einheit der Religion unabdingbar für den inneren und äußeren Frieden des Landes sei, die notfalls mit staatlichen Zwangsmitteln erhalten werden müsse.³⁹

Der fiktive Dialog enthält auch eine Passage zum Tyrannenmord, die in pejorativer Weise die römisch-katholische Position referiert, wonach ein vom Papst exkommunizierter Monarch von seinen Untertanen ermordet werden könne. Demgegenüber lehnte der nonkonformistische Gesprächspartner („Christ“) diesen Weg aufs Schärfste ab:

„For that damnable and accursed Doctrine, as we abhor it with our souls, so we desire all other may: and therefore all the Laws that can be made for the prevention of such execrable practices are most necessary. But now I desire all men to see, that the Bishops and we justly cry out against this accursed doctrine and practice in the Pope and his associates, That Princes should be murdered by their Subjects for contrary-mindedness in Religion, yet they reach the King to murder his Subjects for the self-same thing, viz. for being contrary-minded to them and their Religion.“⁴⁰

Obwohl wiederholt auch die Loyalität gegenüber der Monarchie zum Ausdruck gebracht wird, überrascht auch hier die eingeforderte Reziprozität einer angemessenen Haltung zwischen Untertanen und Herrscher in Religionsfragen, die jedwedes Autoritätsgefälle in Abrede stellt. Herrschaftliche Gewalt wird in erster Linie funktional begriffen und in Aufnahme von Röm 13,1–7 als gute, von Gott eingesetzte Ordnung angesehen.

„But the Ministry is a worldly Ministry, their Sword is a worldly Sword, their punishment can extend no further than the outward man; they can but kill the body, Luke 12,4. And therefore this Ministry and Sword is appointed only to punish the breach of worldly Ordinances, which is all that God hath given to any mortal man to punish.“⁴¹

³⁹ Vgl. H. Dreitzel, Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: PVS 36 (1995), 5.

⁴⁰ „Von dieser verdammenswerten und verruchten Lehre [der katholischen Kirche], die wir mit unserer Seele verabscheuen, wünschten wir, was auch alle anderen tun sollten: Und daher sind alle Gesetze, die zur Verhütung solch widerlicher Praktiken beitragen, am allernotwendigsten. Und jetzt wünschte ich mir, dass alle sehen, dass die Bischöfe und wir gerechterweise gegen diese verruchte Lehre und Praxis des Papstes und seiner Gesinnungsgenossen [wörtl. Verbündeten] aufschreien, derzufolge Regenten [wörtl. Prinzen] durch ihre Untertanen aufgrund ihrer gegensätzlichen Auffassung [Gesinnung] in religiösen Dingen ermordet werden sollten; ja, sie verlangen sogar vom König, er solle seine Untertanen um derselben Dinge willen ermorden, [nur] weil sie zu ihnen und ihrer Religion eine gegensätzliche Auffassung vertreten.“ Murton, *Persecution for Religion*, 7.

⁴¹ „Aber das Amt ist ein weltliches Amt, ihr Schwert ist ein weltliches Schwert, ihre Bestrafung reicht nur bis zum Äußeren eines Menschen. Sie können nur den Leib töten (Lk 12,4). Und deshalb ist dieser Dienst und das Schwert nur dazu übertragen, um den Bruch weltlicher Anordnungen zu ahnden, was alles ist, das Gott einem sterblichen Menschen zur Bestrafung übergeben hat.“ A. a. O., 14.

Als biblischen Beleg für die erforderliche Toleranz in Glaubensfragen wird mehrfach das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) angeführt. Glaubensunterschiede sollten bis zum endgültigen Gericht Gottes in Geduld ertragen werden, wobei diese Toleranz auch für Juden und die Anhänger anderer Religionen gelte.

Im gesamten Traktat wird in apologetischer Intention harsche Kritik an der Kirche von England geübt, wobei der König und seine Bevollmächtigten und selbst die Intention seiner Gesetzgebung davon ausgenommen werden. Unter Berufung auf Aussagen des Königs wird damit versucht, zwischen dem offensichtlich nur desinformierten und somit unwissenden Herrscher und der „geistlichen Macht“ der etablierten Kirche, die apokalyptisch als Tier aus Offb 13 gedeutet wird, zu unterscheiden.

Als legitime Haltung der verfolgten Christen wird jeder gewaltsame Widerstand ebenso abgelehnt wie auch die Möglichkeit der Flucht, da durch die religiös motivierte Emigration dem Land bereits großer Schaden entstanden sei. Von den Gläubigen wird vielmehr passiver Widerstand erwartet, der die gesetzliche Bestrafung bis zum Martyrium erduldet. „If men had greater love to Gods Commands, or the Salvation of thousands of ignorant souls in our Nation, that for want of instruction perish, than to a little temporal affliction, they would never publish nor practise as they do in this thing.“⁴²

Murtons Traktat plädierte eindeutig für allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit, die zunehmend auch als Teil der individuellen Freiheit gegenüber dem Staat verstanden werden konnte. Weitgehende religiöse Toleranz entwickelte sich zur göttlich legitimierten Grundvoraussetzung für eine friedliche innenpolitische Ordnung, während erzwungene Glaubenseinheit als Wurzelgrund für politischen Aufruhr gedeutet wurde. Die weltliche Herrschaft galt als funktional bestimmte Ordnung Gottes, der aber keine Schutzfunktion für die Kirche mehr zukam. In dieser Linie steht auch die spätere freikirchliche Forderung nach Trennung von Staat und Kirche.

Die tragende Rolle von Baptisten und anderen „Dissenters“ während des englischen Bürgerkriegs (1642–1649) wäre eine eigene Untersuchung wert, weil die Aufständischen damals auch aufgrund chiliastischer Hoffnungen aktiv für die Beseitigung der Monarchie und die Errichtung einer Republik kämpften.⁴³ Dieser kämpferische Einsatz blieb jedoch eine Episode, die keine bleibenden Nachwirkungen auf die Sozialethik der Baptisten hatte.

John Bunyan (1628–1688), der besonders als Autor des „Pilgrim's Progress“ – des neben der Bibel am häufigsten übersetzten Buches – in die Geschichte eingegangen ist, unterstreicht die Haltung des englischen Nonkonformismus

⁴² „Wenn die Menschen eine größere Liebe zu Gottes Geboten oder zur Rettung Tausender unwissender Seelen in unserem Volk hätten, die in ihrem Begehren um Unterweisung umkommen, als zu geringfügigen zeitlichen Betrübnissen, dann würden sie in diesen Bereichen nichts veröffentlichen noch es praktizieren.“ A. a. O., 48.

⁴³ Vgl. dazu: *Fargo Brown*, *Activities*.

zum Widerstandsrecht.⁴⁴ Nach der Wiederherstellung der Monarchie unter Charles II. verbrachte er mit einigen Unterbrechungen aufgrund seiner fortgesetzten Predigtstätigkeit in Baptistengemeinden insgesamt mehr als 12 Jahre im Gefängnis. Unter Berufung auf sein Gewissen und die Gabe Gottes zur Predigt verweigerte er den Gehorsam gegen die Gesetze, die aufgrund ihres Kampfes gegen das Konventikelwesen seine Predigtstätigkeit behinderten. Zusammen mit ebenfalls inhaftierten Kollegen plante er durchaus erfolgreich ein illegales Netzwerk, um die fortgesetzte Betreuung der nonkonformistischen Gemeinden angesichts staatlicher Repression zu gewährleisten.

Untersucht man seine Schriften, fällt auf, dass Bunyan den Weg des passiven Widerstands konsequent vertrat und sich trotz seiner persönlichen Beziehungen zu radikalen Kräften, denen politischer Aufruhr gegen die Monarchie vorgeworfen wurde, in seinen Schriften nicht zum gewaltsamen Widerstand bekannte. In der Variationsbreite des Nonkonformismus in England lassen sich dagegen durchaus Befürworter gewaltsamer Umsturzversuche gegen die herrschenden Stuarts nachweisen. An mehreren Revolten, aber vor allem auch an der Herausgabe monarchiekritischer Schriften im Untergrund waren verschiedene nonkonformistische Gruppierungen und Einzelpersonlichkeiten beteiligt.⁴⁵ Bunyan und seine Gemeinde in Bedford hatten u. a. Kontakt mit *Henry Danvers*, der zu der religiös-politischen Gruppierung der „*Fifth Monarchy*“ (Dan 2,44) gehörte, die im Sinne des Chiliasmus zum politischen Umsturz aufrief und nachweislich an mehreren Verschwörungen beteiligt war.⁴⁶

Ein Weg, die erneute Verfolgungszeit der Nonkonformisten theologisch zu deuten, war für Bunyan die Apokalyptik, deren Bilder- und Sprachwelt er sich ausgiebig bediente. In seiner allegorischen Schrift „*The Holy City*“ (1665) sah er die Monarchen in eine zerstörerische Liebe zur „großen Hure Babylon“ verstrickt. Erst nach deren Fall würden sich auch die Herrschenden zu Christus bekehren. Allerdings stellte er zugleich die Möglichkeit einer endzeitlichen Umkehr der Könige in Aussicht und wandte sich folglich gegen jeden Aufruf zu einem bewaffneten Kampf gegen die Monarchie. Die Kirche sei keine „*rebellious institution*“, da sie weder die Aufgabe hätte, gegen die Könige, noch gegen ihren Reichtum zu kämpfen.⁴⁷ Die Loyalität ge-

⁴⁴ Vgl. Zur Biographie *R. Greaves*, *John Bunyan and English Nonconformity*, London/Rio Grande 1992.

⁴⁵ Zur Rolle der radikalen Nonkonformisten vgl. *Greaves*, *Bunyan*, 207 ff.

⁴⁶ Vgl. *A. Ross*, *Paradise Regained: The Development of John Bunyan's Millenarianism*, in: *M. Van Os/G. J. Schutte* (Hgg.), *Bunyan in England And Abroad*, Amsterdam 1990, 83; vgl. *Fargo Brown*, *Activities*. Im englischen Bürgerkrieg hatten viele Baptisten auf der Seite des Parlaments gestanden und in seinem Heer für die Abschaffung der Monarchie und die Errichtung der englischen Republik gekämpft. In diesen Armeekreisen entstand auch die Lehre des „Fünften Königreichs“, die aufgrund einer geschichtstheologischen Deutung von Texten aus dem Danielbuch im Bürgerkrieg das gegenwärtige Kommen des Reiches Gottes sah, was dazu führte, dass diese Kreise später gegen die wieder hergestellte Monarchie intrigierten.

⁴⁷ Vgl. *Greaves*, *Bunyan*, 58.

genüber der Monarchie aufgrund der ihr zugewiesenen endzeitlichen Rolle hatte im England des 17. Jahrhunderts bereits ein lange Tradition.⁴⁸

Selbst inhaftiert und zur Kapitulation gegenüber den staatlichen Anordnungen aufgefordert, bekannte Bunyan: „I look upon it as my duty to behave myself under the King’s government, both as becomes a man and a Christian; and if an occasion was offered me, I should willingly manifest my loyalty to my Prince, both by word and deed.“⁴⁹ Bunyans Loyalität zum Königtum korrelierte mit der von ihm insinuierten endzeitlichen Rolle des Monarchen als Überwinder des Antichristen. Dennoch wurde diese grundsätzliche Loyalität gegenüber dem König durch den unbedingten und höher zu achtenden Gehorsam gegenüber Gott begrenzt. Um seine Position zu verteidigen, berief er sich auf drei Autoritäten: die Heilige Schrift, die Intention der staatlichen Gesetzgebung, die er vom buchstäblichen Wortlaut unterschied, und auf John Wycliff. Bunyan bekannte sich zur apostolischen Mahnung aus Röm 13,1–7, die der Obrigkeit als einer Anordnung Gottes eine Gehorsampflicht der Christen zugestand. Aber Jesus und Paulus, mit denen er sich identifizierte, hätten trotz ihres grundsätzlichen Gehorsams zugleich unter der Regierung gelitten. Er unterschied weiterhin zwei Formen des Gehorsams: „The one to do that which I in my conscience do believe that I am bound to do, actively; and where I cannot obey actively, there I am willing to lie down and to suffer what they shall do unto me.“⁵⁰ Mit dieser klassischen Formulierung wird Bunyans Verständnis des passiven Widerstands begründet, den er selbst praktizierte und durch seine Schriften theologisch legitimierte. In seiner langen Haftzeit entwickelte er zudem eine Leidenstheologie, die es ihm ermöglichte seine Erfahrungen in ein eschatologisches Geschichtsverständnis zu integrieren. Leiden wird von ihm dabei als aktiver Gottesdienst des Christen und zugleich als Bewährungsprobe für die Ewigkeit angesehen. Die apokalyptische Deutung der Zeit lässt schließlich auch die ungerechten Monarchen zu Werkzeugen Gottes werden, die – selbst wenn sie die Gläubigen verfolgen – letztlich dem göttlichen Plan dienen müssen (vgl. Röm 8,28). Das Leiden der Gläubigen wird von Bunyan in diesem Zusammenhang als irdisches Purgatorium verstanden. Die Einordnung selbst der ungerechten Herrscher, die die wahre Kirche verfolgten, in den Heilsplan Gottes führte konsequenterweise zur Ablehnung jedes gewaltsamen Widerstands gegen die Obrigkeit, weil dadurch in das Regiment Gottes und seine Vorsehung eingegriffen würde.

In der Forschung ist umstritten, inwieweit die posthum veröffentlichten Schriften Bunyans eine andere Einstellung zum gewaltsamen Widerstand

⁴⁸ Vgl. *M. Mullett*, *John Bunyan in Context*, Staffordshire 1996, 110; *Ross*, *Paradise*, 83.

⁴⁹ „Ich betrachte es als meine Pflicht, mich der Regierung des Königs unterzuordnen, sowohl was mein Leben als Mensch als auch als Christ betrifft; und wenn sich mir je die Gelegenheit böte, würde ich bereitwillig meine Loyalität gegenüber meinem Regenten [Thronfolger] unter Beweis stellen.“ *J. Bunyan*, zit. nach: *Mullett*, *Bunyan*, 110.

⁵⁰ „Zum einen: Tätkräftig das zu betreiben, von dem ich von meinem Gewissen her überzeugt bin, dass ich es tun muss; und wo ich nicht tatkräftig gehorsam sein kann, da bin ich bereit, mich niederzulegen und zu erliden, was man mir antun wird.“ *J. Bunyan*, zit. nach: *Greaves*, *Bunyan*, 105.

deutlich machen.⁵¹ Von verschiedenen Forschern wird darüber hinaus seine persönliche Beziehung zu radikalen Kreisen, die politische Umsturzversuche planten, als Zeichen seiner „eigentlichen“ Einstellung vorgebracht, die er in seinen Schriften camouflierte. Aber auch seine polemische Kritik am absolutistischen Königtum, wie sie in der allegorischen Schrift „The Holy War“ (1682) oder in dem posthum herausgegebenen Kommentar zu den ersten 10 Kapiteln der Genesis zu finden ist, enthält bei näherer Analyse keinerlei direkten Aufruf zum gewaltsamen Umsturz. Selbst seine Reaktion auf die repressive staatliche Politik der 1680er Jahre bestand nicht in der Legitimation der Rebellion, sondern im leidenden Gehorsam der Verfolgten. Den Tyrannenmord lehnte Bunyan konsequent mit Hinweis auf biblische Vorbilder ab, wie etwa das Verhalten Davids gegenüber Saul. Er bezeugte mit seinem eigenen Lebensweg seine Einstellung zum Widerstand: Mit Berufung auf das Gewissen und den übergeordneten Gehorsam gegenüber Gott verweigerte er sich einer Gesetzgebung, die seinen geistlichen Dienst einschränkte, und war dafür bereit, die gesetzliche Strafe auf sich zu nehmen. In der Verfolgungszeit entwickelte er dabei taktische Strategien, um die nonkonformistischen Gemeinden zu erhalten. Dennoch blieb er bei aller Kritik an der absolutistischen Monarchie Zeit seines Lebens dem Königtum gegenüber loyal. Gleichzeitig erwiesen ihn seine Schriften als konsequenten Befürworter des passiven Widerstands, den er mit seiner apokalyptischen Deutung der Zeit und der Profilierung einer biblisch gespeisten Leidenstheologie begründete.

4. Religionsfreiheit als Grundrecht Entwicklungen in Nordamerika im 17. Jahrhundert

Die periodischen Einwanderungsbewegungen brachten eine Vielzahl von religiösen Dissenters in den nordamerikanischen Raum, die zusammen mit den politischen Verfolgten und sozial Unterprivilegierten das kirchliche und gesellschaftliche Erscheinungsbild der „Neuen Welt“ prägten. Alle europäischen Konfessionen gelangten durch Emigranten früher oder später auf den amerikanischen Kontinent, wobei die ersten Ansiedlungen in Amerika unter der Führung konservativer puritanischer Gruppen in Neuengland standen. Das territoriale Prinzip der Glaubenseinheit wurde von ihnen zunächst auf die Kolonien übertragen. Dementsprechend wurden andersdenkende Protestanten wie Baptisten und radikal separatistische Kongregationalisten sowie alle übrigen religiösen Minderheiten verfolgt. „This alliance of church and state called for religious conformity as a prerequisite to good citizenship. This meant harsh persecution for all who dared to differ from the official religion.“⁵²

⁵¹ Vgl. a. a. O., 102.

⁵² „Diese Allianz von Kirche und Staat verlangte religiöse Konformität als eine Voraussetzung für gute Staatsbürgerlichkeit. Das brachte harte Verfolgungen gegen all jene mit sich, die es wagten, von der offiziellen Religion abzuweichen.“ *McBeth*, Baptist Heritage, 124.

Die erste baptistische Gemeinde wurde 1639 in New Providence, dem heutigen Rhode Island, durch *Roger Williams* (ca. 1603–1684) gegründet.⁵³ Er war aus Massachusetts ausgewiesen worden, weil er die staatskirchlichen Ambitionen der puritanischen Kongregationalisten in Frage gestellt hatte. Im Oktober 1635 musste er vor einem Gericht in Boston seine Lehre verantworten. Aufschlussreich sind die Anklagepunkte, die gegen ihn und seine Lehre erhoben wurden. Er habe folgende Ansichten vertreten: Zum einen gehöre das Land in Wahrheit nicht der englischen Krone, sondern den Indianern. Mit dieser revolutionären Sicht stellte er die Besitzrechte der Kolonisten in Frage. Ferner sei der bürgerliche Eid („*Freeman's Oath*“), der von allen Einwohnern erwartet wurde, durch die religiöse Formulierung ein erzwungenes Gebet, das Nichtchristen von vornherein benachteilige. Der dritte Anklagepunkt bezieht sich auf seinen Aufruf zu einem radikalen Separatismus, der sich auch auf die Geistlichen der anglikanischen Kirche erstreckte. Besonders charakteristisch war der vierte Anklagepunkt, der sich auf das Verhältnis zur Obrigkeit bezog. Mit Hilfe der zwei Tafeln des Dekalogs, die er als „*duty to God*“ und „*duty to fellow man*“ von einander unterschied, beschrieb Williams, dass die Aufgabe der weltlichen Herrschaft allein in der Regelung dieser zweiten Tafel bestehe.⁵⁴ Man erkennt in den Argumentationen und den bekannten Veröffentlichungen von Williams über Glaubens- und Gewissensfreiheit (*The Bloody Tenent of Persecution* 1644; *The Bloody Tenent Yet More Bloody* 1652) klare Analogien zu den o. g. Traktaten von Helwys und Murton.

In die Geschichte eingegangen ist Williams, als er 1636 nach seiner Exilierung mit einigen Freunden zusammen eine neue Kolonie gründete, die von Beginn an sowohl die Religionsfreiheit als auch die Verwaltung in einer Konsensdemokratie zu verwirklichen suchte. Für sich selbst hatte Williams den passiven Widerstand auch gegen das puritanische Establishment in Massachusetts mit Nachdruck vertreten. Die Erfahrung religiöser Verfolgung in seinem Heimatland England und später in den neuen Kolonien führten ihn zu einer konsequenten Umsetzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in New Providence. Bereits der erste Kontrakt der Siedlergemeinschaft von 1638 trägt diesen grundlegenden Anliegen Rechnung. Alle Beteiligten stimmten dem Kontrakt zu „[...] in active and passive obedience to all such orders or agreements as shall be made for the public good of the body in an orderly way, by the major consent of the present inhabitants [...] and others whom they shall admit unto them only in civil things.“⁵⁵

⁵³ Vgl. a. a. O., 123 ff.; *T. L. Hall*, *Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty*, Chicago 1998; *J. P. Byrd*, *The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible*, Macon 2002.

⁵⁴ Vgl. *McBeth*, *Baptist Heritage*, 129.

⁵⁵ „[...] in aktivem und passivem Gehorsam gegenüber all diesen Regeln oder Vereinbarungen, wie sie für das Gemeinwohl der Körperschaft auf ordnungsgemäße Weise erstellt wurden, durch Mehrheitsbeschluss der derzeitigen Bewohner [...] und anderer, denen sie den Zugang dazu gewähren werden, [jedoch] *ausschließlich in zivilen Angelegenheiten*“ (Hervorhebung von mir). Zitat aus dem „social compact“ von 1638 nach: *Hall*, *Separating Church*, 100.

Hier sei noch einmal auf die theologiegeschichtliche Entwicklungslinie verwiesen, die von der Gehorsamsverweigerung aus Gründen des christlichen Glaubens bis zur Gewährleistung allgemeiner Religionsfreiheit verläuft. In der neuen Kolonie sollte es keine staatsprivilegierte Kirche mehr geben, und die demokratische Selbstverwaltung sollte nicht die Religion der Bürger überwachen, weshalb ihre Jurisdiktion von Beginn an auf die „civil things“ begrenzt wurde. Williams setzte sich in zähen Verhandlungen mit dem britischen Parlament erfolgreich für eine Charta ein, die in New Providence 1663 schließlich die vollständige Gewissensfreiheit für Gläubige und Ungläubige als Grundrecht proklamierte:

„No person within said colony, at any time hereafter, shall be any wise molested, punished, disquieted, or called in question, for any differences in opinion in matters of religion, and do not actually disturb the civil peace of our said colony; but that every person and persons may [...] freely and fully have and enjoy his and their own judgments and consciences, in matters of religious concerns [...] They behaving themselves peaceably and quietly, and not using this liberty to licentiousness and profaneness, nor to the civil injury or outward disturbance of others.“⁵⁶

In seinem Traktat „The Bloody Tenent“ hatte Williams bereits den Gedanken der Volkssouveränität und der Demokratie als leitendes Prinzip formuliert, das er trotz schwieriger Phasen der Instabilität der öffentlichen Ordnung, über vier Jahrzehnte hindurch in der Entwicklung von New Providence, umzusetzen suchte.

„That the sovereign, original, and foundation of civil power, lies in the people [...] And if so, that a people may erect and establish what form of government seems to them most meet for their civil condition. It is evident that such governments as are by them erected and established, have no more power, nor for no longer time, than the civil power, or people consenting and agreeing, shall betray them with.“⁵⁷

⁵⁶ „Niemand innerhalb der besagten Kolonie darf in der Folgezeit aufgrund irgend einer abweichenden Meinung in religiösen Angelegenheiten in irgend einer Weise belästigt, bestraft, beunruhigt oder in Frage gestellt werden, und stört den gegenwärtigen bürgerlichen Frieden der besagten Kolonie nicht; vielmehr sollen jeder Einzelne und auch mehrere Personen [gemeinsam] freimütig und uneingeschränkt seine bzw. ihre eigenen Beurteilungen und [ihr] Gewissen in Fällen von religiöser Bedeutung haben und genießen. Indem sie sich friedvoll und ruhig verhalten und diese Freiheit weder für Ausschweifungen und Gottlosigkeit noch zur zivilen Schädigung oder im Blick auf eine nach außen gerichtete Störungen anderer einsetzen.“ Zitat aus der Charta von 1663, nach: *Hall*, *Separating Church*, 102.

⁵⁷ „Dass die Souveränität, der Ursprung und die Grundlage der zivilen Macht beim Volk liegt. [...] Und zwar so, dass ein Volk eine Regierungsform einrichtet und bildet, wie sie ihren bürgerlichen Bedingungen am ehesten zusagt. Es ist offensichtlich, dass solche Regierungen, die durch sie eingerichtet und gebildet werden, keine größeren Befugnisse haben, und diese keinesfalls für längere Zeit [gelten] als die zivile Macht oder die ihr zustimmenden und mit ihr übereinstimmenden Menschen sie damit betrauen.“ Zitat aus „The Bloody Tenent“, nach: *McBeth*, *Baptist Heritage*, 135.

Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, mehr als hundert Jahre nach diesen Gedanken von Williams, wurden in den USA schließlich gesetzliche Garantien für die Religionsfreiheit verabschiedet. Mit ihnen vollzog sich eine Abkehr vom Zwang zur Einheitlichkeit des Bekenntnisses bzw. der Religion, während sich die Gewissensfreiheit folgerichtig zur politischen Norm entwickelte.⁵⁸

5. Aktiver Widerstand mit gewaltfreien Mitteln am Beispiel von John Clifford und Martin Luther King

Während in den bisher dargestellten historischen Zusammenhängen der passive Widerstand als Gehorsamsverweigerung gegenüber der Staatsgewalt aus Gewissensgründen als Handlungsmaxime im Vordergrund stand, soll abschließend auf zwei prominente baptistische Theologen eingegangen werden, die für einen aktiven Widerstand mit gewaltfreien Mitteln („ziviler Ungehorsam“) eingetreten sind.

John Clifford (1836–1923) war mehr als 50 Jahre lang ein einflussreicher Baptistenpastor in London, der sich durch die Wahrnehmung vielfältiger innerkirchlicher, ökumenischer und politischer Ämter auszeichnete.⁵⁹ Bedauerlicherweise hat er bisher in der Forschung nur wenig Aufmerksamkeit gefunden, so dass noch keine Biographie über ihn vorliegt, die wissenschaftlichen Standards entspricht. Sein soziales Engagement im Zusammenhang seiner Arbeit als Seelsorger veranlasste ihn, mehrere diakonische Einrichtungen zu gründen (u. a. in der Erwachsenenbildung, der Versorgung und finanziellen Absicherung von Kranken und der Arbeitsvermittlung).⁶⁰ Herausgefordert durch die katastrophalen sozialen Bedingungen in dem Londoner Stadtteil, in dem seine Gemeinde beheimatet war, fand er seinen Weg in die Politik, den er theologisch wie folgt legitimierte: „We have a private object – the consolation and help of each other in the endeavour after spiritual manhood. We have a public object – the decrease of the evils of society and the increase of individual and social good by the dissemination of the Gospel of Christ.“⁶¹ Clifford unterstützte zeitweise die *Liberal Party* und sah vor allem in William Gladstone einen Politiker, der für christliche Werte

⁵⁸ S. Mead, *Das Christentum in Nordamerika*, Göttingen 1987, 38; vgl. auch 76–91.

⁵⁹ Zur Biographie: vgl. G. W. Byrt, *John Clifford. A Fighting Free Churchman*, London 1947. Clifford war Präsident der *London Baptist Union* und der *National Baptist Union*, 1898–1899 Präsident des *National Council of Evangelical Free Churches* in England. 1905 wurde er zum ersten Präsidenten der *Baptist World Alliance* (BWA) gewählt.

⁶⁰ Vgl. Byrt, Clifford, 55 ff.

⁶¹ „Wir haben ein persönliches Anliegen – den Trost und die gegenseitige Hilfe im Streben nach geistlicher Humanität [Mitmenschlichkeit]. Wir haben ein öffentliches Anliegen – den Abbau der gesellschaftlichen Übel und die Mehrung des persönlichen und sozialen Wohls durch die Ausbreitung des Evangeliums von Christus.“ J. Clifford, zit. nach: Byrt, Clifford, 125.

und den ethischen Charakter des Staates eintrat. Selbst engagiert in der Gewerkschaftsbewegung, präsiidierte er für drei Jahre das *British Brotherhood Movement*, unterstützte die Dockarbeiterstreiks sowie die *Union of Women's Suffrage Societies* und nutzte für die Belange der Arbeiterschaft seine Kontakte zu Parlamentsvertretern der *Labour Party*.⁶² Es ließen sich darüber hinaus weitere Felder seines politischen Engagements aufzuzeigen, die für einen baptistischen Theologen durchaus ungewöhnlich breit gefächert waren. 1899 wurde er zum führenden öffentlichen Gegner des Burenkriegs, nahm verschiedene Leitungsfunktionen in Antikriegsorganisationen ein und verurteilte öffentlich die englische Kriegsführung gegen die Zivilbevölkerung wie das systematische Verbrennen von Farmen und die Internierung von Frauen und Kindern in Konzentrationslagern.⁶³ Mit dieser seinerzeit sehr unpopulären Haltung war die von ihm initiierte Bewegung ständigen Verdächtigungen der Illoyalität sowie des mangelnden Patriotismus ausgesetzt, die auch von aggressiven Reaktionen begleitet waren.

Für unsere Thematik ist Cliffords Kampf gegen den *Education Act* von 1902, der durch Arthur Balfour eingebracht wurde, von besonderer Bedeutung. Clifford avancierte in diesem Zusammenhang zum Anführer einer Kampagne gegen diese Gesetzgebung. Bereits seit 1870 hatte er sich unermüdlich in die Kontroverse über die Bildungspolitik eingemischt, da der staatliche Erziehungsauftrag frei von religiösen und ideologischen Motiven und Abhängigkeiten zu sein habe. „State education is from first to last a question of citizenship and not of churchmanship or creed, it is not the duty of the State to make either Anglicans or Nonconformists, but to train its children so that they become good citizens.“⁶⁴ Scharf wandte er sich gegen das Schulgesetz von 1902, weil durch die erhobene Steuer anglikanische und römisch-katholische Schulen finanziell gefördert würden. Dadurch mussten die Steuerzahler, die andere religiöse Überzeugungen vertraten, diese Kirchen indirekt unterstützen. Konfessionelle Schulen, die öffentlich gefördert würden, seien zudem einer Kontrolle der Öffentlichkeit entzogen. Schließlich bemängelte er die religiöse Überprüfung der „nonkonformistischen“ Lehrerschaft und die daraus resultierenden konfessionell bedingten Stellenbesetzungen. Darin sah er eine offensichtliche Benachteiligung freikirchlicher Pädagogen, die dadurch sogar zur Konversion gezwungen sein könnten.

Clifford führte die Kontroverse über die Bildungspolitik zunächst rhetorisch über Vorträge, eine ausführliche Korrespondenz und durch zahlreiche Artikel in unterschiedlichen Zeitungen. Als Konsequenz der Gesetzgebung bildete sich unter seiner Federführung schließlich das *National Passive Re-*

⁶² Vgl. a. a. O., 128.

⁶³ Vgl. a. a. O., 139 ff.

⁶⁴ „Staatliche Erziehung ist von Anfang bis Ende eine Frage des bürgerlichen Lebens und nicht der Kirchlichkeit oder der Glaubensüberzeugungen, der Staat hat nicht die Pflicht, Anglikaner oder Nonkonformisten zu schaffen, sondern seine Kinder dazu auszubilden, dass sie gute Bürger werden.“ A. a. O., 132.

sistance Movement, in der zum ersten Mal der Begriff „passiver Widerstand“ Verwendung fand. Die Widerständler verweigerten die Zahlung der Erziehungssteuer (*education tax*) und wurden daraufhin mit verschiedenen staatlichen Sanktionen belegt (Konfiszierung des Vermögens, Inhaftierungen). Clifford beschrieb die negativen Auswirkungen des Widerstands für die Beteiligten:

„Men and women, aged and saintly men and women, rich men and poor men, men in crowded towns and in remote rural districts, two's and three's, and hundreds, married women and spinsters, have appeared in law-courts, often to be browbeaten by magistrates, insulted by town clerks, overseers, and policemen. Working men have lost a day's work in addition to paying seven or eight shillings, where the secretarian rate only amounted to as many pence, rather than disobey the mandate of conscience.“⁶⁵

Clifford gelang es auch, unter Mitwirkung des *Free Church Council* eine Bewegung des zivilen Ungehorsams zu initiieren, in der schließlich 648 lokale Widerstandskomitees im ganzen Land den Protest organisierten.⁶⁶ Als Begründung bezog er sich immer wieder auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit als Motiv für den Widerstand gegen diese s. E. diskriminierende Gesetzgebung. Die von ihm angewandte Methode des politischen Protests entsprach aber nicht nur einer gewissenbestimmten Verweigerung gegen ungerechtfertigte Anordnungen des Staates, sondern einer durch die Berufung auf das Gewissen organisierten und bewusst gesetzeswidrigen Handlung, die öffentlich, gewaltfrei und in grundsätzlicher Loyalität zur Rechtsordnung begangen wurde, um dem Protest gegen staatliche Maßnahmen und seinen Entscheidungen nachhaltig Ausdruck zu verleihen. Clifford und seine Mitstreiter/innen waren bereit, die staatlichen Sanktionen für ihren „zivilen Ungehorsam“ in Kauf zu nehmen. Der Widerstand gegen die Gesetzgebung dauerte viele Jahre und selbst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs beendete ihn nicht grundsätzlich. Clifford erhielt noch 1922 seine insgesamt 57. Vorladung vor Gericht in dieser Angelegenheit und wurde mit einer Teilkonfiszierung seines Vermögens bestraft.⁶⁷ Noch kurz vor seinem Tod 1923 soll er eine Ansprache in einem lokalen Widerstandskomitee gehalten haben. Über die Jahre war ein dauerhaftes und gut organisiertes Netzwerk entstanden. Der vermeintlich „passive Widerstand“ der Bewegung um Clifford entsprach nach heutigen Kategorien eindeutig dem akti-

⁶⁵ „Männer und Frauen, betagte und heilige Männer und Frauen, Reiche und Arme, Menschen in Großstädten oder in abgelegenen ländlichen Gebieten, zu zweit oder dritt oder zu Hunderten, verheiratete Frauen und ‚alte Jungfern‘, [sie alle] sind vor die Gerichte getreten, wurden oft durch Obrigkeiten eingeschüchert, durch städtische Beamte, Aufseher und Polizisten beleidigt. Arbeiter haben lieber einen Tageslohn verloren und zusätzlich sieben oder acht Shilling bezahlt, obwohl der Verdienst nur aus ebenso vielen Pence bestand, – statt dem Befehl des [eigenen] Gewissens ungehorsam zu werden.“ A. a. O., 173.

⁶⁶ Vgl. E. Geldbach, Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte, in: ZThG 6 (2001), 74.

⁶⁷ Vgl. Byrt, Clifford, 138.

ven Widerstand mit gewaltfreien Mitteln.⁶⁸ Die Praxis der Steuerverweigerung stellte dabei eine zielgerichtete Kampagne dar, die dem Minderheitenschutz dienen sollte.

Ohne Zweifel war der „passive Widerstand“ Cliffords gegen das Schulgesetz ein Vorbild für Mahatma Gandhi, der sich explizit auf den baptistischen Theologen bezog und zunächst auch die Terminologie für seine eigene Protestbewegung übernahm.⁶⁹ Er sah in Cliffords Widerstand einen gangbaren Weg, mit dessen Hilfe sich eine Minderheit, die sich gegen eine als ungerecht empfundene Gesetzgebung zur Wehr setzen will, sich mit gewaltfreien Mitteln dem Gesetz verweigern und die Konsequenzen dieses Rechtsbruchs auf sich nehmen konnte. Gandhi wiederum hatte einen nachhaltigen Einfluss auf M. L. King, worauf dieser wiederholt hinwies, als er den gewaltlosen Widerstand der Bürgerrechtsbewegung in den USA theologisch begründete, den er als Symbolfigur prägte.⁷⁰ Der gewaltfreie Widerstand wurde als Methode der Emanzipation benachteiligter Minderheiten entdeckt und sowohl von Gandhi als auch King weiterentwickelt.

Die Bewegung gegen die Segregation (Rassentrennung) in den Südstaaten der USA, die im Bewusstsein vieler Menschen unauflöslich mit dem Namen Martin Luther King verbunden ist, hatte bereits einige wichtige Entwicklungsphasen hinter sich, als die hinlänglich bekannten antirassistischen Ereignisse in Montgomery (Alabama), Selma und Birmingham stattfanden. Der schwarze Protest und ein gewissenbedingter Widerstand gegen die Rassendiskriminierung hat in den USA seit den ersten Tagen der Sklaverei eine lange Vorgeschichte. Diese Tradition wurde in den Familien weitergegeben, ferner durch Erziehung, durch die Kirche und andere Institutionen vermittelt.⁷¹ Schwarze pflegten die Tradition des individuellen Widerstands gegen die Rassendiskriminierung von Beginn an vor allem in ihren Kirchen, die zum Ausgangspunkt des massenhaften Protests wurden, als sich die gesellschaftliche

⁶⁸ Er unterschied sich auch von dem „zivilen Ungehorsam“ Henry David Thoreaus, der durch seinen Essay „The Resistance to Civil Government“ (1849), der erst später den Titel „On the Duty of Civil Disobedience“ erhielt, einen klassischen Text für die Legitimität des gewaltlosen Widerstands verfasste. Thoreau praktizierte unter Rückbezug auf naturrechtliche Begründungen Steuerverweigerung, da er mit diesem Gesetzesverstoß gegen seine Krieg führende und Sklaverei duldende Regierung protestieren wollte. Thoreau ging es um die individuelle Verweigerung oder *non-cooperation* mit einem als ungerecht erkannten System. Clifford ging noch einen Schritt weiter und organisierte den „Widerstand“ als breite Bewegung zum Schutz von Minderheitenrechten.

⁶⁹ Vgl. Geldbach, Gandhi, 75 f.

⁷⁰ Zur Biographie von King: S. B. Oates, *Let The Trumpet Sound. The Life of Martin Luther King, Jr.*, New York 1982; C. Scott King, *My Life with Martin Luther King*, New York 1969; D. J. Garrow, *Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York 1986. Das letztgenannte Werk enthält eine ausführliche und vorzügliche Bibliographie.

⁷¹ Vgl. A. D. Morris, *A Man Prepared for The Times: A Sociological Analysis of the Leadership of Martin Luther King, Jr.*, in: P. J. Albert/R. Hoffman (Hgg.), *We shall overcome. Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York 1993, 47.

Situation im Wandel befand.⁷² Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es vermehrt zu individuellen Protesten gegen die Rassentrennung in Bussen und gegen die Einschränkung des Wahlrechts. Das erste organisierte Vorgehen betraf jedoch bereits die rassistische Gesetzgebung in der Erziehung in den 30er Jahren.⁷³ Schwarze Juristen kämpften damals für die Aufhebung der Segregation im Bildungsbereich, besonders an Schulen und Hochschulen. Durch eine ganze Kette von Prozessen – u. a. um die Zulassung von schwarzen Studenten an Universitäten – entstanden erste Präzedenzfälle, auf die man sich später berufen konnte. Diese exemplarischen Prozesse gegen die Segregation an Schulen und Hochschulen durchliefen jahrelang alle juristischen Instanzen. Dabei ist von nicht unerheblicher Bedeutung, dass ein Zweig der Bürgerrechtsbewegung durch das beharrliche Wirken der Juristen der NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*) geprägt wurde, die mit dem Beginn der Busstreiks 1955 und anderer Protestaktionen bereits auf eine zwei Jahrzehnte währende juristische Auseinandersetzung mit der Rassentrennung zurückblickten. Dieser zähe Rechtskampf sollte angesichts der berühmt gewordenen öffentlichen Protestbewegung auf den Straßen seit Mitte der 50er Jahre nicht vergessen werden.

Im Blick auf die Spezifik des gewaltfreien Widerstands sollen hier Kings Ausführungen in seinem Buch über den Montgomery Busboykott „Stride Toward Freedom“⁷⁴ und in seinem berühmten Brief aus dem Gefängnis von Birmingham kurz dargestellt werden. Diese Auswahl ist im Blick auf das gesamte Werk Kings nicht unproblematisch. Es gibt seit den frühen 70er Jahren eine große Anzahl von Forschungsbeiträgen über das Denken und die Lehre Kings, in denen seine geistesgeschichtlichen Vorbilder, allen voran der Einfluss Mahatma Gandhis, untersucht wurden, wobei sich die meisten Forscher auf die von ihm veröffentlichten Bücher und Zeitschriftenartikel bezogen. Dagegen wandte sich die Forschung seit der Öffnung des Archivs des King Centers im Jahr 1982 der Fülle bisher unveröffentlichten Quellenmaterials zu, wobei vor allem seine Predigten zu nennen sind. Dadurch kam es zu zwei wichtigen Korrekturen in der Forschung, die einerseits die veröffentlichten Programmschriften und andererseits die Bedeutung der schwarzen Kirche und ihrer Tradition betrafen.⁷⁵ Die unveröffentlichten Schriften und Predigten Kings gelten heute als wesentlich aussagekräftiger als seine oftmals durch die Herausgeber geänderten und durch Ratgeber beeinflussten Veröffentlichungen für die vorwiegend säkulare, weiße und westliche Leserschaft. Das unveröffentlichte Quellenmaterial verweist zudem stärker auf Kings Verwurzelung in der Tradition der *Black Churches* und die konsequente Adaption der biblischen Lehre.

⁷² Vgl. J. A. *Salmond*, *My Mind set on Freedom*, Chicago 1997, 2.

⁷³ Vgl. a. a. O., 4.

⁷⁴ M. L. *King*, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958 (STF).

⁷⁵ Vgl. D. J. *Garrow* (Hg.), *Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator*, Bd. 1, New York 1989, XI f.

King war ein kreativer Theologe der Tat und aktiv auf der Suche, die Rasantrennung zu beenden. Seine Theologie lässt sich nur im Zusammenhang mit den ambivalenten Erfahrungen in den Phasen der Bürgerrechtsbewegung verstehen: Dem anfänglichen Erfolg in Montgomery (1955/56) folgt der Rückschlag in Albany (1961) und die Ereignisse in Birmingham (1963). Selma (1965) und Chicago (1966), gefolgt vom Dialog mit der *Black Power* Bewegung in Meredith Mississippi (1966) und dem *Poor People's March* in Washington (1967) sowie sein Engagement gegen den Vietnam Krieg (1967/68). In jeder dieser Krisen redefinierte King seine Theologie, die nicht statisch war, sondern auf den jeweiligen Zeitkontext bezogen wurde.⁷⁶ Mit dieser Einschränkung wenden wir uns seinen grundlegenden Aussagen zum gewaltlosen Widerstand zu.

In dem mit „Pilgrimage to Nonviolence“ überbeschriebenen Kapitel seines Buches über den Busboykott in Montgomery erläuterte King die Prinzipien des gewaltlosen Widerstands, nachdem er zuvor seinen eigenen Erkenntnisweg dargelegt. Zunächst distanzierte er sich unter Bezug auf Gandhis Kritik von der Begrifflichkeit einer *passive resistance*. „The method is passive physically, but strongly active spiritually. It is not passive resistance to evil, it is active non-violent resistance to evil.“⁷⁷ Gewaltloser Widerstand sei in diesem Sinne keineswegs als Passivität zu verstehen, sondern als eine mentale, emotionale und geistliche Aktion, die den Gegner von seinem Unrecht zu überzeugen suche, aber dabei auf die Anwendung physischer Gewalt verzichte.⁷⁸ King wollte mit diesem ersten „Prinzip“ unterstreichen, dass Gewaltlosigkeit eine Form aktiven Widerstands darstelle, die im Gegensatz zur Passivität, zum Quietismus und zur Resignation stehe. „For while the nonviolent resister is passive in the sense that he is not physically aggressive toward his opponent, his mind and emotions are always active, constantly seeking to persuade his opponent that he is wrong. The method is passive physically, but strongly active spiritually.“⁷⁹

Die zweite Charakterisierung bezieht sich auf das Verhältnis zum Gegner, der nicht erniedrigt, sondern dessen Freundschaft und Verständnis gewonnen werden soll. Die Anwendung des gewaltlosen Widerstands dürfe nicht eigennützigem Interessen dienen, sondern solle zur moralischen Erziehung und zur Einsicht des Kontrahenten sowie zur Schärfung seines Gewissens führen. King sah den gewaltlosen Widerstand als Auslöser für einen Prozess,

⁷⁶ J. H. Cone, *The Theology of Martin Luther King, Jr.*, in: D. J. Garrow, *Martin Luther King*, 215 ff.

⁷⁷ „Die Methode ist in physischer Hinsicht passiv, aber in spiritueller Hinsicht höchst aktiv. Sie ist kein passiver Widerstand gegenüber dem Bösen, sie ist aktiver gewaltfreier Widerstand gegen das Böse.“ *King*, STF, 102.

⁷⁸ Vgl. zum Folgenden: I. G. Zepp, Jr., *The Social Vision of Martin Luther King, Jr.*, New York 1989, 99 ff.

⁷⁹ „Denn der gewaltlos Widerständische ist zwar in dem Sinne passiv, dass er nicht im physischen Sinne aggressiv gegen seinen Gegner vorgeht, aber sein Sinn und seine Gefühle sind stets aktiv, beständig darauf bedacht, seinen Gegner davon zu überzeugen, dass er im Irrtum ist. Die Methode ist daher physisch gesehen passiv, aber in spiritueller Hinsicht höchst aktiv.“ *King*, STF, 102.

an dessen Ende die Versöhnung und die Schaffung einer *Beloved Community* stehen müsse. Im dritten Prinzip des gewaltlosen Widerstands plädierte King für die notwendige Unterscheidung zwischen den transpersonalen Mächten des Bösen und der Person, die Böses tue. „It is evil that the nonviolent resister seeks to defeat, not the persons victimized by evil.“⁸⁰ In solchen Aussagen spiegelte sich seine an Reinhold Niebuhr geschulte Sicht der Gesellschaft wieder.⁸¹ Eine zentrale Charakterisierung bietet der vierte Punkt seiner Ausführungen, der die Leidensbereitschaft mit einem bewussten Verzicht auf Vergeltung verbindet. In Analogie zu Gandhi stellte King in den Mittelpunkt seiner Lehre die notwendige Leidensbereitschaft der Widerständler, der eine erlösende Qualität zukomme, die bei ihm jedoch im Gegensatz zu Gandhi christologisch gedeutet wurde.

Die Gewaltlosigkeit (5. Prinzip) bezieht King nicht nur auf den Verzicht auf physische Gewalt, sondern auch auf die Anwednung geistiger Gewalt (*internal violence of spirit*). Der gewaltlose Widerstand vollziehe sich im Zeichen der christlichen Nächsten- und Feindesliebe. Im Mittelpunkt stehe die uneigennützigste Liebe (Agape), die nicht zwischen Freund und Feind unterscheide. Auch hier geht es um eine aktive Liebe, die den Feind zum Freund macht und Versöhnung stiftet. In der letzten Charakteristik (6. Prinzip) bietet King eine universale Rechtfertigung und zugleich Verheißung für den gewaltlosen Widerstand an: „The sixth basic fact about nonviolent resistance is that it is based on the conviction that the universe is on the side of justice.“⁸² Damit bekannte er sich zur Existenz eines überzeitlichen moralischen Gesetzes, das sich in der Geschichte offenbare und letztlich nicht an seiner Durchsetzung gehindert werden könne.⁸³ „As a result of his biblical training and his roots in personalist philosophy, King affirms as strongly as he possibly can the moral foundations of reality.“⁸⁴ Diese Geschichtstheologie gab dem Kampf gegen die Rassendiskriminierung eine latente spirituelle Dimension.

Der offene Brief „Letter from Birmingham Jail“ vom 19. April 1963 avancierte zu einem der wichtigsten Texte der Bürgerrechtsbewegung, weil King darin als direkte Reaktion auf einen veröffentlichten Aufruf von acht Geistlichen („An Appeal for Law and Order and Common Sense“) die Legitimität der Methode des gewaltlosen Widerstands und seine Ziele darlegte und gegen Vorwürfe verteidigte.⁸⁵ King war während der Kampagne in Birming-

⁸⁰ „Es ist das Böse, das der gewaltlos Widerständische zu bekämpfen sucht, nicht die Person, die ein Opfer des Bösen geworden ist.“ Ebd.

⁸¹ Vgl. Zepp, *Vision*, 141 ff.

⁸² „Das sechste Prinzip des gewaltlosen Widerstands besteht darin, dass es in der Überzeugung gründet, dass das Universum auf der Seite der Gerechtigkeit steht.“ King, *STF*, 106.

⁸³ Vgl. Zepp, *Vision*, 112.

⁸⁴ „Als ein Ergebnis seiner Schulung an der Bibel und seiner Wurzeln in einer personalistischen Philosophie bekräftigt King, so stark es ihm möglich ist, das moralische Fundament der Realität.“ Zepp, *Vision*, 197.

⁸⁵ Vgl. J. A. Colaiaco, *The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the „Letter From Birmingham Jail“*, in: D. J. Garrow (Hg.), *Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader*,

ham inhaftiert worden, weil er gegen das Demonstrationsverbot verstoßen hatte. In Einzelhaft schrieb er diesen Brief, der aus dem Gefängnis geschmuggelt und daraufhin vielfach in nationalen Zeitungen veröffentlicht wurde.⁸⁶ King setzte sich konkret mit den Vorwürfen der acht Geistlichen auseinander, wobei die Rechtfertigung des gewaltlosen Widerstands im Zusammenhang unserer Fragestellung von bleibendem Interesse ist. King nannte vier Basisschritte, die in jeder Kampagne der Bürgerrechtsbewegung eingehalten wurden und somit unabdingbar zu seiner Strategie an jedem Ort gehörten: 1. Das Sammeln von Material und die Analyse der gesellschaftlichen und politischen Situation. 2. Verhandlungen mit den Verantwortlichen der politischen Öffentlichkeit. 3. Eine Phase der Selbstreinigung (*purification*) durch Bibel- und Gebetsstunden, die zur Vorbereitung der Demonstranten dienten. Dadurch sollten sie in die Lage versetzt werden, alle Gefühle des Hasses abzulegen, den Feind zu lieben und verbale und physische Gewalt zu ertragen. 4. Erst im Anschluss daran, sollten gewaltfreie Aktionen (Demonstrationen, Märsche, Sitzstreiks, Sit-ins, Kundgebungen, Boykott, Massenverhaftungen) erfolgen. Die Selbstreinigung und spirituelle Vorbereitung gehörten demnach unverzichtbar zu den Voraussetzungen des gewaltlosen Widerstands.

Eine unmittelbare gewaltfreie Aktion sollte erst erfolgen, wenn alle andere Mittel der Verständigung gescheitert seien. „Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and foster such a tension that a community which has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored.“⁸⁷ Die Aktionen sollten eine Spannung (*tension*) bzw. Krise erzeugen, die zu neuen Verhandlungen nötigten und gleichzeitig neue Einsicht in die Ungerechtigkeit des Rassismus evozieren sollten. Diese Spannung interpretierte King als notwendige Übergangsphase von einem ungerechten „Scheinfrieden“ der Rassentrennung hin zu einem gerechten Frieden, in dem die Würde aller Menschen unabhängig von ihrer Hautfarbe geachtet werde.⁸⁸ „Actually, we who engage in nonviolent direct action are not the creators of tension. We merely bring to the surface the hidden tension that is already alive.“⁸⁹

Der Schwerpunkt der Argumentation setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, dass der bewusste Bruch von Gesetzen zur Anarchie führe. King ant-

Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 171; vgl. auch: H. Bosmajian, Rhetoric of Martin Luther King's Letter from Birmingham Jail, in: D. J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 127–144.

⁸⁶ Die folgende Zitate stammen aus der Veröffentlichung des Briefes in: M. L. King, Why We Can't Wait, New York 1963, 77–100.

⁸⁷ „Unmittelbares gewaltfreies Handeln versucht eine derartige Krise zu schaffen und eine solche Spannung zu nähren, dass eine Gemeinschaft, die [bisher] konstant Verhandlungen abgelehnt hat, gezwungen wird, sich mit der Frage zu beschäftigen. Es versucht, das Thema so zu dramatisieren, dass es nicht länger ignoriert werden kann.“ King, Why we can't wait, 81.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 88.

⁸⁹ „Eigentlich sind wir, die wir uns in gewaltfreien unmittelbaren Handlungen engagieren, nicht die Urheber der Spannung. Wir bringen nur die verborgene Spannung an die Oberfläche, die längst lebendig ist.“ Ebd.

wortete darauf, indem er zwischen gerechten und ungerechten Gesetzen unterschied und somit den Gesetzesbruch seiner Bewegung auf eine moralische Grundlage zu stellen suchte, wobei er naturrechtliche Begründungen heranzog: „A just law is a man-made code that squares with the moral law or the law of God.“⁹⁰ King konstatierte eine dem Staat übergeordnete Autorität anhand moralischer Gesetze, die sich im menschlichen Bewusstsein fänden und ihren Ursprung in Gott hätten. Kriterium für diese übergeordneten und unabhängig vom Staat existierenden „gerechten“ Gesetze sei der Schutz der individuellen Persönlichkeit. „Any law that uplifts human personality is just. Any law that degrades human personality is unjust. All segregation statutes are unjust because segregation distorts the soul and damages the personality.“⁹¹ Diese von seiner personalistischen Ethik bestimmte Wertung weitete er im Folgenden auf das Verhältnis von Mehrheit und Minderheit aus: „An unjust law is a code that a numerical or power majority group compels a minority group to obey but does not make binding on itself“.⁹²

Gesetzesbruch als Mittel des gewaltfreien Widerstands könne in diesem Zusammenhang nicht voraussetzungslos erfolgen, sondern bedürfe der klaren Prüfung der Kriterien.

„One who breaks an unjust law must do so openly, lovingly, and with the willingness to accept the penalty. I submit that an individual who breaks a law that conscience tells him is unjust, and who willingly accepts the penalty of imprisonment in order to arouse the conscience of the community over its injustice, is in reality expressing the highest respect for law.“⁹³

King sah sich anhand einer derart definierten Widerstandsposition in einer langen Tradition, die mit den drei Männern im Feuerofen aus dem Buch Daniel (Dan 3) angefangen habe und über die frühe Christenheit bis zur *Boston Tea Party* als legitimem Ausdruck zivilen Ungehorsams weiterführe. In diesem Kontext erwähnte er auch den moralisch gebotenen Widerstand gegen die „Judengesetzgebung“ während des „Dritten Reiches“.

Die Zielrichtung des gewaltlosen Widerstands bestehe nicht nur in der Beseitigung diskriminierender Gesetzgebung, sondern in der Errichtung ei-

⁹⁰ „Ein gerechtes Gesetz ist ein von Menschen geschaffener Kodex, der mit dem moralischen Gesetz oder dem Gesetz Gottes in Einklang gebracht werden kann.“ A. a. O, 85.

⁹¹ „Jedes Gesetz, das die menschliche Persönlichkeit erhöht, ist gerecht. Jedes Gesetz, das die menschliche Persönlichkeit erniedrigt, ist ungerecht. Alle Verordnungen über die Rassentrennung sind ungerecht, denn die Segregation verformt die Seele und fügt der Persönlichkeit Schaden zu.“ Ebd.

⁹² „Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, den eine numerisch fassbare oder eine über Macht verfügende Mehrheit einer Minderheit aufzwingt, die dem zu gehorchen hat, ohne dass man sich dabei selbst bindet.“ Ebd.

⁹³ „Wer ein ungerechtes Gesetz übertritt, muss es offen tun, liebevoll und mit der Bereitschaft, die Strafe dafür zu erleiden. Ich behaupte, dass ein Einzelner, der ein Gesetz bricht, von dem ihm das Gewissen sagt, dass es ungerecht ist, und der bereitwillig die Gefängnisstrafe dafür hinnimmt, um das Gewissen der Gesellschaft angesichts der Ungerechtigkeit zu schärfen, in Wahrheit dem Gesetz den größten Respekt zollt.“ A. a. O., 86.

ner integrierten Gemeinschaft aller Rassen, die zusammenarbeiten und gemeinsam ein Königreich aufbauen sollten, die er als *Beloved Community* bezeichnete.⁹⁴ Kings gesamtes Denken war letztlich auf dieses Ziel einer neuen Gesellschaft der Liebe und Gerechtigkeit zwischen allen Menschen ausgerichtet. Er sah die Schwarzen in der besonderen Rolle, diese *Beloved Community* zu realisieren.⁹⁵ Sie sollten die führende Rolle in der Erlösung und Transformation der gesamten Gesellschaft übernehmen.

6. Angelsächsisches Freikirchentum und deutscher Neupietismus – ein Resümee

Die Freikirchen in Deutschland wurden, wie zu Beginn ausgeführt, vor allem durch die Erweckungsbewegung geprägt. Dadurch erhielten sie eine von ihren angelsächsischen Schwesterkirchen signifikant abweichende Tendenz zum Apolitismus und Quietismus.⁹⁶ Die tiefe Verwurzelung gerade des kontinentaleuropäischen Baptismus im Neupietismus ließ die Bedeutung angelsächsischer Einflüsse und das nonkonformistische Erbe in den Hintergrund treten. Es bleibt weitergehender Forschung vorbehalten zu untersuchen, inwieweit die eben herausgearbeiteten Positionen zum Widerstand überhaupt in das theologische Selbstverständnis der deutschen Baptisten und anderer Freikirchen integriert wurden.

Zudem haben die spezifischen Rahmenbedingungen der kirchlichen und politischen Verhältnisse in Deutschland die Freikirchen als zunächst diskriminierte und später geduldete Minderheitskirchen ebenfalls entscheidend geprägt. Sie sahen sich von Beginn an genötigt, ihr freikirchliches Leitbild im Gegenüber zu den staatlich privilegierten Territorialkirchen zu verteidigen. Aufgrund der Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters waren religiöse Minderheiten in Deutschland bis zur Weimarer Republik, die zumindest formal die Trennung von Staat und Kirche garantierte, stets auf staatliche Toleranz angewiesen.

Die Freikirchen waren deshalb ausgehend von ihrer konfliktreichen Entstehungsgeschichte im 19. Jahrhundert vor allem darum bemüht, ihre eigene Position rechtlich und gesellschaftlich durch demonstrative Loyalität und politische Neutralität zu festigen. Beeinflusst durch das erweckliche Traditionsgut verstanden deutsche Baptisten im Gegensatz zum angelsächsischen Freikirchentum ihre Gemeinden vorwiegend als Gemeinschaft der Gläubi-

⁹⁴ Vgl. Cone, *Theology*, 223.

⁹⁵ Vgl. L. V. Baldwin, Martin Luther King, Jr., *The Black Church, and the Black Messianic Vision*, in: D. J. Garrow (Hg.), *Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator*, Bd. 1, New York 1989, 12 f.

⁹⁶ Vgl. dazu A. Strübind, Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme, in: *Freikirchenforschung* 8 (1998), 86–106; *dies.*, *Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips*, in: *ZThG* 4 (1999), 261–288.

gen, die in strikter Separation von der Gesellschaft und in Abstinenz vom politischen Leben das Ideal einer „Freiwilligengemeinde“ lebten. Die freikirchliche Forderung nach Glaubensfreiheit als einem Grundrecht und nach der Trennung von Kirche und Staat mit durchaus positiver Rückwirkung beider Größen aufeinander, wie es das angelsächsische Freikirchentum kannte und politisch durchsetzte, blieb den deutschen Baptisten dagegen fremd, wie auch ihr Verhalten angesichts zweier deutscher Diktaturen belegt.⁹⁷

Zur baptistischen Gründergeneration in Deutschland gehörte allerdings auch Julius Köbner, der mit einem leidenschaftlichen Manifest die Revolution von 1848 begrüßte.⁹⁸ Darin plädierte er für die Gewährung allgemeiner Religionsfreiheit „für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt [...] seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst.“⁹⁹ In der für die ersten Baptistengemeinden äußerst repressiven Situation führte er zur Frage des Widerstands aus: „Wir streiten nur mit Wahrheit für Gott, und wagen mit dem guten, zweiseitigen Schwerte des Wortes den Kampf mit allen geistigen und physischen Waffen der zivilisierten und unziivilisierten Welt.“¹⁰⁰

„Widerstand“ kann durch die verschiedenen Phasen der täuferisch-baptistischen Geschichte hindurch als ein elementares Thema freikirchlichen Selbstverständnisses vor allem im angelsächsischen Raum begriffen werden, sofern sich verfolgte Minderheitskirchen gegen eine dominierende und vom Staat privilegierte Kirche bzw. gegen den Staat selbst behaupten mussten. Die Konzeption eines aktiven Widerstands mit gewaltlosen Mitteln zur Emanzipation diskriminierter Minderheiten kann ebenfalls auf führende baptistische Protagonisten verweisen. Der Ruf nach allgemeiner Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Trennung von Kirche und Staat und deren Verwirklichung in freiheitlichen Demokratien kann daher als bleibendes Traditionsgut der Freikirchen angesehen werden, das freilich in Deutschland noch auf seine Rezeption wartet.

Bibliographie

1. Quellen

Helwys, Th., *The Mistery of Iniquity*, London 1612, 69, BSB-München, R 360–889. (Nachdruck des Textes in: *Groves, R.* (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mistery of Iniquity*, Macon 1998.)

⁹⁷ Vgl. *A. Strübind*, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“* (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991 (2. verb. Auflage: Wuppertal/Kassel/Zürich 1995).

⁹⁸ Vgl. „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“, in: *H. Gieselbusch* (Hg.), *Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner*, Berlin 1927, 159–177.

⁹⁹ A. a. O., 163.

¹⁰⁰ A. a. O., 169.

Murton, J., *Persecution for Religion*, London 1620, BSB München, R 360–889
QGTS I: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, s. *Muralt, L. v./ Schmidt, W.* (Hg.)

2. Literatur

- Baldwin, L. V.*, Martin Luther King, Jr., The Black Church, and the Black Messianic Vision, in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 1–16
- Bender, H. S.*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert (1953), in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 111–134
- Bosmajian, H.*, Rhetoric of Martin Luther King's Letter from Birmingham Jail, in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 127–144
- Byrd, J. P.*, The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible, Macon 2002
- Byrt, G. W.*, John Clifford. A Fighting Free Churchman, London 1947
- Colaiaco, J. A.*, The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the „Letter From Birmingham Jail“, in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 171–188
- Cone, H.*, The Theology of Martin Luther King, Jr., in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 215–230
- Dreizel, H.*, Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: PVS 36 (1995), 3–34
- Fargo Brown, L.*, The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum, New York ²1964
- Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989
- Garrow, D. J.*, Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference, New York 1986
- Geldbach, E.*, Freikirchen, in: *Frieling, R./Geldbach, E./Thöle, R.* (Hgg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart 1999, 209–231
- , Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: *Beetz, G.* (Hg.), Jahrbuch des Ev. Bundes XXV, Gewissen, Göttingen/Bensheim 1982, 81–101
- , Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989
- , Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte, in: ZThG 6 (2001), 60–101
- Greaves, R.*, John Bunyan and English Nonconformity, London/Rio Grande 1992
- Grossmann, W.*, Religious Toleration in Germany, 1684–1750, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 201, Oxford 1982, 115–141
- Groves, R.* (Hg.), Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mistery of Iniquity, Macon 1998
- Guggisberg, H. R.*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 455–481
- Hall, T. L.*, Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty, Chicago 1998

- Heinrichs, W.*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989
- King, M. L.*, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958 (Abk. STF)
- , *Why We Can't Wait*, New York 1963
- Köbner, J.*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: *Gieselbusch, H.* (Hg.), *Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner*, Berlin 1927, 159–177
- McBeth, H. L.*, *The Baptist Heritage*, Nashville 1987
- Mead, S.*, *Das Christentum in Nordamerika*, Göttingen 1987
- Morris, A. D.*, *A Man Prepared for The Times: A Sociological Analysis of the Leadership of Martin Luther King, Jr.*, in: *Albert, P. J./Hoffman, R.* (Hgg.), *We shall overcome. Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York 1993, 35–58
- Mullett, M.*, *John Bunyan in Context*, Staffordshire 1996
- Muralt, L. v./Schmidt, W.* (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 1: Zürich, Zürich 1952, Neuaufl. ²1974
- Oates, S. B.*, *Let The Trumpet Sound. The Life of Martin Luther King, Jr.*, New York 1982
- Rack, H. D.*, Art. Thomas Chalmers, in: *TRE VII*, Berlin/New York 1981, 676–679
- Reuter, H.-R.*, Art. Widerstand III: Ethisch, in: *TRE XXXV*, Berlin/New York 2003, 768–774
- Salmond, J. A.*, *My Mind set on Freedom*, Chicago 1997
- Scott King, C.*, *My Life with Martin Luther King*, New York 1969
- Spindelböck, J.*, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung*, St. Ottilien 1994
- Strübind, A.*, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003
- , Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme, in: *Freikirchenforschung* 8 (1998), 86–106
- , Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: *ZThG* 4 (1999), 261–288
- , Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1), *Neukirchen-Vluyn* 1991, 343 S. (2. verb. Auflage: Wuppertal/Kassel/Zürich 1995)
- Van Os, M./Schutte, G. J.* (Hgg.), *Bunyan in England and Abroad*, Amsterdam 1990
- Watts, M. R.*, Art. Dissenters (Nonkonformisten), in: *RGG*⁴ II, Tübingen 1999, 877–879
- Zepp, Jr., I. G.*, *The Social Vision of Martin Luther King, Jr.*, New York 1989

Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?

Erich Geldbach

Einleitung

In der Fragestellung liegt bereits die Antwort beschlossen. Das Wort „überhaupt“ vermag zu verdeutlichen, dass die Antwort derzeit nur negativ ausfallen kann: Nein, es kann in Deutschland unter den obwaltenden Bedingungen keine volle Religionsfreiheit geben. Es wird nach Gründen zu suchen sein, was im zweiten Teil geschehen soll. Im ersten Teil soll versucht werden, dessen ansichtig zu werden, was unter Religionsfreiheit zu verstehen ist. Dazu wird eine sozusagen unverfängliche Quelle herangezogen, nämlich ein katholisches Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Das Konzil hatte nach vielen Diskussionen als letzten Text die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ verabschiedet, die maßgeblich von einem US-amerikanischen Jesuiten, John Courtney Murray, mitverfasst worden war, der bis zum Beginn des Konzils vom Hl. Offizium – der heutigen Glaubenskongregation – unter dem damaligen Leiter Kardinal Ottaviani mit Rede- und Schreibverbot in dieser Sache belegt worden war. Hält man sich nur dieses eine Detail vor Augen, dann wird man festhalten können, wie umstürzend diese Erklärung war. In der Tat ist es das Dokument des Konzils, das von der Tradition der römisch-katholischen Kirche am meisten abweicht. Bis zum Konzil galt der Grundsatz: Für die anderen so wenig Toleranz wie nötig, für uns so viel Freiheit wie irgend möglich; denn der Irr- oder Aberglaube darf gegenüber dem wahren katholischen Glauben kein Recht haben, sich frei und öffentlich kund zu tun.

1. Die Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils

1.1. *Freiheit statt Zwang*

Das Konzil hat im Grunde alle herkömmlichen Lehren der römisch-katholischen Kirche bestätigt, aber in der Frage der Religionsfreiheit hat es einen neuartigen, und, wie gesagt, am markantesten von der bisherigen Tradition abweichenden Weg beschritten. Die Erklärung zerfällt in zwei Hauptteile: im ersten Teil wird das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen hervorgehoben (Paragrafen 1 bis 14) und im zweiten die Religionsfreiheit im Lichte der

Offenbarung beleuchtet (Paragrafen 9 bis 15). Auf den zweiten Teil soll nur kurz eingegangen werden, weil die Hauptaussagen im ersten Teil fallen.

Die Erklärung beginnt fast wie das deutsche Grundgesetz: „Dignitatis humanae personae ...“: Die Menschen werden sich immer mehr ihrer Würde bewusst, die darin besteht, dass Menschen von ihrer verantwortlichen Freiheit Gebrauch machen wollen, dass sie also nicht mehr unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht angeleitet leben wollen. Dieser Freiraum muss der „öffentlichen Gewalt“ abgetrotzt werden. Die öffentliche Gewalt muss sich selbst bescheiden oder sich begrenzen, damit die Freiheit nicht zu eng beschrieben wird. Das ist, so darf man interpretierend sagen, in der Tat, auch unter historischer Perspektive, völlig richtig. Die Rechte des Einzelnen und auch die Rechte religiöser Gemeinschaften mussten von einem übermächtig erscheinenden Staat, der alles, auch die Religion, zu bestimmen sich anmaßte, erkämpft werden. Das zeigt sich zum Beispiel zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als religiöse Dissidenten wie Baptisten und Quäker in England dem König vorhielten, er habe keine Macht über die Seelen, denn auch er sei nur ein Diener Christi und kein Herr über die Gewissen.¹ Das zeigt aber auch die bis weit in das 20. Jahrhundert hineinreichende, oft genug leidvolle Geschichte unserer baptistischen Glaubensgemeinschaft und der anderer Freikirchen in Deutschland. Das Konzil holt nach, was unsere Vorväter und -mütter als religiöse Außenseiter Zweieinhalbjahrhunderte vorher bereits mit den gleichen Worten gesagt hatten: das *liberum exercitium religionis*, the *free exercise of religion*, die freie Ausübung der Religion, ist für eine Gesellschaft bzw. für ein Gemeinwesen unverzichtbar.

1.2. Freiheit statt Toleranz

Im zweiten Paragraphen folgen dann die ganz entscheidenden Sätze: „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“

¹ Vgl. E. Geldbach, „Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert“, in: G. Frank/J. Haustein/A. de Lange (Hgg.), *Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit* (Bensheimer Hefte 95), Göttingen 2000, 209–226.

Dies bedeutet erstens, dass jede Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Das Konzil spricht an keiner Stelle von Toleranz, was völlig sachgemäß ist, weil ja ein himmelweiter Unterschied zwischen Religionsfreiheit und Toleranz besteht. Toleranz ist etwas, was ein Staat, eine Regierung, ein Souverän „gewähren“ und auch wieder rückgängig machen kann. Toleranz ist „Duldung“ und setzt immer eine Instanz voraus, die diese Duldung gewährt. Demgegenüber ist Religionsfreiheit, so wie es das Konzil gesehen hat und hier in Worte fasst, ein mit der Würde des Menschen verknüpftes grundlegendes Recht. Hier steht Duldung gegen Menschenrecht, was auch beinhaltet, dass die Regierung Hoheitsrechte abtreten muss. Denn, zweitens heißt dies, dass eine Regierung oder ein Staat nicht mehr aus seiner Machtbefugnis heraus bestimmen kann, was Menschen zu glauben haben. Dieser Zwang ist mit dem erwachenden Selbstbewusstsein der menschlichen Person und ihrer Würde nicht mehr vereinbar. Die Menschen heute wollen nicht in Dinge einwilligen, die sie nicht selbst für sich verantwortlich entschieden haben. Daher geht das moderne Freiheitsbewusstsein einher mit dem Drang, auch in religiösen Fragen das Recht auf Selbstbestimmung einzufordern. Darin unterstützt das Konzil die moderne Menschheit und gibt damit für katholische Länder ein Stück Machthoheit ab. Das ist, drittens, mit dem letzten Satz gemeint, dass die Religionsfreiheit nicht nur Anerkennung in der Gesellschaft erlangen muss, sondern dass auch Gesetze zu ändern sind, die der Religionsfreiheit entgegenstehen.

1.3. Grenzen der Religionsfreiheit: Kriterien

Die Zurückweisung jedweden Zwangs bedeutet, dass weder Einzelne noch gesellschaftliche Gruppen oder sonstige menschliche Gewalt, das ist wohl die Regierung, Zwang in religiösen Dingen zur Anwendung bringen dürfen. In Fragen der Religion soll Freiheit herrschen. Diese Freiheit ist darauf ausgerichtet, dass jeder bzw. jede seinem bzw. ihrem Gewissen entsprechend handeln kann. Es darf daher niemand gegen das Gewissen gezwungen werden. Dies gilt für den privaten Bereich ebenso wie für den öffentlichen. Es gibt zwar „gebührende Grenzen“, wie das Konzil sagt, was man vielleicht mit den Worten des Grundgesetzes bezeichnen könnte als „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ (Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung = WRV; Bestandteil des Grundgesetzes = GG aufgrund Art. 140). Das heißt: Religionen leben nicht in rechts- oder gesetzesfreien Räumen, sondern auch sie unterliegen Grenzen, die für alle gelten. Konkret würde dies z. B. bedeuten, dass eine aus religiösen Gründen verlangte Witwenverbrennung ebenso unzulässig ist wie das gewaltsame Herbeizwingen der Endzeit durch Gewaltanwendung oder der Aufruf zum kollektiven Selbstmord oder eine Verherrlichung des religiösen Terrorismus.

Der Paragraph 7 der Konzilserklärung führt noch weitere Normen an, die eine Begrenzung der Freiheit signalisieren können, nämlich das Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung, so dass die einzelnen Menschen und

die sozialen Gruppen bei der Ausübung ihrer Rechte verpflichtet sind, die Rechte der Anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten. „Allen Menschen gegenüber muss man Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen.“ Aber auch im Fall der Religionsfreiheit gilt, dass der Missbrauch der Religionsfreiheit nicht zur Aufhebung dieser Freiheit führen kann. Man kann allgemein sagen, dass es kein Recht gibt, was nicht auch missbraucht werden könnte; das gibt aber niemandem das Recht, die Freiheiten aufzuheben. Das darf auch eine Regierung nicht tun. Auch steht es der Regierung nicht zu, bei jedem Missbrauch der Religionsfreiheit sogleich auf den Plan zu treten. Es müssen deshalb gewichtige Kriterien angeführt werden, wann eine solche staatliche Intervention zu Ungunsten der Religionsfreiheit gerechtfertigt erscheint. Das Konzil sagt in Paragraph 7, dass jeder Willkür zu wehren ist und dass eine solche Intervention nicht zu einer unbilligen Begünstigung einer Person geschehen darf, sondern dass rechtliche Normen angelegt werden müssen, die der Ordnung entsprechen. Dabei geht es besonders um die friedliche Aufrechterhaltung des Rechtsschutzes aller Bürger, den Schutz des öffentlichen Friedens, der auf der Grundlage einer wahren Gerechtigkeit das geordnete Zusammenleben ermöglicht, und schließlich um die Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit.

Es lässt sich also im Sinne des Konzils sagen, dass nicht jeder Verstoß gegenüber dem Status quo gleichgesetzt werden kann mit einem Verstoß gegen die Religionsfreiheit. Vielmehr soll das menschenwürdige Zusammenleben garantiert und der öffentliche Friede aufrechterhalten werden, so dass keiner willkürlichen Maßnahme zur Aussetzung der Religionsfreiheit das Wort geredet wird. Es darf daher nicht eine Ideologie seitens des Staates verfestigt werden, die sich zu Ungunsten von religiösen Gemeinschaften durchsetzt. Auch das ist völlig einsichtig, weil die Geschichte unseres Landes gezeigt hat, dass eine Ideologie stets einen Absolutheitsanspruch verfolgt und von ihren eigenen Voraussetzungen stets versuchen muss, Kritiker auszuschalten. Darin zeigt sich gerade der autoritäre Charakter einer Ideologie, dass sie quasi-religiöse Züge trägt und sich selbst als einzige Sinngebungsinstanz inthronisiert. Vergegenwärtigt man sich aber, dass zu der öffentlichen Ordnung in einer freiheitlichen Demokratie auch eine wirksame Opposition gehört, dann ist die Gefahr minimiert, dass in ihrem Namen gegen alle möglichen Abweichler vorgegangen werden kann. Dennoch ist Wachsamkeit auch in einer Demokratie angebracht.

Schaut man sich die Kriterien an, so ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass es keine religiösen Kriterien sind. Die öffentliche Gewalt, d. h. der Staat, ist verpflichtet, seine Interessen durchzusetzen, ohne dass er sich auf religiöse Inhalte beruft. Die staatlichen Gewalten werden also auf ihre allgemeinen Aufgaben verpflichtet, nicht aber darauf, dass sie etwa zwischen einzelnen Religionen zu unterscheiden hätten, um Werturteile abzugeben. Der Staat bzw. die Regierung hat nicht das Recht, im Namen der öffentlichen Ordnung zwischen den einzelnen Religionen zu sichten, um richtige von weniger richtigen oder gar falschen religiösen Einstellungen zu unterscheiden und zu gewichten. Dies würde nur der Willkür seitens der öffentlichen

Hand Tür und Tor öffnen. In der gängigen Rechtssprache heißt dies, dass die Neutralität des Staates gewährleistet sein muss. Hinzufügen muss man freilich auch, was in der Erklärung nicht so deutlich gesagt wird, dass Neutralität weder Indifferenz des Staates gegenüber den religiösen Gemeinschaften, noch gar Feindschaft ihnen gegenüber bedeuten darf.

Das Recht auf Religionsfreiheit verträgt sich auch mit der Zugehörigkeit eines Menschen zu einer falschen Religion, wie sie etwa aus Sicht einer Kirche qualifiziert werden würde, wie umgekehrt diese „falsche Religion“ die Kirchen oder eine der Kirchen als falsch einstufen könnte.

1.4. Die Würde der menschlichen Person

Das Freiheitsrecht auf Religionsfreiheit ist begründet in der Würde der menschlichen Person, wie sie im Lichte der Offenbarung und durch die Vernunft erkannt werden kann. Das ist eine katholische Argumentation, die stets versucht, Vernunft und Offenbarung zusammen zu denken bzw. die Vernunft als Erkenntnisinstrument beizubehalten, die dann durch die Offenbarung gleichsam überhöht wird. Man wird aber auch nicht umhin können, die Religionsfreiheit so allgemein zu verstehen, dass sie in der Tat durch die Vernunft erkannt wird, denn sonst könnte sie nicht als Recht in der bürgerlichen Gesetzgebung verankert werden. Das aber muss nach Meinung der Konzilsväter erfolgen. Damit spielt das Konzil wohl auf Zustände in einzelnen Staaten an, in denen dieses Recht bisher noch nicht verfassungsmäßig verankert worden war, weil etwa eine vorherrschende Religionspartei, wie z. B. der Katholizismus selbst in Italien, Spanien oder lateinamerikanischen Ländern, aber auch das Luthertum in den skandinavischen Ländern dieses bisher verhindert hatte.

Wichtig erscheint, dass Religionsfreiheit als ein „Recht der Person“ erscheint. Mit dem Menschsein ist dieses Recht gegeben. Damit aber ist es gleichsam universalisierbar und ist kein Recht, das etwa nur auf dem Kulturboden des Westens oder des Christentum gewachsen ist. Es leitet sich daher auch nicht, jedenfalls nicht vorzugsweise, von religiösen Inhalten ab, sondern stellt ein zum Wesen der menschlichen Person gehörendes Grundrecht dar, das auch nicht durch Mehrheitsbeschlüsse von Parlamenten außer Kraft gesetzt werden kann. Es ist daher stets und überall einklagbar und hat daher auch Eingang in das internationale Recht bzw. in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte gefunden, die am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der UNO angenommen und proklamiert wurde.² Weil es von religiösen Inhalten unabhängig ist, muss es auch für die Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen gelten. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit

² Der Artikel 18 lautet wie folgt: „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“

bedeutet, dass zwei Personen, die gegensätzliche, ja einander gegenseitig abschließende religiöse Überzeugungen haben und die von sich gegenseitig sagen, der andere verbreite Irrtümer, dennoch privat und öffentlich ihre jeweiligen Überzeugungen vertreten können. Gleiches würde auch für zwei religiöse Gemeinschaften gelten. Der zivile Rechtsfrieden ist durch den Streit der Religionen so lange nicht gestört, wie keine der streitenden Parteien über Machtapparate verfügt oder sich gar des staatlichen Machtapparates bedient, um die eigenen Ziele ausschließlich, d. h. auf Kosten anderer, durchzusetzen.

Diese Freiheit von Zwang ist somit als eine gesellschaftliche Rahmenordnung für das Gedeihen der Gesellschaft von außerordentlich hohem positivem Wert und Garant dafür, dass Menschen ein friedliches Zusammenleben einüben können. Religionskriege oder Religionsterror sind das Gegenteil von dem, was hier zur Debatte steht.

1.5. Das menschliche Gewissen

Der Konzilstext macht die Freiheit vor allem am Gewissen fest. Dem Gewissen muss Folge geleistet werden. Es ist wichtig, dass hier nicht vom richtigen oder irrenden, vom wahren oder falschen Gewissen gesprochen wird, weil es bei der Religionsfreiheit um eine rechtliche Frage geht, die das Verhältnis von Mensch zu Mensch, von menschlicher Gemeinschaft zu menschlicher Gemeinschaft oder vom einzelnen Menschen zu einer Gemeinschaft betrifft, nicht aber das religiöse oder moralische Problem des Verhältnisses des Menschen oder einer menschlichen Gemeinschaft zur Wahrheit.

Ein Vorgang, dass etwa nur der, der die Wahrheit besitzt, auch das Recht hat, diese zu bezeugen, während die Irrenden zum Schweigen zu bringen sind, ist mit dem Freiheitsbewusstsein des modernen Menschen, mit seiner Würde und seiner Gewissensentscheidung nicht in Übereinstimmung zu bringen. Die Würde aber ist zugleich auch Motiv für die Person, die Wahrheit, vor allem die religiöse Wahrheit, zu suchen, um sich „wahre Gewissensurteile zu bilden“ (Paragraph 3). Zwar behauptet die römisch-katholische Kirche, dass die Fülle der geoffenbarten Wahrheit nur bei ihr zu finden ist, aber dessen ungeachtet können das Suchen nach Wahrheit und das Festhalten an ihr „mit personaler Zustimmung“ (Paragraph 3) nur im Rahmen von „innerer psychologischer Freiheit“ und zugleich im Rahmen der „Freiheit von äußerem Zwang“ erfolgen (Paragraph 2). Zwang, so kann man interpretieren, ist in religiösen Fragen kontraproduktiv. Er verbietet die Gewissen und erzeugt Gegenzwang. Unter diesem Gesichtswinkel muss man noch einmal über den spätestens seit dem 18. Jahrhundert steten Prozess der Säkularisierung nachdenken. Denn unter dem historischen Gesichtspunkt sind die sog. Großkirchen im Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger Institutionen des Zwangs und der Gewissensunterdrückung gewesen und werden auch gegenwärtig gelegentlich noch so erfahren, nicht aber als Institutionen der Freiheit. Als Institutionen des Zwangs haben sie zu einem großen Teil selbst am Prozess der Säkularisierung Anteil gehabt, weshalb man

sogar von einer „Selbstsäkularisierung“ der Kirchen sprechen kann. Man denke nur an die Kirchenaustrittsbewegungen im Namen der Freiheit. Das bedeutet im Umkehrschluss: Wenn im Westen Deutschlands die Kirchen immer noch stolz sind, über 90 % der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern zu zählen, dann muss man, nimmt man die Redeweise von der Säkularisierung ernst, die beiden Großkirchen als „säkulare Kirchen“ bezeichnen, was tatsächlich ein kontradiktorischer Widerspruch zum Wesen der Kirche ist.

1.6. Freiheit und Öffentlichkeit

Das Konzil meint, dass die Wahrheit „auf dem Weg der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramts oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs“ gefunden werden kann. Die Verwirklichung der auf diesen Wegen erkannten religiösen Wahrheit „besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden. Die Sozialnatur des Menschen erfordert aber, dass der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, ... und seine Religion gemeinschaftlich bekennt“. Sieht man einmal von der Frage ab, ob Menschen sich tatsächlich durch „freie Akte“ „unmittelbar auf Gott hinordnen“ können, so kann doch nicht bestritten werden, dass die Religion nicht auf die Privatsphäre beschränkt werden darf, sondern dass sie zum gemeinschaftlichen Bekenntnis drängt, also Öffentlichkeitscharakter hat. Außerordentlich wichtig ist es, dass das Konzil in diesem Zusammenhang sagt, diese religiösen Akte überstiegen die irdische und zeitliche Ordnung: „Demnach muss die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber, wie hier betont werden muss, ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern“ (Paragraph 3). Die öffentliche Hand kann die Religion und die religiösen Lebensäußerungen der Bürgerinnen und Bürger nur anerkennen und beschützen, hat aber keine Befugnisse, selber religiöse Akte anzuordnen oder zu unterbinden. Die Anerkennung der Religionsgemeinschaften bedeutet eben keine öffentliche Förderung oder – entgegenstehend – die Nicht-Anerkennung eine öffentliche Behinderung. Weder öffentliche Förderung noch öffentliche Behinderung verträgt sich mit der Religionsfreiheit.

Das bedeutet dann auch, wie Paragraph 4 verdeutlicht, dass allen religiösen Gemeinschaften die gleichen Rechte zustehen, also z. B. der öffentliche Kult, religiöser Unterricht, eigene Amtsträger auswählen, sie bilden, ernennen und versetzen, mit Gemeinschaften in anderen Erdteilen Verbindungen aufnehmen, religiöse Gebäude errichten, keine öffentliche Behinderung erfahren und dergleichen.

Weil, wie Paragraph 6 betont, die Wahrung des Rechts auf Religionsfreiheit zum Gemeinwohl gehört, sind alle Personen und gesellschaftlichen

Gruppen, auch die staatlichen Gewalten und vor allem alle Religionsgemeinschaften zum Schutz dieser Freiheit aufgerufen. Bemerkenswert ist auch, dass das Konzil den konkreten Fall ins Auge fasst, dass eine Religionsgemeinschaft aus bestimmten historischen Umständen heraus in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung erfährt. In einem solchen Fall ist es notwendig, „dass zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird“.

1.7. Zusammenfassung

Damit liegt eine umfassende Definition der Religionsfreiheit vor. Sie ist gegründet auf der Würde des Menschen, also ein Individualrecht. Sie ist ferner verankert im Gewissen jedes einzelnen Menschen, also auch hier der individuelle Aspekt. Sie ist aber zugleich ein Recht jeder religiösen Gemeinschaft. Jeder einzelne Mensch und jede religiöse Gemeinschaft haben das Recht, öffentlich oder privat, einzeln oder in Gemeinschaft, ihren Glauben zu leben und zu bezeugen. Kein Zwang, auch kein psychologischer, darf von irgendeiner Seite, also weder vom Gemeinwesen noch von den Religionsgemeinschaften selbst oder etwa von anti-religiösen Gruppen, ausgeübt werden. So kann die Religionsfreiheit zur Zivilisierung der Gesellschaft und zum friedlichen Miteinander sowie zum Dialog beitragen. Daher müssen alle gesellschaftlichen Gruppen und der Staat selbst dem Recht auf Religionsfreiheit uneingeschränkt zustimmen und es gesetzlich verankern. Was nicht so deutlich angesprochen wird, aber auch dazu gehört, ist die Tatsache, dass eine Konversion bzw. ein Übertritt von einer Religionsgemeinschaft zur anderen aufgrund eigener Gewissensentscheidung dazu gehört. Das zeigt zugleich, dass Mission oder Evangelisation geradezu als ein Gradmesser für das Vorhandensein von Religionsfreiheit in einer Gesellschaft gelten kann. Die freie Entfaltung jeder Religionsgemeinschaft schließt die Möglichkeit von Mission und Konversion ein.

2. Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit

Es soll im zweiten Teil der Frage nachgegangen werden, warum es in Deutschland Religionsfreiheit in dem eben beschriebenen Sinn nicht geben kann, obwohl die äußeren Bedingungen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs günstig waren. Denn nicht nur wird aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) der Satz übernommen, dass es keine Staatskirche gibt, sondern der Artikel 4 GG ist ein eindeutiges Zeugnis für Religionsfreiheit. Er lautet:

Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.³

Sollte es tatsächlich stimmen, dass es in Deutschland keine Religionsfreiheit im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt, dann ließe sich zunächst nur so viel feststellen, dass angesichts des zitierten Artikels 4 des GG ein weiteres Beispiel vorliegen würde, wie stark der in klare Worte gefasste Verfassungsanspruch und die Verfassungswirklichkeit auseinanderklaffen. Bei der Suche nach Gründen für diesen zunächst vermuteten Tatbestand kann man mit dem Konzil einen ersten Grund darin erblicken, dass aufgrund von historischen Bedingungen zwei Religionsgemeinschaften in der Rechtsordnung eine spezielle bürgerliche Anerkennung erfahren haben. Das „Spezielle“ drückt sich in Deutschland in einer Fülle von Privilegien aus. Darauf wird noch einzugehen sein. Es kann aber allgemein gesagt werden, dass es jeder Gemeinschaft schwer fällt, Privilegien freiwillig abzubauen, noch dazu wenn sie den Grund für den Abbau von Vorrechten nicht unmittelbar nachvollziehen kann oder gar nicht darüber nachdenkt, dass ihre eigenen Privilegien zugleich eine Benachteiligung anderer nach sich ziehen.

2.1. Einige historische Schlaglichter

Nach dem Zweiten Weltkrieg lässt sich sogar beobachten, dass nicht der Abbau, sondern das Gegenteil eintrat. Den beiden Großkirchen fielen weitere Vorrechte im Gefolge einer Mythenbildung zu. Es wurde vielfach von kirchlicher Seite behauptet, dass die Kirchen die einzigen Institutionen gewesen seien, die in der Zeit der Nazi-Diktatur wirksamen Widerstand geleistet hätten, so dass sie für die Neuordnung der Bundesrepublik eine herausragende Rolle zu spielen hätten. Viele Vorrechte wurden nicht nur durch Staats-Kirchen-Verträge, Konkordate oder ähnliche Abmachungen zementiert, sondern es kamen neue hinzu, so dass man ein engmaschiges kirchliches Versorgungsnetz mit einem für Kirchen höchst ungewöhnlichen Beamtenapparat aufbauen konnte. Ökumenische Besucher sind immer wieder überrascht über den Gegensatz von kirchlichem Leben einerseits und dem materiellen Reichtum und der Verwaltungseffizienz andererseits. Zu Recht hatte daher Julius Köbner in seinem „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ aus dem Revolutionsjahr 1848 vermerkt: „Wer es aber redlich mit sich und seiner Partei meint [...], der wünscht kein Vorrecht, dessen Versuchung er und die Seinen nicht gewachsen sein möchten.“⁴

³ Es ist deutlich, dass der Absatz 3 ein spezielles Recht garantiert, dass dies aber unter Bezug auf die Gewissensfreiheit geschieht. Im Folgenden wird auf diesen Absatz nicht eingegangen.

⁴ Das höchst bemerkenswerte Dokument von einem der „Gründerväter“ des deutschen Baptismus, das eigentlich eine Pflichtlektüre für alle sein sollte, die sich für religiöses Dissidententum interessieren, ist jetzt leicht zugänglich in: *D. Lütz*, Am Sitz der Bundesregierung. Freikirchen melden sich zu Wort, Berlin 2004, 251–266.

Es kann kein Zweifel sein, dass einige der Vorrechte, die zurückreichen bis in die Reformationszeit, den Westfälischen Frieden von 1648 oder den Reichdeputationshauptschluss von 1803, dass die Ehe von Thron und Altar, dass aber auch die eigentlich um der Freiheit der Kirche von königlichen Bindungen willen erdachte Idee einer Volkskirche jeden Gedanken an wahre Religionsfreiheit nicht haben aufkommen lassen können. Es ging immer nur um die Parität der katholischen und der Augsburgerischen Religion, d. h. den Lutheranern, samt den Augsburgerischen Religionsverwandten, also den Reformierten. Alle anderen Gemeinschaften hatten kein Existenzrecht oder mussten sich mit einer Nischenexistenz begnügen, wenn sie es denn konnten, weil ihnen zumeist auch das noch versagt war. In diesem Klima hatte die Religionsfreiheit keine Chance, so dass im 19. Jahrhundert der Verfechter eines christlich-lutherischen Obrigkeitsstaates, Friedrich Julius Stahl, von der Banalphrase *religious liberty* sprach, und dies auf Englisch tat, um anzudeuten, dass dieser Unfug nur von Angelsachsen hatte ausgedacht werden können, nicht aber deutsch-lutherischer Herkunft war.

Als dann die WRV verfügte: „Es besteht keine Staatskirche“, wurden in einer typisch deutschen Art und Weise und unter dem massiven Druck der etablierten Kirchen aus diesem Satz nicht die Konsequenzen gezogen, die hätten gezogen werden müssen.⁵ Stattdessen kam es zu politischen Kompromissen, so dass Ulrich Stutz 1925 die mit den Kirchenartikeln der WRV (136–139; 141) erreichte Konstellation als „hinkende Trennung“ bezeichnete. Das Hinken ist aber kein Normalvorgang, weshalb sich die Frage aufdrängt, ob es sich einem Geburtsfehler verdankt oder ob es eine durch Unfall oder Alter erworbene Anomalie ist. Weil der Patient ein Sozialkörper ist, ließe sich eine Heilung entgegen dem Bild vom Geburtsfehler oder dem altersbedingten Hinken in jedem Fall erreichen, wenn es denn dieser Patient möchte.

Zunächst aber gilt es festzuhalten, dass für die Bundesrepublik das Hinken sowohl mit der Geburt gegeben war als auch durch Unfall bedingt ist. Denn die Artikel der WRV verdankten sich, wie gesagt, schon zu Zeiten der Weimarer Republik einem politischen Kompromiss. Sie wurden nach dem Zweiten Weltkrieg auf Vorschlag des späteren Bundespräsidenten Theodor Heuss vom Parlamentarischen Rat als Art. 140 in das Grundgesetz der Bundesrepublik übernommen. Dies geschah aber nicht etwa, weil diese Artikel so gut gewesen wären, sondern weil man sich auch im Parlamentarischen Rat auf keine anderen Formeln einigen konnte. Ungeachtet der doppelten Eigentümlichkeit ihrer Entstehung in Weimar und ihrer Inkorporation in das GG hat das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) diese Artikel als gleichrangiges Verfassungsrecht eingestuft (BVerfG 19, 206 [219]). Damit ist das Hinken als Geburtsfehler und als erworben zu bezeichnen, jedenfalls dann, wenn man von einer klaren Trennung ausgehen würde. Ulrich Scheuner hat die heutige

⁵ Im Folgenden sind Passagen aus meiner Bochumer Abschiedsvorlesung am 5. Februar 2004 eingeflossen. Diese ist abgedruckt in: MdKI 55 (2004), 87–92.

Situation mit der Charakterisierung umschrieben, es handele sich um eine „gelockerte Fortsetzung der Verbindung von Staat und Kirche“.

2.2. *Verbindung von Staat und Kirche*

Diese Verbindung von Staat und Kirche – wie eng oder gelockert auch immer – wird in Deutschland als „normal“ vorausgesetzt und mit dem Zustand einer bestehenden Religionsfreiheit gleichgesetzt. Mit Ausnahme antikirchlich-gesinnter Gruppen, wozu auch die PDS gehört, gelegentlich Teile der FDP oder eines Außenseiters wie Erwin Fischer kommt niemand aus der etablierten Zunft der Staatskirchenrechtler oder Theologen auf die Idee, diese Konstellation ernsthaft zu hinterfragen. So ist es auch nicht verwunderlich, dass führende Vertreter der evangelischen Ethik wie etwa Martin Honecker oder führende Staatskirchenrechtler wie Axel v. Campenhausen nicht davor zurückschrecken, den Begriff „Religionsfreiheit“ weit in die Vergangenheit zurückzuprojizieren, z. T. sogar bis in die Reformationszeit. Der Begriff wird dadurch für Zeiten beansprucht, in der es beim besten Willen keine Religionsfreiheit gab. Eine solche Vorgehensweise aber desensibilisiert für die Probleme der Gegenwart und daher können die eigentlichen Fragen im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit gar nicht erst wahrgenommen werden. Man ist sich gar nicht bewusst, dass es in Deutschland in Staat, Gesellschaft, den großen Kirchen, aber auch in den Freikirchen an einem klaren Verständnis von Religionsfreiheit mangelt. Es ist weder von der Geschichte noch von anderen Erfahrungen her ein Sensorium dafür ausgebildet, dass dem Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland ein Mangel anhaftet, eben der Mangel wirklicher, den Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechender Religionsfreiheit.

Auf ein Beispiel, das auch die Freikirchen betrifft, sei an dieser Stelle hingewiesen. Zur Religionsfreiheit gehört notwendigerweise auch das Recht zum Religionswechsel. Letzteres ist in den meisten Ländern der Bundesrepublik nur vor einem Amtsgericht möglich. Dies ist ein Überbleibsel aus einer vergangenen Periode, das unbedingt einer Änderung bedarf. Denn kein unbescholtener Bürger sollte gezwungen werden, auf ein Amtsgericht zu gehen, um dort eine religiöse Entscheidung zu bekunden und dafür auch noch € 20,- bezahlen zu müssen. Der Gang auf das Amtsgericht signalisiert, dass hier etwas Unrechtes geschehen soll. Dieser Eindruck muss aber von den Freikirchen in eigenem Interesse und im Interesse der Allgemeinheit beseitigt werden, indem auf eine Änderung gedrungen wird, weil der *erzwungene* Schritt auf ein Amtsgericht zum Zwecke der Beurkundung einer mündigen religiösen Entscheidung mit der Religionsfreiheit nicht vereinbar ist.

2.3. *Die kategoriale Unterscheidung von „positiver“ und „negativer“ Religionsfreiheit: Die Ausgangslage*

Ein besonders krasses Beispiel für eine ideologische Verblendung ist die unter Juristen, Staatskirchenrechtlern und Theologen gängige Redeweise von

„positiver“ und „negativer“ Religionsfreiheit. Sie hat sich inzwischen so eingebürgert und ist leider auch bis zum BVerfG vorgedrungen, dass man es nicht laut genug beklagen kann. Alle Freikirchen hätten gemeinsam und als einzelne die staatsbürgerliche und religionspolitische Pflicht, diesem Sprachgebrauch radikal den Boden zu entziehen und dafür Sorge zu tragen, dass er aus dem juristischen und theologischen Vokabular verschwindet. Was steckt dahinter? Aufgrund der engen Verflechtungen der Kirchen mit den herrschenden politischen Kräften, die sich nach der erfolglosen Revolution von 1848 noch verstärkt hatten, und nach der Reichsgründung unter Bismarck verdingen sich die Kommunisten, die frühe Gewerkschaftsbewegung und der marxistische Flügel der frühen SPD in antikirchliche Parolen, die vom Gothaer Parteitag der SPD 1875 auf die milde Formel gebracht wurden, dass Religion Privatsache sei, weil sie den gesellschaftlichen Fortschritt aufhalte. Aus diesen Erfahrungen mit antiklerikalen und antikirchlichen Strömungen, aus denen auch Kirchenaustrittsbewegungen resultierten, wurde die mit dem Gedanken der Religionsfreiheit einhergehende Freiheit, nicht zu einem Bekenntnis gehören zu müssen, als „negative“ Religionsfreiheit eingestuft und bewertet. Vor diesem Hintergrund lässt sich dieser Sprachgebrauch zwar verstehen, doch ist er – damals wie heute – völlig unsinnig, weil dieser Tatbestand nur „negativ“ erscheint, wenn man von einem „positiven“ Normalfall ausgeht, der indes hypothetisch ist.

Auszugehen ist von der inzwischen unbestrittenen Tatsache, dass die Bekenntnisfreiheit dem Menschen das Recht einräumt, einem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis zu folgen oder nicht. Die im Artikel 4 GG garantierte Bekenntnisfreiheit schließt auch die Freiheit zu keinem Bekenntnis ein. Ebenso ist unbestritten, dass es im Wesen der Freiheit liegt und eine logische Konsequenz der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates ist, sich ohne Einschränkung von anderen Rechten einem oder auch keinem Bekenntnis anzuschließen bzw. ein Bekenntnis zu wechseln. Diese religiösen oder weltanschaulichen Betätigungen vollziehen sich sozusagen in einem „staatsfreien“ Raum und sind privater Natur, wenn sie natürlich auch öffentlich Ausdruck finden können und dürfen.

2.4. Die kategoriale Unterscheidung und ihre Begründung

Jetzt haben aber einige der führenden Staatskirchenrechtler, wie z. B. Martin Heckel, daraus die falsche Folgerung gezogen und gesagt, die Religionsfreiheit aktualisiere sich „als Freiheit der Abkehr von Glauben und Kirche bei den Dissidenten und Atheisten, d. h. in der ‚negativen‘ Glaubensfreiheit.“ Man sieht deutlich, welche langen Schatten die Rufe des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, dass Religion Privatsache sei, werfen. Man muss es aber auch als eine mit nichts zu entschuldigende glatte Unverschämtheit bezeichnen, dass „Dissidenten und Atheisten“ in einem Atemzug genannt und in einen Topf geworfen werden. Auch das hat in Deutschland eine lange und traurige Tradition. Vollends unerträglich wird es aber, wenn

Heckel fortfährt, dass sich auf diese Weise „das Freiheitsverständnis auf den negativen Teilsektor“ verenge und „im Umschlag“ verabsolutiere „zur Intoleranz der Negation“. Die Religionsfreiheit werde so zum „Kampfrecht für die Eliminierung des Religiösen aus dem öffentlichen und bürgerlichen Recht benützt. Aus der Freiheit, nicht zur Religionsausübung genötigt zu werden, wird das Zwangsrecht abgeleitet, anderen ihre Religionsausübung zu verbieten, wenn sie nicht ins Kämmerlein geschlossen bleibt.“⁶

Der ideologisch-verblendete Charakter einer solchen kategorialen Unterscheidung von positiver und negativer Religionsfreiheit tritt deutlich in Erscheinung, wenn man sich vor Augen führt, welche Begründung dahinter steht. Es geht nämlich um nichts anderes als um ein reines Zahlenspiel, das da lautet: Die große Mehrheit folgt einem „positiven“ Bekenntnis, während demgegenüber eine mehr oder minder lautstarke Minderheit durch ihr „negatives“ Verhalten die Mehrheit an der Ausübung ihrer „positiven“ Rechte hindert. Dass das „negativ“ eingestufte Verhalten auch als positive Religionsausübung gewertet werden könnte, geht dieser Argumentation völlig abhanden. Eine solche Argumentation kann deshalb auch nicht den eigentlichen Ursprung der Religionsfreiheit erkennen, der in ihrer Funktion als Abwehrrecht gesehen werden muss. Religionsfreiheit hat sich als Abwehrrecht gegenüber einem als übermächtig erlebten, in aller Regel mit einer bestimmten Religion verknüpften Staat entwickelt und ist daher stets auch ein Minderheitenrecht als Schutzrecht gewesen. Die Mehrzahl der führenden deutschen Staatskirchenrechtler muss infolge eines falschen Ansatzes verkennen, dass es bei der Bekenntnis- oder Religionsfreiheit primär gerade darum geht, eine Minderheit vor dem Diktat der Mehrheit zu schützen. Die vermeintliche „Intoleranz der Negation“ ist nicht minder gefährlich als die „Intoleranz der Mehrheit“, wenn man den Schutzcharakter der Religionsfreiheit nicht beachtet. Dem aber ist der Art. 4 GG verpflichtet, der die volle Gewissens-, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit ohne Wenn und Aber und deshalb auch ohne die Mehrheits- und Minderheitserwägungen garantiert.

2.5. Artikel 4 GG und die Kirchenartikel der WRV

Die rechtssystematischen Schwierigkeiten, die für eine Gesundung des Sozialkörpers wichtig und heranzuziehen wären, ergeben sich aus dem Vergleich des Artikels 4 GG mit den Kirchenartikeln der WRV. Beide können nicht auf gleicher Ebene gelesen werden; noch weniger kann es angehen, eine vom Bundesverfassungsgericht (BVerfG) geforderte extensive Auslegung des Artikels 4 GG (BVerfG 24, 236, 246) gleichzusetzen mit einer Schwächung der institutionellen Rechte der Kirchen aus den Kirchenartikeln der WRV nach Artikel

⁶ M. Heckel, *Das Verhältnis von Staat und Kirche*; Vortrag auf der Landestagung der Evangelischen Sammlung 1979, als Broschüre gedruckt, ohne Seitenangabe. Ähnlich argumentieren Hollerbach, Scheuner, Listl, v. Campenhausen u. a. Vgl. mit Nachweisen E. Fischer, *Trennung von Staat und Kirche*, Frankfurt a. M./Berlin 1971, 50 f.

140 GG. Das sind juristische Spiegelfechtereien, die sich daraus ergeben müssen, dass die so argumentierenden Staatskirchenrechtler bewusst den geschichtlichen Hintergrund außer Acht lassen. Unbestreitbar ist doch, dass sich das GG anderen geschichtlichen Erfahrungen verdankt als die WRV, nämlich den Erfahrungen mit dem totalitären nationalsozialistischen System und seiner menschenverachtenden Politik, demgegenüber eine „Institutionenverachtung“ nicht in gleichem Maße geltend gemacht werden kann, wenngleich natürlich zuzugeben ist, dass die Ideologie des Nationalsozialismus auf lange Sicht der Institution „Kirche“ an den Kragen gegangen wäre. Das BVerfG hat aus dieser geschichtlichen Erkenntnis die einzig mögliche Folgerung gezogen und dementsprechend den Artikel 4 GG zur übergeordneten Norm erklärt. Das kann doch wohl nichts anderes heißen, als dass die Artikel der WRV (= Artikel 140 GG), obwohl nicht nachgeordnetes, sondern gleichrangiges Recht, dennoch im Lichte des Artikels 4 GG gelesen werden müssen und nicht umgekehrt. Denn die im Art. 4 garantierten Grundrechte der Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kultfreiheit sind zwar primär Individualrechte, müssen aber auch auf die institutionalisierten Formen der Religion zur Anwendung kommen. Hier überschneiden sich offensichtlich individuelle und gemeinschaftliche Rechte. Wenn aber Kritiker in der Vorrangstellung des Art. 4 GG eine Abwertung der durch die WRV garantierten Sicherstellung der Institutionen sehen, dann argumentieren sie im Sinne einer Beibehaltung des status quo und setzen die Institution vor das Individuum.

Diese Sichtweise entsteht aber nur dann, wenn man den doppelten Kompromisscharakter des Artikels 140 GG – also in Weimar und im Parlamentarischen Rat – nicht hinreichend zur Interpretation heranzieht. Die individuellen *und* korporativen Rechte der Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kultfreiheit aus Artikel 4 GG müssen Vorrang vor institutionellen Garantien gegenüber Religionsgemeinschaften haben. Dies muss noch umso deutlicher unterstrichen werden, als es sich eingebürgert hat, dass die sog. „altkorporierten“ Kirchen entgegen dem Gebot der Gleichbehandlung eindeutig einen Vorrang vor den „neukorporierten“ Religionsgemeinschaften genießen.

2.6. *Alt- und neukorporierte Religionsgemeinschaften*

Als altkorporierte Kirchen gelten die beiden Großkirchen, die nach Art. 137 WRV die Körperschaftsrechte unmittelbar erhielten, während andere Religionsgesellschaften einen Antrag auf Gewährung gleicher Rechte stellen mussten und daher „neukorporiert“ genannt werden. Entgegen den Geboten der Neutralität und der Gleichbehandlung werden die neukorporierten Religionsgemeinschaften ungleich behandelt. Diese Ungleichbehandlung wird stets mit „alten Rechten“ gerechtfertigt, zuweilen mit Rechtstiteln, die bis zum Reichsdeputationshauptschluss von 1803 zurückreichen. Es mag zwar diese Rechtstitel geben, aber man kann sie unmöglich für alle Zeiten festschreiben. Denn dann kann man zu der Feststellung gelangen, dass die

neukorporierten Religionsgemeinschaften nicht die gleichen Rechte genießen *dürfen* wie die traditionellen beiden Großkirchen, weil deren Rechte „auf unwiederholbaren historischen Ereignissen beruhen“, wie es der Staatskirchenrechtler v. Campenhausen zum Ausdruck bringt.⁷ Dies ist aber ein abstruser Satz, weil man damit alles rechtfertigen kann; denn es gibt nur unwiederholbare historische Ereignisse. Die ungleichen Rechte der Religionsgemeinschaften, wie sie bei v. Campenhausen ganz selbstverständlich vorausgesetzt werden, sind aber nicht nur ein Verstoß gegen die Parität, sondern damit zugleich ein klarer Verstoß gegen die Religionsfreiheit und ein Widerspruch zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Das muss mit aller Deutlichkeit unterstrichen werden, weil hier einer der entscheidenden Gründe zu finden ist, warum es in Deutschland derzeit keine vollständige Religionsfreiheit im Sinne des Vatikanischen Konzils geben kann. Die derzeit obwaltenden Umstände haben sich unter dem Diktat einer falschen Geschichtsinterpretation und einer völlig unzureichenden Auslegung der Religionsfreiheit gebildet und werden mit Klauen und Zähnen von den privilegierten Kirchen und ihren Juristen verteidigt.

Vollends konfus wird es, wenn aus der Verpflichtung des Staates zur Förderung der Wissenschaft ein gleiches Recht für die Kirchen abgeleitet wird.⁸ So wie der Staat die Verpflichtung habe, die Wissenschaftsfreiheit positiv zu fördern, so habe er auch die Verpflichtung, die äußeren Voraussetzungen, etwa in Form der erheblichen Mitfinanzierung der Kirchen oder der kostenfreien Ausbildung der Amtsträger, für das öffentliche Walten der Kirchen bereitzustellen. Nirgendwo aber lässt sich eine solche positive Staatsfürsorge für die Kirchen ableiten. Das bedeutet auch, dass ein „bekenntnisgebundenes Staatsamt“ für Professoren der Theologischen Fakultäten beider Großkirchen ein mit der Religionsfreiheit unvereinbares Konstrukt ist. Dass man ein Staatsamt „nur“ aufgrund eines bestimmten religiösen Bekenntnisses, also evangelisch-landeskirchlich⁹ oder römisch-katholisch, erlangen kann, verstößt außerdem gegen Art. 3 Abs. 3 GG. Eine positive Staatsfürsorge liefe darauf hinaus, die Religionsfreiheit aus einem „staatsgerichteten Abwehrrecht“ in ein positives Anspruchsrecht der Kirchen gegenüber dem Staat zu verdrehen. Außerdem müssten unter dem an sich zwingenden Gesichts-

⁷ A. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, München 1996, 150.

⁸ So Scheuner, zitiert bei E. Fischer, Trennung, 51.

⁹ Weil die Evangelisch-methodistische Kirche inzwischen Teil der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) ist und daher mit den evangelischen Landeskirchen in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft steht, sind evangelische Landeskirchen bereit, auch methodistische Theologen zu akzeptieren. Zu meiner eigenen Berufung auf den Lehrstuhl für Ökumenische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum, die v. Campenhausen mit einem Gutachten zu verhindern suchte, was er sogar während des laufenden Verfahrens veröffentlichte, vgl. jetzt Ch. McDaniel/R. V. Pierard, „The Politics of Appointments to Protestant Theological Faculties in Germany: The Case of Professor Erich Geldbach“, in: Journal of Church and State vol. 46 (Winter 2004), 55–82.

punkt der Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften auch alle in den Genuss dieser „positiven“ Staatsfürsorge kommen.

Als Ergebnis dieser Überlegungen lässt sich festhalten, dass die kategoriale Unterscheidung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit ideologiegebunden im Sinne einer weiteren Bevorzugung bestimmter Kirchen – natürlich der Mehrheitskirchen – ist. Das spricht gegen die Religionsfreiheit. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 hatte demgegenüber mit Recht festgehalten, dass Kirchen mit der Religionsfreiheit niemals den Anspruch auf Privilegien rechtfertigen sollten. Man fragt sich, ob deutsche Delegierte dem zugestimmt oder sich dagegen ausgesprochen haben.

2.7. *Kruzifixe in Klassenräumen?*

Als ein weiterer Grenzfall bei der Frage der Religionsfreiheit kann auf das Verfahren um das Anbringen von Kruzifixen in bayerischen Volksschulklassen eingegangen werden. Es geht bei der Frage nicht um private Schulen in katholischer Trägerschaft. Ginge es darum, dann würde man natürlich im Namen der Religionsfreiheit sagen müssen, dass in jedem Klassenraum Kruzifixe aufgehängt werden dürfen, sofern es der Träger wünscht. Hier aber ging es um staatliche Schulen. Das VerwG Regensburg hatte argumentiert, das Kreuz sei nicht Ausdruck eines Bekenntnisses zu einem konfessionellen Glauben, sondern Gegenstand der allgemein christlich-abendländischen Tradition und Gemeingut dieses Kulturkreises. Einem Nichtchristen oder sonst weltanschaulich anders Gesinnten sei es unter dem auch für ihn geltenden Gebot der Toleranz zumutbar, das Kreuz in der gebotenen Achtung vor der Weltanschauung anderer hinzunehmen. (VerwG Regensburg, BayVBl 1991, 345).

Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz legte in der gleichen Sache dem BVerfG eine Stellungnahme des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands vor. Darin wird ausgeführt, dass durch das Anbringen eines Wandkreuzes im Schulzimmer der Staat sich keineswegs mit der christlichen Religion identifiziere. Aus der Neutralitätspflicht des Staates folge nur, dass die Schule keine missionarische Schule sein und keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte beanspruchen dürfe. Dann wird, wie fast immer in solchen Fällen in Deutschland, die chemische Keule geschwungen; denn die gegenteilige Auffassung sei gleichzusetzen mit einem Plädoyer für eine laizistische oder religionslose Schule, aus der sämtliche religiösen Bezüge auszuschalten seien. Dass es einen grundgesetzlich abgesicherten Religionsunterricht gibt, scheinen die Autoren des Gutachtens vergessen zu haben. Stattdessen argumentiert auch das Institut wie der bayerische Ministerpräsident Stoiber, dass die „negative“ Religionsfreiheit der Beschwerdeführer durch die „positive“ Religionsfreiheit der Mehrheit der Eltern begrenzt werde. In engem Zusammenhang mit der Neutralität steht nach Meinung des Instituts ferner das Toleranzgebot als eine „objektive

Inhaltsbestimmung“ des Art. 4 GG. Die widerstreitenden Grundrechte seien im Sinne einer „praktischen Konkordanz“ auszugleichen. Wo aber, um alles in der Welt, gibt es im Art. 4 GG, der oben eigenes zitiert wurde, ein „Toleranzgebot“, noch dazu als eine „objektive Inhaltsbestimmung“? Das ist ein völlig aus der Luft gegriffenes Konstrukt im Sinne einer ideologischen Verblendung. Weder die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils noch das deutsche GG kennt den Begriff der Toleranz, und dies, wie oben bereits angemerkt und begründet wurde, völlig zu Recht. Infolgedessen kann es auch kein Gebot in Richtung auf eine praktische Konkordanz geben.

Auch das Kirchenrechtliche Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, dessen Leiter damals Axel v. Campenhausen war, weiß keine besseren Argumente: Das Kreuz im Klassenzimmer sei Symbol für die gemeinsamen Grundsätze der christlichen Bekenntnisse, nach denen in der christlichen Gemeinschaftsschule unterrichtet werde. Das Kreuzeselement sei nicht Ausdruck eines christlichen Staates. Die negative Religionsfreiheit besitze keinen Vorrang vor der positiven Seite dieses Grundrechts.

Auffallend ist das völlig gleiche Muster der Argumentation, ob es nun vom Ministerpräsidenten des Freistaates Bayern oder den beiden konfessionellen Instituten vorgetragen wird. Die beiden Großkirchen sind weiterhin in trauerlicher Zweisamkeit mit dem Staat eins gegen wie auch immer geartete Dissenters. Aus der sicheren Bastion einer Mehrheit – wie wirklich oder wie fiktiv sei dahingestellt – wird argumentiert. Der Ministerpräsident fügt noch hinzu, dass die bayrische Lebensart Kruzifixe in den Schulräumen verlange. Dabei wird dem Kreuz eigentlich jeder Wert abgesprochen bzw. es wird zu einem religiösen Abstraktum degradiert. Wenn das Kreuz aber so wenig bedeutet, wie es hier gesagt wird, dann kann man es getrost entfernen. Die Frage drängt sich geradezu auf, wieso das Kreuz, wenn es lediglich zu einem Symbol herabgestuft wird, dann noch Ausdruck „positiver“ Religionsfreiheit und ein Bekenntnis der Mehrheit sein soll? Hier verstrickt sich die Argumentation in allzu offene und dazu absonderliche theologische wie juristische Widersprüche; denn entweder ist das Kreuz bzw. das Kruzifix ein Bekenntnis der Mehrheit im Sinne einer angenommenen positiven Religionsfreiheit oder es ist „bloß“ ein unspezifisches Kultursymbol, dann ist es aber seines christlichen Sinnes entkleidet und hat mit dem Bekenntnis nichts mehr zu tun.

Es drängen sich in diesem Zusammenhang noch zwei Feststellungen auf:

1. In den neuen Bundesländern, wo die Konfessionslosen die Mehrheit stellen, lässt sich so nicht mehr argumentieren. Welche Argumente müssten die beiden „Großkirchen“ aus der Position der Minderheit bemühen? Sie haben es im Fall des Religionsunterrichts bzw. LER in Brandenburg versucht, obgleich nur eine Minderheit der schulpflichtigen Kinder noch einer Kirche zugerechnet werden kann. Besonders krass ist in diesem Bundesland das Missverhältnis auf Seiten der katholischen Kirche. Man kann daher auch hier nur zu dem Schluss kommen, dass auf jeden Fall Privilegien gewahrt werden sollten, auch wenn diese an der Wirklichkeit längst keinen Anhalt mehr finden können. Eng damit verknüpft ist die zweite Feststellung.

2. Wenn die These stimmt, dass sich in Deutschland noch nie, und insbesondere auch und gerade nicht bei den großen Kirchen, ein Bewusstsein für den Sinn der Religionsfreiheit herausgebildet hatte, dann versteht man, warum man das Verhältnis von Kirche und Staat mit euphemistischen Umschreibungen wie „hinkender Trennung“ erfassen muss oder warum eine Mitgliederbefragung innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland unter dem verwirrenden Titel „Fremde Heimat Kirche“¹⁰ erschienen ist. Man hat sich eben nie auf die wahren Segnungen der Religionsfreiheit eingelassen und nimmt daher Kompromisse in Kauf, die weder mit dem Auftrag der Kirche noch mit dem Wesen der Religionsfreiheit zusammen passen.

2.8. „Wenn Sie an die Weggabelung kommen, folgen Sie ihr.“

In dem Fall der Kruzifixe in staatlichen Räumen (Schulen, Gerichtssälen) steht die Frage nach negativer und/oder positiver Religionsfreiheit überhaupt nicht zur Diskussion. Ganz deutlich muss unterstrichen werden: Es geht bei dieser Frage nicht um einen Ausgleich zwischen Bekenntnisfreiheiten von unterschiedlich eingestellten Bürgern auf der Grundlage einer vermeintlichen Toleranz. Wer das behauptet, stellt den Tatbestand in ideologischer Verblendung auf den Kopf. Selbst gesetzt den Fall, es wäre so, dann müsste man doch von einem harten Entweder-Oder ausgehen. Entweder das Kreuz/Kruzifix darf hängen oder es darf nicht hängen. Zwischen diesen Alternativen kann ein Ausgleich im Sinne einer praktischen Konkordanz gar nicht erreicht werden. Einen Ausgleich widerstreitender Grundrechte herbeiführen zu wollen, ist einlullendes Gesäusel von Staatskirchenrechtlern. Es ist so, wie wenn jemand, der nach dem Weg fragt, die Antwort erhält: „Wenn Sie an die Weggabelung kommen, folgen Sie ihr.“

Was aber steht tatsächlich auf dem Spiel? Es steht einzig die Neutralität des Staates auf dem Prüfstand. Ein Staat, der Kruzifixe in den Klassenräumen seiner Schulen oder in Gerichtssälen anbringt, begünstigt eindeutig *eine* Religion, und sei es auch die der überwältigenden Mehrheit, und verletzt daher das Gebot der Religionsneutralität. Wenn in unserem Gemeinwesen das friedliche Miteinander von Anhängern unterschiedlicher, ja sogar völlig gegensätzlicher religiöser Überzeugungen gelingen soll, darf der Staat nicht einseitig Partei ergreifen, sondern er muss strikt seine Neutralität einhalten. Es darf weder zu einer Privilegierung bestimmter Bekenntnisse kommen, noch dürfen minderheitlich Andersgläubige ausgegrenzt werden.

¹⁰ Der Titel ist deshalb verwirrend, weil keinem Menschen das Charisma der Bilokation geschenkt ist: Entweder man ist in der Fremde (die zur neuen Heimat werden kann) oder man ist in der Heimat, die aber dann nicht „fremd“ ist.

2.9. Das BVerfG argumentiert theologisch richtig

Das BVerfG argumentierte in dieser Sache, dass die Schüler während des Unterrichts von Staats wegen und ohne Ausweichmöglichkeit mit einem Symbol konfrontiert seien und gezwungen werden, „unter dem Kreuz“ zu lernen. Dadurch unterscheidet sich die Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern von der im Alltagsleben häufig auftretenden Konfrontation mit religiösen Symbolen, denen man ausweichen könne. Die Mehrheit der Richter des BVerfG musste den Kirchen in Erinnerung rufen, was diese offenbar im Eifer der Argumentation vergessen hatten: „Das Kreuz ist Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung und nicht etwa nur Ausdruck der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur.“ Daher muss gelten: „Ein staatliches Bekenntnis zu diesen Glaubensinhalten, dem auch Dritte bei Kontakten mit dem Staat ausgesetzt werden, berührt die Religionsfreiheit.“ Den Kirchen wird vom obersten Gericht der Bundesrepublik ins Stammbuch geschrieben, dass es einer „Profanisierung des Kreuzes“ gleich käme, wenn man es „als bloßen Ausdruck abendländischer Tradition oder als kultisches Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug ansehen wollte“. Hier argumentiert das BVerfG theologisch und zieht die richtige juristische Konsequenz, während die Kirchen um ihrer Privilegien willen theologischen Unsinn in Bezug auf das Kreuz zu Papier bringen und daraus notgedrungen die falschen juristischen Konsequenzen ziehen.¹¹ Die behauptete ideologische, privilegienorientierte Verblendung liegt auf der Hand.

2.10. „Aktive“ und „passive“ Religionsfreiheit

An die Stelle einer vermeintlich „positiven“ oder „negativen“ Religionsfreiheit sollte die Redeweise von „aktiver“ und „passiver“ Religionsfreiheit treten, weil Religionsfreiheit immer „positiv“ ist und nicht „negativ“ konnotiert

¹¹ Die von der Mehrheitsmeinung abweichenden Richter des BVerfG argumentieren mit Hilfe der chemischen Keule: „Unter der Geltung des Grundgesetzes darf das Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität nicht als eine Verpflichtung des Staates zur Indifferenz oder zum Laizismus verstanden werden.“ Sie meinen, die „negative Religionsfreiheit“ sei nicht als ein „Obergrundrecht“ misszuverstehen, das die positiven Äußerungen der Religionsfreiheit im Falle des Zusammentreffens verdrängt. „Das Recht der Religionsfreiheit ist kein Recht zur Verhinderung von Religion. Der notwendige Ausgleich zwischen beiden Erscheinungsformen der Religionsfreiheit muss im Wege der Toleranz bewerkstelligt werden.“ Das sieht einfach aus; denn das „Toleranzgebot“ verpflichte nichtchristliche Schüler dazu, „das Vorhandensein der Kreuze hinzunehmen.“ So einfach ist das für die Minderheit der Richter. Kurzerhand heißt es dann: „Das Minimum an Zwangselementen“ werde „nicht überschritten“, weil eine „psychische Beeinträchtigung und mentale Belastung“ nichtchristlicher Schüler durch die zwangsläufige Wahrnehmung des Kreuzes „nur ein verhältnismäßig geringes Gewicht“ habe. In Religionsfragen darf es aber überhaupt keine Zwangsmaßnahmen, auch kein Minimum, geben, abgesehen von der Spekulation über die Belastung, die weder Richter noch Schulbehörden messen können. Das sind an den Haaren herbeigezogene Argumente, die in einer so wichtigen Frage niemals ins Gewicht fallen dürfen.

werden sollte.¹² Damit könnte man die Probleme sowohl des Kruzifix- als auch des Kopftuchstreits, aber auch andere umstrittene Sachverhalte am ehesten lösen. Um es noch einmal zu wiederholen: Die widerstreitenden Grundrechte im Sinne einer praktischen Konkordanz ausgleichen zu wollen, ist im Fall der beiden genannten Problemfelder pure Spiegelfechterei. Beide Male handelt es sich um klare Alternativen, die einen Ausgleich schwerlich möglich machen, wengleich man auch ganz deutlich ansprechen muss, dass Kruzifix- und Kopftuchstreit auf völlig verschiedenen Ebenen liegen. Beim Kruzifixstreit geht es einzig und ausschließlich darum, ob der Staat seiner Neutralitätspflicht genügt, wenn er Kruzifixe anbringt. Das ist offensichtlich nicht der Fall, weil er Partei ergreift und deshalb religiös wird. Daher braucht man sich auch keine Gedanken zu machen, wie ein Ausgleich aussehen könnte. Der Fall darf gar nicht auftreten, weil er nicht verfassungskonform ist. Theologisch könnte man noch hinzufügen, dass sich das Anbringen von Kreuzen oder Kruzifixen in einer multireligiösen Gesellschaft auch deshalb verbietet, weil das Kreuz für Angehörige anderer Religionen keineswegs ein Zeichen von Freiheit ist, wie es Bundestagspräsident Thierse in offener Unkenntnis der Kirchengeschichte behauptet hat. Das Kreuz war über Jahrhunderte sehr wohl ein Zeichen der Unterdrückung.

Die Kategorien „aktiv“ und „passiv“ sind auch bei anderen Problemen anwendbar. So dürfte es unstrittig sein, dass niemand das Schutzrecht der Religionsfreiheit in Anspruch nehmen darf, um andere an ihrer „aktiven“ Ausübung der Religion zu hindern. Unstrittig müsste aber auch sein, dass niemand vor der Konfrontation mit der Religionsausübung anderer geschützt werden kann. Dies ist eine „passive“ Art der Begegnung mit Religion, nicht aber eine „negative“. Eine Unterlassung religiöser Handlungen einzuklagen, wäre nicht minder ein Verstoß gegen die Religionsfreiheit. So z. B. darf das Geläut von Kirchenglocken nicht untersagt werden. Dann muss man aber im gleichen Atemzug auch den Ruf des Muezzins zulassen. Beides ließe sich allenfalls dadurch begrenzen, dass man argumentiert, es würde gegen die Lärmschutzvorschriften verstoßen. Das liegt aber auf einer

¹² Das BVerfG lässt sich in seiner Argumentation leider auf die Unterscheidung von „negativer“ und „positiver“ Religionsfreiheit ein, wenn es mit Blick auf die Schule ausführt: „Insbesondere lassen sich die negative und die positive Seite der Religionsfreiheit nicht problemlos in ein und derselben staatlichen Institution verwirklichen. Daraus folgt, dass sich der Einzelne im Rahmen der Schule nicht uneingeschränkt auf Art. 4 Abs. 1 GG berufen kann.“ Das dann nach Meinung des BVerfG „unvermeidliche Spannungsverhältnis“ zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit sei, wie es die beiden konfessionellen Institute sagten, „unter Berücksichtigung des Toleranzgebotes zu lösen“, was dem Landesgesetzgeber obliegt, der „einen für alle zumutbaren Kompromiss zu suchen hat.“ Dennoch meint das Gericht, dass die Anbringung des Kreuzes sich nicht aus der positiven Glaubensfreiheit der Eltern und Schüler rechtfertigt, weil die positive Glaubensfreiheit allen Eltern und Schülern gleichermaßen zukommt. Hier kann es nicht um eine Lösung „nach dem Mehrheitsprinzip“ gehen, „denn gerade das Grundrecht der Glaubensfreiheit bezweckt in besonderem Maße den Schutz von Minderheiten.“ Das stimmt ohne Zweifel. Umso bedauerlicher ist es aber, dass das BVerfG nicht konsequent bleibt und einem angeblichen Toleranzgebot das Wort redet.

völlig anderen Ebene. Eine Fronleichnamprozession auf öffentlichen Straßen lässt sich so wenig verbieten wie das Tragen von religiösen Kleidungsstücken in der Öffentlichkeit. Dem müssen sich alle anderen Bürgerinnen und Bürger passiv aussetzen oder den Bereich meiden, in dem etwa die Prozession stattfindet. Auch kann man religiösen Sendungen im Radio und Fernsehen nicht ausweichen, es sei denn, man schaltet ab.

2.11. *Der Kopftuchstreit*

Um etwas ganz anderes als beim Kruzifixstreit geht es beim Kopftuchstreit.¹³ In diesem Fall geht es um die Frage, ob eine Muslima als Lehrerin ein Kopftuch tragen darf oder nicht. Das Tragen eines Kopftuches ist Ausdruck der persönlichen religiösen Überzeugung der betreffenden Lehrerin, und wenn sie das Kopftuch trägt, stellt dies eine Ausübung ihres Grundrechtes auf einen „aktiven“ religiösen Bekenntnisakt dar. Dieser Bekenntnisakt ist unabhängig davon, wo er sich vollzieht. Es dürfte schwerlich einleuchtend sein, dass man bestimmte Bezirke ausklammern kann oder darf, in denen ein solcher Bekenntnisakt erlaubt oder unerlaubt sein soll. Noch weniger ist einleuchtend, wenn Gerichte damit argumentiert haben, dass das Kopftuchtragen den Rahmen des „sozial Üblichen“ überschreiten würde, so dass die Schüler in dem Kopftuch nicht ein übliches Kleidungsstück erblicken würden, sondern ein religiöses Symbol. Weil die Lehrerin als Respektsperson auftritt, sei damit die Gefahr einer, wenn auch ungewollten, Beeinflussung verbunden und es sei nahe liegend, dass die Schüler die mit dem Kopftuch verbundenen religiösen Vorstellungen aufgrund der seitens der Schüler gegebenen Neigung zur Nachahmung von Vorbildern aufgreifen würden und sie möglicherweise unüberlegt sich zu eigen machen würden (VGH Mannheim, NJW 2001, 2899, 2903). Außerdem, so hat das VG Stuttgart argumentiert, könne damit der religiöse Friede in der Schule zukünftig gefährdet werden.

Dazu ist zu sagen, dass ein Kopftuch im Straßenbild und in Schulklassen heutzutage nicht unüblich ist. Schülerinnen und Schüler werden sowohl durch ihre Mitschülerinnen mit Kopftüchern konfrontiert als auch durch Passanten in jeder Stadt. Außerdem muss man darauf aufmerksam machen, dass das Tragen eines Kopftuches die entsprechende Person nicht von vornherein und ohne genauere Prüfung als eine muslimische Fundamentalistin ausweist, die durch das Tragen des Kopftuches zugleich ihre Minderwertigkeit als Frau kundtut und auf diese Weise das GG unterlaufen würde. Auszugehen ist vielmehr davon, dass die Muslima von ihrem Recht Gebrauch macht, ihren Glauben zu bekennen, dass sie damit die Schülerinnen und Schüler mit einem anderen Glauben konfrontiert, so dass in der Tat die

¹³ Vgl. hierzu die guten Ausführungen von *U. Fülber*, Die Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika unter spezieller Berücksichtigung der jeweiligen Methodik der Verfassungsinterpretation (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd. 40), Berlin 2003, 224 ff.

Schülerinnen und Schüler, soweit sie christlichen Bekenntnisses sind, in der Lehrerin einer anderen Religion „passiv“ begegnen. Daraus abzuleiten, dass aufgrund dieser passiven Begegnung die Schülerinnen und Schüler unmittelbar eine muslimische Prägung übernehmen würden, ist ebenso weit hergeholt wie die Argumentation, dass „möglicherweise“ der religiöse Friede der Schule in Gefahr sei. Man wird ferner zu berücksichtigen haben, dass die Lehrerin nicht in erster Linie durch ihr Kopftuch bei den Schülerinnen und Schülern in Erscheinung tritt, sondern in viel stärkerem Maße durch ihre pädagogischen Fähigkeiten oder Unfähigkeiten. Dann ist sie aber auf der gleichen Ebene zu betrachten wie jeder andere Lehrer auch, d. h. sie wird zuerst nach ihren pädagogischen Fähigkeiten eingestuft und bewertet, nicht aber danach, dass sie durch ihr Kopftuch eine ihr zustehende Grundrechtsausübung vornimmt. Wenn die Gesellschaft ansonsten Wert darauf legt, dass sie sich als eine pluralistische Gesellschaft versteht und damit auch einem religiösen Pluralismus standhalten muss, dann ist es nicht einzusehen, wieso ausgerechnet in der Schule dieser Pluralismus von vornherein ausgeklammert wird und die Möglichkeiten einer äußeren Bekenntnisausübung, etwa durch das Tragen eines Kopftuches, einer Kippa bei jüdischen Lehrern, eines Kreuzes oder eines Ordenshabits bei Christen, ausgeschlossen werden sollte. Gerade das Tragen eines Kopftuches kann bei den Schülern und Schülerinnen Fragen wecken, die dann dazu führen, dass im Unterricht der normalen Situation, wie sie in der Gesellschaft ist, entsprochen werden kann. Sollte eine Lehrerin aufgrund ihres so erfolgten religiösen Glaubens von einem staatlichen Amt ausgeschlossen werden, so widerspricht dies den Feststellungen des Grundgesetzes, dass niemand wegen seiner/ihrer religiösen Überzeugung beruflich diskriminiert werden darf.

Es ist bezeichnend für die Situation mangelnder Bereitschaft zur Religionsfreiheit, wenn der Rat der EKD in einer Stellungnahme vom 11. Oktober 2003 zu der abschließenden Feststellung kommt: „Wenn eine muslimische Bewerberin für eine Lehrtätigkeit an öffentlichen Schulen unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit im Dienst ein Kopftuch tragen will, begründet ihr Verhalten angesichts der Bedeutung des Kopftuchs im Islam Zweifel an ihrer Eignung als Lehrerin an einer staatlichen Schule.“ Würde man das auch im Blick auf einen jüdischen Lehrer mit einer Kippa gesagt haben? Der ehemalige Bundespräsident Johannes Rau hat in seiner Rede zum 275. Geburtstag Gotthold Ephraim Lessing am 22. Januar 2004 den bemerkenswerten Satz gesagt: „Im demokratischen Rechtsstaat gilt das Recht auf Unterschiede, aber es gilt kein unterschiedliches Recht.“ Wann werden die Kirchen in der Bundesrepublik es lernen, sich diesen Satz zu Herzen zu nehmen, und daraus endlich die Konsequenzen ziehen, die einem demokratischen Staat angemessen sind?

Das BVerfG konnte in der Frage keine Entscheidung treffen, weil es bis dahin keine gesetzlichen Grundlagen gab, woraufhin eine Entscheidung hätte getroffen werden können. Man kann nur mit Kopfschütteln, ja mit Entsetzen zur Kenntnis nehmen, dass danach in unterschiedlichen Ländern

eine große Zahl von hohen Beamten unterschiedlicher Ministerien – vor allem der Kultus- und Innenministerien – die Griffel spitzten, um entsprechende gesetzliche Grundlagen zu schaffen. Säkulare Medien haben zu den Vorgängen angemerkt, dass Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften gleich behandelt werden müssten, dass sich davon aber z. B. in den Entwürfen aus Stuttgart und München keine Spur findet, weil man das Kopftuch zwar bannt, Kreuz und Kutte aber ehren möchte. Solche Landesgesetze dürften, so kann man nur hoffen, vor dem BVerfG scheitern. Das zeigt aber auch, dass man in den Ländern viel Geld sparen könnte, wenn das ganze Geflecht des Staatskirchenrechts durchforstet werden würde und wenn man vieles ganz einfach entfernt, weil es in der modernen Verwaltung eines Landes und in den modernen Selbstverwaltungen der Religionsgemeinschaften keinen Platz mehr haben darf. So gesehen ließen sich mit der Umsetzung der Religionsfreiheit sogar erhebliche Steuermittel sparen.

Religionsfreiheit an der Schule – Bewährungsprobe für das Grundgesetz?

Peter-Johannes Athmann

Einleitung

Das Recht auf Religionsfreiheit ist – wie die anderen Grundrechte auch – ein Schutzrecht des Individuums gegenüber staatlicher bzw. institutioneller Gewalt. Besonders empfindlich sind dabei solche Bereiche, in denen die Einzelnen dem Staat oder einem seiner Organe ausgeliefert sind, ohne sich diesem Einfluss entziehen zu können; die klassischen Beispiele dafür sind Bundeswehr, Strafvollzug – und das öffentliche Schulwesen. Weil in diesen Bereichen der Staat – natürlich demokratisch legitimiert – eine besonders große Macht über die Einzelnen hat, ist die Einhaltung der Schutzrechte gerade hier besonders sorgfältig zu überprüfen.

Der Umgang mit den grundgesetzlich garantierten Freiheitsrechten im öffentlichen Schulwesen ist daher im Wortsinn eine Bewährungsprobe für das Grundgesetz (GG). Grundrechtsträger an der Schule sind Schülerinnen und Schüler, Eltern und Lehrer, in Bezug auf den Religionsunterricht auch die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Konkret formuliert sind die Grundrechte hier in Artikel 7 Abs. 2 und 3 GG; für die Rechte der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ist noch Art. 140 zu beachten, der einige Paragraphen aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) von 1919 in das Grundgesetz inkorporiert.

1. Religionsunterricht & Co. sind Ländersache

Der Streit um das Fach LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) in Brandenburg zeigt, dass der Geltungsbereich mancher Grundrechte umstritten war und ist. Konkret ging es hier um die Frage, ob das Land Brandenburg sich auf die sog. Bremer Klausel (Art. 141 GG) berufen könne, die eine Einrichtung von Religionsunterricht (RU) als ordentlichem Schulfach genau dann nicht verpflichtend macht, wenn vor der Verabschiedung des GG schon eine andere landesrechtliche Regelung bestand.

Die großen Kirchen wollten ihr Recht auf RU retten, indem sie nachzuweisen versuchten, dass das heutige Land Brandenburg zum Zeitpunkt der Verabschiedung des GG überhaupt noch nicht existierte, weil die DDR die alten Länder im Rahmen einer Gebietesreform aufgelöst habe.

Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) entschied sich schließlich dafür, nicht zu entscheiden, sondern gab das Problem an die Konfliktparteien zurück mit der Aufforderung, einem Kompromiss zuzustimmen, den das Gericht selbst formuliert hatte. Die Enttäuschung der etablierten Kirchen darüber, dass ihre Lobbyarbeit nicht zum gewünschten Erfolg führte, ist verständlich, aber um Religionsfreiheit ging es beim Streit um die Einrichtung eines konfessionellen RU nach Art. 7.3 GG in Brandenburg nun wahrlich nicht.

Die Verwirklichung von Religionsfreiheit an der Schule hängt nämlich überhaupt nicht davon ab, ob ein Bundesland konfessionellen RU als ordentliches Lehrfach einrichtet oder nicht, sondern ob die Länder alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in der Frage der Einrichtung eines bekenntnisgebundenen Unterrichts gleich behandeln.

In der Tat haben wir in den verschiedenen Ländern in Anlehnung an eine Analyse des Bonner Religionspädagogen Michael Meyer-Blanck¹ sechs von einander zu unterscheidende Modelle, wie die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an der Schule vertreten sind:

1. Kirchlicher RU in der Schule (Berlin² und Brandenburg)
2. Konfessioneller RU als ordentliches Schulfach (alle außer Bremen, Berlin und Brandenburg)
3. Konfessionell-Kooperativer RU (zwischen projektbezogener Zusammenarbeit³ und Fächergruppe [in Mecklenburg-Vorpommern])
4. Ausbau eines nominell Evangelischen RU zum „RU für alle“, aber ohne Beteiligung der Römisch Katholischen Kirche⁴ (Hamburg)
5. Staatlich verantworteter Werteunterricht für alle mit Befreiungsmöglichkeit für Schüler/innen, die einen Kirchlichen RU besuchen.
6. Rein staatliche verantwortete „Religionskunde“, z. B. „Biblische Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage“ (Bremen).

Die Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften sind je nach Modell natürlich sehr unterschiedlich, und die Frage, inwieweit jeweils die Rechte der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, der Schülerinnen und Schüler, der Eltern und der Lehrkräfte gewahrt bleiben, muss demzufolge unter Berücksichtigung der jeweiligen Rahmenbedingungen beantwortet werden.

Salopp gesagt: Grundsätzlich muss der Staat natürlich alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleich behandeln, aber es ist ihm nicht verwehrt, sie auch gleich schlecht zu behandeln.

¹ M. Meyer-Blanck, Konfessioneller Religionsunterricht, 43.

² Nicht nur für Christen, sondern auch für Buddhisten, Muslime, Aleviten und Humanisten.

³ Vgl. dazu A. Liese, Religionsfreiheit in der Schule – ein Praxisbericht, in dieser Ausgabe, S. 226–230.

⁴ Konfessionellen katholischen RU gibt es nur an den 20 katholischen Privatschulen in Hamburg. Einen guten Einstieg in die Thematik bietet <http://www.abendblatt.de/daten/2004/11/23/367647.html>.

2. Das Recht auf und die Pflicht zur Konfessionalität

Alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, unabhängig von Größe, Herkunft und gesellschaftlicher Bedeutung (auch unabhängig vom KdöR-Status) haben in den Ländern, in denen RU ordentliches Schulfach nach Art. 7.3 GG ist, das *grundsätzliche* Recht, einen RU in eigener Verantwortung einzurichten.

Die Länder haben im Gegenzug das Recht, *Mindestteilnehmerzahlen* und *Ausbildungsstandards* für die Unterrichtenden festzulegen. In besonderen Fällen darf der RU einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften *auch außerhalb der Schule* stattfinden, wenn der Unterricht sonst nicht unter zumutbaren Bedingungen veranstaltet werden kann.⁵ Die Eigenschaft des RU als „ordentliches Schulfach“ wird davon nicht berührt.⁶

Auch die Baptisten könnten einen solchen eigenen RU beanspruchen, mir ist aber nichts davon bekannt, dass der BEFG jemals versucht hätte, darauf hinzuwirken. Dafür besteht auch insofern kein Handlungsbedarf, als die Gemeindeglieder in aller Regel entweder den jeweiligen landeskirchlichen RU oder das dazugehörige Alternativfach („Ethik“, „Werte und Normen“) besuchen.

In Bayern wurde sogar zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG), dem Kultusministerium und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vereinbart, dass die baptistischen Schülerinnen und Schüler mit allen Rechten und Pflichten den lutherischen RU besuchen müssen,⁷ weil die Bekenntnisse der beiden Konfessionen „in den Grundsätzen übereinstimmen“. Im Gegenzug verzichtet der BEFG ausdrücklich auf das Recht, einen eigenen RU einzurichten. Das Gleiche gilt in Bayern auch für den Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Evangelisch-methodistische Kirche und – man höre und staune – die Evangelisch-reformierte Kirche!

Daran wird deutlich, dass der RU trotz der prinzipiellen Öffnung für Schülerinnen und Schüler aus anderen Kirchen, Religionen und Weltanschauungen (und zum Teil auch für Lehrkräfte aus anderen Kirchen) immer noch ein konfessionell gebundener RU ist und bleibt. Mit anderen Worten: *Auch eine noch so große konfessionelle Inhomogenität des Teilnehmerkreises macht den RU nicht zu einer ökumenischen Veranstaltung, so lange die Verantwortung für die Inhalte bei einer einzigen Konfession liegt.*

Konsequenterweise gehört es auch zum Selbstbestimmungsrecht jeder Konfession zu entscheiden, wer in ihrem Auftrag handelt, d. h. in unserem Falle: RU erteilt.

⁵ In Bayern haben z. B. die Israelitische Kultusgemeinde und die Neupostolische Kirche das Recht auf jahrgangs- und schulartübergreifenden RU in Gemeinderäumen; vgl. G. Grethlein, *Evangelisches Kirchenrecht in Bayern*, München 1994, 141 ff.

⁶ Stichworte: Staat als Aufwandsträger; Bedeutung der Note des Faches RU (Versetzung relevanz).

⁷ Das Recht zur *Abmeldung* vom RU bleibt davon unberührt.

Wenn sich die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) also regelmäßig darüber mokiert, dass freikirchliche Religionslehrer/innen in manchen Bundesländern unter einem angeblichen „Berufsverbot“ zu leiden hätten, so ist das etwa so, als würde sich ein Baptist, der katholische Theologie studiert hat, beklagen, dass er nicht als Priester arbeiten darf.

3. These: Konfessionsübergreifender Religionsunterricht ist möglich

Nach einem Urteil des BVerfG erstreckt sich die Verfassungsgarantie nach Art. 7.3. ausdrücklich nur auf einen RU, der die Lehre der jeweiligen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften *als Bekenntnis* und nicht etwa nur „zur Kenntnis“ weitergibt:

„Seine Sonderstellung gegenüber anderen Fächern gewinnt der Religionsunterricht aus dem Übereinstimmungsangebot des Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG.“

Dieses ist so zu verstehen, dass er in „konfessioneller Positivität und Gebundenheit“ zu erteilen ist. Er ist keine überkonfessionelle vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, nicht bloße Morallehre, Sittenunterricht, historisierende und relativierende Religionskunde, Religions- oder Bibelgeschichte. Sein Gegenstand ist vielmehr der Bekenntnisinhalt, nämlich die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese als bestehende Wahrheiten zu vermitteln, ist seine Aufgabe. Dafür, wie dies zu geschehen hat, sind grundsätzlich die Vorstellungen der Kirchen über Inhalt und Ziel der Lehrveranstaltung maßgeblich.

Ändert sich deren Verständnis vom Religionsunterricht, muss der religiös neutrale Staat dies hinnehmen. Er ist jedoch nicht verpflichtet, jede denkbare Definition der Religionsgemeinschaften als verbindlich anzuerkennen. Die Grenze ist durch den Verfassungsbegriff „Religionsunterricht gezogen. [...] Deshalb wäre eine Gestaltung des Unterrichts als allgemeine Konfessionskunde vom Begriff des Religionsunterrichts nicht mehr gedeckt und fiel daher auch nicht unter die institutionelle Garantie des Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG.“⁸

Anders formuliert: Eine wertneutrale Religionskunde an der Schule anzubieten, ist gerade nicht die Aufgabe der Kirchen. Jedoch: *Eine überkonfessionelle Zusammenarbeit, die „gemeinsame Bekenntnisinhalte“ im Sinne des BVerfG als „bestehende Wahrheiten“ vermittelt, ist damit überhaupt nicht ausgeschlossen.*

In Niedersachsen findet genau dies schon lange unbeanstandet statt. Partnerin des Landes Niedersachsen in Sachen Religionsunterricht ist nämlich nicht eine Konfessionskirche lutherischer, reformierter oder unierter

⁸ Beschluss des Ersten Senats des BVerfG vom 25.2.1987 – Az.: 1 BvR 47/84 – (DVBl. 1987, 619 ff.); auszugsweise abgedruckt in: Informationen zum Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen.

Prägung, sondern die Konföderation Evangelischer Kirchen in Niedersachsen (KEKN), die fünf unabhängige EKD-Mitgliedskirchen ohne gemeinsamen Bekenntnisstand vertritt. Demzufolge gibt es auch nur einen einzigen, konfessionsübergreifenden evangelischen RU im Land.⁹ In meiner in *statu nascendi* befindlichen Dissertation über die „Zusammenarbeit zwischen evangelischen Landeskirchen und Freikirchen auf dem Gebiet des schulischen RU“¹⁰ verrete ich die Auffassung, dass eine solche konfessionsübergreifende Zusammenarbeit sich nicht auf Mitgliedskirchen der EKD beschränken muss, sondern auch unter Einbeziehung der evangelischen Freikirchen

- a) möglich,
- b) staatskirchenrechtlich zulässig und
- c) angesichts der religionssoziologischen Entwicklung zukunftssträchtig ist.

4. Der Staat macht mobil

Unabhängig von der Frage der Zulässigkeit eines konfessionsübergreifenden RU hat das BVerwG festgestellt, dass der Staat sehr wohl berechtigt ist, ein Unterrichtsfach einzurichten, das Werteerziehung und Weltanschauungskunde zum Gegenstand hat. Insbesondere ist er nicht verpflichtet, Schülerinnen und Schüler, die einer Religionsunterricht erteilenden Religionsgemeinschaft angehören, von diesem staatlich verantworteten Fach zu befreien.

Mit dieser Gerichtsentscheid wird deutlich, wie sich das Verständnis des Faches „Ethik“ in den letzten Jahren gewandelt hat und in den nächsten Jahren noch weiter entwickeln wird: Von einer rechtlich und organisatorisch marginalisierten Beschäftigungstherapie für die Minderheit, die nicht dem religiösen Mainstream angehört, hin zu einem eigenständigen Fach mit einem eigenständigen Profil. Diese Entwicklung ist jedoch keine Gefährdung der Religionsfreiheit.

Eine echte Gefahr für die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler (bzw. ihrer Eltern, insofern ihr Erziehungsrecht berührt wird) gibt es gleichwohl – sie existiert aber nicht auf der Ebene der Gesetze, Verwaltungsvorschriften und Gerichtsentscheide, sondern in der Schule selbst: Schülerinnen und Schüler, die einer nicht RU erteilenden Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften angehören, werden von der Schulleitung gelegentlich als Manövriermasse betrachtet, um die Mindestteilnehmerzahl für die Ethik-Gruppen¹¹ zu erreichen.

⁹ Die EKD ist keine Kirche. Zwischen den Gliedkirchen besteht „Kirchengemeinschaft in Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ (Grundordnung der EKD; Artikel 1 Abs. 2).

¹⁰ Doktorvater ist Professor Dr. Johannes Lähnemann (Universität Erlangen-Nürnberg), Autor des Grundlagenwerkes: *Evangelischer Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive*, Göttingen 1998.

¹¹ „Ethik“ steht hier stellvertretend für die verschiedenen Bezeichnungen des Alternativfaches in den einzelnen Bundesländern (z. B. „Werte und Normen“, „Philosophieren mit Kindern“).

Daher haben manche Länder in Schulgesetzen und/oder Erlassen Vorkehrungen getroffen, um dieser Gefährdung der individuellen Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler Einhalt zu gebieten. Vorbildlich ist hier der Organisationserlass des niedersächsischen Kultusministeriums vom 13. Oktober 1998:

„Schülerinnen und Schüler, für die Religionsunterricht ihrer Religionsgemeinschaft nicht angeboten werden kann, sind nicht zum Besuch des Unterrichts Werte und Normen verpflichtet.“¹²

5. Teilnahmerechte ungetaufter Kinder und Jugendlicher

Spätestens in solchen Situationen – wenn Schulleitungen, Kinder und Eltern verschiedener Meinung über die Behandlung freikirchlicher Schülerinnen und Schüler sind – stellt sich die Frage, welchen Status diejenigen unserer freikirchlichen Gemeindeglieder und Jugendlichen haben, die formal keiner Religionsgemeinschaft angehören, z. B. weil sie nicht getauft sind.

Doch selbst sie haben Rechte: Nach wie vor gilt das „Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung“ (RKEG) von 1921¹³, wonach die Eltern bestimmen dürfen, in welchem Bekenntnis die Kinder erzogen werden (das muss nicht das eigene Bekenntnis sein, sofern die aufnehmende, also RU erteilende Kirche der Teilnahme des Kindes zustimmt).

Auf eine ausführliche Erläuterung dieses Themas kann ich an dieser Stelle verzichten, da mein entsprechendes Gutachten¹⁴ für die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Bayern als Anhang zu diesem Beitrag abgedruckt ist.

Bibliographie

- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1), zuletzt geändert durch Gesetz vom 26. Juli 2002 (BGBl. I, S. 2863); als Webdokument: http://www.bundestag.de/parlament/gesetze/gg_07_02.pdf
- Religionsrechtliche Bestimmungen der Bundesrepublik Deutschland, zusammengestellt von U. Rhode (Stand: März 2005); als Webdokument: <http://www.ulrichrhode.de/lehrv/stkr/qsamm.pdf>
- Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (Stand November 2003); als Webdokument: http://www.ekd.de/download/grundordnung_fassung_amtsblatt1.pdf
- Hamburg: Religionsunterricht für alle, in: Hamburger Abendblatt/Extra Journal vom 23. 11. 2004; als Webdokument: <http://www.abendblatt.de/daten/2004/11/23/367647.html>

¹² Abgedruckt in: Religionsunterricht in Niedersachsen.

¹³ Auszugsweise abgedruckt in: P. Athmann, Teilnahme Evangelisch-Freikirchlicher Schüler und Schülerinnen am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht in Bayern; Schreiben an die Gemeindeleitungen der Vereinigung Bayern vom 14. Januar 2004.

¹⁴ Ebd.

Athmann, P., Teilnahme Evangelisch-Freikirchlicher Schüler und Schülerinnen am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht in Bayern; Schreiben an die Gemeindeleitungen der Vereinigung Bayern vom 14. Januar 2004; als Webdokument: http://www.befg-bayern.de/ru_teilnahme.pdf

Grethlein, G. u. a., Evangelisches Kirchenrecht in Bayern, München 1994

Meyer-Blanck, M., Konfessioneller Religionsunterricht, in: MD (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim) 55 (2004), Heft 3, 43–47; der diesem Artikel zu Grunde liegende Vortrag ist auch als Webdokument verfügbar: http://people.freenet.de/meyer-blanck/Vortrag_17.doc

Informationen zum Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen. Erläuterungen, Gerichtsentscheidungen, Staatliche und Kirchliche Rechtsgrundlagen, ⁶1995. Im Auftrag der Landeskirchenämter der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Lippischen Landeskirche unter Mitarbeit von *J. Harm* und *H. Weihsbach* hg. von *S. Foerster*, *W. Prüßner* und *G. Puzberg*; als Webdokument: <http://www.ekir.de/ekir/dokumente/religionsunterricht.pdf>

Religionsunterricht in Niedersachsen, hg. von der Konföderation evangelischer Kirchen und den katholischen Bistümern in Niedersachsen (2005); als Webdokument: <http://www.rpi-loccum.de/religionsunterricht.pdf>

Alle Webstandorte wurden zuletzt am 18. März 2005 verifiziert.

Anhang

Peter Athmann, „Teilnahme Evangelisch-Freikirchlicher Schüler und Schülerinnen am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht in Bayern“; Schreiben an die Gemeindeleitungen der Vereinigung Bayern vom 14. Januar 2004

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.
Vereinigung Bayern

An die Leitungsverantwortlichen
der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Bayern

Betreff: Teilnahme Evangelisch-Freikirchlicher Schüler und Schülerinnen am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht in Bayern

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Brüder und Schwestern,

die Teilnahme von Kindern und Jugendlichen aus Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht ist in Bayern eindeutig geregelt. Bitte geben Sie die folgenden Informationen bei Bedarf an die Schulleitungen weiter:

1. Schülerinnen und Schüler, die einer Gemeinde des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. angehören, sind in Bayern zum Besuch des evangelischen Religionsunterrichts *verpflichtet*, insofern sie (bzw. ihre Erziehungsberechtigten, s. u.) nicht von ihrem Grundrecht auf Abmeldung vom Religionsunterricht Gebrauch machen.

Als Bekenntnisbezeichnung ist im Zeugnis „*evangelisch-freikirchlich*“ einzutragen. Rechtsgrundlage ist die Bekanntmachung des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 6. März 1975 Nr. II/2 – 8/24996¹

2. Evangelisch-Freikirchliche Schülerinnen und Schüler nehmen somit *grundsätzlich* am evangelischen Religionsunterricht teil, ohne dass es hierzu einer Genehmigung durch die Schulleitung oder einer besonderen Einverständniserklärung durch die Evang.-Luth. Kirche bedarf.
3. Die Mitgliedschaft in einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde wird durch den Vollzug der Taufe aufgrund des persönlichen Bekenntnisses erworben. Das hat zur Folge, dass besonders die Schülerinnen und Schüler der unteren Jahrgänge noch nicht als Gemeindeglieder geführt werden, auch wenn sie in das Gemeindeleben integriert sind und in Familie und Gemeinde im Evangelisch-Freikirchlichen Bekenntnis erzogen werden.

Unabhängig davon sind auch ungetaufte Kinder Evangelisch-Freikirchlicher Eltern zum Besuch des Evangelisch-Lutherischen Religionsunterrichts verpflichtet und getauften Schülerinnen und Schülern *gleichzustellen*.

Erläuterung:

„Über die religiöse Erziehung eines Kindes bestimmt die freie Einigung der Eltern, soweit ihnen das Recht und die Pflicht zusteht, für die Person des Kindes zu sorgen“ (RKEG² § 1).

Zur religiösen Erziehung gehört nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes das Recht auf schulischen Religionsunterricht in dem betreffenden Bekenntnis.

In Bayern kann der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden als Folge der Vereinbarung über die Teilnahme Evangelisch-Freikirchlicher Schülerinnen und Schüler am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht keinen eigenen schulischen Religionsunterricht anbieten (vgl. KMS Nr. II/2 – 8/24996). Die ersatzweise Verpflichtung zur Teilnahme am Evangelisch-Lutherischen Religionsunterricht hat damit Rechtswirkung für denselben Personenkreis, der ansonsten zum Besuch eines Evangelisch-Freikirchlichen Religionsunterrichts verpflichtet wäre, nämlich

- a) Schülerinnen und Schüler, die dem Evangelisch-Freikirchlichen Bekenntnis durch eigene Mitgliedschaft angehören, und
 - b) ungetaufte Kinder, die nach elterlichem Willen im Evangelisch-Freikirchlichen Bekenntnis erzogen werden.
4. Diese Teilnahmeverpflichtung besteht, solange keine anders lautende Willenserklärung der Eltern vorliegt. Eine solche Willenserklärung haben die Eltern nach RKEG § 2 *gemeinschaftlich* abzugeben, wobei zu beachten ist, dass nach RKEG § 5 Satz 2 ein Kind nach Vollendung des 12. Lebensjahres *nicht gegen seinen Willen* in einem anderen Bekenntnis erzogen werden darf als bisher.
 5. *Religionsmündige Jugendliche* haben nach RKEG § 5 Satz 1 das Recht, selbst über ihr religiöses Bekenntnis zu befinden. Dies schließt aufgrund von Art. 4 GG das Recht auf Abmeldung vom Religionsunterricht mit ein. Bei Abmeldung vom Religionsunterricht besteht die Pflicht zur Teilnahme am Ethikunterricht.³

¹ Siehe Anlage.

² Gesetz über die religiöse Kindererziehung (Reichskindererziehungsgesetz = RKEG) von 1921 (siehe Anlage).

³ Vgl. Bay. Verfassung Art. 137 Abs. 2; Bay. Erziehungs- und Unterrichtsgesetz Art. 46 Abs. 4 und Art. 47 Abs. 1.

In Bayern ist abweichend vom Bundesrecht (vgl. RKEG § 5) die Abmeldung vom Religionsunterricht durch den Schüler/die Schülerin erst ab dem 18. Lebensjahr möglich.⁴ Gleichwohl haben die Eltern nach RKEG § 5 die *Pflicht*, dem diesbezüglichen Willen ihrer Kinder, sofern sie das 12. Lebensjahr vollendet haben, zu entsprechen.

6. Evangelisch-Freikirchliche Schülerinnen und Schüler *dürfen nicht zur Teilnahme am Ethikunterricht verpflichtet werden*, wenn der Evangelisch-Lutherische Religionsunterricht (z. B. wegen Lehrermangels) nicht stattfinden kann.⁵

Mit freundlichen Grüßen

Peter-Johannes Athmann

Landespastoralreferent der Vereinigung Bayern

im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.

Anlagen

Bekanntmachung des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 6. März 1975 (KMS Nr. II/2 – 8/24996)

Soweit von kleineren Religionsgemeinschaften dem Ministerium gegenüber anerkannt wird, daß die Lehrpläne des Religionsunterrichts eines als ordentliches Lehrfach anerkannten Religionsunterrichts einer anderen Religionsgemeinschaft auch mit den Grundsätzen des eigenen Bekenntnisses übereinstimmen, besuchen die Schüler dieser Religionsgemeinschaft den betreffenden Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, sofern die andere Religionsgemeinschaft dem zustimmt. Die Anerkennung kann sich auf einzelne Jahrgangsstufen erstrecken oder auf die Lehrpläne insgesamt. In diesen Fällen kann die Religionsgemeinschaft keinen eigenen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (für die betreffende Jahrgangsstufe bzw. überhaupt) einrichten, der Besuch des Religionsunterrichts des anderen Bekenntnisses ist in diesem Fall Pflicht für diese Schüler mit allen schulrechtlichen Konsequenzen, der sie sich nur durch Abmeldung entziehen können mit der Folge, daß dann der Ethikunterricht besucht werden muß.

Eine solche Erklärung haben dem Ministerium bisher der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland KdöR und der Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern abgegeben. Schüler, die dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland KdöR angehören, sind daher mit allen schulrechtlichen Konsequenzen verpflichtet, den Religionsunterricht der Evang.-Luth. Kirche zu besuchen. Eine Verpflichtung zum Besuch des Ethikunterrichts besteht nur dann, wenn sie sich von dem für sie in dieser Form durchgeführten Religionsunterricht abmelden.

Die Bekenntnisbezeichnung in den Zeugnissen ist: „evangelisch-freikirchlich“.

Dieses Schreiben gilt über 3 Jahre hinaus.

⁴ Vgl. Bay. Erziehungs- und Unterrichtsgesetz Art. 46 Abs. 4.

⁵ Vgl. G. Grethlein et al., Evangelisches Kirchenrecht in Bayern, München 1994, 142 (dort weitere Literatur).

Eine analoge Regelung gilt auch für Schüler und Schülerinnen aus Gemeinden der Evangelisch-methodistischen Kirche (seit 1975), der Evangelisch-reformierten Kirche (seit 1977) und des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden (seit 1982).

Gesetz über die religiöse Kindererziehung von 1921 („Reichskindererziehungsgesetz“)

§ 1

Über die religiöse Erziehung eines Kindes bestimmt die freie Einigung der Eltern, soweit ihnen das Recht und die Pflicht zusteht, für die Person des Kindes zu sorgen. Die Einigung ist jederzeit widerruflich und wird durch den Tod eines Ehegatten gelöst.

§ 2

Besteht eine solche Einigung nicht oder nicht mehr, so gelten auch für die religiöse Erziehung die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuchs über das Recht und die Pflicht, für die Person des Kindes zu sorgen. Es kann jedoch während bestehender Ehe von keinem Elternteil ohne die Zustimmung des anderen bestimmt werden, daß das Kind in einem anderen als dem zur Zeit der Eheschließung gemeinsamen Bekenntnis oder in einem anderen Bekenntnis als bisher erzogen, oder daß ein Kind vom Religionsunterricht abgemeldet werden soll. Wird die Zustimmung nicht erteilt, so kann die Vermittlung oder Entscheidung des Vormundschaftsgerichts beantragt werden [...]

§ 5

Nach der Vollendung des vierzehnten Lebensjahrs steht dem Kinde die Entscheidung darüber zu, zu welchem religiösen Bekenntnis es sich halten will. Hat das Kind das zwölfte Lebensjahr vollendet, so kann es nicht gegen seinen Willen in einem anderen Bekenntnis als bisher erzogen werden.

Religionsfreiheit in der Schule – ein Praxisbericht

Andreas Liese

Den grundsätzlichen Ausführungen zur Religionsfreiheit in der Schule von Peter Athmann soll an dieser Stelle ein Praxisbericht folgen. Dabei möchte ich zuerst auf einzelne Aspekte des Religionsunterrichts (RU) eingehen. Grundsätzlich ist zu sagen, dass er von seinem Selbstverständnis her kein Missionsunternehmen darstellt. Der RU soll Kenntnis über Religion vermitteln, wozu natürlich in vermehrtem Maße auch Informationen über außerchristliche Religionen gehören.

RU findet als konfessioneller Unterricht statt – so das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. In der Praxis sieht dies allerdings manchmal anders aus. So gibt es zwar in jeder Jahrgangsstufe genügend katholische Schüler, für die ein RU einzurichten wäre. Aufgrund fehlender Lehrerkapazitäten wird er aber kaum angeboten. So nehmen – besonders in der Oberstufe – selbstverständlich katholische Schülerinnen und Schüler am evangelischen RU teil. Ich erlebe dies immer als eine Bereicherung: Gerade im Gespräch über aktuelle Fragen – so beispielsweise beim Thema Kirche – erweist sich diese Interkonfessionalität als sehr positiv.

Weiter ist zu sagen, dass der RU in NRW, wie in den meisten Bundesländern, ein ordentliches Lehrfach darstellt. Allerdings kann man sich aus Gewissensgründen davon befreien lassen – und zwar zu jedem Zeitpunkt. Bis zum 14. Lebensjahr müssen dies die Eltern tun. Danach können die Schülerinnen und Schüler aufgrund ihrer Religionsmündigkeit sich selbst vom RU abmelden. Die Abmeldepraxis wird jedoch sehr unterschiedlich gehandhabt; so gibt es Schulen, in denen man seine Entscheidung dem Schulleiter persönlich mitteilen und diese begründen muss. An anderen Schulen reicht oft ein Schriftstück. Zu fragen ist, ob im erstgenannten Fall nicht die Religionsfreiheit tangiert wird.

Seit dem letztem Schuljahr soll an allen Schulen das Alternativfach „Praktische Philosophie“ zumindest in den Klassenstufen 9 und 10 eingerichtet werden, natürlich unter der Voraussetzung, dass es entsprechende Lehrkräfte gibt. Die Unterrichtsbefähigung erwirbt man durch einen einjährigen Kurs und eine Abschlussprüfung. Diesem Prozedere müssen sich auch die Lehrer mit der Unterrichtsbefähigung Philosophie unterziehen. Die Lehrbefähigung für dieses Fach können darüber hinaus Sozialkunde- und Pädagogiklehrer erwerben; den Religionslehrern wird dies dagegen nicht gestattet.

Diese Regelungen bewirken, dass das Fach an meiner Schule nicht angeboten wird, weil keiner sich – auch die Lehrer mit der Fakultas Philosophie

nicht – der Prüfung für das Fach „Praktische Philosophie“ unterziehen möchte. Dies hat zur Folge, dass die vom RU abgemeldeten Schülerinnen und Schüler eine Stunde weniger in der Woche Unterricht haben, da in der Regel eine von den beiden Religionsstunden in einer Randstunde liegt.

In der anderen Stunde kann man Hausaufgaben erledigen, im Internet surfen, Karten spielen, essen etc. Freiheit für den RU heißt m. E. auch, dass er unter angemessenen Bedingungen stattfinden kann. Dies scheint mir an unserer Schule und an vielen anderen nicht gegeben zu sein.

Problematisch ist die Situation auch für die Schülerinnen und Schüler, deren Eltern kleinen Religionsgemeinschaften angehören. Die Landeskirchen in NRW verantworten den RU auch für alle, die in einem weiten Sinne evangelisch sind; gemeint sind damit auch ausdrücklich Kinder, deren Eltern Freikirchen angehören.¹ In der Regel nehmen diese Schülerinnen und Schüler auch am Religionsunterricht teil. Bei Kindern aus den Mennoniten-Brüdergemeinden kann es allerdings vorkommen, dass sie abgemeldet werden; offensichtlich will man sie vor dem „liberalen“ RU bewahren.

Unbefriedigend ist bis jetzt die Situation für die muslimischen Schülerinnen und Schüler an vielen Schulen. Sie nehmen in der Regel in der Sekundarstufe I nicht am RU teil und gehören damit zu denjenigen, die das oben geschilderte Programm absolvieren. Hier muss sich allerdings etwas ändern. So treten die Landeskirchen und die Verbände der Religionslehrer in Nordrhein-Westfalen schon seit Jahren dafür ein, dass ein RU für Muslime angeboten wird. Dies ist sicherlich eine Frage der Gleichberechtigung der Religionen in der Bundesrepublik Deutschland. Nicht zuletzt wäre es aber auch eine Frage der politischen Klugheit im Sinne des Miteinanders der Religionen und Kulturen in Deutschland.²

In der Oberstufe (Sekundarstufe II) gilt nun hinsichtlich des RU eine andere Regelung. Hier stellt der RU ein Pflichtfach dar. Wer an diesem nicht teilnehmen will, muss das Fach Philosophie wählen.³ Dies hat aber oft zur Folge, dass Schülerinnen und Schüler in der Oberstufe am RU teilnehmen, die bis zur 10. Klasse nie den RU besucht haben. Zu dieser Gruppe gehören aber auch die muslimischen Schülerinnen und Schüler; hier bieten sich Möglichkeiten für interreligiöser Gespräche, die auch genutzt werden.

Aber es gibt noch weitere Aspekte der Religionsfreiheit in der Schule, die von Bedeutung sind. Zu fragen ist, ob die unterschiedlichen Konfessionen und Religionen auch die gleichen Existenzbedingungen haben. So ist an ausgesprochen katholischen Feiertagen auch in mehrheitlich protestanti-

¹ Informationen zum Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen, hg. i. A. der Landeskirchenämter der Evangelischen Kirche im Rheinland u. a. von S. Foerster u. a., Bönen 2003, 169.

² Hier ist darauf hinzuweisen, dass an einigen Schulen ein Schulversuch läuft, bei dem islamischer RU im Sinne von Informationsvermittlung angeboten wird. Auch ist in Münster ein Lehrstuhl für Islamkunde eingerichtet worden. Hier sollen Lehrer für einen muslimischen RU ausgebildet werden.

³ Foerster u. a., Informationen, 169.

schen Städten in Nordrhein-Westfalen unterrichtsfrei. Muslimische Feiertage werden dagegen nicht berücksichtigt. Muslimische Schülerinnen und Schüler haben an christlichen Feiertagen frei, an muslimischen Feiertagen findet Unterricht statt. Warum haben wir in den Schulen nicht wenigstens einen muslimischen Feiertag (beispielsweise das Fest des Fastenbrechens)? Es ergäben sich dann vermehrt Gespräche zwischen christlichen und muslimischen Schülerinnen und Schülern über die Bedeutung ihrer jeweiligen Feste. Dies würde nicht nur das Verständnis füreinander fördern; nein: die Achtung vor einer anderen Kultur macht es notwendig, dass sie ihre Religion bei uns auch leben können.

Andere Bräuche spielen dagegen kaum eine Rolle. So wird ganz selten ein Kopftuch getragen – und wenn, stellt dies kein Problem dar.

Von Interesse sind auch manche Einstellungen der Eltern aus den mennonitischen und baptistischen Gemeinden der Russlanddeutschen bezüglich schulischer Veranstaltungen. So werden die Beteiligung an Klassenfahrten und Theaterbesuche beispielsweise abgelehnt. Sehr oft wird dann seitens der Schule Druck auf die Eltern ausgeübt, um den Kindern die Teilnahme an diesen Veranstaltungen zu ermöglichen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob damit nicht die Religionsfreiheit verletzt wird.⁴ Andererseits könnte man aber auch fragen, ob die öffentliche Schule nicht die Aufgabe hätte, Kinder und besonders Jugendliche aus dieser Enge zu befreien. Das Gleiche müsste natürlich auch für die muslimischen Schülerinnen und Schüler gelten. Hier ist es aber nicht einfach, zufrieden stellende Antworten zu finden.

Einzugehen ist noch auf die Lebenssituation von Angehörigen christlicher Sondergemeinschaften (sog. Sekten). Welche Religionsfreiheit genießen diese Schülerinnen und Schüler? Zeugen Jehovas nehmen an bestimmten Veranstaltungen nicht teil; sie verweigern sich aber auch bestimmten Unterrichtsinhalten. So werden natürlich im Musikunterricht Weihnachtslieder gesungen. Da Zeugen Jehovas das Weihnachtsfest ablehnen, singen sie derartige Lieder nicht. Muss ich als Lehrer sie dazu in meinem Musikunterricht zwingen oder nehme ich Rücksicht auf ihre Glaubenseinstellung und lasse sie gewähren? Natürlich kann ich auch fragen, ob ihre Verweigerungshaltung eine freiwillige darstellt oder ob diese mehr oder minder von den Eltern erwartet oder sogar von ihnen verlangt wird. Ich habe über diese Fragen des Öfteren Gespräche geführt – sowohl mit Eltern als auch mit Schülern. Letzteren gestand ich immer zu, diese Lieder nicht mitzusingen und sprach dann mit der Klasse über die Frage, weshalb Schüler unter gewissen Umständen diese Lieder nicht mitsingen können. Oft führte diese Unterhaltung zu dem Er-

⁴ Die gerade in letzter Zeit aufgetretene generelle Schulverweigerung von Eltern aus diesen Kreisen – nicht zuletzt aufgrund der hier besprochenen Fragen – soll hier nicht weiter thematisiert werden, da die Behandlung dieser Probleme den vorgegebenen Rahmen sprengen würde.

gebnis, dass die meisten Schülerinnen und Schülern die Haltung ihrer Mitschüler akzeptierten und respektierten. Vom Grundsatz her hat die Religionsfreiheit auch in diesen Fragen zu gelten.⁵

Allerdings darf – wie schon erwähnt – die Frage nicht ausgeklammert werden, ob hier bestimmte Entscheidungen erzwungen werden sollen. Wird die Lehrkraft seitens der Schülerinnen und Schüler um Hilfe gebeten, kann diese nicht, obwohl dies unter Umständen problematisch werden könnte, verweigert werden. Dies gilt natürlich auch für die vorher besprochenen Gruppierungen.

Abschließend soll die Frage gestellt werden, ob nicht, obwohl der Staat sich in Deutschland als ein weltanschaulich neutraler begreift, die beiden großen Kirchen in der Schule besondere Vorrechte genießen. Religionsfreiheit bedeutet aber, dass im Rahmen des Grundgesetzes alle Religionen und christliche Glaubensgemeinschaften die gleichen Rechte besitzen. Hier muss sich der Staat auch im schulischen Kontext weiterbewegen. Gerade freikirchliche Christen, die immer wieder Restriktionen ausgesetzt waren, sollten sich hier engagieren. Wichtig ist aber auch, sich immer wieder daran zu erinnern, dass unsere freiheitlich-demokratische Ordnung sich u. a. auch – so ein Verfassungsrechtler – der christlichen Tradition verdankt. Deshalb sollte diese auch in den Schulen Beachtung finden.⁶

Zusammenfassend ist zu sagen, dass es notwendig ist, dass allen Schülerinnen und Schülern – unabhängig davon, welcher Religion sie angehören – die Möglichkeit gegeben wird, sich Kenntnisse über religiöse Sachverhalte anzueignen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. In Zeiten, in denen häufig die fundamentalistische Gefahr beschworen wird, ist das von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung unseres Gemeinwesens. Ebenso wichtig ist es aber auch, dass – bei aller Wertschätzung unserer religiösen Tradition – andere Religionen die gleichen Freiräume in unseren Schulen haben.

Abschließend möchte ich noch von einem Erlebnis berichten, das ich kürzlich im RU einer Oberstufengruppe hatte. Ich beabsichtigte die Schülerinnen und Schüler aufzufordern, sich nun endlich eine Bibel anzuschaffen. Um Vorbehalte zu überwinden, wollte ich darauf verweisen, dass die Bibel natürlich auch ein wichtiges Kulturgut darstellt. Dabei meinte ich, dass es klug wäre, gleichermaßen auch für die Anschaffung des Korans zu werben und erwähnte dies zuerst, erst danach sprach ich den Kauf einer Bibel an.

⁵ Es soll nicht verschwiegen werden, dass derartige Entscheidungen nicht unproblematisch sind. Es soll hier nur auf das Fach Sexualkunde verwiesen werden: Es wird z. T. sowohl von muslimischen als auch von christlichen Eltern abgelehnt, die dann ihre Kinder aus diesem Unterricht herausnehmen. Zu diskutieren ist, ob dies wirklich in deren Interesse liegt.

⁶ Um noch einmal an die Schulverweigerer in Nordrhein-Westfalen zu erinnern: So verweisen sie beispielsweise auf die dortige Landesverfassung, nach der die „Ehrfurcht vor Gott [...] vornehmstes Ziel der Erziehung“ sei. Diese Zielvorgabe wird nach Auffassung der Eltern in der Schule aber viel zu wenig beachtet.

Sie können sich aber gar nicht vorstellen, welcher Proteststurm sich da regte: „Nein, einen Koran schaffe ich mir nicht an, da wird zum Mord aufgerufen“; „nein, ein Koran kommt nicht in unser Haus“ – so die Reaktionen der Schülerinnen und Schüler. Ich hatte den Eindruck, dass es einigen bei dem Gedanken, ein Koran würde demnächst in ihrem Hause sein, fast unheimlich wurde. Zum Glück war in dieser Gruppe zu diesem Zeitpunkt kein muslimischer Schüler anwesend. Es ist offensichtlich, dass Religionsfreiheit in einem derartigen Klima nur schwer gedeihen kann.

Hier habe ich gerade als Lehrer, der Christ ist und einer Freikirche angehört, eine besondere Verantwortung, zum Verständnis zwischen den Konfessionen und Religionen beizutragen ohne dabei aber indifferent zu sein.

Thesen zum „Kopftuchstreit“

Peter-Johannes Athmann

1. Das Recht auf Religionsfreiheit ist – wie die anderen Grundrechte auch – ein Schutzrecht des Individuums gegenüber staatlicher bzw. institutioneller Gewalt.
2. Die Auslegungskompetenz darüber, was „Religion“ und damit schutzwürdig ist, steht nicht dem Staat, sondern den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften selbst zu, jedoch „im Rahmen der für alle geltenden Gesetze“.¹
3. Der Staat muss daher das Recht haben zu prüfen, was als religiöse Lebensäußerung unter besonderem Schutz steht bzw. ob sich diese im Rahmen der für alle geltenden Gesetze vollzieht (vgl. Schächtung).
4. Es geht also nicht nur um die Religionsfreiheit der klagenden Lehrerin, sondern auch um schützenswerte Rechte der Kinder (in diesem Fall insbesondere der Rechte muslimischer Schülerinnen).
5. Im Prozess um das Kruzifix im Klassenraum war die Annahme einer möglichen Gefährdung der kindlichen Entwicklung durch das religiöse Symbol Ausschlag gebend für das Urteil des Bundesverfassungsgerichts – beim Kopftuch-Urteil spielt dieser Gesichtspunkt keine Rolle mehr. Diese Verschiebung in der Rechtsprechung ist bedenklich.²
6. Solange es den Beamtenstatus gibt (und die Schule als staatliche Zwangseinrichtung), muss von Staatsdiener/inne/n in besonderem Maße der Schutz der Grundrechte der Personen verlangt werden, die ihnen nicht ausweichen können bzw. anvertraut sind. Verstößt jemand gegen diese Rechte, reicht jedoch das bisherige Disziplinarrecht aus.
7. Schule in der pluralistischen Gesellschaft muss auch zur Pluralismusfähigkeit erziehen.³ Das kann nicht durch weltanschauliche Neutren im Staatsdienst passieren, es darf sich auch nicht auf den Religionsunterricht beschränken.
8. Umso dringender müssen Spielregeln für diesen Diskurs aufgestellt werden. Die Gesetzentwürfe der Länder, die ausdrücklich auf Verbote religiöser Symbole abzielen, verhindern diesen Diskurs, anstatt ihm die notwendigen Rahmenbedingungen zu gewährleisten.

¹ Vgl. *J. Kramm*, Das Kopftuch als religiöses Symbol, in: MD 2/2004, 30 f., bes. 30.

² Vgl. *A. v. Campenhausen*, Der Streit um das Kopftuch, in: MD 2/2004, 32–37, bes. 36.

³ Vgl. auch die Werke von *Hartmut von Hentig* zum Thema: „Schule in einer pluralistischen Gesellschaft“.

Resolutionen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik

Anlässlich ihrer letzten Mitgliederversammlung am 24. September 2004 verabschiedete die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ folgende Stellungnahmen, die wir als öffentliche Meinungsbekundung und Standpunkt der Mitgliederversammlung nachstehend publizieren.

Die Mitgliederversammlung der GFTP reagierte damit auf eine Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden (AGB) zur „Rolle von Frauen“ in den Gemeinden und äußerte ferner ihre tiefe Besorgnis über die zunehmende Hinwendung zu rechtsradikalen Parteien, wie sie in den Landtagswahlen in Sachsen sichtbar geworden ist.

Resolution 1

„Wir sind davon überzeugt, dass der Dienst von Frauen als Pastorinnen und in leitenden Funktionen in den Gemeinden des BEFG sehr wohl biblisch begründet ist, und bedauern ausdrücklich, dass diese notwendige Klarstellung nicht von Seiten der Leitung unseres Gemeindebundes erfolgte.“

Resolution 2

„Bei allem Verständnis für die Enttäuschung über das Verhalten der etablierten Parteien und die zunehmende wirtschaftliche Ungerechtigkeit halten wir es für unverantwortlich, dem Unmut durch die Wahl menschenverachtender Ideologien Ausdruck zu verleihen. Wir appellieren an die Gemeinden, solchen Ideologien keinen Raum zu geben und schon den Anfängen zu wehren. Besonders in der Jugendarbeit darf der teils aggressiven Anwerbepaxis dieser Parteien nicht das Feld überlassen werden.“

„Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“

Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE*

Einleitung

Wir legen hiermit Ergebnisse eines Dialoges vor, der in den Jahren 2002 bis 2004 zwischen Vertretern der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft (GEKE) geführt worden ist. Diese Ergebnisse sind weniger als ein solennes Dokument, denn unsere Delegationen hatten nicht die Aufgabe, bindende Vereinbarungen für unsere Gemeinschaften oder gar deren Mitgliedskirchen oder -bünde auszuhandeln. Sie sind aber mehr als ein unverbindliches Papier aus der Hand von Experten, denn hinter dem Dialog stand der Wunsch unser beider Organisationen, zu vertiefter Gemeinschaft und Kooperation zu kommen. Wir Unterzeichnenden als die Vorsitzenden der EBF- bzw. GEKE-Delegation hoffen, dass das Ergebnis des Dialoges eine Grundlage für eine Intensivierung unserer Gemeinschaft auf vielen Ebenen sein kann. Um dies zu unterstreichen, geben wir zuerst einen kurzen Bericht vom Prozess des Dialoges und seiner Vorgeschichte, heben dann die wichtigsten Inhalte der Schlusserklärung hervor und geben zuletzt einige Hinweise zur Rezeption der Ergebnisse.

1. Zu Vorgeschichte und Verlauf des Dialogs

Nachdem der Beitritt der europäischen Methodisten als einer klassischen Freikirche zur Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 beschlossen und 1997 vollzogen werden konnte, fand schon 1999/2000 eine erste Dialogrunde zwischen Leuenberg-Kirchen und Baptisten statt. Sie war veranlasst durch eine Bitte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland (BEFG) vom November 1996 an den Exekutiv-ausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), in Gespräche über

* Das hier abgedruckte Abschlussdokument der gemeinsamen Beratungen stellt eine autorisierte Übersetzung des maßgeblichen, auf Englisch verfassten Wortlauts des Dokuments dar. Die deutsche Übersetzung geht an manchen Stellen zu Lasten der stilistischen Glätte. Der englische Originaltext ist über die Homepage der GFTP (www.gftp.de/doku_geke.pdf) oder über die Seite http://lkg.ialb.de/lkg/jsp/news.jsp?news_id=230&lang=en&side_id=2 abrufbar.

eine mögliche Zusammenarbeit einzutreten. Die Bitte des BEFG erfolgte mit Billigung der EBF und hatte so von Beginn an die gesamteuropäische Ebene im Blick. In den beiden Delegationen, die nach der Zustimmung des Exekutivausschusses der LKG 1998 gebildet wurden, dominierten jedoch Theologen aus Deutschland.

Der Schlussbericht dieser ersten Dialogrunde, der im Februar 2000 verabschiedet wurde,¹ begründete das baptistische Interesse an den Gesprächen damit, dass man im zusammenwachsenden Europa nicht abseits stehen, sondern durch eine vertiefte Gemeinschaft mit den in der Leuenberger Kirchengemeinschaft zusammengeschlossenen evangelischen Kirchen ein Zeichen der Versöhnung geben wolle. Wichtig war, dass zunächst eine „verbindliche Kooperation“ angestrebt, als Fernziel aber auch „Mitgliedschaft in der Leuenberger Kirchengemeinschaft“ genannt wurde.

Die erste Dialogrunde EBF-LKG schloss sich an das Modell der Leuenberger Konkordie an, indem sie einerseits die Gemeinsamkeiten im Verständnis des Evangeliums hervorhob (Ziffer I. 2), andererseits den Verwerfungen der Reformationszeit besondere Beachtung schenkte (II. 2). In beiden Punkten konnten Konvergenzen festgestellt, aber keine abschließenden Ergebnisse erreicht werden. Man war sich darin einig, dass die bereits bestehenden Übereinstimmungen schon jetzt eine Grundlage für eine vertiefte Kooperation auf vielerlei Ebenen darstellten. Darüber hinaus sollte jedoch an den bislang noch trennenden Fragen theologisch weiter gearbeitet werden. Konkret machte der Schlussbericht von 2000 drei Empfehlungen: die Einrichtung eines Lehrgesprächs über die Taufe zwischen Baptisten und Leuenberger Kirchen, die Ermöglichung der Mitarbeit von Baptisten an den Leuenberger Lehrgesprächen und die Begleitung des Dialogs durch Gespräche auf nationaler Ebene (IV).

Diese Empfehlungen wurden auf beiden Seiten sehr positiv aufgenommen. Der Rat der Europäischen Baptistischen Föderation beschloss auf seiner Sitzung in Riga (Lettland) im Jahr 2000, dass die EBF einen Dialog mit der LKG aufnehmen könne. Die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast 2001 beschloss, dass mit Vertretern der baptistischen Bünde Europas ein theologischer Dialog über die Taufe, aber auch über andere Themen, die „als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft erachtet werden“, zu eröffnen sei.² Daneben beschloss die Vollversammlung auch, dass die EBF eingeladen werden solle, in die Lehrgesprächsgruppen der LKG eigene Vertreter als mitarbeitende Beobachter zu entsenden. Wir freuen uns, dass bereits seit Herbst 2002 in den beiden Lehrgesprächsgruppen je ein Baptist als ständiger Gast mitarbeitet und auf diese

¹ Abgedruckt in: *W. Hüffmeier/Chr.-R. Müller* (Hgg.), *Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19.–25. Juni 2001*, Frankfurt a. M. 2003, 281–292.

² *Hüffmeier/Müller, Versöhnte Verschiedenheit*, 395.

Weise schon jetzt der theologische Austausch unserer Gemeinschaften gefördert wird.

Im Dezember 2001 stellte der Exekutivausschuss der LKG eine Delegation für die Gespräche mit den Baptisten zusammen. Um die Leitung wurde Bischof Dr. Martin Hein (Kassel) als stellvertretendes EA-Mitglied gebeten. Die Vertreter der EBF bei dem Dialog wurde vom Generalsekretär der EBF, Dr. Theodor Angelov (Sofia, Bulgarien), angeführt.

Die beiden Delegationen konnten sich im Oktober 2002 zu einer ersten Tagung in Hamburg treffen, wo wir im baptistischen Albertinen-Diakoniewerk zu Gast waren. Im Zentrum der Arbeit standen dort das jeweilige Verständnis der Taufe und seine neutestamentlichen Grundlagen. Auch eine Einführung in das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft war wichtig, da es einen wichtigen Rahmen für die Gespräche abgeben sollte.

Die zweite Tagung fand im Juni 2003 auf Einladung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck in Hofgeismar statt. Hier wurden neben dem Taufverständnis auch das Verständnis von Glaube und Kirche in je einer Doppelbearbeitung aus der Sicht beider Traditionen beleuchtet. Am Ende dieser Tagung waren beide Delegationen zuversichtlich, beim nächsten Mal einen gemeinsamen Text zustande bringen zu können. Ein Ausschuss von sechs Mitgliedern erhielt den Auftrag, einen solchen Text zu entwerfen. Dies geschah bei einem Treffen in Berlin im Dezember 2003.

Der vorgelegte Entwurf wurde bei der Abschlussitzung, die wir vom 23. bis 25. Januar 2004 im Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar in Prag abhalten konnten, eingehend besprochen und in gemischten Kleingruppen sowie dem Plenum teilweise durchgreifend überarbeitet. Am Ende der Tagung lag ein Text vor, der die einstimmige Zustimmung aller 18 anwesenden Delegierten erhielt. Das eindeutige Ergebnis nach relativ kurzer Zeit spiegelt das gewachsene Vertrauen und die zuletzt ausgesprochen freundschaftliche Atmosphäre zwischen beiden Delegationen. Dazu trug das gemeinsame Beten und Hören auf die Heilige Schrift bei, das in allen Tagungen einen bedeutsamen Platz einnahm.

2. Zum Inhalt unseres Abschlusstextes

Der Dialog EBF-GEKE erhebt nicht den Anspruch, die theologischen Kontroversfragen vollständig zu erörtern oder alle Elemente der vielfältigen Übereinstimmungen in Lehre und Praxis aufzuzählen. Dazu verweist er auf die vielfältigen weiteren Dialoge, besonders auf die Abschlusstexte des baptistisch-reformierten bzw. baptistisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene (von 1977 bzw. 1990).³ Er möchte aber in der Kernfrage, der Möglichkeit der Kirchengemeinschaft, einen Schritt weiter kommen.

³ Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. v. H. Meyer u. a., Paderborn 1992: Bd. 1, 102–122; Bd. 2, 189–216.

Diese Absicht bestimmt Aufbau und Schwerpunktsetzung unseres Textes. In einem ersten Punkt musste – analog zur Leuenberger Konkordie und zur Erklärung zur Kirchengemeinschaft mit den Methodisten – in prägnanter Weise die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums beschrieben werden. Wir sind dankbar dafür, dass dies im Wesentlichen durch ein zustimmendes Zitat der entsprechenden Absätze der Leuenberger Konkordie geschehen konnte. Nicht als Alternative dazu, sondern als Ergänzung verdeutlichen die beiden folgenden Abschnitte die biblische Fundierung unserer Aussagen und den verpflichtenden Charakter des Evangeliums.

Die Ausführungen zur Taufe in Teil II des Papiers stellen gewissermaßen das Herzstück der Erklärung dar. Wir sind uns bewusst, dass dieser Teil die stärksten Diskussionen auslösen wird, denn er geht am deutlichsten über die bisher erreichten Dokumente hinaus. Wir meinen aber, dass gerade hier durch eine Erweiterung der Perspektiven die Hindernisse überwunden werden können, die oft zwischen baptistischen und anderen protestantischen Kirchen stehen.

Teil III des Papiers hatte einen weiteren Themenkreis zu behandeln, in dem nach Ansicht vieler Theologen eine tiefe Differenz zwischen den Baptisten und den klassischen Reformationskirchen liegt: die Ekklesiologie. Wir konnten jedoch feststellen, dass die vermeintliche Frontstellung zwischen einem reinen Kongregationalismus der Baptisten und einem anstaltlichen Kirchenbegriff der GEKE-Kirchen mehr mit Vorurteilen als mit der Realität zu tun hat. Gemeinsam konnten wir Aussagen zum Wesen und zum Auftrag der Kirche machen, in deren Licht die Unterschiede in der Ämterstruktur als nicht trennend erscheinen. Auch in der Vision der kirchlichen Einheit als in Christus versöhnter Verschiedenheit konnten wir eine tiefe Gemeinsamkeit entdecken. Für einzelne Formulierungen haben wir in diesem Abschnitt auf das Ergebnis des Dialogs zwischen der lutherischen Kirche von Norwegen und der Baptistenunion von Norwegen⁴ zurückgegriffen. An vielen Stellen konnten wir jedoch auch eine noch tiefere Übereinstimmung formulieren.

Der letzte Teil des Papiers hatte die Ergebnisse der drei vorangehenden Abschnitte zu bewerten und Konsequenzen vorzuschlagen. Es war für uns eine bittere Erkenntnis, dass die Voraussetzungen für eine volle Kirchengemeinschaft nach dem Verständnis der Leuenberger Konkordie derzeit noch nicht gegeben sind. Doch künftige Schritte hin sind möglich geworden und werden nachdrücklich empfohlen.

Da die Arbeitssprache des Dialogs Englisch war, ist die englische Version der Schlusserklärung die offizielle Version. Eine deutsche und eine französische Übersetzung sind für die Weiterleitung an die Mitgliedskirchen der GEKE nachträglich erstellt worden.

⁴ One Lord – One Faith – One Church. A Longing for One Baptism. The report from the bilateral dialogue between The Church of Norway and The Baptist Union of Norway 1984–1989, Oslo 2000, 33–38.

3. Zur Rezeption

Die beiden Delegationen haben mit der Weiterleitung des Schlussberichts an die jeweiligen Gremien ihre Aufgabe zunächst erfüllt. Das weitere Verfahren liegt nun wieder in der Hand der Auftraggeber.

Sowohl der Exekutivausschuss der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als auch Exekutivausschuss und Rat der Europäischen Baptistischen Föderation haben sich ständig über die laufenden Gespräche berichten lassen und ihre Erwartungen an die Delegationen weitergegeben.

Der Exekutivausschuss der EBF fasste auf seiner Sitzung am 1.–4. April 2004 in Eriwan folgenden Beschluss: Die Mitgliedsbünde darum zu bitten, auf der Sitzung des Rates der EBF im September 2004 den Bericht mit Dank an beide Delegationen entgegen zu nehmen, und ihn den Mitgliedsbünden (insbesondere solchen, die eine nennenswerte Anzahl von GEKE-Kirchen in ihren Ländern haben) zur Diskussion zu empfehlen.

Der Rat der EBF ermutigt die Mitgliedsbünde, die dies wünschen, zur Aufnahme von bilateralen Konversationen mit GEKE-Mitgliedskirchen aus ihren Ländern, wobei sie diesen Bericht als Ausgangspunkt nehmen und erkunden sollen, ob engere Gemeinschaft möglich ist.

In der Erkenntnis, dass volle Kirchengemeinschaft derzeit nicht möglich ist, will die EBF nichtsdestoweniger die guten Beziehungen fortsetzen, die wir mit der GEKE begonnen haben, und auf Gebieten kooperieren, die unser beiderseitiges Anliegen fördern, Gottes Auftrag im gegenwärtigen Europa zu erfüllen.

Der Exekutivausschuss der GEKE beschloss auf seiner Sitzung am 23.–25. April in Speyer in ganz ähnlicher Tendenz:

„Der Exekutivausschuss dankt der GEKE-Delegation und insbesondere dem Delegationsleiter Bischof Dr. Hein für die ertragreichen Gespräche mit der Europäischen Baptistischen Föderation. Er sieht die Schlusserklärung ‚Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche‘ als einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu vertiefter Gemeinschaft zwischen den Kirchen der GEKE und der EBF. Er ermutigt die Mitgliedskirchen zu bilateralen Dialogen mit den baptistischen Bündeln in ihren Gebieten und bittet sie um Stellungnahmen. Auf der Vollversammlung 2006 sollen weitere Schritte beraten werden.“

In diesem Sinne legen wir den Mitgliedsbünden der EBF, den Mitgliedskirchen der GEKE und darüber hinaus allen interessierten Christinnen und Christen den Abschlussbericht vor. Wir hoffen, dass die theologischen Aussagen aufmerksam studiert werden und dass die praktischen Empfehlungen dort umgesetzt werden, wo dies möglich ist.

Für die beiden Delegationen:

Dr. Theodor Angelov (Sofia)
Generalsekretär der EBF

Dr. Martin Hein (Kassel)
Bischof der Ev. Kirche in Kurhessen-
Waldeck, Stellvertretendes Mitglied im
Exekutivausschuss der GEKE

Anhang

Teilnehmerliste

Die Delegierten von Seiten der EBF:

Generalsekretär Dr. Theodor Angelov (Sofia), Vorsitzender
Prof. Dr. Paul Fiddes (Oxford)
Rektor Keith Jones (Prag)
Prof. Dr. Johnny Jonsson (Stockholm)
Prof. Dr. Tony Peck (Bristol)
Prof. Dr. Wiard Popkes (Lüneburg)
Dr. Sergei Sannikov (Odessa)
Dr. Kim Strübind (München)
Dr. Emanuel Wieser (Wien)

Die Delegierten von Seiten der GEKE:

Bischof Dr. Martin Hein (Kassel), Vorsitzender
Bischof Dr. Ernst Baasland (Stavanger)
Prof. Dr. André Birmelé (Straßburg)
Prof. Dr. Fulvio Ferrario (Rom)
Prof. Dr. Martin Friedrich (Berlin), Geschäftsführer
Dr. Wilhelm Hüffmeier (Berlin)
Prof. Dr. Eberhard Jüngel (Tübingen)
Prof. Dr. Tamás Juhász (Cluj)
Dozent Dr. Miloš Klátik (Bratislava)
Dr. Manfred Marquardt (Reutlingen)
Prof. Dr. John Cecil McCullough (Belfast)

Teil I: Das Evangelium

1. Wir bekräftigen die Aussage über das Evangelium in der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) als das beiderseitig akzeptierte Verständnis des Evangeliums:

Das Evangelium ist die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt, in Erfüllung der an das Volk des Alten Bundes ergangenen Verheißung.

- a) Sein rechtes Verständnis haben die reformatorischen Väter in der Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht.
- b) In dieser Botschaft wird Jesus Christus bezeugt als der Menschgewordene, in dem Gott sich mit dem Menschen verbunden hat;
 - als der Gekreuzigte und Auferstandene, der das Gericht Gottes auf sich genommen und darin die Liebe Gottes zum Sünder erwiesen hat, und
 - als der Kommende, der als Richter und Retter die Welt zur Vollendung führt.
- c) Gott ruft durch sein Wort im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott und von der Anklage des Gesetzes befreit. Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen in der Gewissheit, dass Gott seine Herrschaft vollenden wird. So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit.
- d) Diese Botschaft macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden. Sie erkennen, dass Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfasst. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, dass sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, dass Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.
- e) Mit diesem Verständnis des Evangeliums stellen wir uns auf den Boden der altkirchlichen Symbole und nehmen die gemeinsame Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse auf, dass die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist.

(Abschnitt II [Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums], Art. 7–12 der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa [Leuenberger Konkordie])

2. Das Evangelium, wie es in den Schriften des Alten und Neuen Testaments verkündigt ist und von der Kirche bezeugt wird, ist Gottes einzigartige Einladung, an seiner Liebe Teil zu haben, die in Jesus Christ durch den Heiligen Geist offenbart worden ist. Das Evangelium von Jesus Christus

setzt Gottes Liebe in Kraft, indem es uns von der Sünde zum Glauben führt in freudiger Buße und Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Der Inhalt des Evangeliums kann beschrieben werden als Gottes Handeln an den Menschen: er rettet sie aus Gnade durch den Glauben (Eph 2,5; Röm 10,9); er rechtfertigt sie bedingungslos (Röm 3,21–24); er nimmt sie in die Gemeinschaft mit ihm auf (Lk 14,21–23; 15,22–24); er heiligt sie, indem er ihnen die Sünden vergibt (Hebr 9,13 f.; 10,14); er erneuert sie nach dem Bild Christi (Kol 3,10; 2 Kor 3,18), auf dass sie in einem neuen Leben wandeln (Röm 6,4).

3. Im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und im Auftrag, das Mandat Jesu Christi zu erfüllen, ist die Kirche verpflichtet, das Evangelium zu verkündigen durch:

- a) Teilen des Wortes Gottes, besonders der Botschaft von der Rechtfertigung und Heiligung der „Gottlosen“ (Röm 4,5; 5,6; 1 Kor 1,30);
- b) Taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28,19);
- c) Feiern des Abendmahls (1 Kor 11,23–26);
- d) Ausüben der Jüngerschaft und Leben in Eintracht (Joh 17,20–23).

Teil II: Der christliche Glaube und die Taufe

Die unverbrüchliche Verheißung, dass Gott mit uns gottlosen Menschen zusammenkommen, unsere Gottlosigkeit überwinden und mit uns zeitlich und ewig zusammenleben will, feiert die christliche Kirche im Ereignis der Taufe eines Menschen. In der Taufe kommen also die Liebe Gottes und die glaubende Antwort des Menschen zusammen. Sie vereint diesen mit der taufenden Gemeinde und alle Christen miteinander so, dass sie als die eine Kirche Jesu Christi existieren. Als ein „Band der Einheit“ unter den Christen verweist die Taufe auf Jesus Christus als Fundament dieser Einheit, das stärker und tragfähiger ist als alle Trennungen innerhalb der Christenheit. Deshalb erkennen die Kirchen jede evangeliumsgemäß vollzogene Taufe an und freuen sich über jeden Menschen, der sich taufen lässt.

1. Glaube kommt aus der Verkündigung des Evangeliums und wird durch den Heiligen Geist ermöglicht (Röm 10,14–17; Gal 3,1–5). Deshalb ist Glaube nicht das Ergebnis einer vorangehenden menschlichen Entscheidung, sondern ein Vertrauen in Gott, der uns als gottlosen Menschen begegnet. Auf diesem Wege zeigt sich der Glaube als Leben in williger Jüngerschaft, oder als Gehorsam (Röm 1,5).

Wir erkennen das bereits bestehende gemeinsame Verständnis an, das schon in früheren Dialogen zwischen den Baptisten und anderen evangelischen Kirchen erreicht worden ist. Indem wir uns auf das Ergebnis des Dialogs zwischen dem Baptistischen Weltbund und dem Lutherischen Weltbund von 1990 (Abschnitt II, Art. 1: Die Fragestellung) beziehen, bekräftigen wir wiederum:

„[Unsere Kirchen] haben im Großen und Ganzen das gleiche Verständnis von Glaube und Nachfolge. Bei unseren Gesprächen zeigte sich, daß überlieferte Vorbehalte und Befürchtungen auf beiden Seiten den Kern der Sache nicht betreffen, sondern lediglich Gefahren einseitiger Betonungen signalisieren, die sich in der Entwicklung der Traditionen ergeben haben.

Wir betrachten beide den Glauben als die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung. Der Glaube ist zugleich ein lebenserneuerndes Ereignis und ein lebenslanger Prozeß. Er ist völlige und vertrauensvolle in der Nachfolge gelebte Verpflichtung gegenüber Gott.“

Baptisten mögen dem Glauben als Gabe Gottes mehr Berücksichtigung zu geben haben. Andere Protestanten mögen nicht vergessen, dass die göttliche Gabe des Glaubens notwendigerweise nach menschlicher Antwort ruft und ein erneuertes Leben ermöglicht. Der Glaube wird immer zugleich als eine gnädige Gabe Gottes und als ein Handeln des einzelnen Gläubigen erscheinen.

2. Die Gabe des dreieinigen Gottes, die im Glauben empfangen wird, ist Gottes Teilnahme am Leben der von ihm geschaffenen und bejahten Menschen und Gottes Anteilgabe an seinem eigenen ewigen Leben. Er teilt sich so mit, dass seine Liebe erfahrbar wird: nämlich als das Ja, das in Jesus Christus Ereignis geworden ist (2 Kor 1,19 f.). Im Glauben an Jesus Christus erfährt und bejaht der sündige Mensch die schöpferische und versöhnende Liebe des dreieinigen Gottes so und sagt sein eigenes „Ja“ zu ihr, so dass er sich selber als in die Geschichte dieser Liebe einbezogen weiß: die Gläubenden sind sich dessen gewiss, dass sie nichts von der Liebe Gottes scheiden kann, die in Jesus Christus, unserem Herrn, da ist (Röm 8,38 f.). In der Taufe im Namen des dreieinigen Gottes feiert die christliche Kirche den Sieg der Liebe Gottes über des Menschen Gottlosigkeit und über alle Mächte des Verderbens, die unser Unglaube, unsere Lieblosigkeit und unsere Hoffnungslosigkeit über unsere Welt gebracht haben: der Tod ist verschlungen vom Sieg ... Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch Jesus Christus, unseren Herrn (1 Kor 15,54 ff.). Deshalb ist die Taufe auch ein Ort, wo Menschen im Glauben zu Gott „Ja“ sagen können, der sie schon im Sieg der Liebe bejaht hat.

3. In der Taufe bezeugt der dreieinige Gott dem Täufling, dass er durch das Evangelium Anteil an der Geschichte Jesu Christi gewonnen hat: an seinem irdischen Leben, an seinem Tod und an seiner Auferstehung. Der Täufling wird von Gott in der Taufe auf die Wahrheit des Evangeliums hin versiegelt, an die die Christen glauben (2 Kor 1,21 f.; Eph 1,13 f.). So ist die Taufe das Zeichen und das zentrale Ereignis der Initiation oder der Anfang des christlichen Lebens, jedoch nicht das Ganze des Anfangs. Die Initiation ist nicht vollkommen, wenn die Taufe nicht durch die Buße und eine anfängliche christliche „Nahrung“ (Unterweisung) begleitet wird, bis der Punkt erreicht wird, an dem ein Mensch Gott sein eigenes dankbares „Ja“ sagen kann, an dem er zum Dienst in der Welt verpflichtet wird und zum ersten Mal am Abendmahl teilnimmt. Durch den ganzen Prozess der Initiation, dessen

Fokus die Taufe ist, gehört der christliche Jünger unwiderruflich zu Jesus Christus und der durch dessen Tod und Auferstehung bewirkten Freiheit der Kinder Gottes. Auf den Tod Jesu Christi getauft (Röm 6,3) ist der der Sünde verfallene „alte Mensch mitgekreuzigt und mitbegraben“ und eben dadurch „frei geworden von der Sünde“ (Röm 6,6 f.). In dieser von der ihn verfolgenden Vergangenheit der Sünde befreienden Freiheit wird dem Getauften Zukunft eingeräumt für ein Leben mit Gott (Röm 6,1 f.) und für das Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden als ein Glied am Leibe Christi. Dieser Prozess der Initiation kann sich in kurzer Zeit oder über einen längeren Zeitraum vollziehen. Durch ihn wird man in die Kirche aufgenommen, die sich dessen freut, dass ein Mensch mit Gott zusammenkommen darf und will und in der Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott schon jetzt zusammenleben und ewig zusammenbleiben darf und will.

4. Weil der seine Geschöpfe liebende Gott sich in der Taufe auf seine die Sünder rechtfertigende Gnade ein für allemal festlegt und weil die Getauften sich auf Gottes Gnade unwiderruflich festlegen lassen, kann die Taufe nicht wiederholt werden. Für das Leben des Getauften hat das einmalige Geschehen der Taufe eine so fundamentale Bedeutung, dass man das christliche Leben auch als eine immerwährende „Rückkehr in die Taufe“ bezeichnen kann, die liturgisch in besonderen „Taufgedächtnisfeiern“ zur Darstellung kommen kann.

5. In der Taufe feiert die Kirche Gottes Gnade, durch die der Sünder gerechtfertigt und wiedergeboren wird zu einem neuen Leben in der Freiheit des Glaubens und in hingebungsvoller Liebe. Für den Täufling markiert die Taufe deshalb eine fundamentale Lebenswende: an die Stelle der das Leben zerstörenden selbstverschuldeten Beziehungslosigkeit tritt der Beziehungsreichtum eines Lebens mit Gott und mit allen seinen Geschöpfen. Aufgrund der Taufe übernimmt der Getaufte persönliche Verantwortung für ein dem Beziehungsreichtum Gottes entsprechendes beziehungsreiches Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden: ein Leben im Vertrauen auf Gott, in der Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen und in der Hoffnung auf die Vollendung aller Werke Gottes. Auch die ganze Kirche hat eine Verantwortung für die Täuflinge: Sie muss ihnen ermöglichen, als Jünger Christi zu leben.

6. Die Kirche verkündigt und tauft im Auftrag des von den Toten auferstandenen Jesus Christus (Mt 28,18–20) und partizipiert dabei an der Vollmacht des zu Gott dem Vater erhöhten Gekreuzigten. Christus ließ sich zu Beginn seiner Wirksamkeit als Verkündiger des Reiches Gottes selbst taufen und bezeugte damit seine Solidarität mit den Sündern. Doch während Johannes der Täufer „mit Wasser zur Buße“ taufte, geschieht die in der Vollmacht Jesu Christi vollzogene Taufe nicht nur mit Wasser, sondern „mit dem heiligen Geist und mit Feuer“ (Mt 3,11). Die Zeichenhandlung des Taufens mit Wasser wird, wenn das den Sünder rechtfertigende Wort des Evangeliums zu dieser Zeichenhandlung hinzutritt, zu einem „Sakrament“;

das den Tod des alten Menschen und das von seinen Sünden gereinigte Leben des Täuflings darstellt und durch das Gott diese Wirklichkeiten vollbringt. In diesem Sinne teilen die christlichen Konfessionen die Behauptung Augustins: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (Wenn das Wort zum Element tritt, wird es ein Sakrament).

7. Die Taufe bezeugt und vermittelt die in der Geschichte Jesu Christi geschehene und im Wort der Verkündigung proklamierte und jedem Menschen verheißene liebevolle Selbstmitteilung Gottes. Sie tut dies mit der Absicht, dass sich die Getauften als die Gemeinschaft der Glaubenden unwiderruflich geeint wissen. Insofern ist die Taufe ein das christliche Leben prägendes „Band der Einheit“, das das christliche Leben bestimmt und alle Getauften zu der einen Kirche Jesu Christi vereint. Zusammen mit den anderen Zeichen der Einheit, die in Eph 4,3–8 genannt sind, ist die Taufe von fundamentaler ökumenischer Bedeutung. Sie verpflichtet die geteilte Kirche zu einem die Einheit des Leibes Christi zur Geltung bringenden Einverständnis.

Diese Einheit ist begründet in dem rettenden Leiden und Sterben Christi, an dem alle Christen Anteil haben. Dieses Leiden und Sterben wird im Markusevangelium veranschaulicht durch das Bild einer Taufe, mit der Christus selbst getauft wurde (Mk 10,38.39), indem er in menschliches Leben und Sterben eingetaucht wurde. Diese „Taufe“ ist darin einzigartig, dass Christus allein dadurch unser Heil erlangte. Die Taufe der Christen hingegen wird im Neuen Testament verstanden als eine Teilhabe an diesem Handeln; wir sterben und werden begraben mit Christus, „damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten . . ., auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4). Diese bereits vorhandene Einheit fordert die Kirchen heraus, sich über ihre Spaltungen hinweg zu bewegen und zu erforschen, wie sich ihre unterschiedlichen Formen der Taufe mit Wasser zu der einen „Taufe“ Christi in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung verhalten.

8. Die in der Taufe vollzogene Vereinigung des Täuflings mit der einen Kirche Jesu Christi bedeutet konkret die Zugehörigkeit zu der taufenden Gemeinde bzw. zu der Konfessionskirche, zu der diese Gemeinde gehört. Dennoch wird bei einem Eintritt in eine andere Gemeinde oder Konfessionskirche keine erneute Taufe gefordert, weil die Taufe unwiederholbar ist (s. § 4). Strittig kann in diesem Fall allein die Gültigkeit der Taufe sein, die jemand schon empfangen hat.

9. In der Taufe bejahen die Täuflinge das Bekenntnis der Kirche (Röm 10,9 f.) und bitten Gott mit der Taufgemeinde um den Heiligen Geist und ein gutes Gewissen (1 Petr 3,21). Wer Säuglinge tauft, glaubt, dass er einen Raum für ein Glaubensbekenntnis schafft, genau wie diejenigen, die bekennende Jünger taufen. Wer Säuglinge tauft, unterstreicht die Verantwortung der Gemeinde, der Eltern und Paten für das Wachsen im christlichen Leben, das dem Täufling eröffnet wird. Wenn die christliche Initiation als ein Pro-

zess verstanden wird, in dem die Taufe nur ein Moment ausmacht, werden einige Baptisten die Säuglingstaufe als einen gültigen Teil dieses Prozesses anerkennen können, sofern sie den späteren persönlichen Glauben des Getauften nach sich zieht. Viele Baptisten werden andererseits die *Initiation* anderer Christen in Christus und in die Kirche anerkennen, und zwar unabhängig von der Art ihrer Taufe. Ohne die Säuglingstaufe anzuerkennen, werden sie zustimmen, dass die als Säuglinge getauften Christen in den Leib Christi aufgenommen sind, wenn sie in ihrem Leben den einen Geist, den einen Leib, die eine Hoffnung und den einen Glauben, die Gott gewährt, wahrnehmen (Eph 4,3–8).

10. Der sich in der Verkündigung des Evangeliums und deshalb auch durch die Taufe mitteilende Geist Gottes vereint den Täufling mit Jesus Christus und intensiviert diese Vereinigung. In der Taufe realisiert die Gemeinde zusammen mit dem Täufling, dass wir in dieser Welt keine bleibende Stadt haben, sondern die kommende suchen (Hebr 13,14). Insofern ist die Taufe für das wandernde Gottesvolk das „Sakrament des Aufbruchs“, das die Aufbruchphase des christlichen Lebensweges, d. h. die Initiation, in den Brennpunkt rückt. Die Eucharistie tritt als „Sakrament der Wegzehrung“ zur Seite. Als Sakrament des Aufbruchs begründet die Taufe die Sendung des Christen in die Welt und damit zugleich das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, nach dem jeder Glaubende berechtigt und verpflichtet ist, dem seine Sünden bekennenden Menschen im Namen Gottes Absolution zuzusprechen. Das Priestertum bedeutet auch, dass der Heilige Geist damit jedem Getauften Geistesgaben (charismata) schenkt und ihn für den Dienst in der Kirche und der Welt ausstattet. Wenn der Getaufte ein bekennender Jünger ist, kann das Taufereignis selbst der Moment sein, diese Gaben zu empfangen und zum Dienst verpflichtet zu werden.

11. Alle Taufen, die nach dem Auftrag Jesu Christi (Mt 28,19) evangeliumsgemäß vollzogen worden sind, werden von unseren Kirchen anerkannt. Zu einer evangeliumsgemäß vollzogenen Taufe gehört zumindest das Taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichnung des Begießens mit bzw. Untertauchens im Wasser. Wir erklären, dass die Kirchen unserer beiden Traditionen aufgerufen sind, weiterhin zu prüfen, was es heißt, gemäß dem Evangelium zu taufen, und was dies insbesondere für die Stellung des menschlichen Glaubens im Taufereignis bedeutet. Unabhängig von unserem derzeitigen Dissens über die Wassertaufe ist jedoch die Anerkennung, dass alle Christen ins Leben, in den Tod und in die Auferstehung Jesu Christi „eingetaucht“ werden, ein starker Ausdruck der in Jesus Christus vorgegebenen Einheit der Kirche.

Teil III: Die Kirche

1. Die Kirche ist das Werk Gottes

Die christliche Kirche ist das Werk des dreieinigen Gottes. Gott hat die Kirche in der Welt gestiftet, um Menschen zum Glauben an den lebendigen Christus zu führen und sie durch den Heiligen Geist in diesem Glauben zu bewahren.

Im biblischen Zeugnis vom ersten christlichen Pfingstfest wird deutlich, wie der Jüngerkreis zu einer christlichen Gemeinde wird, in der das Wort verkündigt wird, heilige Handlungen geschehen und sich Gemeindeleben verwirklicht. Dies alles geschieht durch das Wirken des Heiligen Geistes. Neue Gemeindeglieder werden durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen.

Jesus Christus ist der Grund und die Fülle der Kirche (1 Kor 3, 11; Eph 1, 22 f.; 4,15 f.). Deshalb bezeichnet das Neue Testament die Kirche als den Leib Christi (1 Kor 12). So ist Jesus Christus der Maßstab für Wesen und Auftrag der Kirche. Mit dieser Feststellung wollen wir ausdrücken, dass die Kirche nichts durch sich selbst, sondern eine Schöpfung des Wortes Gottes ist.

In der Kirche erhält der Glaube seine soziale Gestalt. Sowohl in der Apostelgeschichte als auch in den Episteln des Neuen Testaments wird für uns deutlich, wie die neutestamentliche Gemeinde im Laufe der Zeit ihre Organisationsformen und Strukturen im Reichtum ihrer Vielfalt herausbildet. Die Kirche ist weltumspannend und wird immer in der Ortsgemeinde sichtbar. Wo immer sich Christen „in Seinem Namen“ versammeln, manifestiert sich der Leib Christi in seiner Fülle in der Welt (Mt 18, 20).

2. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen

Das Leben der Kirche drückt ihren Beziehungsreichtum in der Gemeinschaft der Glaubenden aus, die damit an Gottes eigenem Beziehungsreichtum Anteil haben (s. o. Teil II, Abs. 5). Das Neue Testament nennt die Christen „Heilige“ (Apg 9,13.32; Röm 1,7; 1 Kor 1,2 et al.) Auf diesem Hintergrund bezeichnet das apostolische Glaubensbekenntnis die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“. Das bedeutet nicht, dass die Kirche und die Christen aus sich heraus heilig sind, sondern indem sie ihr Vertrauen auf Jesus Christus setzen und dadurch geheiligt werden. Die christliche Kirche, die Gemeinde, ist die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben (Apg 5,14; 1 Kor 1,21; Eph 1,1 et al.). Die Kirche ist deshalb sowohl lokal als auch universal. Die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche manifestiert sich, wo Menschen Gottes Liebe im Gottesdienst feiern, indem sie das Evangelium von Jesus Christus im Glauben entgegennehmen, sich um das Wort sammeln, die Taufe praktizieren, das Mahl des Herrn teilen und damit ihren Glauben vor Gott und der Welt bekennen.

Sowohl die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als auch die Europäische Baptistische Föderation betonen das Priestertum aller Gläubi-

gen. Da jedoch die Kirche der Leib Christi ist, in dem die einzelnen Glieder gleichrangig sind, aber verschiedene Aufgaben haben, haben einige Glieder der Kirche die Gabe, dass ihnen die öffentliche Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die Diakonie, die Lehre und andere Dienste als ihre besondere Verantwortlichkeit obliegt (1 Kor 12).

Diese speziellen Dienste stehen nicht im Gegensatz zu dem Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen. Es ist Christus, der die Einzelnen in diese Dienste beruft. Eine Kirche erkennt solche Personen als für diese Dienste geeignet an. Deshalb hat die Kirche auch die Pflicht, die Berufenen zu leiten und zu beaufsichtigen. Die Verantwortung für Supervision und Leitung kann besonderen Beauftragten der Kirche anvertraut werden.

3. Die Einheit der Kirche

Weil die Kirche der Leib Christi ist, wird die Einheit der Kirche durch ihn gewährleistet. Ihre Einheit ist wesentlich nicht die Folge oder das Ergebnis menschlichen Tuns, seiner Anstrengungen und Bemühungen ab, sondern verdankt sich dem Ruf Christi, sich in seinem Namen zu versammeln. Die vorgegebene Einheit der einen Kirche Christi kann zwar durch Sünde, Böses und Streit um die Wahrheit verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden. Die Einheit muss deshalb nicht hergestellt, sondern *entdeckt* werden. Kircheneinheit ist nicht als Uniformität zu verstehen, sondern entdeckt, dass die jeweils andere christliche Gemeinschaft dasselbe Evangelium von Jesu Christus verkündigt, feiert und ihm in ihrer eigenen Sprache, Frömmigkeit, Kultur und Tradition dient (Apg 2). Deshalb tritt die Kircheneinheit als verhöhlte Verschiedenheit in Erscheinung.

Für die Kirchen der GEKE ist die Einheit als Kirchengemeinschaft gegeben, sobald die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente als evangeliumsgemäß wechselseitig anerkannt wird. Ist dies der Fall, muss die Kirchengemeinschaft erklärt werden und die Gemeinschaften erkennen sich wechselseitig als wahre Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi an.

Für Baptisten ist die Zugehörigkeit zum Leib Christi und nicht die Taufe Grund der Einheit. Damit wird das Zeugnis von der Wirksamkeit des Geistes in anderen Gläubigen anerkannt, als Gaben und Früchte dieses Geistes.

Trotz unserer Unterschiede in der Auslegung erkennen wir die Gegenwart der wahren Kirche Jesu Christi untereinander an. Als Christen aus verschiedenen Traditionen können wir das Heilige Abendmahl miteinander teilen und den Dienst derer anerkennen, die als ordinierte Pastoren in den jeweils anderen Kirchen tätig sind.

4. Die Kirche ist das eschatologische Gottesvolk

Die Kirche ist sowohl eine sichtbare als auch eine unsichtbare Größe. Deshalb ist die Kirche als eschatologisches Gottesvolk zu verstehen, dessen

wahre Gestalt und vollendete Einheit erst bei der Wiederkunft Christi offenbar werden wird. Daraus ergibt sich, dass die Kirchen sich nicht gegenseitig verurteilen dürfen, sondern gemeinsam danach zu streben haben, als Kirchen Christus widerzuspiegeln. Daraus ergibt sich auch, dass die Organisationsform der kirchlichen Gemeinschaften, sei sie episkopal, kongregationalistisch oder synodal, keine entscheidende Rolle spielen darf, wenn die Kirchen gemeinsam ihrer Berufung gerecht werden wollen, die Kirche Jesus Christi zu sein.

Teil IV: Zusammenfassung und Fragen

1. Wir haben in den wichtigsten Themen der christlichen Lehre eine Übereinstimmung festgestellt, insbesondere im Verständnis der Heilstat Gottes in Christus und im Verständnis von Evangelium, Glauben und Kirche.
2. Diese Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums sollte uns dazu ermutigen, eine größtmögliche Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu erstreben. Wir rufen deshalb alle Christen in den Gemeinden und Einzelkirchen unserer jeweiligen Gemeinschaften dazu auf, in jeder verantwortbaren Form zusammen zu arbeiten, um unseren missionarischen Auftrag zu erfüllen.
3. Trotz dieses hohen Maßes an Übereinstimmung und gegenseitiger Anerkennung bleibt ein bedeutendes Hindernis gegenüber der vollen Verwirklichung der Kirchengemeinschaft. In der Frage der rechten Verwaltung der Taufe bestehen weiterhin Differenzen, die auch durch die in Abschnitt II entfaltetten Annäherungen nicht vollständig überwunden werden konnten.
4. Die Kirchen der GEKE können anerkennen, dass die baptistische Praxis, nur Gläubige zu taufen, die die Taufe begehren und vor der Taufe ein Glaubensbekenntnis ablegen, eine rechte, d. h. dem Evangelium gemäße Form der Taufpraxis ist. Sie halten für sich selbst aber daran fest, dass auch die Taufe von unmündigen Kindern christlicher Eltern eine dem Evangelium gemäße Möglichkeit ist. Wenn in baptistischen Gemeinden Gläubige getauft werden, die schon als Säuglinge getauft worden sind, sehen die Kirchen der GEKE das als eine Bestreitung der Gültigkeit dieses Sakraments an. Sie müssen deshalb diese Praxis, die in ihren Augen eine unzulässige Wiedertaufe darstellt, als eine nicht evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente ablehnen.
5. Baptistische Kirchen fühlen sich durch ihr Verständnis des biblischen Zeugnisses dazu verpflichtet, nur die Taufe von gläubigen Jüngern als evangeliumsgemäß zu praktizieren. Viele baptistische Kirchen können die in anderen Kirchen vorgenommenen Taufen von Säuglingen nicht als gültige Taufen anerkennen. Das ist besonders der Fall, wenn auf eine Säuglingstaufe keine christliche Unterweisung gefolgt ist. Sie können es deshalb nicht als „Wiedertaufe“ sehen, wenn sie Menschen taufen, die als Säuglinge getauft wurden.

6. Solange eine solche Differenz besteht, müssen wir einen Gegensatz in der Verwaltung des Sakraments der Taufe konstatieren, der eine Kirchengemeinschaft (wie sie in der Leuenberger Konkordie definiert ist) ausschließt. Wir glauben jedoch, dass es Wege gibt, um zu größerer Gemeinsamkeit zu kommen. Ein Weg ist, die bereits bestehende Praxis der gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft fortzusetzen und weiterzuentwickeln. Andere Wege werden in den folgenden Paragraphen ausgeführt.

7. Wir müssen anerkennen, dass es in den letzten Jahrzehnten auf beiden Seiten Entwicklungen gegeben hat, die zu Annäherungen in der Praxis der Taufe geführt haben. In vielen lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kirchen in Europa wird nicht mehr die Kindertaufe als der Regelfall angesehen, sondern beide, Kinder- wie Erwachsenentaufe können als angemessen angesehen werden. In etlichen baptistischen Gemeinden wird eine „offene Mitgliedschaft“ praktiziert, in der die Kirchen diejenigen aufnehmen, die in anderen Kirchen als Kinder getauft und konfirmiert worden sind.

8. Wir erkennen an, dass die Kirchen der GEKE und der EBF sich jeweils bemühen, in ihrer Taufpraxis Gehorsam gegen Gottes Wort und wahre christliche Jüngerschaft zu verwirklichen. Die Anerkennung der Integrität der jeweils anderen Seite schließt selbstverständlich auch die ordinierten Amtsträger ein. Solange wir keine volle lehrmäßige Anerkennung der Ämter haben, ermutigen wir dennoch dazu, die gegenseitige Akzeptierung der Ämter in praktischer und pastoraler Hinsicht auf lokaler, nationaler oder transnationaler Ebene zu sichern, zu erweitern oder zu ermöglichen.

9. Wir bitten die lutherischen und unierten Kirchen der GEKE, die Bedeutung der in den lutherischen Bekenntnisschriften enthaltenen Verwerfungen gegen die „Wiedertäufer“ zu klären. Dabei nehmen wir dankbar das Ergebnis des Baptistisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene zur Kenntnis, wonach die Baptisten heute von den Verwerfungen, mit Ausnahme von der in CA 9 ausgesprochenen,⁵ nicht betroffen werden.⁶ Dabei sollte berücksichtigt werden, dass der Hauptvorwurf der Reformatoren gegenüber den Täufern, ihr Taufverständnis mache die Taufe zum Werk des Menschen (vgl. hierzu die Verwerfung in CA 5⁷), auf die Baptisten keinesfalls angewendet werden kann.

⁵ „Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei.“

⁶ Vgl. Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchengemeinden (1990), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. II, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M. 1992, 214 (Nr. 100).

⁷ „Und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Evangeliums den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werke erlangen.“

10. Im Lichte unserer Diskussionen, wie sie in Abschnitt II dargelegt worden sind, fragen wir, ob es uns möglich sein könnte, die verschiedenen Formen der Taufe an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Prozesses der christlichen Initiation einzuordnen. Wir stimmen darin überein, dass zu dieser Frage noch weiter theologisch zu arbeiten ist.

11. Da das einzige Hindernis für eine „Kirchengemeinschaft“ in dem Problem der so genannten „Wiedertaufe“ besteht, stellen wir den baptistischen Gemeinden in Europa eine Frage: Sind sie in der Lage, jeglichen Anschein einer Wiedertaufe zu vermeiden, wenn Gläubige aus einer Kirche der GEKE, die Säuglingstaufe praktiziert, zu ihnen kommen? Ein Weg könnte der folgende sein: Auch wenn die meisten Baptisten die Säuglingstaufe sicherlich als unangemessen betrachten, könnten sie ihre Gültigkeit nicht ausdrücklich in Frage stellen und in diesen Fällen für die Aufnahme in die baptistische Gemeinde nur ein Bekenntnis des Glaubens verlangen, das den Weg der christlichen Initiation vollständig macht.

12. Wir stellen auch den Kirchen der GEKE eine Frage: Können sie den Wunsch befolgen, der in dem Leuenberg-Dokument „Zur Lehre und Praxis der Taufe“ ausgesprochen ist: dass Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, damit fortfahren, „die Getauften auf ihrem Glaubensweg mit Gebet, Seelsorge und Unterweisung zu begleiten“⁸? So werden sie jeglichen Anschein vermeiden, dass sie Säuglinge taufen, wo es unwahrscheinlich scheint, dass eine christliche Erziehung folgen wird.

13. Als Ergebnis der sehr positiven Gespräche zwischen uns ermutigen wir die Mitgliedskirchen und -unionen der GEKE bzw. der EBF, aktiv weitere Möglichkeiten von engeren Beziehungen zwischen uns zu verfolgen. Dabei sollen Bereiche der Zusammenarbeit eingeschlossen sein, die es uns ermöglichen, auf die vielen gegenwärtigen Herausforderungen an die Kirchen in Europa zu antworten.

⁸ Vgl. *W. Hüffmeier* (Hg.), *Sakramente, Amt, Ordination* (Leuenberger Texte 2), Frankfurt a. M. 1995, 19.

Josua 22 und das Problem gemeinschafts(zer)störender Fantasien

Bibelarbeit über Josua 22

Friedrich Emanuel Wieser

Die Erzählung von der Rückkehr der Stämme Ruben, Gad und halb Manasse in Josua 22 schildert die Entstehung einer Störung in der Gemeinschaft, die zunächst bedrohliche Dimensionen annimmt, dann aber überwunden werden kann. Diese Art von Störung wird in der Psychologie der Kommunikation als „Fantasie“ bezeichnet. Was damit gemeint ist, lässt sich sehr gut anhand des Textes herausarbeiten.

1. Der Verlauf der Erzählung von Josua 22,9–34¹

Zur Situation: Die Eroberung des Landes unter Josua ist abgeschlossen (21,43–45). Die Stämme Ruben und Gad, und der halbe Stamm Manasse haben schon vorher Erbland östlich des Jordans zugeteilt bekommen (13,15–32), sind mit den anderen Stämmen über den Jordan gezogen, sind ihnen bei der Eroberung ihrer Erbgebiete beigestanden (Num 32) und werden nun mit feierlicher Ansprache und Segen entlassen (22,1–6).

22,9–11: So verließen die Rubeniter, die Gaditer und der halbe Stamm Manasse die Israeliten und zogen von Schilo im Land Kanaan nach Gilead, in das Land, das ihnen gehörte und das sie auf den durch Mose ergangenen Befehl des Herrn hin in Besitz genommen hatten. Als sie zu den Steinkreisen am Jordan kamen, die noch im Land Kanaan liegen, errichteten die Rubeniter, die Gaditer und der halbe Stamm Manasse dort am Jordan einen Altar von stattlichem Aussehen.

Da erhielten die Israeliten folgende Nachricht: Schaut, die Rubeniter, die Gaditer und der halbe Stamm Manasse haben gegenüber dem Land Kanaan bei den Steinkreisen am Jordan jenseits des Gebiets der Israeliten einen Altar errichtet.

Rasant gewinnt die Geschichte an Dramatik, was dem Leser zunächst völlig unverständlich erscheinen muss.

22,12–14: Als die Israeliten das hörten, versammelte sich die ganze Gemeinde Israels in Schilo, um gegen sie ins Feld zu ziehen. Die Israeliten schickten den

¹ Der Text wird nach der Einheitsübersetzung zitiert.

Priester Pinhas, den Sohn Eleasars, zu den Rubenitern, den Gaditern und zum halben Stamm Manasse in Gilead. Mit ihm gingen zehn Anführer [aus jeder Familie], aus jedem Stamm Israels je ein Anführer; jeder gehörte zu den Familienoberhäuptern der Tausendschaften Israels.

Die Schilderung ist höchst wirkungsvoll, indem sie die wortlose „Automatik“ der Abläufe unterstreicht. In den Köpfen der Israeliten ist etwas völlig sonnenklar, was dem Außenstehenden rätselhaft bleibt.

22,15–20: Als sie zu den Rubenitern, den Gaditern und dem halben Stamm Manasse ins Land Gilead kamen, sagten sie zu ihnen: So hat die ganze Gemeinde des Herrn gesagt: Was soll denn dieser Treuebruch bedeuten, den ihr gegen den Gott Israels begeht, indem ihr euch heute vom Herrn abwendet, indem ihr euch einen Altar errichtet und euch heute dadurch gegen den Herrn auflehnt? [...] Wenn ihr euch heute gegen den Herrn auflehnt, wird sich sein Zorn morgen gegen die ganze Gemeinde Israels richten. [...] Lehnt euch nicht gegen den Herrn auf, und zieht uns nicht dadurch in euren Aufruhr hinein, dass ihr für euch selber einen zweiten Altar, neben dem Altar des Herrn, unseres Gottes, baut.

Jetzt erst wird ausgesprochen, was sich in den Köpfen der Israeliten abspielt hat. Sie haben die Handlung der zweieinhalb Stämme gedeutet. Sie waren sicher, dass sie wussten, was sich die anderen gedacht haben – und sie reagieren auf das Bild, das sie sich gemacht hatten: Ruben, Gad und halb Manasse wollen sich religiös selbstständig machen, sie verachten das Land, wollen ihr eigenes Heiligtum und besiegeln damit ihren Abfall zu fremden Göttern. Und wenn Israel sich nicht wehrt und sich durch einen Kampf und Ausrottung von ihrem Treiben distanziert, verfällt es zusammen mit den vermeintlichen Übeltätern dem Strafgericht Gottes. So wurde zum „heiligen“ Krieg geblasen!

Für den weiteren Verlauf ist es ein wahrer Glücksfall, dass nun *geredet* wird.

22,21–29: Darauf antworteten die Rubeniter, die Gaditer und der halbe Stamm Manasse den Befehlshabern der Tausendschaften Israels: Gott, ja Gott, der Herr – Gott, ja Gott, der Herr, er weiß es, und Israel soll es wissen: Wenn das Untreue, wenn das Auflehnung gegen den Herrn war, dann soll er uns heute nicht helfen. [...] Nein, wir haben das nur aus Sorge getan, und zwar aus folgender Überlegung: Eure Söhne könnten morgen zu unseren Söhnen sagen: Was habt ihr mit dem Herrn, dem Gott Israels, zu tun? Als Grenze hat der Herr den Jordan zwischen uns und euch, das heißt den Rubenitern und Gaditern, gelegt. Ihr habt keinen Anteil am Herrn. So könnten eure Söhne unsere Söhne davon abhalten, den Herrn zu fürchten. Deshalb sagten wir uns: Wir wollen einen Altar errichten, nicht für Brandopfer und nicht für Schlachtopfer; er soll vielmehr ein Zeuge sein zwischen uns und euch und zwischen den Generationen nach uns dafür, dass wir den Dienst vor dem Angesicht des Herrn durch Brandopfer, Schlachtopfer und Heilsopfer verrichten dürfen. [...] Es sei fern von uns, dass wir uns gegen den Herrn auflehnen und uns heute von ihm abwenden, indem wir einen zweiten Altar für Brandopfer, Speiseopfer und Schlachtopfer neben dem Altar des Herrn, unseres Gottes, errichten, der vor seiner Wohnstätte steht.

Das erstaunliche Resultat der Klärung: Die zweieinhalb Stämme dachten sich etwas völlig anderes, als sich die anderen dachten, dass sie sich gedacht hatten: Der Altar ist nicht ein Gegen-Heiligtum, sondern bleibendes Zeugnis der Einheit für spätere Generationen.

Die Deutungen und Gedanken der Israeliten hatten bei ihnen Angst und Feindseligkeit ausgelöst und ihr Handeln provoziert: Kampf!

22,30–34: Und der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, sagte zu den Rubenitern, den Gaditern und den Manassitern: Jetzt wissen wir, dass der Herr mitten unter uns ist; denn ihr habt keinen solchen Treubruch gegen den Herrn begangen. Dadurch habt ihr die Israeliten vor der (strafenden) Hand des Herrn bewahrt. Dann verließen der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, und die Oberhäupter die Rubeniter und Gaditer und kehrten aus dem Land Gilead ins Land Kanaan zu den Israeliten zurück. Sie berichteten ihnen alles, und die Israeliten waren damit einverstanden. Sie priesen Gott und dachten nicht mehr daran, gegen die Rubeniter und Gaditer ins Feld zu ziehen und das Land zu verwüsten, in dem sie wohnten. Die Rubeniter und Gaditer nannten den Altar Zeuge, denn (sie sagten): Er steht mitten unter uns als Zeuge dafür, dass Jahwe Gott ist.

Kaum vorstellbar, wie die Israeliten sich versündigt hätten, wenn sie über die zweieinhalb Stämme hergefallen wären, nur weil sie dachten, sie wüssten, was sich die anderen gedacht haben. Sie hätten sie ohne Gespräch umgebracht und ausgerottet. Bei alledem wären sie felsenfest davon überzeugt gewesen und hätten eine heilige Genugtuung verspürt, das Richtige getan und Gottes Willen exekutiert zu haben.

2. Entstehung von Fantasien

Das also versteht man unter „Fantasien“: Man befürchtet, dass der andere sich etwas denkt, eine versteckte Absicht hat, einen für etwas hält.² Und man meint, es genau zu wissen, dass es so ist. Aus den Fantasien entstehen Gefühle, die auf unsere Handlungen Einfluss nehmen.³

Fantasien haben ihre Wurzeln in dem persönlich verletzlichen Bereich, wo es um Ängste geht, auch um die Bedrohung des Selbstwertgefühls, der eigenen Bedeutung und Rolle in der Gemeinschaft: „Der andere hält mich für ...“; „Der tut das bestimmt, weil ...“; „Ich *weiß* es, dass der andere ...“.

Sehen wir uns die Phasen der Entstehung von Fantasien im einzelnen an.

² „Ich spreche von ‚Fantasien‘ (an Stelle von ‚Interpretationen‘), wenn meiner Vermutung über Gedanken und Gefühle des andern keine klar angebbare Wahrnehmung zugrunde liegt.“ *Friedemann Schulz von Thun*, *Miteinander reden*. Band 1: Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation, Reinbeck bei Hamburg 1981, 75.

³ Die von Paul Watzlawick erzählte Geschichte von dem Mann, der sich einen Hammer ausleihen wollte und auf dem Weg zum Nachbarn sich ausmalte, was der sich alles denken und sagen werde, und dann den perplexen Nachbarn anbrüllt: „Behalten sie sich ihren Hammer, sie Rüpel!“, ist bekannt. Sie ist aber mittlerweile so abgeschliffen und karikaturenhaft, dass Ernst und Reichweite der damit illustrierten Fantasie nicht mehr wahrgenommen werden. – *Paul Watzlawick*, *Anleitung zum Unglücklichsein*, München 1983, 37 f.

2.1. *Der Nährboden: Unsicherheit und Irritation*

Dass es auch für die Abläufe in Josua 22 diesen Nährboden gibt, macht ein Blick auf Numeri 32 deutlich. Eine Bereitschaft zum Missverständnis lag in der Luft und wurde offenbar nie restlos ausgeräumt. Ist es recht, dass die zweieinhalb Stämme außerhalb des verheißenen Landes wohnen? Warum wollen die eine Extrawurst? Wollen sie sich etwa absetzen, bevor es mit der Eroberung des Landes richtig heiß wird? Solche Fragen schienen geklärt zu sein. Ein Bodensatz von Irritation und Unsicherheit aber blieb.

Auch in unserer heutigen Lebenswelt entstehen Fantasien in Situationen, die Irritation, Unsicherheit und Bedrohung suggerieren. Ein „Neuer“ kommt in die Firma: Was führt er im Schild? Wird er alles an sich reißen, mich ausbooten? Achtet und respektiert er mich für das, was ich bisher geleistet habe? Wird er/sie etwas ändern? Verliere ich meine Rolle? Was für ein Bild hat der andere von mir, bzw. verbreitet er hinter meinem Rücken? – Alle diese Gefühle gibt es auch in christlichen Gemeinden. Sie werden dort nur stärker maskiert, als im säkularen Alltag, „weil man als Christ ja nicht an die eigene Rolle, Wichtigkeit und Macht (!) denkt, sondern nur selbstlos dient und darauf ausgerichtet ist, was dem anderen dient“.

In manchen Fällen – aber ganz gewiss nicht in allen – tragen Menschen eine besondere Empfindlichkeit mit sich herum.

„Bei manchen Empfängern ist das auf die Beziehungsseite gerichtete Ohr so groß und überempfindlich, dass sie in viele beziehungsneutrale Nachrichten und Handlungen eine Stellungnahme zu ihrer Person hineinlegen oder übergewichten. Sie beziehen alles auf sich, nehmen alles persönlich, fühlen sich leicht angegriffen und beleidigt. Wenn jemand wütend ist, fühlen sie sich beschuldigt, wenn jemand lacht, fühlen sie sich ausgelacht, wenn jemand guckt, fühlen sie sich kritisch gemustert, wenn jemand wegguckt, fühlen sie sich gemieden und abgelehnt. Sie liegen ständig auf der ‚Beziehungslauer‘.“⁴

2.2. *Die Bestätigung: Verknüpfung von Wahrnehmungen*

Unsere Wahrnehmung ist immer selektiv. Der emotionale Hintergrund der eigenen Wahrnehmung ist wie ein Filter. Wenn Befürchtungen da sind, besteht eine Prädisposition, Wahrnehmungen zu selektieren, welche die vorhandenen Befürchtungen bestätigen. Man ist gleichsam „auf dem Sprung“. Die Verknüpfung läuft oft gar nicht bewusst, sondern vorbewusst ab: Ein Bedrohungsszenario bestätigt sich.

Auch in unserer Geschichte bestätigt sich (vermeintlich), was in der Luft lag: Es ging um die aufgeschichteten Steine. Und schon läuft die Automatik

⁴ *Schulz von Thun*, *Miteinander reden*, 51. – A. a. O., 64: Jemand der nicht viel von sich hält, neigt dazu, auch akzeptierende und harmlose Botschaften so auszulegen, dass sie sein negatives Selbstbild bestätigen. Hier drehe sich ein Teufelskreis: Ein negatives Selbstbild verschaffe seinen Besitzern immer wieder negative Erfahrungen, die dieses Selbstbild bestätigen und stabilisieren.

der Gedanken ab: Die Oststämme koppeln sich ab. Irgendwie haben wir das immer schon befürchtet. Jetzt haben wir den Beweis!

Schulz von Thun spricht davon, dass drei Empfangsvorgänge auseinander gehalten gehören: 1. etwas wahrnehmen; 2. etwas interpretieren; 3. etwas fühlen. – Interpretieren heißt: das Wahrgenommene mit einer Bedeutung versehen.

„Diese Interpretation kann richtig oder falsch sein. Wohlgermerkt, es geht nicht darum, Interpretationen zu vermeiden. [...] Denn erst die Interpretation eröffnet die Chance, das ‚Eigentliche‘ zu verstehen. Vielmehr geht es um das Bewusstsein, dass es sich um eine Interpretation handelt – und daher richtig oder falsch sein kann.“⁵

2.3. *Das eigene Bild wird zur Wirklichkeit: Gefühle bauen sich auf*

Die Bestätigung der Befürchtung durch Verknüpfung mit Wahrnehmungen löst Gefühle aus. Ohne Rückfragen oder klärendes Gespräch wird die eigene Fantasie zur dominanten Wirklichkeit.

Für die Israeliten war es die Angst vor einem göttlichen Strafgericht. Erinnerungen aus der eigenen Geschichte wurden wach: Die Versündigung mit Baal-Peor (Num 25), die Achan-Geschichte (Jos 7): „Wenn ihr euch heute gegen den Herrn auflehnt, wird sich sein Zorn morgen gegen die ganze Gemeinde Israels richten“ (22,18).

„Fühlen heißt, auf das Wahrgenommene und Interpretierte mit einem eigenen Gefühl zu antworten, wobei die eigene seelische ‚Bodenbeschaffenheit‘ mit darüber entscheidet, was für ein Gefühl ausgelöst wird. [...] Dieses Gefühl unterliegt nicht der Beurteilung richtig oder falsch, sondern ist eine Tatsache.“⁶

2.4. *Gefühle werden zur Tat: Sich Wehren oder Erleiden*

Die Ereignisse und ihre Deutung in den Köpfen der Israeliten traten im gegenständlichen Fall die Vorbereitungen für *aggressive Handlungen* los: Man rief zum heiligen Krieg gegen die Feinde Gottes in den eigenen Reihen. Man plant die Vollstreckung des Banns (Ausrottung), um das Schlimmste abzuwenden.

Die heutigen Reaktionen in einer vergleichbaren Situation sind nicht viel anders. Sie unterscheiden sich aber je nach persönlicher Prägung. Die einen schalten auf *Angriff*: „Von dem lass ich mich nicht aushebeln. Der wird schon sehen, wer der Stärkere ist. Den lassen wir anrennen und auflaufen.“ Manche drücken die Aggression nicht direkt aus, sondern indirekt, als *passive Aggression*: scheinbare Unbeteiligtheit, Verweigerung, versteckte Fouls sind da die Waffen. Andere beginnen zu *leiden*: „Ich werde überrollt und kaltgestellt, man achtet mich nicht.“

⁵ A. a. O., 72.

⁶ A. a. O., 72 f.

Es ist bedrückend, sich auszumalen, wie viel offene oder versteckte Aggression (bis hin zum Mobbing!) und wie viel unnötiges Leiden durch Fantasien in einer Gemeinschaft entstehen können! Und jeder ist sich absolut sicher, dass er die Wahrheit und nichts als die Wahrheit vor Augen hat.

Schulz von Thun bemerkt, dass wir wenig geübt sind, die oben genannten drei Empfangsvorgänge in uns auseinander zu halten: Sie verschmelzen zu einem Kuddelmuddel. Warum ist es so wichtig, diese inneren Vorgänge zu sortieren?

„Damit der Empfänger sich darüber im klaren ist, dass seine Reaktion immer *seine* Reaktion ist – mit starken eigenen Anteilen. Und damit er Ansatzpunkte sieht, diese eigenen Anteile gegebenenfalls zu überprüfen.“⁷

2.5. Die Lösung – so oder so

Wie kommt es zu einer Lösung der Störungen bzw. des Zerstörungswerks, das Fantasien anrichten können? Nun, im Fall der Israeliten kam es zu einer guten Lösung: man redete miteinander. Im *Gespräch* lösten sich die Fantasien auf und es kam zu einer Klärung, die für alle Beteiligten eine Erleichterung und ein Anlass zur Freude war.

Die schlechte Lösung ist die *Exekution!* Die Israeliten standen knapp davor. Sie hätten nie erfahren, dass sie schreckliches Unrecht begangen haben. Sie hätten auch Kindern und Kindeskindern „ihre“ Geschichte erzählt, in der festgeschrieben stand, wer die Guten und wer die Bösen waren.

Auch in unserem alltäglichen, beruflichen, familiären und gemeindlichen Umfeld kann es bis zu Exekutionen im übertragenen Sinn kommen: Trennung im Streit, Kündigung aufgrund von Mobbing, Ausschluss, Gemeindespaltung.

Da dem *Gespräch* eine Schlüsselrolle bei der Klärung von gemeinschafts (zer)störenden Fantasien zukommt, soll ihm im folgenden ein eigener Abschnitt gewidmet werden.

3. Das klärende Gespräch

3.1. Rückfragen

Fantasien und die damit verbundenen Bedrohungs- und Leidensszenarien können nur im Gespräch aufgelöst werden. Ein klärendes Gespräch ist aber gerade in diesem Bereich sehr schwierig und stellt hohe Anforderungen an die beteiligten Menschen und das *Setting* (Beziehungs- und Gesprächskultur).

Schulz von Thun schreibt, er sei erst mit der Zeit dahinter gekommen, dass er gar nicht auf andere Menschen reagiere, wie sie sind, sondern auf die Fantasien, die er sich von ihnen mache.

⁷ A. a. O., 73.

„Für eine Verbesserung der Kommunikation geht es gar nicht darum, Fantasien so gut als [sic] möglich auszuschalten: Im Gegenteil, dies ist weder möglich noch wünschenswert. Vielmehr finde ich es nützlich, etwas über Fantasien und den Umgang mit ihnen zu wissen:

- Fantasien über den anderen sind etwas von *mir*.
- Sie können *zutreffend* oder *unzutreffend* sein.
- Es gibt zwei Möglichkeiten mit Fantasien umzugehen: sie für sich zu behalten und das eigene Verhalten danach auszurichten – oder sie mitzuteilen und *auf Realität zu überprüfen* [...]“⁸

Dies ist eine wichtige Schaltstelle der zwischenmenschlichen Kommunikation. Indem ich meine Fantasien als zutreffend annehme und für mich behalte, unterbreche ich den Kontakt und bleibe isoliert im selbsterbauten Käfig meiner Fantasien. Viele Menschen sitzen in diesem Käfig gefangen, ohne es zu wissen. Das Fatale an dieser Möglichkeit ist, dass unzutreffende Fantasien nie eine Korrektur erfahren und auf diese Weise scheinbar jedes Mal bestätigt werden. Mehr noch: Sie neigen manchmal dazu, sich eine unheilvolle Realität zu schaffen – nach dem Muster einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.⁹

3.2. Blockierungen

Die Fantasien können so dominant sein, dass man geneigt ist, die Flinte ins Korn zu werfen: „Es hat sowieso keinen Sinn! Der ist so.“ Man geht in die innere oder äußere Emigration. Gerade unter Christen haben wir mitunter eine schlechte Streitkultur. Wir machen schnell zu, wenn uns andere mit Behauptungen, Vorwürfen und Unterstellungen kommen. Aber für Menschen, die für die Problematik von Fantasien sensibilisiert sind, ist selbst blanke Aggression wenigsten ein Anlass, über das zu reden, was dahinter steht. Manchmal ist es notwendig, in besonders verfahrenen Situationen mit einem Berater und Mediator regelrecht zu üben (bis hin zu Standard-Formulierungen), wie man ein Problem anspricht.

Flotte Killerphrasen wie: „Das ist dein Problem, nicht meines!“ entsprechen zwar dem schein-überlegenen Kommunikationsstil in unserer Arbeitswelt, zerstören aber wertvolle Chancen für ein befreiendes, die Kräfte multiplizierendes Klima.

Ein Gehabe, das Überlegenheitsbedürfnis und Angst vor Image-Verlust signalisiert, verstärkt beim anderen den Eindruck: Der würde nie einen Fehler eingestehen und sich dafür entschuldigen. Er wird bis zuletzt alles erklären, sich rechtfertigen, diagnostizieren und analysieren.

Jedoch könnten solche entmutigenden Eindrücke selbst schon Produkte der eigenen Fantasie sein. Es lohnt sich daher zu überprüfen, ob der andere nicht doch überraschend auf einen Klärungsversuch eingeht.

⁸ A. a. O., 75 f.

⁹ A. a. O., 76.

In jedem Fall gilt: Ein verweigertes Klärungsgespräch ist immer ein schwerwiegender Fehler.

3.3. *Ich-Botschaften und Selbstoffenbarung*

Der Begriff „Ich – Botschaften“ ist zwar populär geworden, wird jedoch selten richtig verstanden. Ich-Botschaften sind *nicht* eine Formulierungsfrage. Aus dem Angriff: „Du bist so gemein!“ einen Satz zu machen: „Ich finde, du bist so gemein!“ macht noch keine Ich-Botschaft.

Ich-Botschaften senden, heißt: Ich gehe von dem aus, was ich erlebe, spüre, befürchte, und drücke das so aus, dass deutlich wird: „*Das ist meine Wahrnehmung* [...] aber wir können, wir müssen weiter darüber reden. Vielleicht sehe ich es nicht richtig.“

Wenn eine Ich-Botschaft die Qualität bekommt: „*Mir geht es nicht gut damit*“, dann sprechen wir von *Selbstoffenbarung*: Ich gebe ein Stück von meinem verletzlichen Ich preis. Selbstoffenbarung hat die größte Chance, eine tiefe positive Veränderung von Beziehungen herbeizuführen, aber sie macht den, der sie wagt, verletzlich. Im beruflichen Bereich etwa besteht die reale Gefahr, im Image abzustürzen. Darum muss man in der Beratung von Menschen, die einen zu geringen Selbstschutz haben, sogar darauf hinarbeiten, dass sie das Maß der Offenheit von Situation zu Situation neu bestimmen. Ein flapsiger Spruch besagt ja: „Wer immer offen ist, kann nicht ganz dicht sein!“ Die gegenteilige Haltung ist die Selbstoffenbarungsangst,¹⁰ die mit Selbstdarstellung und Selbstverbergung (Imponiertechniken) maskiert wird.¹¹

3.4. *Die Sackgasse der Schein-Sachlichkeit*

Schulz von Thun macht auf das Problem von Schein-Sachlichkeit aufmerksam.¹² Schein-Sachlichkeit tritt dort auf, wo man eine Beziehungsfrage („Wie stehst du zu mir? Nimmst du mich ernst?“) hinter einer Sachfrage versteckt.

Ein fiktives Beispiel: In einem Krankenhaus wird zum langjährigen leitenden Arzt ein jüngerer hinzu berufen. Dieser will neueste Techniken zur Behandlung einführen. Ein flammender Methodenstreit bricht zwischen den beiden Ärzten aus – über Sinn und Unsinn dieser Behandlungsmethoden, Wirkung und Wirkungslosigkeit etc. Sachliche Argumente bringen keine Bewegung in den Streit. Da stellt sich die Frage: Steht etwa eine Beziehungsfrage dahinter? Wenn Ja, welche? Der ältere Arzt könnte denken (spricht dies aber nie aus): „Ich habe nun über Jahrzehnte angesehene Resultate mit meinen Methoden erzielt. Deine neuen Methoden kann ich mir nicht mehr aneignen. Wer bin ich nun in deinen Augen? Hat mein Lebens-

¹⁰ A. a. O., 100–106.

¹¹ A. a. O., 106.

¹² A. a. O., 129–131.

werk keinen Wert mehr?“ Der jüngere Arzt könnte denken (spricht dies aber ebenso wenig aus): „Du bist für mich wie ein Berg, gegen den ich nicht ankomme. Du hast alles aufgebaut. Du bist angesehen und berühmt geworden. Wie kann ich je meinen eigenen Fähigkeiten zum Durchbruch verhelfen und mein eigenes fachliches Ansehen aufbauen.“ – Gestritten wird aber über die Methoden. Jedoch: *Sachfragen, hinter denen eine Beziehungsfrage steht, können auf der Sachebene nie gelöst werden!*

In christlichen Gemeinden gibt es viel Schein-Sachlichkeit: Man redet sich heiß über Theologie, Exegese, über Gottesdienst-, Musik- und Leitungsstil – bis hin zur Frage nach der Umgestaltung von Räumlichkeiten mit allen Details. Ich unterstelle einmal, dass in der überwiegenden Zahl der Fälle eine Beziehungsfrage dahinter steht: Wem gehört die Gemeinde? Wer hat Einfluss? Wer bestimmt immer? Werde ich überhaupt wahrgenommen und ernst genommen?

Warum überhaupt der Rückzug in die Schein-Sachlichkeit? Beziehungsfragen bringen nicht nur unser „überlegenes“ offizielles Erwachsenen-Ich ins Spiel, sondern alle (verunsicherten, ängstlichen, verletzten) Teile, die „offiziell“ als kindlich oder kindisch angesehen werden, in Wirklichkeit aber ganz wesentlich zu der Ganzheit gehören, die das Ich ausmachen.

Daraus entsteht das überlegene Sachlichkeits-Getue, das unseren Alltag bestimmt: „Sei doch sachlich!“ In diesem Kontext wird Selbstoffenbarung schnell lächerlich gemacht: „Soundso *leidet* schon wieder einmal; *fühlt* sich schon wieder einmal nicht ernstgenommen“ etc..

„Üblicherweise finden wir in Lern- und Arbeitsgruppen den ‚Das-gehört-nicht-hierher-Standpunkt‘ vor. Dieser Appell zur Disziplin sucht das Unerwünschte zu unterbinden. (‚Wir wollen doch sachlich bleiben!‘) Für einen reibungslosen Schnellverkehr mag diese Methode eine zeitsparende Notlösung sein. Für eine langfristige Kooperation ist es wenig aussichtsreich, den Deckel der Sachlichkeit auf die Schlangengrube der menschlichen Gefühle zu pressen. Denn zum einen braucht eine engagierte, kreative Sachlichkeit den Aufwind positiver mitmenschlicher Beziehungen – andernfalls herrscht auch sachliche Flaute. Zum anderen lassen sich die unsachlichen Impulse gar nicht aus der (Seelen-)Welt schaffen – sie sind Teil der Realität und gehen bei offiziellem Verbot in den Untergrund und bestimmen die Kommunikation aus dem Verborgenen: Schein-sachliche Argumentiererei wird zum Vehikel persönlicher Auseinandersetzungen, überlange ‚sachliche‘ Ausführungen dienen der Selbstdarstellung und Selbstrechtfertigung – die ‚Sache‘ wird zum *trojanischen Pferd einer persönlich-emotionalen Untergrundbewegung*.“¹³

In der Konfliktberatung, z. B. in Firmen, ist es die größte Hürde, den Schutzpanzer der Schein-Sachlichkeit zu knacken. Wenn das nicht gelingt, ist auch jahrelange fachkundige Kommunikationshilfe (Mediation) sinnlos. Wenn es gelingt, wird ein großes positives Potenzial freigesetzt: Wohlbefinden, Bezie-

¹³ A. a. O., 130–131.

hungsklarheit, Vertrauen, Kreativität, Arbeitsfreude – bis hin zu deutlich abnehmender Krankheits-, Fehler- und Unfallhäufigkeit.

Schulz von Thun¹⁴ schildert eine Begebenheit: Ein Kollege aus der Schweiz sei zu ihm nach Hamburg gekommen, um mit ihm eine Kursus für die Studenten gemeinsam zu halten. Bei einem Spaziergang sei der Kollege damit herausgekommen, dass er über die Fantasien sprechen wolle, die er sich darüber mache, welche Gefühle und Gedanken sich Schulz von Thun zur gegebenen Situation mache. „Ich hörte fasziniert zu, merkte, dass manches zutraf, obwohl ich mir das selbst noch gar nicht klargemacht hatte. Anderes wiederum traf nicht zu. – Ich brauche wohl nicht zu erwähnen, dass diese ‚Übung‘ uns in einen engen Kontakt gebracht hat.“

Was für eine Perspektive für eine christliche Gemeinde, die sich im unsichtbaren, lautlosen Netz von Fantasien verfangen hat und darin zu ersticken droht!

Die Bibel sagt: „Du sollst dir [von Gott] kein Bild machen!“ (Ex 20,4). Die jüdische Auslegung hat das sinngemäß auch auf den Menschen bezogen. Denn der Mensch ist „Gottes Ebenbild“ (Gen 1,27). Wer seinen Fantasien folgt, macht sich ein Bild vom andern: Was er denkt, wie er es meint, welche Ziele er verfolgt. Darum gilt auch hier: „Du sollst dir kein Bild machen!“ Bilder können Gemeinschaften empfindlich stören, ja sogar zerstören. Josua 22 ist ein Beispiel dafür. Aber dort kam es zum *Gespräch*. Eine andere Ausbruchsmöglichkeit aus dem Gefängnis der Bilder gibt es nicht, nur das Gespräch.

In der Schule wird uns eingebläut: *Zuerst denken, dann reden*. – Erlauben Sie mir, dass ich das sprachlich zurecht biege und dem Sinn nach umdrehe: Viel öfter als wir meinen müssen wir *zuerst reden, und dann erst [uns etwas] denken!*

¹⁴ A. a. O., 77 f.

Ist Gott liberal?

Predigt über Römer 2,4 und Hebräer 10,35–36¹

Kim Strübind

Liebe Gemeinde,

Im Münchner Gemeindebund haben wir das neue Jahr mit einer Predigtreihe über „Tugenden für unsere Zeit“ eröffnet. Dieses Thema ist aus unseren Gesprächen im Münchner Pastorenkreis hervorgegangen. Wir hatten den Eindruck, dass es an der Zeit ist, über „Tugenden“ zu sprechen. Nicht etwa deshalb, weil die Unmoral so groß wäre. Es scheint uns vielmehr so zu sein, dass das Angebot an individuellen Werten und Moralien so groß, so bunt und so widersprüchlich ist, dass ein klärendes Wort an der Zeit ist. Welche Lebenseinstellungen können heute eigentlich als „christlich“ gelten?

Der Begriff der „Tugend“ schien dabei lange Zeit aus der Mode gekommen zu sein. Die 68er Generation hatte die Tugend aus dem Kanon ethischer Begriffe gelöscht. Klang ihnen doch schon das Wort „Tugend“ zu bürgerlich, kleinkariert, ja altjüngferlich. Tatsächlich handelt es sich aber um einen Begriff mit einer langen philosophischen Tradition, die weit älter ist als das Neue Testament, das seinerseits antike Tugenden hoch in Ehren hält. Die Tugendlehre galt einst als Höhepunkt aller Philosophie, die auf diese Weise das praktische Leben in den Blick nahm, auf das alle Theorie letztlich hinführt. Auch die zeitgenössische Philosophie hat den Begriff der Tugend wiederentdeckt – und darf man sagen: wiederbelebt?

Was ist eigentlich eine *Tugend*? Zunächst einmal ist sie eine „verbindliche Einstellung zu einem guten Leben“ (Dietmar Wieth). Tugenden sind so etwas wie ein Geländer unseres Handelns, die Kunst zu leben. Das Leben wird durch Tugenden von einer biologischen Tatsache zu einem Kunstwerk. Dann nämlich, wenn wir uns Einstellungen und Werte zu eigen machen, auf die wir uns verpflichten und festlegen lassen. Tugenden sind dann Leitlinien und Leuchtfener dessen, was wir tun wollen. Die Kraft zu dieser Verpflichtung schöpfen wir als Christen aus dem Evangelium als dem frei machenden Wort von der Gnade Gottes in Jesus Christus.

Tugenden sind also eine Sache der Freiheit. Man muss frei sein, um sich einer Tugend zu verpflichten. Die Zügellosigkeit, die Untugend, ist für die

¹ Die Predigt wurde im Rahmen einer Predigtreihe des Münchner Gemeindebunds über „Tugenden für unsere Zeit“ erstmals am 16. Januar 2005 in der Gemeinde München-Holzstraße und dann in den anderen beteiligten Gemeinden gehalten.

Bibel dagegen Zeichen einer Gebundenheit an die Sünde. Eine Freiheit *von* der Tugend kennt das Evangelium nicht. Es gibt nur eine Freiheit *für* die Tugend. Die Tugend aber ist schön für den, der ihr zu folgen bereit ist.

Tugenden zu haben, heißt aber auch immer wieder: Sich an ihnen zu reiben und wohl auch an ihnen zu scheitern. Darum braucht die Tugend das Evangelium: Das aufrichtende Wort, das uns sagt, dass alle Vorsätze unseres Handelns gerade nicht das letzte Wort haben. Das hat ein anderer, Jesus Christus. Sein Wort ist nicht nur barmherziges, sondern als barmherziges immer auch letztgültiges Wort. Alle biblischen Tugenden, über die wir in der nun beginnenden Predigtreihe nachdenken, stehen in einer Wechselbeziehung zu dem, der uns mit dem Leben auch das Gute geschenkt hat. Wir können auch sagen: Christliche Tugenden sind immer auch Tugenden Gottes. Darum sagen Tugenden nicht nur etwas über uns, sondern auch über Gott, den Vater, über Jesus Christus und über den Heiligen Geist. Auch die Geduld gehört dazu. Über sie habe ich heute zu predigen.

Zuvor singen wir aus den Gemeindeliedern: „Erneure mich, o ewigs Licht“ (GL 291,1-3).

„Verachtest du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmut? Weißt du nicht, dass dich Gottes Güte zur Buße leitet?“ (Röm 2,4)

„Darum werft euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat. Geduld aber habt ihr nötig, damit ihr den Willen Gottes tut und das Verheißene empfangt.“ (Hebr 10,35 f.)

Geduld tut nicht nur Not. Sie ist auch eine Kunst. Kein Mensch kommt ohne Geduld im Leben zurecht. Es gibt daher viele Sprichwörter, die die Vorzüge der Geduld vor der Ungeduld preisen. Ja, sie ist geradezu das Kennzeichen eines lebensstüchtigen Menschen. Nicht nur der Mensch, auch das, was er hervorbringt, ist manchmal von dieser Tugend geprägt. Papier sei geduldig, sagt man etwa, wenn einer etwas geschrieben hat, das man nicht allzu ernst nehmen möchte. Die sprichwörtliche Geduld des Papiers wird gottlob von der Geduld der Papierkörbe übertroffen.

Geduld ist eine unerschöpfliche Lehrmeisterin für jeden von uns, denn in ihrer Schule lernt man nie aus. Sie ist ein Segen. Von einem geduldigen Menschen geht immer Kraft aus. Geduld steckt an. Sie hat einen wohlthuenden Einfluss auf uns. „Ein Geduldiger ist besser als ein Starker“, sagt die Bibel (Spr 16,32). Denn Geduld ist selbst Stärke.

Die Geduld hat in der Bibel nicht nur viele Nuancen und Facetten. Es finden sich auch verschiedene Namen und Begriffe für sie. Die Bedeutungsbreite ist beachtlich. Geduld kann sich passiv, aber auch sehr aktiv zu Wort melden. Sie zeigt sich als „Nachsicht“ und „Zurückhaltung“, aber sie kann auch „Standhaftigkeit“ und „Ausdauer“ fordern, oder sich – umgekehrt – im unbeweglichen Ausharren in einer bestimmten Lage bemerkbar machen. Was verbindet diese unterschiedlichen Verhaltensweisen, die alle unter dem Signet der „Geduld“ daherkommen – woher also kommt sie, die so

hoch geschätzte Geduld, deren Geheimnis darin besteht, die einzige Sache zu sein, die man verlieren kann, ohne sie zu besitzen?

Geduld ist vor allem eine Tugend, deren Ursprung in Gott selbst liegt. Unser Bibelwort aus dem Römerbrief sagt es uns ganz deutlich: Gott ist „langmütig“. Sein Mut, es mit uns zu wagen, hat also einen langen Atem. Wäre es nicht so, wären wir nicht! Nein, wir wären ohne Gottes Geduld schon lange nicht mehr. Gottes Geduld wird auch seiner himmlischen Entourage, den Engeln, nachgesagt. Menschen mit einer „Engelsgeduld“ verbreiten einen himmlischen Glanz, den wir heilsam spüren.

In der Sprache unserer Beziehungswelt ausgedrückt lässt sich sagen: Gott ist kein schnell reizbares Wesen. Unsere Hoffnung, dass er schneller, öfter und deutlicher in das irdische Getümmel eingreifen möge, steht offensichtlich gegen die abwartende Hoffnung Gottes, die dem sich verirrenden Leben Raum zur Umkehr und zum Neuanfang schafft. Diese Geduld ist von uns zu respektieren. Ein einziges Mal, sagt die Bibel, hat Gott sich zu einer Ungeduld hinreißen lassen – mit verheerenden Folgen: Als die Sintflut über die Erde hereinbrach – tausend Mal schlimmer als die Flut der vergangenen Wochen in Asien – und nach Auskunft der Bibel die ganze Welt zerstörte, da erwies sich das ganze Unternehmen im Nachhinein als ein gigantischer himmlischer Fehlschlag. Die Sünde ist durch diese himmlische Katastrophe jedenfalls nicht aus der Welt geschaffen worden. Beinahe resigniert blickt Gott auf Noah und seine Sippe, die einzigen Überlebenden der Flut, und stellt dann lakonisch fest: „Des Menschen Herz ist böse von Jugend auf“ (Gen 9,21). Daraufhin gibt Gott seiner Schöpfung ein Versprechen, von dem wir bis heute leben: „So lange die Erde steht, soll nicht aufhören Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (V. 22).

Gott hat sich also geschworen, die Welt kein zweites Mal vorschnell zu vernichten, um dem Bösen Einhalt zu gebieten. Das apokalyptische Endgericht lässt darum auch auf sich – besser gesagt: auf Gott! – warten. Nicht, dass Gott seit der Sintflut ganz auf seine Gerichtsvollmacht verzichtet hätte. Nach Ausweis des Alten Testaments hat er Israel und die Völker durchaus mit Sanktionen für ihr übles Tun überzogen. Aber verglichen mit der Sintflut waren dies Nadelstiche. Gott selbst hat seinen Gerichten über die Welt vor allem eine pädagogische Note verliehen: Die Bibel sieht in seinen Gerichten immer seltener eine Strafe, die abzubüßen wäre, oder ein Mittel zur Vernichtung, sondern ein drastisches Mittel, sein Volk und die Menschheit zur Umkehr zu rufen. Deshalb ist auch das von manchen mit geradezu perverser Freude erwartete „Endgericht“ bisher ausgeblieben.

Als die Jünger mit Jesus durch das feindliche Samarien unterwegs waren und man sie in einem Dorf – entgegen aller gebotenen Gastfreundschaft – abgewiesen hatte, da brach sich die endzeitliche Ungeduld der Jünger Bahn: „Herr, lass Feuer vom Himmel fallen“ (Lk 9,54), forderten sie von Jesus. Wie oft haben wir wohl schon so gedacht oder sogar gebetet! Gottes Antwort auf derlei fromme Wünsche ist die, die Jesus damals seinen Jüngern gab. Er hat ihre Forderung mit den Worten abgetan: „Ihr wisst nicht, wes Geistes

Kind ihr seid“. Wer zu Gott gehört, der hat, ob er will oder nicht, auch Teil an seinen Tugenden. Und zu den Urtugenden Gottes gehört die Geduld mit uns und seiner Welt. Denn wäre sie nicht, wären wir nicht! Würde Gott der Kragen platzen, wie wir es manchmal fordern, bliebe kein Stein auf dem anderen. Auch bei uns nicht. Die himmelschreiende Ungerechtigkeit steht darum gegen die himmlische Geduld. So ähnlich drückt sich auch der 2. Petrusbrief aus. Auf die verständliche Klage, weshalb die Wiederkunft Christi so lange auf sich warten lässt, antwortet dieses urchristliche Schreiben: „Der Herr verzögert nicht die Verheißung, wie es einige für eine Verzögerung halten; sondern er hat Geduld mit euch und will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass jedermann zur Buße finde“ (2 Petr 3,9).

Dass Gott in kniffligen Situationen warten, abwarten kann, ist nun Ausdruck seiner ureigenen Souveränität. Seinem Willen, so lehrt es die Bibel, kann nichts widerstehen. Und der Clou aller Voraussicht Gottes, seiner „providentia“, wie die Dogmatiker es ausdrücken, besteht darin, dass er sein Ziel mit uns und der Welt in jedem Fall erreicht. Egal was wir tun und wie wir uns entscheiden: Alles, was geschieht, muss letztlich Gottes Zielen dienen. Unübersehbar hat Gott uns das durch das Geschick Jesu Christi deutlich gemacht: Als alle Welt den Herrn der Herren ans Kreuz genagelt und seine Herrschaft beseitigt hatte, da hat Gott diese Herrschaft an Ostern neu aufgerichtet. Er hat über die Sünde triumphiert, als sie sich am stärksten und selbstsichersten fühlte. Alles musste Gott zum Besten dienen!

Zu solchem souveränen Handeln ist freilich nur Gott in der Lage. Aber darum kann er auch geduldig sein. Er konnte Milliarden von Jahren seiner Schöpfung abwarten, bevor sich die geringste Spur von Leben auf unserem Planeten regte. Und wenn an der Evolution des Lebens etwas dran ist, dann heißt das wohl auch: Er kann über unvorstellbare Zeiträume hinweg die Entwicklung von Arten abwarten, bis sie sich voll entwickelt haben.

So hat Gott auch gelernt, mit uns, den Rebellen, zusammen zu leben. Das kann nur einer, der sich seiner Sache völlig gewiss ist. Einer, der nicht wie wir in ein paar Jahrzehnten ein ganzes Leben leben muss. Gott steht nicht unter dem Zeitdruck, das Leben in wenigen Jahren zu seinem Sinn, Ziel und Höhepunkt zu bringen – oder diese einmalige Chance im letzten zu verfehlen. Von daher sollten wir Gottes größtes Geschenk betrachten: Von diesem Druck der wenigen Jahre, die uns zur Verfügung stehen, entlastet uns das Evangelium, indem es uns das ewige Leben verheißt. Das Evangelium macht uns zu Teilhabern Gottes und versetzt uns darum in den Raum seiner Geduld! Ein Leben, das eine Ewigkeit vor sich hat, um sich zu vollenden, ist frei von der Last und Hektik des „Hier und Jetzt“, der Unruhe, die uns sagt, dass wir *keine* Zeit zu verlieren haben. Der Glaube verliert keine Zeit, weil er sie gewinnt.

Auch Gott hat schon gewonnen. Darum hat er Geduld mit uns und unseren Verfehlungen. Nicht, dass Gott dabei die Sünde auf die leichte Schulter nähme. Im Hintergrund seiner Güte steht sein Zorn, der sich seiner Geduld zum Trotz zwar langsam, aber eben doch bemerkbar macht: „Gottes Zorn offenbart sich vom Himmel her“ (Röm 1,18). Gott hat eine unbändige Ab-

scheu gegenüber unserem Ungehorsam und unserer Unbußfertigkeit. Und doch erlaubt Gott seinem berechtigten Zorn nicht, über ihn und damit über uns zu herrschen. Die bestimmende Kraft seines Tuns ist nicht der Zorn, sondern die Geduld, und hinter ihr: die Liebe. Solche Geduld kann er sich leisten, weil er sich seiner Sache so sicher ist. Gott ist in diesem Sinne durchaus „tolerant“ zu nennen. „Tolerare“ meint im Lateinischen „ertragen“. Der verträgliche Gott stößt auf einen – trotz seiner Sünde – erträglichen Menschen. Toleranz ist auch eine Spielart der Geduld. Sie ist in der Lage, mit Widersprüchen zu leben, selbst wenn sie unvernünftig und dumm sind. Toleranz gilt dabei immer gegen mich und für andere. Freilich hat auch die Toleranz Grenzen, wie wir gerade in unserer oft zu Unrecht gescholtenen offenen Gesellschaft erfahren. „Wenn man absolut, selbst gegen die Intoleranten, tolerant ist und die tolerante Gesellschaft nicht gegen deren Angriffe verteidigt, werden die Toleranten vernichtet, und mit ihnen die Toleranz.“ So hat der Philosoph Karl Popper das „Paradox der Toleranz“ beschrieben. Toleranz als geduldiges Ertragen des Widersprüchlichen und Widersprechenden muss sich schützen und wehren – gegen die Intoleranz.

Ausgerechnet die Religion ist dabei einer der größten Feinde der Toleranz. Sie hat einen eigenen Hang zum Fanatismus und zum Fundamentalismus. Der geduldige Glaube ist hier am stärksten durch die Ungeduld des Unglaubens herausgefordert und muss daher von der Geduld Gottes lernen. Eine fanatische Religion stellt die Wahrheit immer über die Liebe, wo doch die *Liebe* die Wahrheit ist! Ein Fundamentalist und religiöser Fanatiker kann also nur sein, wer nicht um Gottes Geduld weiß. Es gibt keine größere Perversion im Reich Gottes als einen Fundamentalisten. Niemand diskreditiert Gott auf widerlichere und blasphemischere Weise!

Im Augenblick erfahren wir diese Feindschaft vor allem durch einen aggressiven Islam, der die Welt aus einer falschen Leidenschaft für Gott in Grund und Boden bombt. Kein Tag ohne Anschläge und Tote im Irak – im Namen Gottes, des Barmherzigen! Spielarten dieser Form der Ungeduld finden sich leider auch bei uns: Auch Christen reißen mit dem Unkraut gerne zugleich den Weizen aus. Fundamentalisten führen Kreuzzüge gegen Andersdenkende und Andersgläubige. Abtreibungsgegner in den USA werden im Namen Gottes zu Mördern, indem sie Ärzte umbringen, die Abtreibungen vornehmen. So wird nur der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben. Engstirnigkeit, Intoleranz und vermeintlich „absolute Wahrheiten“ stehen Gott so oft im Wege, gerade dort, wo die Religion zur Verteidigung Gottes antritt.

Eine köstliche Geschichte erzählt Ernst Käsemann in seinem Aufsatz: „War Jesus liberal?“ aus den 60er Jahren. Die Geschichte soll sich nach der großen Sturmflut ereignet haben, die Holland 1953 heimsuchte. Käsemann beschreibt die Szene wie folgt: „Schauplatz war eine jener Gemeinden, welche sich dort den Geboten Gottes, also auch der Heiligung des Sabbats, aufs strengste unterwerfen. Sie wird von Wind und Wellen derart bedroht, dass man genau am Sabbat den Deich verstärken muss, wenn man überleben

will. Die Polizei verständigt den Ortspfarrer, der nun in einen religiösen Konflikt gerät. Darf er die ihm anvertraute Gemeinde zur notwendigen Arbeit rufen, wenn das den Sabbat entweihen lässt? Darf er sie umgekehrt dem Untergange preisgeben, um den Sabbat zu ehren? Der Last persönlicher Verantwortung erliegend, beruft er den Kirchenvorstand zur Beratung und Entscheidung ein. Die Debatte verläuft wie vorherzusehen: Wir leben, um Gottes Willen zu erfüllen. Der Allmacht sind Wunder auch über Winde und Wellen allezeit möglich. Unsere Pflicht ist der Gehorsam, sei es zum Leben, sei es zum Sterben. Der Pfarrer versucht, vielleicht gegen die eigene Überzeugung, ein Letztes: Hat nicht selbst Jesus gelegentlich das Gebot des Sabbats durchbrochen und den Menschen zum Herrn des Sabbats statt den Sabbat zum Herrn des Menschen erklärt? Darauf erhebt sich ein ehrwürdiger Greis: Herr Pfarrer, es hat mich stets bedrängt, was ich bisher nicht offen auszusprechen wagte. Nun muss ich es sagen: Ich habe schon immer das Gefühl gehabt, dass unser Herr Jesus ein bisschen liberal gewesen ist.²

Was soll man dazu sagen? Dass da einer nichts und doch alles begriffen hat? In der Tat, wir kommen nicht umhin, festzustellen: Gott ist in dem Sinne liberal, als er sich entschieden hat, es bei uns auszuhalten. Gleichzeitig bringen wir es fertig, aus seiner geduldigen Liebe ein System unfehlbarer Wahrheiten zu machen, die den Reichtum seiner Geduld missachtet, die uns doch zur Buße führen will!

So zeigt sich die ganz und gar nicht christliche Ungeduld vor allem in unserem Miteinander: Wo wir innerhalb von Familien Trennungen aussprechen, unter Freundschaften vorschnell Schlussstriche ziehen oder Menschen aus unseren Gemeinden ausschließen – weil sie oder wir selbst *keine* Geduld haben. Toleranz bedeutet doch nicht, einer Sache, einem Verhalten oder einer Ansicht zuzustimmen oder sie auch nur im Mindesten als berechtigt anzusehen. Gott tut das auch nicht mit unserer Sünde, mit unseren bisweilen wirren Ansichten und unserem Verhalten, das keinesfalls über alle Zweifel erhaben ist. Aber er lebt mit unseren Fehlern, weil er mit uns lebt. Man kann es wohl auch so sagen: Gott lebt mit unserer Sünde, in dem er heimlich gegen sie arbeitet. Gott wartet, bis sich da ein Raum der Buße auftut. Wie ein Angler wartet er geduldig im Packeis unserer Sünde vor einem kleinen Loch. Durch das meterdicke Eis unseres Ungehorsams und unserer Borniertheit wirft Gott immer wieder die Angel seines Evangeliums aus und wartet, wartet, dass wir anbeißen. Irgendwann, so sein Kalkül, wird es uns in der lausigen Kälte unserer lieblosen Eigenwelt zu ungemütlich werden. Irgendwann wird unsere Sehnsucht nach Wärme, Liebe und Geborgenheit größer sein.

Wie ein Fischer wartet Gott, dass er Menschen fischen kann, denen es in ihrer Welt zu kalt ist. Solche Fischer sind wir auch, wenn wir in unserer Ungeduld nicht gerade damit beschäftigt sind, die Löcher der Liebe Gottes wieder zuzuschließen und einmal gefangene Fische wieder in die eisige Kälte

² E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 19 f.

zurückzuwerfen: Weil sie uns nicht passen, weil sie zu groß, zu klein oder auch zu ungenießbar sind.

Wie aber lebt die Geduld mit offenem oder verborgenem Widerspruch, mit Ungehorsam, Auflehnung und Rebellion? Gottes Geduld zeigt sich dann im Verborgenen: Gott geht auf Distanz, er schweigt, wo wir uns in unserer Sünde allzu lautstark verrennen, Böses rechtfertigen und uns im Recht meinen. Von Gott ließe sich lernen, dass wir nicht jeden Streit, jede Dissonanz bis zum Ende austragen müssen: Wo die Verständigung misslingt, wo auch das Gespräch nicht mehr zur Einheit oder Verständigung führt, ist es manchmal besser, auf Distanz zu gehen – und zu schweigen. Wo sich ein Konflikt nicht gleich lösen lässt, kann gerade solche Distanz Ausdruck von Geduld sein: Sie räumt dem anderen, aber auch uns selbst, den Freiraum zur Buße ein. Führt uns doch auch Gottes Geduld manchmal an der langen Leine seines Schweigens, bis wir durch Schaden klug werden. Der Gott aller Geduld kann schweigen. Die Bibel belegt es.

Solche schweigsame Toleranz ist keineswegs Akzeptanz. Aber ohne wechselseitiges Ertragen wäre das Leben unerträglich: Eltern lernen das bei der Erziehung ihrer Kinder, Arbeitskollegen und Vorgesetzte kommen ohne Geduld nicht zurecht. Und Christen könnten es in der Gemeinde lernen, geduldig mit Gott, mit sich selbst und mit anderen umzugehen.

Die Gemeinde ist eine hervorragende Spielwiese für die Geduld: Zuallererst die Geduld, die wir Gott gegenüber aufbringen: Er ist geduldig mit uns, wir sollten es mit ihm sein. Nicht jede Glaubenskrise sollte mit einer Kündigungsdrohung gegen Gott verbunden werden. Glaubenskrisen haben etwas geradezu Therapeutisches, wenn sie uns von Vorstellungen befreien, aus denen wir herausgewachsen sind. Darum: Haben wir doch Geduld mit Gott, dessen Mühlen langsam aber beständig mahlen. Seit Milliarden von Jahren, also: unvorstellbar lang und von Ewigkeit her. Durch das Versprechen des ewigen Lebens beteiligt er uns an seiner Zeit – und eben auch an seiner Geduld.

Es ist sinnlos, Gott Vorwürfe zu machen, weil er „anders“ ist. Weil er nicht eingreift, wo er es sollte, oder weil er unserem Leben eine Wende gibt, die wir nicht einsehen. Geduld haben, heißt für uns zuallererst: Geduld im Glauben und Geduld mit Gott zu haben. Er hat sie auch mit uns.

Geduld brauchen wir dann auch im Umgang mit uns selbst. Glaubensfortschritte lassen sich nicht erzwingen. Das Gute braucht Zeit, um sich in unserem Leben einzunisten. Geduldig sind wir, wenn wir mit offenen Fragen leben – und glauben! – können; wenn wir unsere Lebensfreude aus dem Vertrauen zu Gott schöpfen. Was immer er an uns tut, das tut er, um mit uns zusammen zu sein.

Wenn Gott solche – lebenslängliche – Geduld mit uns hat, dann könnten wir doch auch etwas Geduld füreinander aufbringen. Dass wir zur Geduld berufen sind, zeigt schon der Name der ersten Christen: Sie werden „Jünger“ genannt, was übersetzt so viel heißt wie „Schüler“. Über das Schülerdasein gelangen auch wir zeitlebens nicht hinaus. Ohne Geduld mit Gott, mit uns und miteinander kann ein Jüngerleben nicht gut gehen.

Es miteinander auszuhalten, scheint dabei die größte aller Geduldsprouben zu sein. Unser Gedächtnis ist ja bekanntlich ein Sieb. Aber es siebt unsere Lebenserfahrungen oft einseitig. Ein unerlöstes Gedächtnis behält alles Gute von uns und alles Üble von den andern. Über Gott sagt die Bibel dagegen, dass er sich an *unsere* Sünde nicht mehr erinnern will (Jes 43,25). So also macht sich Gottes Geduld bemerkbar: Im gnädigen Vergessen-Können. Das rechtzeitige Vergessen ist neben der Erinnerung an die guten Taten Gottes eine gleichwertige Frucht der Geduld. Auch in dieser Kunst ist Gott unser Meister. Gott sei Dank!

Amen.

„... nicht viele Vornehme ...“

Eine sozialhistorische Annäherung
an den ersten Brief an die Korinther¹

Andreas Liese

1. Einführende Bemerkungen

Die Menschen, deren Schriften uns als Teile des Neuen Testaments überliefert worden sind, hatten nicht vor Bibel zu schreiben. Besonders trifft dies auf Paulus zu. Er schrieb Briefe aufgrund bestimmter Anlässe. Es handelt sich daher um Gelegenheitsschriften, die eine bestimmte geschichtliche Situation betreffen. Deshalb sind diese Briefe für uns heute nach fast 2000 Jahren noch interessant, aber auch teilweise recht schwer zu verstehen. Interessant deshalb, weil sie uns einen Einblick in die urchristlichen Gemeinden gewähren; wir lernen deren Anfänge und Probleme kennen. Schwierig zu verstehen aber, weil oft viele Hintergrundinformationen für das Verständnis der Texte fehlen.

Dies ist auch bei dem ersten Brief des Paulus an die Korinther der Fall, der wahrscheinlich 54/55 n. Chr. geschrieben wurde.² Offensichtlich gab es eine schriftliche Anfrage von korinthischen Christen; außerdem hatte Paulus noch mündliche Informationen erhalten. Was gefragt und berichtet wurde, wissen wir nicht; dies können wir nur dem Antwortbrief entnehmen. Allerdings ist man an einigen Stellen auf Vermutungen angewiesen. Trotzdem bleibt es ein spannendes Unterfangen, in die Welt der urchristlichen Gemeinden einzutauchen.

Wir werden uns diesen Fragen auf verschiedenen, vielleicht teilweise auch etwas ungewohnten Wegen nähern. Aber diese Reise könnte uns zu einigen, u. U. auch überraschenden Einsichten führen.

2. Die Gemeinde zu Korinth

2.1. *Der Gemeindegründer Paulus*

Paulus wurde im ersten Jahrzehnt unserer Zeitrechnung (ein genaues Geburtsdatum ist nicht bekannt) geboren, wahrscheinlich ist er in der neronischen Verfolgung (ca. 64) umgekommen. Aber woher kam er, welchen sozia-

¹ Diese Abhandlung stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, der auf einem Ökumenischen Bibelabend in Bielefeld-Sennestadt im November 2003 gehalten wurde.

² F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen/Zürich 1986, 4.

len Status besaß er, welche Bildung hatte er genossen? Schon hier gibt es eine kontroverse Diskussion. Dabei geht es nicht zuletzt auch um die Frage, welche historische Glaubwürdigkeit man der Apostelgeschichte (Apg) zustehen soll. Meinen die einen, dass ihre Angaben über Paulus historisch zutreffend sind, wird diese Einschätzung in ihrer Pauschalität von anderen bestritten. Folgt man der ersten Auffassung, gehörte er aufgrund seiner rechtlichen Stellung und seiner Bildung zur Oberschicht des Römischen Reiches.³ So berichtet die Apg, dass Paulus das römische Bürgerrecht von Anfang an besessen habe; dieses Privileg stellte seinen Inhaber den Bürgern der Reichshauptstadt Rom gleich (eine Verleihung geschah zu dieser Zeit nur in beschränktem Maße). Paulus besaß damit auch „einen leichteren Zugang“ zur Oberschicht.⁴ Auch die Ausbildung bei einem bedeutenden Lehrer (dem Pharisäer Gamaliel) lässt auf ein gutsituiertes Elternhaus schließen.

Er beherrschte außerdem die Zeltmacherskunst (wahrscheinlich fertigte er leichte Zeltdächer an) und konnte damit – auch später als Missionar – sich selbst ernähren.

2.2. Die Entstehung der korinthischen Gemeinde

• Zu Korinth

Die Stadt war 140 v. Chr. von den Römern erobert und zerstört worden. 44 v. Chr. fand eine Neugründung unter Cäsar statt. Korinth wurde damit zu einer römischen Kolonie. Es kamen italische Siedler, später auch wieder viele Griechen und Juden.⁵

Es handelte sich hier um eine – wie wir heute sagen würden – multiethnische Stadt. Es war eine Welt- und – aufgrund der idealen Lage – auch eine Handelsstadt. Korinth war eine Stadt voller sozialer Gegensätze, und Korinth war eine multireligiöse Stadt mit vielen Götterkulten.⁶

• Die Gründung der Gemeinde durch Paulus

Nach Apg 18, 1–17 missionierte Paulus zwischen 50 und 52 n. Chr. in Korinth und wohnte bei einem jüdischen Ehepaar namens Prisca und Aquila (sie übten den gleichen Beruf wie Paulus aus, nämlich den des Zeltmachers).⁷ Paulus lehrte zuerst in der Synagoge, später im Hause eines sog. Gottesfürchtigen.⁸ Der Bericht nennt dann Namen von Personen, die Christen wurden. Nach 18-monatiger Tätigkeit kam es zu einer jüdischen Anklage gegen Paulus vor dem Prokonsul Gallio, der diese aber abwies. Paulus

³ K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6), Leipzig 1999, 2–6. Auch *Theißen* (Angaben siehe unten) legt seinen Überlegungen die Auffassung zugrunde, dass die Apg in ihren Angaben zu Paulus historisch zutreffend ist.

⁴ Haacker, ThHNT 6, 3.

⁵ W. Elliger, *Mit Paulus in Griechenland*. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Stuttgart 1998, 92 f.

⁶ Zur Religiosität vgl. a. a. O., 103–109. Eine zentrale Bedeutung besaß der ‚Aphroditekult‘.

⁷ Vgl. dazu Lang, NTD 7, 2 f.

⁸ Zu dieser Personengruppe weiter unten.

verließ danach die Stadt. Allerdings besuchte er Korinth wahrscheinlich zwei Mal noch, da diese Stadt für ihn ein wichtiger missionarischer Stützpunkt blieb.

3. Organisationsformen der Gemeinde

Zuerst ist darauf hinzuweisen, dass in den Städten der Mittelmeerwelt neben den entstehenden christlichen Gemeinden viele weltliche und religiöse Gemeinschaften existierten.⁹ Besonders das Vereinsleben nahm in der Kaiserzeit einen großen Aufschwung. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Verehrung von Göttern; oft stellten die Vereine auch eine Möglichkeit dar, Geselligkeit zu pflegen. Entscheidende Bedeutung erlangten Berufsvereine – Bibelkenner erinnern sich an den Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus –, Bestattungsvereine und v. a. aber auch religiöse Vereine, die u. a. Mysterienkulte pflegten.

Für ihre Versammlungen benutzten die Christen aber nicht Begriffe aus dem Vereinsleben sondern entnahmen diese dem politischen Leben der Städte. Die Christen versammelten sich oder kamen als Versammlung zusammen. Dabei benutzten sie das griechische Wort *Ekklesia*. Die *Ekklesia* war die Versammlung der freien und männlichen Bürger einer Stadt, in der man die städtischen Angelegenheiten besprach.¹⁰

Da die Christen am Anfang noch nicht über Kirchengebäude verfügten, traf man sich in Privathäusern.¹¹ Dies hatte zur Folge, dass die griechische Familie, zu der auch Sklaven gehörten, zum sozialen Ort der frühchristlichen Gemeinde wurde. Von Bedeutung ist dabei: Die Christen sprachen zwar in Anlehnung an die Einrichtung der politischen Selbstverwaltung einer Stadt von der *Ekklesia*, der städtischen Versammlung; der Ort, indem man sich traf, stellte aber der private Bereich, die Familie, dar. Dies eröffnete besonders den Schichten und Gruppen, die sich nicht öffentlich betätigen konnten, wie beispielsweise den Frauen, einen Freiraum.¹²

Wie hat man sich eine Hausgemeinde konkret vorzustellen? Hilfreich sind da Ausgrabungen von Archäologen, bei denen u. a. eine Privatvilla in Korinth freigelegt wurde, die aus der Zeit des Paulus stammt.¹³ Möglichkeiten zum Sich-Versammeln existierten im Speisesaal und im Atrium des Hauses; bei diesem Haus kommt man auf eine Versammlungsfläche von ca. 70 m². Allein die von Paulus genannten Personen in Korinth würden mit ihren Familien aber nicht in dieses Haus hineinpassen. Deshalb muss man von mehreren Hausgemeinden in Korinth ausgehen. Möglich ist, dass die Spannun-

⁹ S. dazu J. Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches*, Bd. 2, Paderborn u. a. ²1981, 27.

¹⁰ E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u. a. ²1997, 238 f.

¹¹ A. a. O., 239.

¹² A. a. O., 338 f.

¹³ Elliger, Paulus, 112.

gen in Korinth, die gleich am Anfang des Briefes zur Sprache kommen (ich gehöre zur Partei des Paulus, ich zur Partei des Apollos) sich auch aufgrund der verschiedenen Hausgemeinschaften ergaben.¹⁴ Diese Hausgemeinden bildeten dann zusammen die Gesamtgemeinde von Korinth. Natürlich stellte die gesamte Gemeinschaft der Christen, neben den vielen anderen religiösen Gemeinschaften in Korinth, lediglich nur eine kleine Minderheit dar.

4. Soziale Zusammensetzung

Wie hat man sich nun die soziale Zusammensetzung der Gemeinde in Korinth vorzustellen?

Vorauszuschicken ist, dass im römischen Reich die städtische Kultur dominierte. Die Stadt war der zentrale Lebensmittelpunkt.¹⁵ Im ersten Jahrhundert gab es noch, wie oben schon kurz erwähnt, eine ausgeprägte städtische Selbstverwaltung. In ihr waren die Angehörigen der städtischen Oberschicht tätig, also Großgrundbesitzer, reiche Kaufleute und Manufakturbesitzer. Diese stellten die Mitglieder des städtischen Rates und die obersten Beamten.

Die große Masse der Bevölkerung rekrutierte sich aus Bauern, Handwerkern und kleinen Kaufleuten.¹⁶

Nach einer weit verbreiteten Vorstellung rekrutierten sich die hellenistischen Gemeinden – also auch die korinthische – vornehmlich aus den unteren Schichten, bei denen beispielsweise an kleine Handwerker zu denken wäre.¹⁷ Nach dieser Auffassung würde das Christentum in den Städten vornehmlich eine Bewegung von Unterprivilegierten darstellen. Der Althistoriker Judge meint dagegen, dass, wenn man die korinthische Gemeinde als eine halbwegs typisch christliche Gemeinde ansehen möchte,¹⁸ die Christen nicht nur eine nicht unterdrückte soziale Schicht darstellten, „sondern das in ihnen vorherrschende Element aus der selbstbewussten sozialen Oberschicht der Großstädte (stammte)“.¹⁹

Der Neutestamentler G. Theißen bestätigt die oben angeführte These von Judge durch seine Forschungen insofern, als dass er nachweisen konnte, dass zur korinthischen Gemeinde Christen gehörten, die eine gehobenen

¹⁴ Vgl. dazu J. Becker, Paulus und seine Gemeinden, in: Die Anfänge des Christentums: Alte Welt und neue Hoffnung / mit Beitr. von J. Becker u. a., Stuttgart u. a. 1987, 126.

¹⁵ Bleicken, Verfassungs- und Sozialgeschichte, 33.

¹⁶ A. a. O., 21 ff.

¹⁷ Vgl. dazu W. Dahlheim, Die griechisch-römische Antike, Bd. 2. Stadt und Imperium: die Geschichte Roms und seines Weltreiches, Paderborn u. a. 1992, 301.

¹⁸ Diese Auffassung wird nicht von allen Forschern geteilt. So meint Schöllgen, dass man eine „identische soziale Schichtung aller paulinischen Gemeinden“ nicht voraussetzen könne (G. Schöllgen, Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W. A. Meeks, in: New Test. Stud. vol. 34 (1998), 70–82, hier: 74).

¹⁹ E. A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert, Wuppertal 1964, 59.

Sozialstatus besaßen. Er legt dabei seinen Überlegungen den Text in 1 Kor 1,26–29 zugrunde (Einheitsübersetzung):

- (26) Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme,
 (27) sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen.
 (28) Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten,
 (29) damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott.

Oft hat man diesen Abschnitt dahingehend verstanden, dass Paulus den Korinthern rhetorisch geschickt nur ihren niederen sozialen Status verdeutlichen wollte: Ihr Korinther seid ja nichts anderes als soziale ‚Underdogs‘.

Theißen macht nun folgende Textbeobachtungen: In V. 26 werden drei Kategorien von Menschen benannt, von denen zumindest die letzte als eine soziologische Kategorie aufzufassen ist: Leute von vornehmer Geburt, Vornehme.

Die Einschätzung der dritten Kategorie als eine soziologische führt dann dazu, auch die erstgenannten Begriffe als soziologische zu verstehen: bei den Weisen würde es sich dann um Angehörige gebildeter Schichten und bei den Mächtigen um Menschen mit sozialem Einfluss handeln.

Die entscheidende These Theißens lautet deshalb: Zwar gehörten die meisten Christen den unteren Schichten an,²⁰ es gab aber eine kleine Minorität in der korinthischen Gemeinde, die zur sozialen städtischen Oberschicht gehörte. Diese Gruppe dominierte in der Gemeinde. Man kann fast alle aktiven Gemeindeglieder, über die berichtet wird, ihr zuordnen.²¹

Theißen listet dann eine Reihe von Personen auf, die offensichtlich einen hohen Sozialstatus besaßen:

So wird beispielsweise in 1 Kor 1,14 Krispus erwähnt. In Apg 18,8 (Bericht über die Gemeindegründung in Korinth) wird gesagt, dass es sich dabei um den ehemaligen Synagogenvorsteher handelte, den Leiter des jüdischen Gottesdienstes;²² zu seinen Obliegenheiten gehörte es, auch äußerlich für das Synagogengebäude zu sorgen (Instandhaltung). Es war üblich für diese Aufgabe einen begüterten Mann zu nehmen, der – so belegen es zahlreiche Inschriften – diese Aufwendungen aus seinem Privatvermögen tätigen konnte. Es ist daher davon auszugehen, dass Krispus wohlhabend gewesen sein muss.²³

Weiter sei Erastus genannt, der in der Grußliste in Röm 16,23 erwähnt wird. Dabei ist auf die Annahme einiger Forscher hinzuweisen, dass der Brief

²⁰ G. Theißen, Soziale Schichtung in Korinth, in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 231–272, hier: 267.

²¹ A. a. O., 232 ff.

²² An dieser Stelle wird noch einmal deutlich, dass die Schlussfolgerungen Theißens nur unter der Voraussetzung der historischen Zuverlässigkeit der Apg nachvollziehbar sind.

²³ A. a. O., 235 f.

an die Römer in Korinth geschrieben wurde.²⁴ Erastus grüßt nun neben Paulus und anderen ebenfalls die Christen in Rom. Dabei wird eine Amtsbezeichnung genannt – dies ist für das NT eigentlich völlig ungewöhnlich – die in der Einheitsübersetzung mit Stadtkämmerer wiedergegeben wird.

Die meisten Ausleger meinen, dass er auch mit dem in Apg 19,22 und 2 Tim 4,19 genannten Erastus identisch ist (Erastus erscheint immer in Verbindung mit Korinth).

Schwierig ist die Klärung der Frage, welches Amt er nun genau bekleidete. War er Inhaber eines hohen städtischen Amtes oder nur ein untergeordneter Beschäftigter in der Finanzverwaltung?

Nach einer ausführlichen Erörterung kommt Theißen zu dem Schluss, dass Erastus z. Z. der Abfassung des Römerbriefes kein hohes Amt besaß, er sei aber später in der Karriereleiter aufgestiegen, möglicherweise zu einem Ädilen, d. h. zu einem sehr hohen städtischen Beamten; diese Vermutung ist insofern plausibel, als dass man in Korinth eine Inschrift fand, in der wahrscheinlich der Name Erastus mit dieser Amtsbezeichnung genannt wird.²⁵

Ein weiterer Beleg für die These der Existenz einer dominierenden Oberschicht stellt die Tatsache dar, dass die Christen – wie oben schon erläutert – in Hausgemeinden zusammen kamen. Diese Häuser gehörten offenbar begüterten Personen; klarer wird das Bild, wenn man es in Verbindung mit anderen Angaben bringt (z. B. der Zugehörigkeit von Sklaven zum Hauswesen, was auf eine gewisse Wohlhabenheit schließen lässt).²⁶

Von Bedeutung ist nun, dass alle hier von Paulus erwähnten Personen – wobei auch interessant ist, dass diese Namen auch die drei Personen einschließen, die von Paulus getauft wurden – zur gehobenen Schicht gehörten.²⁷ Das führt zur Vermutung, dass die paulinische Verkündigung besonders bei Wohlhabenden auf fruchtbaren Boden fiel.

Dieser Sachverhalt dürfte dann auch soziologische Gründe haben. Man kann bei den Heiden (Griechen) zwei Gruppen im Verhältnis zur jüdischen Gemeinde ausmachen: Die sog. Gottesfürchtigen und die Proselyten. Letztere, die mehr den unteren Schichten entstammen, traten zum Judentum mit allen Konsequenzen über. Die sog. Gottesfürchtigen hielten sich ebenfalls zum Judentum, besuchten auch die Synagogengottesdienste, ließen sich aber beispielsweise nicht beschneiden. Man kann vermuten, dass diese Gruppe aufgrund ihrer gesellschaftlichen Verpflichtungen mehr den wohlhabenden Schichten angehörte.²⁸

Die Apg zeigt nun Folgendes auf: Paulus wandte sich zuerst an die Juden, dann an die Gottesfürchtigen, die wohlhabend waren (wie Titius Justus).

Diese ‚Missionsstrategie‘ war zum einen durch die soziale Situation des Paulus begründet. So gehörte er aufgrund seines oben beschriebenen Sozi-

²⁴ So z. B. *Haacker*, ThHNT 6, 8 f.

²⁵ *Theißen*, Soziale Schichtung, 245; vgl. auch *Elliger*, Paulus, 112 f.

²⁶ *Theißen*, Soziale Schichtung, 248 f.

²⁷ *Elliger*, Paulus, 111.

²⁸ *Theißen*, Soziale Schichtung, 263 ff.

alstatus zur gesellschaftlichen Elite und war den wohlhabenden Bürgern Korinths ebenbürtig.

Zum anderen gab es auch einen praktischen Grund: Paulus war bei seiner Arbeit auf größere Versammlungsräume angewiesen; diese konnten aber nur Wohlhabende stellen.

Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass das hellenistische Urchristentum verschiedene soziale Schichten umfasste, es war also weder eine Unterschichtenreligion noch eine Bewegung der Oberschichten allein.²⁹ Damit unterschieden sich die christlichen Gemeinden aber erheblich von den übrigen religiösen Vereinigungen und Vereinen, die in der Regel relativ homogen zusammengesetzt waren. Nicht zuletzt trug gerade dieser Umstand zur Attraktivität der christlichen Gemeinden bei.

5. Probleme in Korinth

Die begründete Vermutung für die Existenz unterschiedlicher Schichten in der korinthischen Gemeinde, wird von vielen Auslegern mehr oder minder auch für die in dieser Gemeinde auftretenden Probleme und Konflikte verantwortlich gemacht, von denen einige in den folgenden Ausführungen angesprochen werden sollen:

• Das Herrenmahl

Gravierende Konflikte traten offensichtlich bei der Feier des Herren- oder auch Abendmahls auf. So gab es nach Ansicht vieler Ausleger noch keine festen Anfangszeiten für die Abendmahlsfeier. Das eigentliche Herrenmahl wurde durch die Brotworte eröffnet.³⁰ Entscheidend ist, dass es im Hause eines begüterten Gemeindegliedes abgehalten wurde. Die Ausleger deuten die Probleme unterschiedlich. Die einen sprechen davon, dass man mit einem Sättigungsmahl begann, zu dem die anderen Gemeindeglieder etwas mitbrachten. Man fing damit schon vor dem Abend an; deshalb kamen v. a. die Reichen und Begüterten zuerst und ließen es sich gut sein. Die Armen und Sklaven mussten länger arbeiten und kamen deshalb später. Für sie gab es dann nichts mehr zu essen; so war der eine hungrig, der andere trunken. Dann fand die eigentliche Abendmahlsfeier statt. Nach Meinung der Wohlhabenden kamen damit aber alle in den Genuss der entscheidenden sakramentalen Handlung, nämlich in den Empfang von Brot und Wein. In Wahrheit fand aber kein Gemeinschaftsmahl statt, sondern es handelte sich um ein Nebeneinander privater Einzelmahlzeiten. Deshalb wurde kein Herrenmahl sondern ein ‚eigenes Mahl‘ gehalten.³¹ Die Armen empfanden diese Verhältnisse aber als diskriminierend.

²⁹ A. a. O., 267.

³⁰ A. a. O., 297.

³¹ So Lang, NTD 7, 149.

Theißen deutet die Situation anders, kommt aber teilweise zu gleichen Ergebnissen. So bestreitet er, dass es vor dem Herrenmahl ein gemeinsames Sättigungsmahl gegeben habe. Aber auch Theißen weist darauf hin, dass ein Reicher sein Haus zur Verfügung stellte, er und andere Reiche stifteten die Zutaten zum Gemeinschaftsmahl. Laut Theißen brachten die reichen Gäste weitere Nahrungsmittel mit und begannen nach ihrem Eintreffen mit dem Verzehr der mitgebrachten Speisen. Offensichtlich gab es nicht nur quantitative sondern auch qualitative Unterschiede, indem die Reichen für sich zusätzlich zu Brot und Wein noch Zukost aßen, zu der wahrscheinlich auch Fleisch gehörte. Wenn dann die Einsetzungsworte gesprochen wurden, wurden die mitgebrachten Speisen dem Herrn des Mahles, nämlich Jesus übereignet. Theißen meint nun, dass die Zukost der Reichen weiter einen privaten Charakter trug und auch während des Herrenmahls verzehrt wurde. Dies wäre dann das von Paulus erwähnte eigene Mahl. Die Reichen betonten damit ihren gehobenen Sozialstatus, wie es auch in den heidnischen Vereinen üblich war.³²

Paulus kritisiert die Verhaltensweisen der Reichen jedoch deshalb scharf, weil sie seiner Ansicht nach gemeinschaftszerstörend waren. Dadurch würde der Charakter des Abendmahls beschädigt werden. Interessant ist nun der Ausweg, den Paulus den Wohlhabenden aufzeigt: Er empfiehlt ihnen in kleinem Kreise unter sich zu essen. Wenn man aber als Hausgemeinde zum Abendmahl zusammenkomme, sollte man aufeinander Rücksicht nehmen. Die Abendmahlspäranese richtet sich also primär an die Reichen in der korinthischen Gemeinde.

Der Kompromiss sieht also so aus, dass im privaten Bereich die Normen der eigenen sozialen Schicht gelten können. Kommt man aber zusammen, um das Abendmahl zu halten, haben die Gemeindenormen absoluten Vorrang. Allerdings hätte Paulus auch zu einem sozialen Ausgleich aufrufen können, indem er von den Reichen gefordert hätte, Ärmere an ihren Mahlzeiten teilnehmen zu lassen. Er tut dies aber nicht, sondern er erkennt die sozialen Unterschiede und die daraus resultierenden unterschiedlichen Verhaltensweisen, vielleicht sogar Verpflichtungen in der Gemeinde an; er möchte nur ihre Folgen abmildern. Diese Haltung entspricht, dem, was Theißen – in Anlehnung an den Theologen Troeltsch – als den ‚Liebespatriarchalismus‘ der urchristlichen Gemeinden bezeichnet.³³ Soziale Diskrepanzen bleiben bestehen, sie werden aber „mit einem Geist der Rücksichtnahme, der Achtung und der persönlichen Fürsorge“ durchdrungen.³⁴

Man kann diesen Begriff durchaus auch auf anderen Bereiche, wie beispielsweise den der Ehe, anwenden. Hier wäre an die sog. Haustafeln zu

³² G. Theißen, Soziale Integration und sakramentales Handeln, in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 290–317, hier: 300 ff.307.

³³ A. a. O., 311 f.; *ders.*, Soziale Schichtung, 268.

³⁴ G. Theißen, Die Starken und die Schwachen in Korinth, in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 272–289, hier: 288; vgl. dazu auch *ders.*, Soziale Schichtung, 268–271.

denken (z. B. Eph 5,22–6,9). Nicht von der Hand ist die Auffassung zu weisen, dass dadurch ein gewisser Konservatismus in sozialen Fragen entstand.

• Starke und Schwache

In einem weiteren Konflikt (1 Kor 8 und 10) ging es um so genannte Starke und Schwache in der korinthischen Gemeinde. Streitpunkt war der Fleischgenuss. Darf ein Christ Fleisch essen, das in Verbindung mit Götzen steht? Zum Hintergrund ist zu sagen, dass die Armen sich kaum Fleisch leisten konnten, da es zu teuer war. Ihnen blieb lediglich die Möglichkeit, an öffentlichen Fleischverteilungen teilzunehmen, „die immer im festlichen Rahmen veranstaltet wurden“.³⁵ Aßen sie dennoch ‚Götzenopferfleisch‘, taten sie dies mit einem schlechten Gewissen. So meint Theißen, dass die Schwachen deshalb wohl mehr den unteren Schichten zuzuordnen seien.

Die Starken vertreten eine offenere Haltung und berufen sich dabei auf ihre besondere Erkenntnis (*gnosis*): Ihrer Meinung nach hat der Vater Jesu Christi die Götter entthront, sie existieren nicht; deshalb gibt es auch kein Götzenopferfleisch.³⁶ Allerdings ging es nicht nur um theologische Fragen, sondern nicht zuletzt auch um das Problem der Einbindung der Wohlhabenderen in das Leben ihrer Stadt. Man wollte auf die gesellschaftlichen Kontakte mit Nichtchristen nicht verzichten. Nach einer ausführlichen Untersuchung kommt Theißen zu dem Ergebnis, dass die Starken wohl mehr den oberen Schichten angehörten. Die Wertschätzung, die sie der Erkenntnis gaben, legt nahe, dass sie zudem über eine gewisse Bildung verfügten.³⁷

Die Schwachen gerieten nun durch das ‚liberalere‘ Verhalten der Starken in Bedrängnis, da sie Fleisch nicht unabhängig von rituellen Bezügen sehen konnten.³⁸

Welche Lösung bietet Paulus an? Er ist flexibel: Der Christ hat eine Distanz zur heidnischen Welt, ohne dass er aber die Einbindung in das Leben seiner Stadt ganz aufgeben muss. Dabei soll jedoch in der Gemeinde keiner vor den Kopf gestoßen werden.

Hinsichtlich ihrer Erkenntnis haben die Starken recht: Es gibt nur einen Gott, diese Erkenntnis muss aber in Verbindung mit der christlichen Liebe stehen; dabei ist das Wohl der Gesamtgemeinde zu beachten. So differenziert Paulus: Es gibt zum einen ein gesellschaftliches Mahl im Tempel, an dem man teilnehmen kann, sofern keiner aus der Gemeinde daran Anstoß nimmt. Es gibt ein ausgesprochen kultisches Mahl, in dem ein Gott verehrt wird, hier gibt es keine Teilnahmemöglichkeit. Weiter unterscheidet Paulus zwischen dem privaten häuslichen Mahl des Christen und dem privaten Mahl im Hause eines Nichtchristen. Hinsichtlich des privaten häuslichen

³⁵ Theißen, Die Starken, 279.

³⁶ A. a. O., 272; vgl. auch a. a. O., 282.

³⁷ A. a. O., 286 f.

³⁸ A. a. O., 278 ff. Nach Theißen gibt es sowohl einen heiden- als auch einen judenchristlichen Typ von Schwachen.

Mahles soll man beim Einkauf auf dem Markt nicht fragen, woher das Fleisch kommt, um das Gewissen nicht in Bedrängnis zu bringen.³⁹ Bei einem privaten Mahl im Hause eines Nichtchristen sollte man dann kein Fleisch essen, wenn der Gastgeber ausdrücklich auf den kultischen Charakter des Fleisches aufmerksam macht, im übrigen aber am Mahl teilnehmen.⁴⁰

So kann man ermessen, wie die paulinische Lösung einzuschätzen ist: Diese differenzierten Antworten, die teilweise einen Fleischgenuss ermöglichten, kamen den Wünschen der Reichen entgegen, zeigten ihnen aber jedoch Grenzen auf. Auch hier fällt wieder auf, dass der Konflikt nicht im Sinne eines sozialen Ausgleiches gelöst wurde; den Ärmern wurde letztlich mehr an Verzicht zugemutet.

• Sexualität

Kontroversen gab es offensichtlich auch bezüglich der Fragen von Sexualität und Ehe.

Zum einen ging es um das Problem der Prostitution. Für den Griechen war es etwas Selbstverständliches Verkehr mit einer Prostituierten zu haben. Offensichtlich gab es auch in der korinthischen Gemeinde Christen, die darin nichts Verwerfliches sahen. Von dieser Einstellung hatte Paulus Kunde erhalten. Aufschlussreich ist, wie Paulus auf diese Fragen eingeht. Dem Christentum wird immer wieder vorgeworfen, es sei leibfeindlich, wobei man sich besonders auf Paulus bezieht. Aber gerade die Ausführungen in 1 Kor 6,12–20 belegen das Gegenteil.⁴¹ Paulus bejaht die Leiblichkeit und kann klarmachen, dass die leibliche Verbindung mit einer Prostituierten nicht nur etwas Äußeres darstellt sondern sein Menschsein, aber auch seine Verbindung mit Gott direkt betrifft. Er beruft sich dabei auf Gen 2, wo es heißt, dass Mann und Frau eine neue leiblich-seelische Einheit bilden werden. Hier zeigt sich deutlich die jüdische Tradition, nach der ein Mensch immer ganzheitlich gesehen wird. Man ist Leib, man ist Seele; nicht: Man hat einen Leib usw. Eine leibliche Verbindung betrifft daher immer den ganzen Menschen – wie kann man dann diese Verbindung mit einer Prostituierten vollziehen, in der es letzten Endes nicht um ein personales Geschehen geht? Paulus radikalisiert dann seinen Gedankengang noch, indem er den Leib als Tempel des Heiligen Geistes bezeichnet.⁴² Damit wird der Leib geadelt. Diese Argumentation stand aber im genauen Gegensatz zur Auffassung einiger Korinther, die meinten, dass Sexualität – wie auch Essen und

³⁹ Hintergrund dieser Aussage ist, dass auch das auf dem Markt angebotene Fleisch oft mit rituellen Handlungen in Verbindung stand. ‚Schwache‘ mieden deshalb manchmal generell Fleisch (vgl. a. a. O., 272).

⁴⁰ A. a. O., 288.

⁴¹ Vgl. zum ganzen Abschnitt auch *Lang*, NTD 7, 85 f. (Die Stellung des Paulus zu Leiblichkeit und Sexualität).

⁴² Vgl. dazu *Elliger*, Paulus, 110, der meint, dass dieses religiöse Argument für die Ablehnung der Prostitution hier zum erstem Mal benutzt worden sei.

Trinken – lediglich etwas Äußeres darstelle. Paulus meint, dass diese Auffassung letztlich leibfeindlich sei. Die Freiheit, zu der man als Christ berufen ist, würde durch eine derartige Einstellung bedroht werden.

Letztlich geht es auch bei der Frage, die in 1 Kor 7 verhandelt wird, ob nämlich die Ehelosigkeit nicht die heiligere Lebensform darstellt, um das gleiche Problem. Entscheidend ist das Geistig-Seelische, das Leibliche ist sekundär – so die Auffassung der korinthischen Enthusiasten. Die einen zogen daraus den Schluss, dass es ethisch irrelevant sei, was man mit dem Leib tue. Die anderen meinten, dass der Leib hinderlich bei der Verwirklichung des Geistigen sei, deshalb sei die Askese die einzig angemessene Lebensform.

Paulus selbst votiert klar für die Ehelosigkeit, aber nicht deshalb, weil die Ehe für ihn eine minderwertigere Lebensform darstellte, sondern er hat sich aus einem eschatologischen Vorbehalt heraus für die Ehelosigkeit entschieden. Er rechnete mit dem nahen Ende, mit der baldigen Wiederkunft Jesu. Deshalb hatte Paulus keine Zeit für die Ehe, denn er wollte verfügbar für das Reich Gottes sein. Aber die Entscheidung zur Ehelosigkeit trägt nur, wenn man das Charisma (Gnadengabe) der Ehelosigkeit hat. Hätte man diese aber nicht, würde man – religiös gesehen – nichts Minderwertiges tun – so die Meinung des Paulus an dieser Stelle.

In diesem Zusammenhang äußerte sich Paulus auch zur praktischen Gestaltung der Ehe. Hier hat es ebenfalls schwer Kritik gehagelt. Wie kann der Jungeselle Paulus denn überhaupt etwas Gescheitertes zur Ehe sagen – das wäre ja vergleichbar mit einem Unmusikalischen, der sich über die Bedeutung der Musik auslässt. Hat Paulus nicht dieses unsägliche Wort von den ehelichen Pflichten eingeführt?

Auch hier hilft genaues Hinschauen. Wichtig ist: Paulus entwickelt an dieser Stelle nicht eine Theologie der Ehe, sondern er spricht konkret in eine bestimmte Situation hinein. Denn einige asketische Korinther waren der Auffassung, da die Sexualität ihrer Ansicht nach etwas Minderwertiges darstellte, sollte man sich entweder scheiden lassen oder auch in der Ehe auf Sexualkontakte verzichten. In diesen Kontext hinein gehört nun das Wort des Paulus: In sexueller Hinsicht gibt es keine Überordnung des Mannes oder Unterordnung der Frau, beide sind gleichberechtigt. Beide sollen nicht in egoistischer Weise über sich selbst verfügen, sondern bedenken, dass in der Ehe die gegenseitige Sorge für die Bedürfnisse des anderen dominieren solle. Der Theologe Becker formuliert zurecht die Frage, wo man in antiken Texten Ähnliches lesen könne.⁴³ Natürlich kann es eine Phase der Enthaltsamkeit geben, wenn man Zeiten des intensiven Gebetes haben möchte. Allerdings rät Paulus auch hier, sich selbst nicht zu überfordern. Aus alledem wird klar, der Stand des Verheirateten ist nicht minderwertiger gegenüber dem des Nichtverheirateten.⁴⁴

Deutlich wird aber auch der soziokulturelle Hintergrund. Paulus war zwar wie Jesus ein Zölibatär, wehrte sich aber dagegen, seinen Stand für an-

⁴³ Becker, Paulus, 143.

dere verbindlich zu machen. Eine zölibatäre Gemeinschaft hätte in einer Welt der städtischen Mittel- und Unterschichten – der kleinen Handwerker und Kaufleute – keine missionarische Chance gehabt. Die verheirateten Familienväter waren die Personen in den Städten, auf die Paulus sich bei seiner Verkündigung stützte. Sie waren die Menschen, die sich aber auch durch Paulus in ihrer sozialen Existenz aufgewertet fühlten. Die Favorisierung des Zölibats hätte daher eine abschreckende Wirkung gezeitigt.⁴⁵

Letztlich geht es Paulus aber auch darum, keine gesetzliche Lösung anzustreben, durch die s. E. wieder die christliche Freiheit bedroht wäre. Paulus sieht die christliche Freiheit sozusagen von rechts und von links bedroht: einmal durch gesetzlich Regelungen, andererseits durch eine Haltung, die sich selbst zum Maßstab setzt bzw. sich durch schrankenlosen Libertinismus auszeichnet. Die christliche Freiheit wird aber nach Paulus immer wieder durch die Bindung an Gott praktiziert und sie bewährt sich in der Solidarität gegenüber den Schwachen, den Armen.

• Die Frauen in der Gemeinde

Im letzten Problemkomplex soll es um die Situation der Frauen gehen. Auch hier gibt es viel Kritik an Paulus. Der Hauptvorwurf lautet, dass er frauenfeindlich sei.

Ein Blick in die Texte sagt genau das Gegenteil. Man sehe sich nur die Grußliste am Ende des Römerbriefes in Kapitel 16 an. Paulus übermittelt der römischen Gemeinde diesen wichtigen Brief durch eine Frau namens Phoebe. Gleich am Anfang dieser Liste heißt es, dass sie die Gemeinde grüße. In vielen Übersetzungen steht, dass sie eine Diakonin gewesen sei, die ihm, Paulus, sehr geholfen habe. Wahrscheinlich denken die meisten, dass Phoebe für das äußere Wohl des Paulus gesorgt habe. Aber es geht nicht um diese Form der Diakonie.

Phoebe ist eine Patronin, denn Paulus erwähnt den Beistand, den sie ihm geleistet habe. Bei dem von Paulus verwendeten Wort *prostatis* handelte es sich um die „Patronatseigenschaft einer sozial höhergestellten Person“. Phoebe hatte also dem Paulus „sozialen Schutz gewährt“, für den er sehr dankbar war.⁴⁶ Da die Gemeinde sich in ihrem Hause in Kenchreai (bei Korinth) traf, kann man unterstellen, dass sie mit Sicherheit auch Einfluss auf die Gemeinde nahm. Aus der Tatsache, dass sie eine Gemeinde bei sich zu Hause aufnahm und darüber hinaus eine Patronin war, geht hervor, dass sie ebenfalls zu den Wohlhabenden gehörte.

Hinzuweisen ist auch auf die schon erwähnte Prisca oder auch Priszilla, der „herausragendsten“ urchristlichen Frauengestalt, um den Historiker

⁴⁴ Hier irrt *Brown* in seinem ansonsten verdienstvollen Buch, wenn er meint, dass der Verheiratete als ein ‚Halbchrist‘ angesehen worden sei (*P. Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991, 71*).

⁴⁵ Vgl. dazu a. a. O., 68 f.

⁴⁶ *W. Schuller, Frauen in der römischen Geschichte, München/Zürich 1992, 93 f.*

Schuller zu zitieren; sie war die Ehefrau des Aquila. Bei diesem Ehepaar handelte es sich um Juden, die Christen geworden waren. Paulus hatte sie in Korinth kennen gelernt, er hatte bei Aquila gearbeitet. Interessant ist nun, dass Prisca häufig – auch von Paulus – zuerst genannt wird. Sie überragte ihren Ehemann an Bedeutung – und dies wurde auch von Paulus anerkannt.⁴⁷

Die private Form der Gemeindegemeinschaften ermöglichte es auch, dass Frauen sich natürlich auch ganz selbstverständlich in den Zusammenkünften betätigen konnten: sie beteten und weissagten, sie reden also prophetisch. Es gab eine gleichberechtigte Anteilnahme an der charismatischen Begabung.

Paulus legte nur Wert darauf, dass damalige Konventionen nicht verletzt wurden; deshalb besteht er auf die Verhüllung der Frauen beim Beten und Weissagen. Eine Frau, die unverhüllt beten würde, benähme sich wie ein Mann. Dieser Eindruck sollte aber nicht entstehen. Aber das Beten und Weissagen wurde ihnen nicht verwehrt.

Probleme bereitet deshalb die Äußerung in Kap 14,34–36 nach der eine Frau in den Zusammenkünften nicht reden darf.

Zur Lösung dieses Auslegungsproblems existieren m. E. drei ernsthafte Lösungsversuche. Frühere Exegeten, wie z. B. Adolf Schlatter, interpretierten den Text dahingehend, dass sich das Beten und Weissagen von 1 Kor 11 lediglich auf Hausandachten beschränkte.⁴⁸ So würde nach dieser Anschauung 1 Kor 14 das Kap 11 interpretieren. Diese Auffassung wird heute besonders in mehr fundamentalistischen Kreisen favorisiert. Dagegen ist aber einzuwenden, dass die Prophetie nach 1 Kor 14,4 die Gemeinde erbaut. Außerdem muss gefragt werden, was hier mit Hausandachten gemeint ist. Nach unseren bisherigen Überlegungen handelte es sich in Korinth um Hausgemeinden. Wo hörte die Hausandacht auf, und wo begann die offizielle Versammlung der Hausgemeinde?

Eine weitere Möglichkeit für eine Erklärung wäre die, dass die Bemerkung nicht von Paulus ursprünglich stammt sondern später von einem Abschreiber eingefügt wurde (Interpolation).⁴⁹ Dafür spricht, dass damit der logische Widerspruch zu Kap. 11 beseitigt wäre. Textkritisch lässt sich aber ein Beweis schwer führen. Zwar gibt es Abschriften, in denen diese Passage erst nach V. 40 erscheint, was als Hinweis auf eine Interpolation dienen könnte; aber es gibt keine Abschrift, in der dieser Abschnitt fehlt.

Die dritte Lösung wäre, das Nicht-Reden-Dürfen auf die Beteiligung an sog. Lehrgesprächen zu beschränken. Eine Frau könnte dann zwar in der Zusammenkunft beten oder prophetisch reden, eine Beteiligung an den Diskussionen oder Beratungen der Gemeinde wäre ihr aber untersagt gewesen. Manche Ausleger stellen sich das so vor, dass die korinthische Frau – vielleicht aufgrund ihres geringen Bildungsgrades – ständig dazwischenre-

⁴⁷ A. a. O., 94 f.

⁴⁸ Vgl. Lang, NTD 7, 200.

⁴⁹ Diese Lösung favorisiert Lang, ebd.

dete. Deshalb heißt es dann in dem Text auch, dass die Frau, wenn sie etwas lernen will, zu Hause ihren Mann fragen soll.⁵⁰

Zusammenfassend ist zu sagen, dass alle Lösungen immer an einer Stelle unbefriedigend bleiben. Hinsichtlich der theologischen Würdigung der umstrittenen Äußerung ist aber von Bedeutung, dass der Text als Begründung für ein wie auch immer zu verstehendes Redeverbot am Schluss darauf verweist, dass es schändlich für eine Frau sei, sich in derartigen Zusammenkünften zu artikulieren. Damit wird das damalige Schicklichkeitsempfinden angesprochen. Die Anschauungen, was als schicklich zu gelten hat, sind aber dem Wandel der Zeiten unterworfen, und haben sich sicherlich im Gegensatz zur damaligen Zeit gerade hinsichtlich des öffentlichen Auftretens der Frau radikal geändert.⁵¹

Es bleibt zum Schluss festzuhalten, dass die Frauen in der frühen Christenheit über einen gewissen Freiheitsraum verfügten. Allerdings trifft auch die Beobachtung zu, dass recht schnell die relativ gleichberechtigte Teilhabe der Frauen am gemeindlichen Leben immer mehr eingeschränkt wurde.⁵² Die programmatische Aussage des Paulus im Brief an die Galater (2,28), dass in Christus nationale, soziale und geschlechtliche Unterschiede aufgehoben worden seien, geriet leider bald in Vergessenheit.

6. Resümee

Welches Fazit kann man ziehen? Liest man die Briefe des Paulus, fällt auf, dass eine ganz andere Welt zur Sprache kommt, als die in den Evangelien beschriebene. Man liest bei Paulus von sportlichen Wettkämpfen, von Ämtern, Einladungen in Tempel usw. Kurz es ist eine städtische Welt, es ist die Welt der griechisch-römischen Städte. In ihnen war Paulus zu Hause, in ihnen missionierte er. Das Christentum erhielt einen urbanen Charakter; die ländlichen Bereiche wurden erst einmal kaum vom Christentum erfasst. Paulus verfolgte die Strategie, das Evangelium in den großen Städten zu verkündigen und dort Gemeinden zu gründen.

Damit hat das Christentum praktisch in der ersten Generation zwei einschneidende Veränderungen erfahren:

1. Es fand ein Übergang von einer mehrheitlich judenchristlichen zu einer mehrheitlich heidenchristlichen Bewegung statt. Die korinthische Gemeinde war fast ausschließlich eine heidenchristliche.

⁵⁰ Sehr ausführlich diskutiert *Chr. Wolff*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHNT 7/2), Berlin ³1990, 140–143, die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten und spricht sich dann am Ende für diese Deutung aus, so auch *Stegemann/Stegemann*, Urchristliche Sozialgeschichte.

⁵¹ *Lang*, NTD 7, 200 f. Interessant ist, dass auch W. de Boer in der mehr evangelikal ausgerichteten Kommentarreihe Wuppertaler Studienbibel in seiner Auslegung des 1. Korintherbriefes genau diesen Gedanken äußert (Auflage von 1989, 247).

⁵² Vgl. dazu 1 Tim 2,11–15.

2. Es fand ein Übergang von einem ländlichen zu einem mehr städtischen Milieu statt.⁵³

Damit veränderten sich auch die Inhalte. Die städtischen Schichten, besonders die kleinen Handwerker und Kleinhändler, die ihre Familien zu ernähren hatten, konnten nicht mit radikalen Forderungen wie Besitzverzicht oder Ehelosigkeit um des Himmelreiches gewonnen werden.

Diese städtischen Schichten wurden durch die Wertschätzung gewonnen, die der Einzelne durch das Evangelium erfuhr. Oder wie es ein Historiker ausdrückte, sie bekamen das in den Gemeinden, was ihnen im Leben vor-enthalten wurde.⁵⁴

Bleibt zum Schluss die Frage, weshalb wir heute diesen Brief noch lesen sollten. Denn, dies haben wir ja sehr deutlich gesehen, die Welt der korinthischen Gemeinden ist nicht die unsere. Es handelt sich hier um eine vergangene Welt: Götzenopferfleisch ist heute kein Thema mehr; die Fragestellungen zum Thema Sexualität haben sich völlig verändert. Das Abendmahl ist eine ausschließlich kirchliche Handlung. Und dem Problem der unverhüllt betenden Frau, dem Paulus ja schließlich einen langen Abschnitt widmet, können wir auch keine Brisanz mehr abgewinnen. Sind dann die Inhalte des Korintherbriefes letztlich nur noch etwas für an alter Geschichte interessierte Menschen?

Ich denke aber, dass es sich dennoch lohnt, mit Paulus in ein Gespräch einzutreten. Denn hinter diesen – in der Tat vergangenen Konflikten – stehen Grundfragen unserer Existenz. Denn Paulus ging es zum einen um die Bewahrung der christlichen Freiheit. So lautet auch sein programmatischer Satz aus dem Brief an die Galater: Zur Freiheit hat Christus uns berufen (5,13). Diese Freiheit sah Paulus damals gefährdet, und sie ist es auch heute; und zwar dann, wenn ich sie egoistisch auslebe, keine Rücksicht auf andere nehme. Christliche Freiheit ohne Solidarität mit dem Mitmenschen ist keine Freiheit. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten gestaltet sie. Christliche Freiheit wird oft aber auch durch diverse Normen gefährdet. Wichtig ist, dass diese immer wieder vom Evangelium her eine Überprüfung erfahren.

Eine weitere Überlegung soll folgen: Auch unsere Situation ist derjenigen der korinthischen Gemeinde durchaus ähnlich. Die Christen entwickeln sich heute zunehmend zu einer Minderheit in dieser Gesellschaft; sie sind eine Gruppierung neben vielen. Und damit leben wir grundsätzlich in der gleichen Situation wie die Christen in Korinth; auch sie stellten eine religiöse Gemeinschaft neben anderen dar. Damit stehen wir vor einer ähnlichen Herausforderung. Wir müssen unseren christlichen Glauben in die Kultur,

⁵³ Vgl. *Th. Schleich*, Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums. Die These von der Unterschichtreligion, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 5 (1982), 269–296, hier: 278.

⁵⁴ Vgl. *Dahlheim*, *Antike*, 302.

in das Denken unserer Tage hinein verständlich bezeugen. Dieses Anliegen teilen wir mit Paulus. Voraussetzung dafür, dass uns dieses gelingen kann, ist allerdings – ich zitiere hier sinngemäß ein Wort des Paulus aus 1 Kor 9, 20–22) – den Juden wie ein Jude, den Griechen wie ein Grieche, den Römern, wie ein Römer zu werden usw., uns also auf die kulturellen, nationalen aber auch sozialen Gegebenheiten einzulassen.

Ein letzter Punkt soll diese Überlegungen abschließen: Auch in freikirchlichen Gemeinden sind manche Konflikte, die auf den ersten Blick als theologische erscheinen, oft soziokulturell bedingt. So entspringen manche ‚Fundamentalismen‘ bisweilen mehr einer bestimmten kulturellen Mentalität als religiösen Überzeugungen. Oft sind Gemeinden auch ‚gutbürgerlich‘, was bedeutet, dass Angehörige der Mittelschichten den Ton angeben. Auch hier könnte man sich an Paulus orientieren. Er schätzt die Unterstützung der Wohlhabenden, er weiß es aber auch: Gemeinde Jesu Christi ist für jeden offen, gerade auch für den, der einen niedrigeren Sozialstatus besitzt. Auch hier gilt: In Christus ist weder Mann noch Frau ... (Gal 3,28). Wir können ergänzen: weder Besitzer einer Arbeitsstelle noch Arbeitsloser, weder bildungsnah noch bildungsfern usw. Hier können gerade auch freikirchliche Gemeinden – egal welcher Couleur – noch viel von Paulus lernen.

Bibliographie

- Becker, J.*, Paulus und seine Gemeinden, in: Die Anfänge des Christentums: Alte Welt und neue Hoffnung / mit Beitr. von J. Becker u. a., Stuttgart u. a. 1987, 102–159
- Bleicken, J.*, Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches, Bd. 2, Paderborn u. a. ²1981
- Brown, P.*, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991
- Dahlheim, W.*, Die griechisch-römische Antike, Bd. 2. Stadt und Imperium: die Geschichte Roms und seines Weltreiches, Paderborn u. a. 1992
- Elliger, W.*, Mit Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Stuttgart 1998
- Haacker, K.*, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHNT 6), Leipzig 1999
- Judge, E. A.*, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert, Wuppertal 1964
- Lang, F.*, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen/Zürich 1986
- Schleich, Th.*, Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums. Die These von der Unterschichtreligion, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 5 (1982), 269–296
- Schöllgen, G.*, Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W. A. Meeks, in: New Test. Stud. vol. 34 (1998), 70–82
- Shuller, W.*, Frauen in der römischen Geschichte, München/Zürich 1992
- Stegemann, E. W./Stegemann, W.*, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u. a. ²1997

Theißen, G., Soziale Schichtung in Korinth, in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 231–272

–, Die Starken und die Schwachen in Korinth, in: a. a. O., 272–289

–, Soziale Integration und sakramentales Handeln, in: a. a. O., 290–317.

Wolff, Chr., Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHNT 7/2), Berlin ³1990.

Wie anders sollen Christen sein?

Predigt über Philipper 3,20–4,3

Joachim Molthagen

Phil 3,20: Denn der Bürgerverband, dem wir angehören, ist in den Himmeln, und von dorthier erwarten wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus, (21) der unseren Leib der Niedrigkeit verwandeln wird, so dass er gleichgestaltet wird seinem Leib der Herrlichkeit vermöge der Kraft, mit der er auch alle Dinge sich untertan machen kann.

(4,1) Darum, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Ehrenkranz, steht in dieser Weise fest im Herrn, ihr Geliebten!

(2) Die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich, gleichgesinnt zu sein im Herrn.

(3) Ja ich bitte auch dich, du echter Gefährte, nimm dich ihrer an, die mit mir im Evangelium gekämpft haben zusammen mit Klemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buch des Lebens stehen.

Sind Christen anders als andere Leute? Darauf antworten wir vielleicht ganz spontan mit Ja oder Nein. Wenn wir dann weiter nachdenken, fällt uns wohl auf, dass es für beide Antworten gute Gründe gibt. Wir fragen dann vielleicht: Müssen Christen überhaupt anders sein – und können sie es?

Dass Christen anders waren, dass sie einen Fremdkörper in der Gesellschaft darstellten, wurde in den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte von der Bevölkerungsmehrheit im römischen Reich deutlich empfunden und immer wieder ausgesprochen. Ich denke an die Bürger von Philippi, die, als Paulus und seine Begleiter dort die gute Nachricht von Jesus Christus verbreiteten, abwehrend reagierten. Sie führten die fremden Missionare vor die obersten Beamten ihrer Stadt, bezichtigten sie des Aufruhrs und klagten: Diese Leute verkündigen Gebräuche, die anzunehmen uns als Römern nicht ansteht (Apg 16,20 f.). Oder ich denke an den 1. Petrusbrief (4,3 f.), der die Schwierigkeiten, denen die Christen im bürgerlichen Alltagsleben ausgesetzt waren, sehr treffsicher darauf zurückführt, dass ihr erkennbar neuer Lebensstil in der Gesellschaft Befremden und Ablehnung hervorrief. Deshalb dachte und redete man übel über sie, man verleumdete sie und wollte möglichst wenig mit ihnen zu tun haben. Am Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. schließlich stellte ein römischer Kaiser in einer amtlichen Verfügung mit Entrüstung fest: Es hatte „diese Christen ein solcher Eigenwille erfasst und solche Torheit ergriffen, dass sie nicht den Einrichtungen der Alten folgten, [...] sondern sich nach eigenem Gutdünken, [und] Belieben Gesetze zur Beobachtung schufen und in verschiedenen Gegenden verschiedene Be-

völkerungen zu einer Gemeinschaft vereinigen.“¹ Lebensstil und Gemeinschaft der Christen waren anders, das wurde – oft genug unter Missbilligung – wahrgenommen.

Wir heute betonen eher, dass Christen Menschen sind wie alle anderen auch. Manchmal wird uns das ja auch zum Vorwurf gemacht. Im Blick auf den durchschnittlichen Lebensstil, den wir in unseren freikirchlichen Gemeinden häufig antreffen, könnte man vielleicht sagen, dass wir hinter der allgemeinen Entwicklung immer ein wenig zurück hinken; aber das ist ja noch kein eigener, christlicher Lebensstil.

Wie anders sind Christen? Und wie anders können sie im alltäglichen Leben sein? Darauf gibt auch unser Predigttext einige sehr wichtige Antworten, und ich lade ein, von diesen Fragen her auf ihn zu hören.

Der Bürgerverband, dem wir angehören, ist in den Himmeln – so beginnt unser Predigttext. Dadurch betont er gleich am Anfang, dass Christen grundsätzlich und notwendig anders sind. Maßgeblich ist für sie nicht, ob sie Bürger oder sonstige Einwohner ihrer Stadt sind, maßgeblich sind für sie auch nicht die Gepflogenheiten des bürgerlichen Alltagslebens an ihrem Ort. Vielmehr sind sie dadurch charakterisiert, dass sie dem Volk und der Welt Gottes angehören. Einen ganz ähnlichen Akzent setzt der 1. Petrusbrief, wenn er seine Empfänger als „auserwählte Fremdlinge in der Zerstreuung“ anspricht (1,1). Eindrucksvoll entfaltet der Brief, dass Christen, eben weil sie Gottes Volk sind, in dieser Welt als Fremde gelten. Auf denselben Sachverhalt weisen auch die bekannten Formulierungen aus dem Abschiedsgebet Jesu im Johannesevangelium: Seine Jünger sind *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt (Joh 17,9–15). Ähnlich stellt auch in unserem Text Paulus der Gemeinde in Philippi zunächst vor Augen, dass Christen anders sind, und zwar als eine Aussage, die ohne jedes Wenn und Aber gilt.

Was aber charakterisiert das Anderssein der Christen? Auch darauf gibt unser Predigttext eine klare Antwort: *Wir erwarten (vom Himmel her) als Retter den Herrn Jesus Christus, der unseren Leib der Niedrigkeit verwandeln wird ...* In der Zeit, als Paulus an die Gemeinde in Philippi schrieb, wurden in den östlichen Teilen des römischen Reiches, in denen man Griechisch sprach, vielfach Wohltäter, die eine Stadt besonders gefördert hatten, öffentlich als „Retter“ oder „Heilande“ (σωτέρες) geehrt. Vor allem römische Kaiser werden in zahlreichen Inschriften so bezeichnet; und sie ehrte man auch gerne als „Herren“ (κύριοι). Gegenüber einer Vielzahl möglicher Heilande und Herren betont Paulus, dass Christen Jesus Christus als den einen Herrn kennen und bekennen. Er allein ist der Retter. Seine Wiederkunft erwarten sie ungeduldig und standhaft (beides schwingt in dem von Paulus gebrauchten griechischen Wort mit), und von ihm erwarten sie, dass er ihnen nach seiner Verheißung Anteil geben wird an der ewigen Herrlichkeit Gottes. Wieder sagt es der 1. Petrusbrief in der Sache ganz ähnlich, wenn er eingangs

¹ Kaiser Galerius in dem Edikt, mit dem er im April 311 n. Chr. die diokletianische Christenverfolgung einstellte; Laktanz, Über die Todesarten der Verfolger, Kap. 34.

Gott darüber lobt, dass er uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten und zu einem unvergänglichen Erbe, das in den Himmeln für uns aufbewahrt wird (1,3 f.).

In neutestamentlicher Zeit charakterisierte es die Christen, dass ihr Leben bestimmt war von der Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi. Ob das auch für uns gilt? Vielleicht müssen wir eine solche Perspektive für unser Leben erst wieder neu gewinnen. Wenn auch wir *als Retter den Herrn Jesus Christus* erwarten und wenn die Verheißung seiner Wiederkunft unser Leben prägt, dann wissen und bezeugen wir, dass Jesus Christus die einzige Adresse ist, wenn es um Heil für die Welt und um Heil für den Einzelnen persönlich geht – gegenüber allen Heilsangeboten aus Politik und Wissenschaft, Religion und Religionersatz. Dann bekennen wir, dass er der Herr ist, und bringen das in unserem Leben dadurch zum Ausdruck, dass wir unser alltägliches Verhalten an seinem Wort orientieren. Dann trägt uns bei allem notwendigen Bemühen, Schäden in unserer Welt zu beheben und für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten, die Hoffnung, dass er das Ziel der Geschichte ist und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird. Und dann macht es uns, auch wenn der Tod nach lieben Menschen in unserer Nähe oder gar nach uns selber greift, getrost, dass Jesus Christus auch für uns ganz persönlich den Tod überwunden hat, dass er jenseits unseres Grabes steht und uns Anteil gibt an der ewigen Herrlichkeit Gottes. Paulus sagt es in unserem Text so: Wir werden seiner Herrlichkeit gleich gestaltet; und er, unser Herr Jesus Christus, hat die Kraft, es zu tun (V. 21). Erwarten wir in diesem Sinne als Retter den Herrn Jesus Christus, bewirkt das eine Einstellung zu unserem Leben insgesamt und führt zu einem alltäglichen Verhalten, das uns schon von Nichtchristen unterscheidet.

Aber leben Christen damit abgehoben von dieser Welt? Schweben sie gleichsam immer einige Zentimeter über dem Erdboden? Die folgenden Verse unseres Textes geben darauf einige wichtige Antworten, und das im Zusammenhang mit einer Frage, die unter uns in der Vergangenheit leidenschaftlich diskutiert wurde und zum Teil auch heute noch die Gemüter erhitzt, nämlich welche Rolle die Frauen in den neutestamentlichen Gemeinden spielten.

Darum, meine geliebten und ersehnten Brüder, ... steht in dieser Weise fest in dem Herrn. Zur Wesensbeschreibung des Christseins tritt also die Aufforderung hinzu, es im alltäglichen Leben zu bewähren. So geschieht es immer wieder im Neuen Testament. Die Gemeinden damals waren nicht vollkommen, darum war für sie – wie für uns – beides wichtig: der Zuspruch dessen, was wir von Gott her sind, und die Ermunterung, das auch in unserem Alltag zu entfalten.

Dabei ist nun bemerkenswert, wie Paulus die Gemeinde in Philippi anspricht: meine geliebten *Brüder!* Natürlich gab es auch Frauen in der Christengemeinde zu Philippi. Die Apostelgeschichte (16,14 f.) berichtet, dass die erste Christin in der Stadt eine Frau war, die Purpurchandlerin Lydia. Auch Paulus nennt im nächsten Vers unseres Textes gleich zwei Frauen aus der

Gemeinde mit Namen. Nicht nur gab es in der christlichen Gemeinde Philippi Frauen, sie könnten auch, ähnlich wie in unseren Gemeinden heute, in der Mehrzahl gewesen sein. Dennoch redet Paulus die Gemeinde an mit der Formulierung *liebe Brüder*, und so geschieht es überall in den an eine Gemeinde gerichteten Briefen des Neuen Testaments. Natürlich spiegelt sich darin nicht eine durchdachte theologische Absicht. Natürlich waren in den neutestamentlichen Gemeindebriefen Frauen wie Männer gemeint – in unserem Text bringen das ja die nächsten Verse klar zum Ausdruck. Paulus und die anderen Verfasser neutestamentlicher Briefe halten sich nur an den zu ihrer Zeit üblichen Sprachgebrauch, nach dem eine Versammlung über die Männer angesprochen wurde.² Dahinter steht natürlich, dass in der Welt des Neuen Testaments, bei den Juden nicht anders als bei Griechen und Römern, Mann und Frau nicht gleichberechtigt waren, sondern die Vorrangstellung der Männer in allen Lebensbereichen selbstverständlich galt. Gerade die nicht besonders bedachte, ganz selbstverständliche Anrede der Gemeinde Philippi als „*liebe Brüder*“ zeigt also, dass Paulus ebenso wie die Christen der neutestamentlichen Generationen natürlich in die Lebensverhältnisse und Denkgewohnheiten ihrer Zeit eingebunden blieben – ähnlich wie wir es im Blick auf unsere Welt heute sind.

Bleibt damit trotz der schönen theoretischen Einsicht und des wohlklingenden Bekenntnisses, *der Bürgerverband, dem wir angehören, ist in den Himmeln*, im alltäglichen Leben doch alles wie gewohnt? Zeigt das christliche Bekenntnis hier keine praktischen Auswirkungen? Hören wir auf die letzten Verse unseres Predigttextes: *Die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich ...*

Die beiden Frauen begegnen im Neuen Testament nur an unserer Stelle. Wer kennt sie schon? Vielleicht erinnern sich einige daran, dass die beiden Meinungsverschiedenheiten hatten. Dabei finde ich etwas anderes viel wichtiger. Paulus sagt von ihnen: *Sie haben mit mir im Evangelium gekämpft zusammen mit Klemens und meinen übrigen Mitarbeitern*. Als ich diesen Text einmal in einer Gemeindegruppe auszulegen hatte, fragte mich plötzlich jemand wie elektrisiert, ob denn die beiden Frauen gepredigt hätten. Nun, wir wissen über sie beide nur, was in unserem Text steht. Deshalb gab ich die Frage zurück, ob denn wohl Klemens und die übrigen Mitarbeiter des Paulus gepredigt hätten. Davon gingen alle aus. Dann, so erwiderte ich, müssen wir in der Tat annehmen, dass auch Euodia und Syntyche gepredigt haben. Denn Paulus spricht von dem Dienst dieser beiden Frauen nicht anders als von seinem eigenen und dem seiner männlichen Mitarbeiter; und wir dürfen, so denke ich, nicht nachträglich eine künstliche Aufgabentrennung in unseren Text hineinlesen. Das führt uns zu einem Sachverhalt, der unter uns oft noch zu wenig bewusst ist: Das Neue Testament kennt den Dienst von Frauen in der Gemeinde und in der Missionsverkündigung auf

² An den städtischen Volksversammlungen (ἐκκλησίαι) durften ohnehin nur die erwachsenen Männer mit Bürgerrecht teilnehmen.

allen Ebenen. Man achte auf die große Zahl von Gemeindemitarbeiterinnen, die Paulus in der Grußliste Römer 16,3–16 erwähnt. Wiederholt heißt es dort von Frauen, dass sie „viel gearbeitet haben im Herrn“. Mit dieser Wendung fasst Paulus gerne seinen Dienst als Apostel zusammen, und mehrfach wird sie im Neuen Testament gebraucht als Kurzbezeichnung für den Einsatz in der Missionsarbeit, und zwar im umfassenden Sinne, so dass Verkündigung und Lehre eingeschlossen sind.

Aber sagt das Neue Testament nicht, dass die Frauen in den Gemeinden schweigen sollen? Diesen Satz finden wir in der Tat im 1. Korintherbrief (14,34); und im 1. Timotheusbrief (2,12) heißt es: Einer Frau gestatte ich nicht zu lehren. Aber andererseits ist es für Paulus im 1. Korintherbrief (11,5) ganz selbstverständlich, dass Frauen sich im Gemeindegottesdienst am Gebet beteiligen (und zwar laut!) und prophetisch reden, und nach Apostelgeschichte 18,26 belehrten die Eheleute Priskilla³ und Aquila den Apollos genauer über den Weg Gottes, wobei hier – wie auch sonst meistens, wenn das Ehepaar im Neuen Testament erwähnt wird – Priskilla zuerst, vor ihrem Mann genannt wird. Daraus ist gewiss nicht zu schließen, dass sie in der kleinen Runde schweigend dagesessen hätte. Wenn man das Neue Testament aufmerksam liest, dann zeigt sich, dass es in ihm zwei sehr unterschiedliche Reihen von Aussagen gibt. Einerseits heißt es, die Frauen sollen schweigen, nicht lehren, sondern in der Stille lernen und sich ihren Männern unterordnen. Andererseits bezeugt das Neue Testament die aktive Mitwirkung von Frauen im Gottesdienst, in der Missionsarbeit wie im Gemeindeleben, ohne in der Sache einen Unterschied gegenüber den Männern zu machen. Und an einer bekannten Stelle im Galaterbrief (3,28) sagt Paulus programmatisch: „Da ist nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Man darf diese beiden Aussagereihen nicht vorschnell harmonisieren, sondern sollte sich der Einsicht stellen, dass sie in deutlicher Spannung zueinander stehen. Die erste Aussagereihe entspricht den Lebensgewohnheiten und Verhältnissen in der neutestamentlichen Welt, also dem damaligen Zeitgeist. Die zweite Aussagereihe entspricht dem Verhalten Jesu, der in der Art, wie er Menschen begegnete, keinen Unterschied machte zwischen Männern und Frauen, und sie entspricht dem Wirken des Heiligen Geistes, der (z. B. nach dem Pfingstbericht in Apostelgeschichte 2) in gleicher Weise Frauen wie Männern geschenkt wurde. Ich denke, wenn sich die beiden Aussagereihen im Neuen Testament so verteilen, dann kann es keine Frage sein, woran wir uns heute halten sollen, wenn wir unser Gemeindeleben im Sinne Jesu gestalten wollen.

Fassen wir zusammen:

Christen sind anders, und sie sind berufen, das im alltäglichen Leben zu bewahren.

³ In den Paulusbriefen lautet ihr Name Priska.

Hinsichtlich der Stellung der Frauen zeigt unser Text einerseits, dass Paulus (und die Gemeinden damals) durchaus den Lebensgewohnheiten ihrer Zeit verhaftet waren. Natürlich kannten sie nicht die Gleichberechtigung von Mann und Frau, sondern die Vorrangstellung der Männer. So war es in neutestamentlicher Zeit selbstverständlich, und das wirkte natürlich auch auf das Gemeindeleben ein. Um so mehr verdient andererseits Beachtung, dass Paulus und die Christen seiner Generation in der Lage waren, von Jesus her Neues zu lernen. Das führte zu der grundsätzlichen Einsicht, dass der Unterschied zwischen Mann und Frau in Christus aufgehoben war. Das machte – gerade in der ersten Generation von Christen – eine reiche und vielfältige Beteiligung von Frauen in allen Bereichen des Gemeindelebens möglich. Das ließ Frauen wie Euodia und Syntyche zu Mitkämpfern im Evangelium werden.

Wir dürfen wie unsere Geschwister damals von Jesus lernen, und das heißt, offen und dankbar zu sein für einen vielfältigen Dienst von Frauen unter uns, einen Dienst, der den Berufungen und Begabungen Gottes entspricht und der nicht eingeschränkt wird durch Grenzen, die wir zwischen Männern und Frauen aufrichten.

Darum, meine lieben Schwestern und Brüder, stehet in dieser Weise fest in dem Herrn!

Amen.

Die Christen und der Staat

Predigt über 1. Petrus 2,13–17¹

Wolf Bruske

Heute findet in Bayern die Landtagswahl statt. Gleichzeitig sind wir aufgerufen, den Bezirksrat neu zu wählen. Der eine oder andere war heute morgen vor dem Gottesdienst vielleicht schon im Wahllokal, andere werden im Laufe des Tages wählen gehen, sofern sie als Deutsche, die in Bayern wohnen, zu dieser Wahl berechtigt sind.

Anlässlich der Landtagswahl wollen wir heute einmal über das Verhältnis von uns Christen zu dem Staat nachdenken, in dem wir leben. Wir sind ja schließlich Bürger unseres Staates und damit Teil seiner Gesellschaft. Wir zahlen wie alle anderen Bürger dieses Landes Steuern und Beiträge zu den Sozialversicherungen. Die derzeitig so aktuellen Reformen betreffen selbstverständlich auch uns Christen. Natürlich geht uns die Gesetzgebung in Deutschland und in unserem Bundesland Bayern an. Gleichzeitig verstehen wir uns als „Bürger des Himmelreiches“, wie Paulus einmal im Philipperbrief (Phil 3,20) sagt. Wie ist das nun, gleichzeitig Bürger des Himmelreiches zu sein und Staatsbürger unseres Landes?

Dazu lese ich den Predigttext:

1 Petr 2,13–17: Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Kaiser als dem Obersten

(14) oder den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt sind zur Bestrafung der Übeltäter und zum Lob derer, die Gutes tun.

(15) Denn das ist der Wille Gottes, dass ihr mit guten Taten den unwissenden und törichten Menschen das Maul stopft –

(16) als die Freien und nicht, als hättet ihr die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes.

(17) Ehrt jedermann, habt die Brüder lieb, fürchtet Gott, ehrt den Kaiser!

1. Die Situation des Textes

Zunächst müssen wir uns einmal klarmachen, an wen dieser Brief gerichtet ist und in welcher sozialen und gesellschaftlichen Situation diese Menschen lebten. Damals regierte der römische Kaiser, der göttliche Verehrung bean-

¹ Die Predigt wurde gehalten in der Kreuzkirche der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Forchheim am 21. September 2003 anlässlich der bayerischen Landtagswahl.

spruchte. Oft genug brachte das ja bekanntlich die Christen im Römischen Reich in Bedrängnis, weil sie genau diesen Anspruch ablehnten. Der Kaiser war Herr über den römischen Staat. Er war der Kaiser, weil er der Kaiser war. Ob die Bürger mit ihm zufrieden waren oder nicht, spielte keine Rolle. Der Kaiser war und blieb der Kaiser und damit der Herr des Römischen Reiches. Nur ein Volksaufstand oder ein Militärputsch konnte das ändern. Vom Kaiser ging alle Staatsgewalt aus. Er war der „Souverän“, wie man den mit einem Fachausdruck nennt, von dem die Staatsgewalt ausgeht.

Diese Gesellschaftsform bestand auch nach dem Ende des Römischen Reiches über viele Jahrhunderte in weiten Teilen der Welt und auch in Deutschland. Es gab den Kaiser und jedes Land wurde von einem Fürsten beherrscht, der üblicherweise deshalb der regierende Fürst wurde, weil es bereits sein Vater war und er die Herrschaft geerbt hatte. Ob er seine Regierungsgewalt gut ausübte oder ein schlechter Landesfürst war, spielte dabei keine Rolle – er war und blieb der herrschende Fürst. Und er regierte mit dem Anspruch, dass das so von Gott gewollt war, weshalb die Herrschaft mit „der Gnade Gottes“ begründet wurde: „Maximilian, von Gottes Gnaden Herzog von Bayern“. Vom Fürsten ging die Staatsgewalt aus, er war der Souverän. Zwar erkämpften sich die Bürger seit der Zeit der Aufklärung immer mehr Rechte, Verfassungen schränkten die absolute Herrschaft des Landesfürsten ein, dennoch blieb der Fürst der „Souverän“, von dem die Staatsgewalt ausging. Er war, wie das in einem alten Wort heißt, die Obrigkeit, als die er über seine Untertanen herrschte. Diese Obrigkeit, im Falle unserer Predigt den römischen Kaiser, zu respektieren, ja, ihr untertan zu sein, mahnt unser Text. Die Gesetze, die der Kaiser erließ, sollten eingehalten werden – unter dem einzigen Vorbehalt, dass sie nicht dem Glauben an Jesus Christus widersprachen. Dann galt, was Petrus einmal sagte: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).

2. Unsere Situation

Wenn wir uns das so klar machen, merken wir, dass unsere heutige gesellschaftliche und staatliche Situation in einem demokratischen Rechtsstaat völlig anders ist. Wenn nun im Römischen Reich der Kaiser der Souverän war und später in Deutschland der Landesfürst, wie z. B. der bayerische Herzog oder später König, wie ist das denn heute? Wir haben keinen König mehr, auch wenn manche Erzbayern ihn gern wiederhätten. Aber das ist vorbei. Wer ist denn nun in unserem Staat der „Souverän“, von dem die Staatsgewalt ausgeht? Bundeskanzler Gerhard Schröder? Ministerpräsident Edmund Stoiber für Bayern? Oder Oberbürgermeister Franz Stumpf für unsere Stadt Forchheim? Nein, sie sind nicht der „Souverän“. Jeder dieser drei würde ganz sicher heftig widersprechen, wenn er so bezeichnet würden. Wer also ist der Souverän in unserem Land? Schauen wir dazu doch einmal in dem Schriftstück nach, das die Grundlage unseres Staates ist, unserer

Verfassung, dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Da heißt es in Artikel 20, Absatz 2: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt.“ „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus ...“ Während sie früher von einem Fürsten ausging, geht sie bei uns heute vom ganzen Volk aus. Wir sind eben eine „Demokratie“ – das kommt aus dem Griechischen und meint „Volks-herrschaft“ – und keine „Monarchie“ mehr – das kommt auch aus dem Griechischen und meint Herrschaft eines einzelnen. In Deutschland gibt es laut unserer Verfassung keine Herrschaft über das Volk mehr, sondern die Herrschaft des Volkes. Der „Souverän“, von dem die Staatsgewalt ausgeht, sind also wir. Wir hier sind die Staatsoberhäupter und nicht mehr die Untertanen. Und ein Bundespräsident repräsentiert uns nur und übt die Aufgabe des Staatsoberhauptes lediglich in Vertretung von uns allen aus. Und jede Regierung, ob in Bund, Land oder Stadt, steht in Verantwortung vor dem Volk. Sie wurde vom Volk durch eine Wahl beauftragt, die Regierung in unserem Auftrag wahrzunehmen. Bundeskanzler Schröder, Ministerpräsident Stoiber und Oberbürgermeister Stumpf sind also unsere Angestellten! Und sie können gefeuert werden! Bei jeder Wahl treffen wir die Entscheidung, ob die Regierung ihre Sache gut gemacht hat und weiterhin die Regierungsverantwortung wahrnehmen soll, oder ob wir meinen, dass ein anderer es besser kann, den wir durch die Wahl dann beauftragen. Der Souverän des Staates – das sind auch wir, die wir hier sitzen.

3. Als Christen im demokratischen Rechtsstaat

Es gibt also in unserem Land die sog. „Obrigkeit“ nicht mehr. Wir sind die Obrigkeit. Aber gleichzeitig verstehen wir uns ja wie gesagt als Bürger des Himmels. Wie passt das nun zusammen – Bürger des Himmels und Bürger, ja sogar Souverän eines irdischen Staates?

Es gibt zwei extreme, einander entgegengesetzte Positionen, die beide falsch sind. Die eine lehrt, dass ein Christ sich als Bürger des Himmels von der Welt und der irdischen Gesellschaft zu distanzieren hat. Die Welt wird vergehen und mit ihr auch alle irdischen Strukturen. Warum, so diese Position, sollten wir sie noch unterstützen? Schließlich warten wir auf das Reich Gottes. – Die andere extreme Position ist dem genau entgegengesetzt: Es gilt das Reich Gottes in dieser Welt zu bauen, und zwar hier und heute. Die Christen sollen dafür Sorge tragen, dass der Staat in christlichen Strukturen besteht und so das Reich Gottes in dieser Welt gebaut wird. Während die erste Position im Blick auf das Reich Gottes die Gegenwart verdrängt, vergisst die andere im Blick auf die Gegenwart das Reich Gottes. Wo liegt nun die Wahrheit?

Wir sind zuerst Bürger des Himmels. Das ist natürlich unsere erste und oberste Berufung. Wir warten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Wir wissen um die Vorläufigkeit dieser Welt und ihrer Strukturen. Der frü-

here Bundespräsident Gustav Heinemann drückte es einmal so aus: „Die Herren der Welt kommen und gehen, unser Herr kommt.“

Gleichzeitig haben wir das Gebot Jesu für seine Jünger: „Handelt, bis ich wiederkomme“ (Lk 19,13)! Jesus hat außerdem in seinem hohenpriesterlichen Gebet den Vater ausdrücklich gebeten, seine Jünger nicht aus der Welt zu nehmen, auch wenn sie nicht mehr zu dieser Welt gehören (Joh 17,15). Das bedeutet, dass wir als Christen bewusst in unserer Gesellschaft und als Teil von ihr leben. Gerne wird ja in diesem Zusammenhang aus dem Buch Jeremia zitiert: „Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,4)! Jeremia schrieb diese Worte in einem Brief an Juden, die in Babylon gefangen waren und eigentlich zurück nach Israel wollten. Jeremia ermahnte sie, diesen Staat, zu dem sie eigentlich nicht gehörten, mitzutragen, „denn wenn es ihr (der Stadt Babylon) wohl geht, so geht es euch auch wohl.“ Oft wird dieses Wort auf die Christen übertragen, die sozusagen in dieser Welt auch „im Exil“ leben, aber dennoch dazu aufgerufen sind, „der Stadt bzw. des Staates (in dem sie leben) Bestes zu suchen“. Als Menschen, die auf das ewige Ziel zugehen, sollen wir den jetzigen Staat mittragen und fördern. Gerade die Baptisten haben immer gewusst, dass Christen als Bürger des Reiches Gottes auch Bürger eines Staates sind und deshalb auch dort Verantwortung tragen. Es ist kein Zufall, dass Menschen wie Martin Luther King oder Jimmy Carter Baptisten sind. Als Christen sollen wir durch das Wahrnehmen unserer Verantwortung etwas aufleuchten lassen vom Glanz des Reiches Gottes, den wir in uns tragen.

Wenn man früher den Fürst als Souverän eines Staates danach beurteilte, wie er seine Aufgabe als Staatsoberhaupt ausübte, ob er sich als „erster Diener des Staates“ sah, wie es Friedrich der Große einmal für sich formulierte, oder ob er sich nicht recht um Staat und Menschen kümmerte, so gilt das nun für uns, die wir ja als Teil des Souveräns unseres Staates sozusagen Staatsspitze sind. Wie nehmen wir vor Gott unsere Verantwortung wahr? Das sollte dann einige Konsequenzen in unserem Leben als Staatsbürger haben.

Die erste Verantwortung als Christen in unserem Staat ist, wählen zu gehen. Für einen Christen sollte eine Wahl ein „Gottesdienst“ sein, den er unter die Aussage stellt: „Suchet der Stadt Bestes!“ Da mag die Ansicht verschieden sein, was das jeweils Beste für unser Land bei der jeweiligen Wahl ist. Jeder hat da andere Überlegungen, Verschiedenes spielt eine Rolle bei der Entscheidung. Deshalb wird es da ja auch unter Christen nie hundertprozentige Übereinstimmung geben. Wenn wir jetzt hier Zettel austeilen würden, auf die jeder schreibt, welche Partei er heute wählen wird oder gewählt hat, wird es sicher ein gewisses Spektrum von Wahlentscheidungen geben. Sicher werden manche CSU wählen oder SPD, andere vielleicht die FDP oder auch die Grünen, andere werden bei den Freien Wählern, bei der ÖDP, der PBC oder wo auch immer ihr Kreuz machen. Wichtig ist, dass unsere Entscheidung von der Liebe bestimmt ist, die das Beste für unseren Staat und unsere Gesellschaft will.

Unsere Verantwortung als Souverän des Staates nehmen wir weiterhin dann wahr, indem wir die gewählte Regierung respektieren. „Ehrt den Kaiser,“ fordert unser Text. Das bedeutet für unsere Situation, in der das Volk selbst die Po-

sition des Kaisers einnimmt, den Volkswillen, wie er sich bei einer Wahl manifestiert, zu respektieren und dann auch der Regierung, die aus dieser Wahl hervorgeht, Respekt entgegenzubringen – auch wenn sie einem selbst vielleicht nicht passt. „Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen“, bedeutet dann, den Souverän zu respektieren, d. h. uns selbst ernst zu nehmen und damit die Regierung, die wir bei Wahlen berufen haben. So haben wir auch die Gesetze der jeweiligen Regierung zu respektieren, auch wenn sie uns nicht gefallen. Christen sind in unserem Staat sicher keine Menschen mit Untertanengeist – das sollte vorbei sein. Aber sie sollen Menschen sein, die in kritischer Loyalität zu diesem Staat stehen, und deshalb gilt: „Das ist der Wille Gottes, dass ihr mit guten Taten den unwissenden und törichten Menschen das Maul stopft als die Freien und nicht, als hättet ihr die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes.“ Christen versuchen eben nicht, den Staat auszunutzen, sondern sie wissen sich verantwortlich für ihn. So respektieren sie im Aufblick zu Gott die, die in unserem Auftrag in Staat und Gesellschaft Verantwortung übernehmen und regieren. Wir sind aufgerufen für sie zu beten – auch wenn sie nach unserer Überzeugung vielleicht das falsche Parteibuch haben.

Unsere Verantwortung gegenüber Staat und Gesellschaft bedeutet weiterhin, dass wir unsere Regierung, also unsere Angestellten, beaufsichtigen. In einem christlichen Haushalt sollte deshalb nicht nur die Bibel, sondern auch die Tageszeitung eine Selbstverständlichkeit sein, denn wir müssen uns ja informieren, was „unsere“ Regierung tut. Wie sollen wir sie sonst bei Wahlen beurteilen? Dazu zählt, dass wir uns ggf. neben der Wahl auch anders zu Wort melden, wenn es angebracht ist, etwa durch Unterschriftenlisten, Proteste, Leserbriefe oder die Teilnahme an Demonstrationen.

Schließlich wird es immer wieder Christen geben, die sich als Bürger des Himmelreiches in bewusster Verantwortung im irdischen Staat politisch engagieren. Das kann sicher nicht jeder, sei es wegen seiner familiären oder beruflichen Situation, sei es, weil er ganz einfach nicht die Gaben dazu hat. Aber wo Christen in der Politik aktiv sind, sollten sie geradezu ein doppeltes Maß an Gebetshilfe bekommen, denn diese Geschwister haben es zuweilen nicht leicht, weil ihr Gewissen ja zu allererst an Christus gebunden ist, aber dann doch zuweilen die Parteiräson dagegen steht. Gläubige Christen gibt es in allen Parteien, bei der CSU wie bei der SPD, bei der FDP und auch bei den Grünen. Wir sind aufgerufen, sie im Gebet zu tragen, auch wenn der eine oder andere unserer Meinung nach eigentlich in der „falschen“ Partei aktiv ist. Manchmal heißt es, Politik sei ein schmutziges Geschäft. Vielleicht ist das so, weil so wenig Christen in der Politik aktiv sind und weil für die, die aktiv sind, so wenig gebetet wird.

4. Bürger des Himmels und Bürger des Staates

Wir leben in Deutschland in einem Staat, der uns die freie Ausübung unseres Glaubens garantiert. Das ist durchaus ein hohes Gut. Viele Christen in

dieser Welt kennen das nicht. Das lädt uns aber für den Staat, in dem wir leben, auch eine hohe Verantwortung auf, die wir wahrnehmen sollen. Bei uns sind Staat und Kirche bewusst getrennt, weshalb es durchaus auch Gesetze gibt, die uns als Christen nicht gefallen. Aber das heißt nicht, dass Kirche und Staat nichts miteinander zu tun haben. Gerade als Bürger des Himmels sollen wir uns im Namen unseres Herrn einmischen und die Verantwortung wahrnehmen, die wir als Bürger unseres Staates haben.

Amen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Frank Fornaçon (Hg.), *Offene Türen*. Eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde stellt sich vor, Oncken Verlag, Kassel 2004, ISBN 3-87939-059-2, 64 S., 11,95 €

Eine Neuauflage der Selbstvorstellung unseres Bundes war an der Zeit und ist nun durch die „Offene(n) Türen“ erfolgt. Die Sprache des Buches ist einfach und verständlich, vermeidet nach Möglichkeit den frommen Binnenjargon und orientiert sich damit an der Zielgruppe der „Noch-Nicht-Gemeindemitglieder“. Den Leserinnen und Lesern tut sich ein buntes und auf ein handliches Maß gestutztes Bilderbuch auf, dessen Kapitel manchmal durch Leit- oder Kernworte zusammengefasst sind. Das ist hilfreich.

Das Buch fällt gleichwohl durch viele Schwächen auf, die sich erst beim zweiten Blick zeigen. Das beginnt schon auf der Titelseite, die nichts Christliches enthält: Kein Symbol, kein Kreuz, nicht einmal das Bundeslogo (auch wenn ich es nicht mag; es hätte hier hingehört und nicht erst versteckt auf S. 35); dafür prangt im Titel ein buntes „Ü“ im Wort „Türen“, das einen freundlich grinsenden Eindruck machen soll, aber eher an das Symbol des Reiseveranstalters „TUI“ erinnert. Der Glaube geniert sich hier unnötigerweise. Dass die junge Dame auf dem ersten Bild betet und nicht etwa schläft, trauert oder meditiert, wird nur ein frommer Leser auf Anhieb richtig deuten. Ansonsten „menschelt“ es in dem ganzen Buch, was bereits das Cover ausdrückt. Die zentrale Botschaft lautet: Gemeinde, das sind freundliche und meist gut aussehende Menschen, in deren Gemeinschaft man sich „wohl fühlen“ kann.

Damit ist das leitende Stichwort des Buches genannt. Dauernd stehen oder sitzen Menschen um irgendetwas herum, das sie tun und sind dabei ständig bester Laune. In einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde lachen die Menschen, und sogar Diakonissen schaukeln zwischen zwei Pflegeeinsätzen. Baptisten sind immer fröhlich, weltoffen und bilden dabei Kreise: auf dem Fahrrad, am Lagerfeuer, in ihren Wohnungen. Generationsprobleme? Sind uns unbekannt. Die Gemeinde ist ein einziger Ausflug ins Grüne. Die Welt kann so harm- und sorglos sein, sofern sie sich nur auf uns einlässt, denn wir haben ihre Probleme gelöst.

Dass die Gemeinde aus Menschen besteht, ist allerdings nur die halbe Wahrheit. Die Herrschaft Jesu Christi, das Heilige und die Gravität des Glaubens, ja, das eigentlich „Religiöse“ an unserer Gemeindegewirklichkeit wird durch das Buch dem frommen Gemeinschaftszweck untergeordnet und von ihm absorbiert. Der Bund beschreibt sich mit dieser Selbstvorstellung über das Verhalten seiner Mitglieder und Organe, nicht aber über sein Wesen und Zentrum: Jesus Christus. Er ist aber nicht nur Mittel zum Zweck der Gemeinde, vielmehr ist es umgekehrt: Die Gemeinde ist Mittel zur Darstellung des Wesens Jesu Christi! So bleibt das Buch trotz aller Beteuerungen und Bekenntnisse eigenartig profan: Wir sind für alle da, und der Herr Jesus kann ruhig dazukommen. Und: Wir fühlen uns dabei vor allem „wohl“.

Die Anordnung und Reihenfolge der Themen ist sehr eigenwillig und aus meiner Sicht ziemlich ungeschickt: Die Gemeinde scheint überall zu sein, und es geht dabei zu „wie zu Hause“ (S. 10 f.). Aber wer will oder erwartet das eigentlich? Was man darunter versteht, zeigt bereits das der Einleitung folgende Kapitel, das unsere Familienfreundlichkeit beschreibt: Es geht um Kinder, die „dazugehören“ (S. 12). Wozu sie gehören erfährt man aber erst viel später. Dass sich ausgerechnet danach die Kapitel über „Abendmahl“ und „Taufe“ (noch dazu in dieser Reihenfolge!) anschlie-

ßen, wirkt paradox: Denn von beidem sind unsere Kinder weitgehend ausgeschlossen! Jetzt kommt die Bibel ins Spiel, so meint man zumindest, und zwar auf einer (!) Seite, die inhaltlich vor allem aus einer Überschrift besteht (S. 19). Unverständlich blieb mir das zugeordnete Bibelwort (Jes 43,1), das eher zur Taufe passt als die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift zu unterstreichen. Außerdem scheint die Bibel etwas zu sein, was ausschließlich Kinder und Jugendliche angeht (s. Bildmaterial). Und das war dann auch schon alles, was der oder die Verfasser in Sachen Bibel für mitteilenswert halten.

Das Verwirrspiel nimmt auch danach munter seinen Lauf. Nach „Lobpreis und Anbetung“ folgt abermals ein Kapitel über „Gottes Wort“, in dem es um die heutige Verkündigung geht. Über die Bedeutung der Bibel für unseren Glauben erfahren wir dabei erneut nichts, obwohl auch in unserem Kirchennamen die Bezeichnung „evangelisch“ steht und sogar groß geschrieben wird. Nach einem weiteren Sammelsurium an Themen kommen im letzten Drittel – und natürlich nach der „Gemeinschaft“ – endlich „Mission“ und „Diakonie“ zum Zuge, nachdem vorher noch schnell die innerkirchlichen „Strukturen“ und die europäische Vernetzung abgehandelt wurden. Dass es im Bund auch Pastorinnen und Pastoren gibt – wobei man wieder einmal nicht erfährt, wozu man sie eigentlich braucht, weil wir doch eine „Laienbewegung“ sind – wird den Leserinnen und Lesern kurz vor dem Kapitel über die Spar- und Kreditbank und die Sterbekasse mitgeteilt. Eigenartig: Man liest, wo Pastorinnen und Pastoren ausgebildet werden, nicht aber, was sie eigentlich machen. Die Ökumene bildet wie üblich das Schlusslicht, dem allerdings als Appendix das „Leitbild des Bundes“ folgt, das m. E. auf die ersten Seiten gehört hätte.

Die Idee mit den Gemeinde-Adressen ist gut, nur fehlt leider im Text eine erklärende Überschrift dazu. Kein Außenstehender weiß, was diese auffällig hervorgehobenen Adressen mitten im Text bedeuten sollen (S. 52 ff.). Nur durch das Inhaltsverzeichnis, das man nach einigem Suchen auf der viertletzten Seite findet (ich würde es an den Anfang stellen: Als Leser wüsste ich gerne zu Beginn, wohin die Reise geht), wird man schlauer. Gut platziert ist dagegen die Verlags-Werbung auf den allerletzten Seiten, die damit das Inhaltsverzeichnis auf den vorletzten Platz verdrängt. So hat zumindest der Oncken-Verlag etwas von seinem Buch.

Was die Glaubensinhalte betrifft, so ist das Werk wenig aussagekräftig. Manchmal werden sogar unrichtige, meist aber sehr oberflächliche Informationen vermittelt (z. B. im Kapitel „Brüdergemeinden“, Taufverständnis). Wer das Buch verfasst oder an ihm mitgewirkt hat, erfährt man ebenfalls nicht, zumindest nicht innerhalb des Buches.

Die Farbgestaltung ist auffallend bunt und, wie das Schriftbild, durch pausenlose Wechsel bisweilen sehr unruhig. Dies erweckt den Eindruck, als wollte man die Leserinnen und Leser durch ständige Überraschungen vom Wegzappen abhalten. Das ist nicht nötig und insgesamt einfach zu viel des Guten. Die Kursivschriften in Exkursen und Überschriften wirken antiquiert und sind bei der engen und kleinen Schrift nicht gerade lesefreundlich. Das System der ständig wechselnden Farben und die Zuordnung von Farben und Themen haben sich mir nicht erschlossen. Irgendwann ist man von diesem Layout nur noch genervt. Das rote Viereck auf S. 5 rechts oben hat im ganzen Buch kein logisches Pendant, soll aber wohl die ersten Seiten als eine Art Einleitung markieren. Solche Feinheiten gehen allerdings im bunten Farbgetümmel unter.

Fazit: Uns liegt ein Buch vor, das recht umfassend über unsere Gemeinschaft informiert, wobei der Einstieg nicht ungeschickt über die Ortsgemeinde gewählt ist. Denn dort wird eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde jenseits aller dogmatischen Beteuerungen erfahren. Das vermittelte Bild ist allerdings selbst von einer

apologetischen Dogmatik durchzogen: der des Baptisten als eines ewig freundlichen Gutmenschen in einer gemeindlichen Vielfalt ohne innere Logik. Wer glaubt, was da steht, dem bietet sich hier eine Entscheidungshilfe, Baptist(in) zu werden. Wer's nicht glaubt, kennt uns offensichtlich besser und hat solche Bücher nicht nötig. Es handelt sich um eine Selbstvorstellung, die man mit etwas Sorgfalt besser hätte machen können – und müssen. Die zahlreichen handwerklichen Fehler fallen bei einem solchen Buch deshalb besonders ins Gewicht, weil in der heutigen Öffentlichkeitsarbeit Professionalität besonders wichtig ist. Dem Bund ist daher eine überarbeitete Vorstellungsrunde in zweiter Auflage sehr zu wünschen.

Dr. Kim Strübind, München

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: April 2005)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Peter-Johannes Athmann
(stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Andreas Liese
Andreas Peter Zabka

Beirat:

Dorothee Dziewas
Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Prof. Dr. Joachim Molthagen
Dr. Thomas Nißlmüller
Irmgard Stanullo
Prof. Dr. Andrea Strübind

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda
Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Blonski, Janusz, Igersheim
Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Forchheim
Bubenzler, Friedrich Karl, Wiehl
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Claußen, Dr. Carsten, München

Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Wiesbaden
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Eberswalde-Finow
Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Eisenblätter, Dr. Winfried, Mölln
Endmann, Andreas, Müntertal
Eßwein, Matthias, Siegen
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Berlin
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Haupt, Gesine, Schleswig
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg
Holz, Michael, Bochum
Hoster, Stephan, Nürnberg
Hundhausen, Edmund, Weiler

Irmisch, Ruth, Mannheim

Janzen, Dr. Anna, München

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Köhler, Manja, Berlin
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Mark, Hamburg

- Kolbe, Vera*, Hamburg
Krause-ter Haseborg, Axel, Kronshagen
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Küpper, Eva, Quickborn
Kusserow, Bernd, Erlangen
Kusserow, Gisela, Erlangen

Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Freiburg
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Karlsruhe
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
 Reutlingen
Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Großinzemoos
Martin, Donat, Neckarsteinach
Marzahn, Werner, Lappersdorf
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
 Bern (CH)
Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Berlin
Mitschke, Dieter, Ingolstadt
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Moro, Maja, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Astrid, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
Nißlmüller, Dr. Thomas, Schlangenbad
Nittnaus, Lothar, Binningen bei
 Basel (CH)

 OLD-Media OHG, Neckarsteinach

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen

Pilnei, Oliver, Braunschweig
Poetz, Martin, Darmstadt
Prieß, Werner, Hamburg

Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Buckow
Rothkegel, Martin, Hamburg

Sager, Dirk, Varel
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Lübeck
Schake, Frank von, Diepoltshofen
Schaper, Ingo, Frankfurt
Schönknecht, Tom, München
Schröder, Dr. Mechtild, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Hamm
Schulz, Joachim, Mülheim
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwarz, Jürgen, Müllheim
Seibert, Thomas, Wustermark
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Steinbrink, Axel, Bad Sassendorf
Steinbrink, Ursula, Bad Sassendorf
Stevenson, David M., Unterschleißheim
Strelow, Volker, Berlin
Strübind, Prof. Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal
Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vereinigung Bayern, Hof
Vindigni, Dr. Giovanni, Kiel

Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Wittstock
Weichert, Christoph, Flensburg
Welzel, Eckhart, Dortmund
Welzel, Heike, Edingen-Neckarhausen
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, Wien (A)
Windgassen, Karl-Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

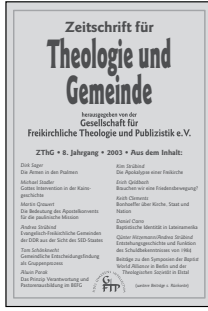
Zabka, Andreas Peter, Wittenberge
Zimmer, Dirk, Herford

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

ZThG 8. Jahrgang (2003)

fundiert – freikirchlich – unabhängig

Herausgegeben von der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V. (GFTP)



416 Seiten.
Broschur.

ISSN 1430-7820

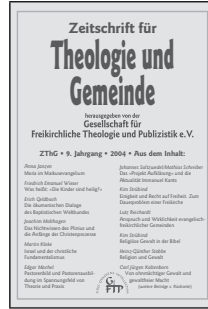
Preis € 14,-
Abonnement € 12,-
Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift kostenlos!

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

ZThG 9. Jahrgang (2004)

fundiert – freikirchlich – unabhängig

Herausgegeben von der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V. (GFTP)



304 Seiten.
Broschur.

ISSN 1430-7820

Preis € 14,-
Abonnement € 12,-
Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift kostenlos!

Aus dem Inhalt:

Kim Strübend: Die Apokalypse einer Freikirche • *Erich Geldbach:* Brauchen wir eine Friedensbewegung? • *Thomas Nißlmüller:* Gedanken zur Zeit • *Dirk Sager:* Die Armen in den Psalmen • *Michael Stadler:* Gottes Intervention in der Kainsgeschichte • *Martin Grauert:* Die Bedeutung des Apostelkonvents für die paulinische Mission • *Andrea Strübend:* Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates • *Tom Schönknecht:* Gemeindliche Entscheidungsfindung als Gruppenprozess • *Alwin Porak:* Das Prinzip Verantwortung und die Pastorenausbildung im BEFG • *Keith Clements:* Bonhoeffer über Kirche, Staat und Nation • *Daniel Carro:* Baptistische Identität in Lateinamerika • *Gerald Borchert:* Ethnische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft im Neuen Testament • *Günter Hitzemann/Andrea Strübend:* Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekenntnisses von 1984 • *Hans-Volker Sadlack:* Suchen. Und finden? Aufgaben und Aufbau des Gemeindearchivs • *Thomas Greiner:* Eine Jugendumfrage zum Thema Bibellesen • *Friedrich Emanuel Wieser:* Ein Plädoyer für ein „integrierendes Singen“ in christlichen Gemeinden • Predigten: *Wolf Bruske:* Gott meint mich heute (Dtn 5,1-3) • *Ralf Dziewisz:* Erzählpredigt über Jes 42,1-9 • *Kim Strübend:* „Vollmacht den Verzagten!“ (Mt 28,16-20) • *Peter Athmann:* Großkleinungen gibt es überall (Eph 4,1-6)

Alle bisherigen Jahrgänge der ZThG sind noch verfügbar und können über den Oncken-Verlag bestellt werden. Eine Übersicht über die Beiträge der Einzelhefte findet sich auf unserer Homepage:

www.GFTP.de

ZThG 10 (2005), 292–304, ISSN 1430-7820
© 2020 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Aus dem Inhalt:

J. Saltzwedel/M. Schreiber: Das »Projekt Aufklärung« und die unverwüstliche Aktualität Immanuel Kants • *K. Strübend:* Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes • *L. Reichardt:* Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit • *Th. Nißlmüller:* Die »Marke Zukunft« und die Gottes-Marke • *A. Janzen:* Maria, die Mutter Jesu, im Markusevangelium. Ein Vergleich mit den anderen Evangelien • *F.E. Wieser:* Was heißt: »Die Kinder sind heilig«? (1Kor 7,14) • *E. Geldbach:* Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen weltweiten Christlichen Gemeinschaften • *J. Molthagen:* Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse • *M. Kloke:* Endzeitfieber und Pulverfass. Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland • *E. Machel:* Pastorenbild und Pastorenausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis • *K. Strübend:* Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel • *H.-G. Stobbe:* Religion und Gewalt. Systematisch-theologische Überlegungen • *C.-J. Kaltenborn:* Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht • *F.E. Wieser:* Notizen zum Thema »Mitgliedschaft« • *W. Bruske:* Averroës. Kulturelle Entwicklungshilfe für das Abendland.

Alle bisherigen Jahrgänge der ZThG sind noch verfügbar und können über den Oncken-Verlag bestellt werden. Eine Übersicht über die Beiträge der Einzelhefte findet sich auf unserer Homepage:

www.GFTP.de

Und mit wem planen Sie Ihre persönliche Altersvorsorge?



**Bei der SKB sind Sie
immer gut beraten ...**

*... Sparpläne, Investmentfonds und
alle anderen Geldanlagen.*



**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden eG**

Postfach 1262, 61282 Bad Homburg vdH
Tel.: 0 61 72 / 98 06 - 0, Fax: 0 61 72 / 98 06 - 40
E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de
Internet: www.SKB-BadHomburg.de
*Rufen Sie uns an – wir rufen auch
gerne zurück.*



SKB – Ihre AnlageBank mit Herz und Verstand

*Sparkonten mit unterschiedlicher Anlagedauer • Vermögenswirksame Sparverträge • Ratensparverträge • Genossen-
schaftsanteile • Bausparverträge und Lebensversicherungen • Investmentfonds, Festverzinsliche Wertpapiere und Aktien
(depotgebührenfrei) • Anlage von fälligen Lebensversicherungen und Erbschaften, ggf. monatl. Auszahlplan*

Weitere Beiträge dieses Heftes:

Emanuel Wieser: Josua 22 und das Problem gemeinschafts(zer)störender Fantasien. Bibelarbeit

Kim Strübind: Ist Gott liberal? Predigt über Röm 2,4 und Hebr 10,35–36

Andreas Liese: „... nicht viele Vornehme“ Sozialhistorische Annäherung an den 1. Korintherbrief

Joachim Molthagen: Wie anders sollen Christen sein? Predigt über Philipper 3,20–4,3

Wolf Bruske: Die Christen und der Staat. Predigt über 1. Petrus 2,13–17

DOKUMENTATION

Resolutionen der GFTP:

- a) Die Rolle der Frau in der Gemeinde
- b) Die zunehmende Hinwendung zu rechtsradikalen Parteien und ihren Ideologien

Abschlussdokument der Gespräche zwischen der EBF und der GEKE:

„Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“. Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE (ehemals Leuenberger Kirchengemeinschaft, LKG)

Die in der **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** enthaltenen theologischen Beiträge stammen überwiegend von freikirchlichen Autoren und Autorinnen, die fundiert, kompetent und ohne ideologische Vorbehalte am theologischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.

Herausgeberin ist die **Gesellschaft für Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)**. Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt. Die **GFTP** will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Möchten Sie mehr über die Arbeit der **GFTP** wissen, diese Arbeit unterstützen oder Mitglied der **GFTP** werden?

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- die Mitgliedschaft kann formlos bei der Schriftleitung beantragt werden.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 0561 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820
ISBN 3-932027-10-8