

19

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND 2014 GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- ▷ *Erich Geldbach*: Rechtfertigung und Freiheit. Die langen Schatten des Reformationsjubiläums 2017
- ▷ *Franz Graf-Stuhlhofer*: Facetten kritischen Denkens

ARTIKEL

- ▷ *Andrea Strübind*: Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?
- ▷ *Dietmar Lütz*: Religionsfreiheit. Ein fast vergessenes Kapitel baptistischer Geschichte
- ▷ *Oliver Pilnei*: Gemeindemitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Systematisch-theologische Überlegungen
- ▷ *Edgar Lüllau*: Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit

SYMPOSION: GLAUBE UND GLÜCK

- ▷ *Ulrike Linz Wieczorek*: Glück als Lebensinhalt? Theologie im gegenwärtigen philosophisch-sozialwissenschaftlichen Diskurs
- ▷ *Kim Strübind*: Kohelet und das Glück des Augenblicks
- ▷ *Christian Wetz*: Glück im Neuen Testament. Überlegungen zu einem bekannten und einem unbekanntem biblischen Glücksbegriff
- ▷ *André Munzinger*: Gemeinglück im globalen Wandel. Zur Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen
- ▷ *Hartmut Wahl*: Das Elend mit dem Glück aus der Sicht eines Seelsorgers

fides quaerens
GFTP
intellectum ■

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

Herausgegeben von
Andrea Strübind, Irmgard Stanullo, Olaf Lange
und Wolfgang Pfeiffer

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa
und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 19 (2014)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für
Theologie und Gemeinde
(ZThG)

Jahrgang 19 (2014)

Verlag der GFTP

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-19-2
ISSN 1430-7820

© 2015, 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 § 52a 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, Heidelberg.
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Göttingen.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Andrea Strübind</i> Editorial	9
---	---

Essay

<i>Erich Geldbach</i> Rechtfertigung und Freiheit. Die langen Schatten des Reformationsjubiläums 2017	15
<i>Franz Graf-Stuhlhofer</i> Facetten kritischen Denkens	32

Artikel

<i>Andrea Strübind</i> Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?	45
<i>Dietmar Lütz</i> Religionsfreiheit. Ein fast vergessenes Kapitel baptistischer Geschichte	61
<i>Oliver Pilnei</i> Gemeindemitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Systematisch-theologische Überlegungen	67
<i>Edgar Lüllau</i> Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit: Die Djihaad Bewegungen von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun	82
<i>Christine Heimowski</i> Minderjährige als Opfer von Menschenhandel und Zwangsprostitution. Wenn Kinder zur Ware werden	109
<i>Andrea Strübind</i> „Eine Kirche der kleinen Leute“. Der Wiederaufbau der Christuskirche in Hamburg Altona (1957)	125

Symposion der GFTP

<i>Ulrike Linz Wieczorek</i>	
Glück als Lebensinhalt? Herausforderungen für die Theologie im gegenwärtigen philosophisch-sozialwissenschaftlichen Diskurs	135
<i>Kim Strübind</i>	
Kohelet und das Glück des Augenblicks	155
<i>Christian Wetz</i>	
Glück im Neuen Testament. Überlegungen zu einem bekannten und einem unbekanntem biblischen Glücksbegriff	174
<i>André Munzinger</i>	
Gemeinglück im globalen Wandel. Zur Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen	185
<i>Hartmut Wahl</i>	
Das Elend mit dem Glück aus der Sicht eines Seelsorgers	196

Theologie im Kontext

<i>Ernst Friedrich Sommer</i>	
Sprachliche Anmerkung zu Kohelet 9, 12ba	203
<i>Wolf Bruske</i>	
Hochzeit für Homos?	206

Dokumentation

<i>Dietmar Lütz u.a.</i>	
Dokumentation einer Wandlung. Vom Diakonie Verein zum Diakonie Konzern: Der Fall des Diakoniewerkes Bethel (Berlin)	224

Theologie und Verkündigung

<i>Andrea Strübind</i>	
Ein Plädoyer für die Herzensbildung. Predigt über 5. Mose 6, 4–9 . . .	242
<i>Jochen Wagner</i>	
Weiter Raum. Eine Homilie zu Psalm 31, 1–9	248

Oliver Pilnei

In der Krise auf den ewigen, rettenden und gerechten Gott hoffen.
Predigt über Daniel 6, 27 253

Carmen Rossol

BRÜCKE. Predigt über die Propheten im Alten Testament 259

Wolf Bruske

Die zweite Meile. Predigt über Matthäus 5, 38–48 265

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 271

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

Wolf Bruske, Hofener Straße 50, D-88045 Friedrichshafen

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

Dr. Franz Graf-Stuhlhofer, B.Sc., Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien

Professorin Ulrike Link-Wieczorek, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg

Edgar Lüllau, Jacob-Fröhlen-Straße 23, D-51381 Leverkusen

Dr. Dietmar Lütz, Holsteiner Chaussee 243a, D-22457 Hamburg

Christine Heimowski, Marienstraße 12, D-07546 Gera

PD Dr. André Munzinger, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Oliver Pilnei, Ahornweg 37, D-14476 Potsdam

Carmen Rossol, Crayenbühlstraße 7, D-67295 Bolanden-Weierhof

Ernst Friedrich Sommer, Heinrich-Heine-Ring 34, D-26386 Wilhelmshaven

Professorin Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Kim Strübind, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Jochen Wagner, Oberstraße 15, D-55481 Kirchberg

Hartmut Wahl, Florastraße 56, D-42553 Velbert

Dr. Christian Wetz, Carl-von-Ossietzky-Universität Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 250 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,00 € (für Abonnenten 12,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € 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 zu senden an: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (0441) 3407837, E-Mail: andrea.struebind@uni-oldenburg.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 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (0561) 52005-0, Fax: (0561) 52005-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Editorial

Andrea Strübind

Heureux qui comme Ulysse
a fait un bon voyage
Heureux qui comme Ulysse
a vu cent paysages
Et puis a retrouvé
Après maintes traversées
Le pays des vertes armées.

Par un joli matin d'été
Quand le soleil vous chante au cœur
Qu'elle est belle la liberté
La liberté,
Quand s'en est fini des malheurs
Quand un ami sèche vos pleurs
Qu'elle est belle la liberté
La liberté.

Georges Brassens

Ein von einer langen Reise glücklich Heimgekehrter – wie Odysseus, zurück auf dem Rücken seines Pferdes reitend über die weiten Strände der Camargue, die Sonne singt in seinem Herzen und er preist seine Freiheit: Qu'elle est belle, la liberté! Dieses Lied des in Frankreich geradezu als Volkshelden verehrten Chansonniers Georges Brassens ist in meiner Familie seit mehr als 30 Jahren *die* Hymne des Urlaubs. Wenn wir aufbrechen, wird es unweigerlich gespielt und sofort sind da Sonne, Meer, der Duft nach Kräutern und zugleich das Glücksgefühl, heraustreten zu können aus den eingefahrenen Gleisen des Alltags mit seinen ermüdenden Anforderungen. Ein kleines Glück – eine kleine Freiheit.

Ist so ein Glücksempfinden, das durch ein Lied immer wieder neu entsteht, zu banal? Ist es nicht nur ein Glücksmoment – flüchtig wie ein Ritt über den Strand? Wer das als Glück begreift, hascht der nicht nur nach dem Wind? Und hört sich angesichts der sich zuspitzenden Konfliktlagen dieser Welt dieses „kleine“ Glück nicht geradezu zynisch und auf jeden Fall kitschig an? Wie ist dagegen das Glück beschaffen, das Mehrwert, Langzeit- oder sogar Ewigkeitswert hat?

In den vergangenen Jahren hat es einen wahren Boom an Veröffentlichungen zum Thema Glück gegeben. Nicht nur die Regale der Buchläden sind voll von Ratgebern, die mit Glücksformeln und -einübungen, einen gangbaren Weg zum Lebensglück verheißen, sondern auch verschiedene

wissenschaftliche Disziplinen haben sich intensiv mit dem Glück auseinandergesetzt. Glücksstatistiken und Glücksforschungsinstitute sprießen aus dem Boden. Nicht zuletzt hat sich auch die Theologie dieses Themas angenommen, so dass sich zahlreiche Tagungen in Akademiprogrammen auffinden und eine Fülle von Publikationen nachlesen lassen. Für diesen Herbst hat nun auch der Bestseller-Autor Manfred Lütz ein neues Glücksbuch angekündigt („Wie Sie unvermeidlich glücklich werden“).

Auf dem Symposium der GFTP vom 18. bis 20. Oktober 2013 an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg ging es um das Thema: „Glaube und Glück“, dessen Beiträge in diesem Heft der ZThG veröffentlicht werden. Aus den verschiedenen theologischen Disziplinen sowie aus psychologischer Perspektive wurde das Thema Glück reflektiert, präsentiert und in lebhaften Gesprächsrunden auf seine spirituelle und lebensweltliche Bedeutung hin befragt.

Die Kombination mit dem Begriff „Glaube“ wies die Glückssuche unserer Gegenwart in eine interessante, wenn auch irritierende Denkbewegung hinein, die das Glücklichsein wie in der traditionellen Theologie und Dogmatik üblich auf Gott und die Beziehung des gläubigen Menschen zu ihm bezog. Wer also Gott hat, ist glücklich (nach Augustin)!

- Wie sieht es aus mit dem Glück aus Grundgefühl und Lebensziel unserer Gegenwartsgesellschaft in seinem Verhältnis zum „Glück der Frommen“ der biblischen Überlieferung, in der Theologiegeschichte und in heutigen systematisch-theologischen Perspektiven?
- Und welches ist der verheißungsvollste Weg zum Glück: die Tugend, der Hedonismus, die asketische Enthaltensamkeit, die Schauung Gottes?
- Gibt es wahres Glück nur im Jenseits, während das irdische Leben als eine unentrinnbare Bewährungsprobe für die himmlischen Freuden erlebt wird?
- Oder sollten angesichts der verborgenen Weltlenkung Gottes gerade die zeitlichen Freuden und Güter genutzt und genossen werden?

Aktuelle Fragestellungen sowie Ergebnisse der Glücksforschung und psychologischen Praxis wurden mit den heute oft sehr befremdlichen Zeugnissen der biblischen und christlichen Traditionen in Beziehung gesetzt. Ich wünsche den Lesern und Leserinnen daher viele Entdeckungserlebnisse rund um das Thema „Glück“ in diesem Heft.

Die aktuelle Ausgabe enthält zudem eine Fülle von Beiträgen zu aktuellen Themenfeldern, dazu kommen wertvolle Ergebnisse aus unterschiedlichen Disziplinen der Theologie, die gerade in diesem Heft ein breites Spektrum aufweisen. Erneut sind eine Reihe von Predigten Bestandteil der ZThG 19, darunter die mit dem Menno Simons Predigtpreis ausgezeichnete von Carmen Rossol. Die Dokumentation zur Entwicklung im Diakoniewerk Bethel greift einen öffentlich gewordenen Konfliktfall auf, der im Verlauf des Jahres 2015 viele Freude, Förderer und Sympathisanten der freikirchlichen

Diakonie erschüttert hat. Die Entlassung von drei verdienten Diakonissen löste eine grundsätzliche Auseinandersetzung um den Kurs der Diakonie als „Wesensäußerung der Kirche“ und besonders in die Gesellschaft hinein wirkende Institution aus.

Wie trotz des nunmehr vorliegenden umfangreichen Heftes unverkennbar bleibt, ist die GFTP in den letzten beiden Jahren in Turbulenzen geraten. Aus persönlichen und beruflichen Gründen konnte der Vorstand die Publikation der Ausgaben von 2014 und auch von 2015 nicht termingerecht fertigstellen und ausliefern. Das bedauern wir sehr und möchten uns für diese zeitliche Verzögerung bei unseren Mitgliedern und Abonnenten entschuldigen. Wir hoffen sehr, dass durch eine Vorstandsergänzung und eine Neuverteilung der Aufgaben die regelmäßige Publikation ab 2016 wieder möglich sein wird.

Mit herzlichen Grüßen
Andrea Strübind (im Sommer 2015 im Midi)

Rechtfertigung und Freiheit

Die langen Schatten des Reformationsjubiläums 2017

Erich Geldbach

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hatte früh erkannt, dass das Jubiläum der Reformation, deren „Beginn“ seit 1617 symbolisch auf den 31. Oktober 1517 datiert wird, weitreichende Möglichkeiten bietet, die kirchliche und weltliche Öffentlichkeit auf die Anfänge des evangelischen Christentums aufmerksam zu machen. Viele Millionen Euros wurden aus Bundesmitteln und etlichen Länderetats eingeworben und ein Kranz von unterschiedlichen Aktionen, wie z. B. die mit verschiedenen Schwerpunktthemen einhergehende „Dekade“ zur Vorbereitung der 500. Wiederkehr, wurde geplant und durchgeführt. In diesem Zusammenhang erschien Mitte 2014 ein Grundlagentext unter dem Titel „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“, den der Rat der EKD verantwortet. Er ist Frucht der innerreformatorischen Verständigung auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie aus dem Jahr 1973. Die Konkordie hatte erreicht, dass zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland und dazu den Waldensern in Italien sowie den Böhmisches Brüdern eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft hergestellt wurde. Die europäischen Methodisten schlossen sich dieser Übereinkunft 1996 an. Sie geht davon aus, dass ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl unter den beteiligten Kirchen vorliegt, so dass damit auch die Ämter gegenseitig anerkannt werden und die in der Vergangenheit ausgesprochenen Verwerfungen den Partner heute nicht mehr betreffen. Auf dieser Grundvoraussetzung wurde es möglich, die für 2017 erwarteten und geplanten Feierlichkeiten gemeinsam vorzubereiten. Der Grundlagentext will dazu einen wesentlichen Beitrag leisten, weil er entscheidende theologische Einsichten der Reformationszeit im Horizont der aktuellen Situation verdeutlichen möchte.

Diese Verlautbarung des Rates der EKD ist daher nicht einfach ein weiteres Dokument unter vielen, sondern will offenbar eine Sonderstellung einnehmen. Das geht auch aus dem Geleitwort des bis zur EKD Synode im November 2014 amtierenden Ratsvorsitzenden, Nikolaus Schneider, hervor. Er schreibt mit Recht, dass es den Reformatoren „ursprünglich nicht um die Befreiung vom ‚Joch des Papsttums‘ oder gar um ‚die Spaltung der abendländischen Christenheit‘ ging (S. 8). Sie reihten sich vielmehr ein in einen schon seit einem Jahrhundert erfolgten Ruf nach einer ‚Reform der ganzen Kirche an Haupt und Gliedern‘. Aus diesem Anliegen leitet Schneider ab,

dass es nicht nur um ein „*Gedenken* an die verlorene Einheit“ geht, sondern um die „Freude über die geistlichen Gaben der Reformation“, so dass man „das Jubiläum in ökumenischer Weite *feiern*“ könne (S. 9). Da fragt man sich gleich, an welche ökumenischen Partner der ehemalige Ratsvorsitzende wohl gedacht haben mag, mit denen gefeiert werden soll. Im Text wird das auf S. 22 ausgeführt (s. u.). Hier sei angemerkt, dass aus Rom vom Vorsitzenden des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, unmissverständlich der Hinweis erfolgte, dass man die Aufrichtung eines „zweiten Altars“, also die Kirchenspaltung, nicht feiern könne.

Weil das Dokument einen hohen Stellenwert hat, soll der Text einer detaillierten Lektüre unterzogen werden, die in einem ökumenischen Geist geschehen muss, weil heute nur noch so miteinander umgegangen werden kann und weil das Reformationsfest über die Kirchengrenzen hinaus Menschen miteinander verbinden soll und daher zum Mitfeiern einlädt. Das bedeutet aber auch, dass der „Grundlagentext“ sich einer genauen Prüfung stellen muss, um bestimmen zu können, inwieweit ein ökumenisches Mitfeiern möglich erscheint. Der Text ist daher vor Kritik nicht gefeit, sondern sie scheint insbesondere dann angebracht, wenn allzu grobe Thesen, unscharfe Ansichten oder unökumenische Haltungen vertreten werden. Damit kann man gleich im Geleitwort ansetzen; denn was der ehemalige Ratsvorsitzende an Gründen anführt, warum die Reformation ein so wichtiges Geschehen ist, ja warum es als Ereignis von „weltgeschichtlicher Bedeutung“ gefeiert werden muss, klingt doch sehr vollmundig. Danach ist nicht nur „Kirche und Theologie“ nachhaltig verändert worden, was nicht zu bezweifeln ist, sondern auch „das gesamte private und öffentliche Leben“ mit Ausstrahlungen bis in die Gegenwart. Was wird im Einzelnen angeführt?

Die Reformation

- wirkte als Bildungsimpuls,
- trug zur Ausbildung der modernen Grundrechte von Religions- und Gewissensfreiheit bei,
- veränderte das Verhältnis von Kirche und Staat,
- hatte Anteil an der Entstehung des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs und des modernen Demokratieverständnisses.

Dieser Katalog umfasse aber „nur einige Beispiele“, wie großflächig hinzugefügt wird (S. 9). Im Einzelnen wird an dem Text des Buches zu zeigen sein, ob diese Aufstellung der Verdienste der Reformation einem Wunschenken oder geschichtlichen Erkenntnissen verpflichtet ist, fest steht jedenfalls, dass an dieser Stelle schon konstatiert werden kann, dass Bescheidenheit nicht die Feder des Ratsvorsitzenden geführt hat. Womöglich hat sich die Redeweise von der evangelischen Kirche als einer „Kirche der Freiheit“ in den Köpfen der Verantwortlichen so festgesetzt, dass Gegenwart und Vergangenheit ineinander zu fließen scheinen. Die aufgeführten Punkte der Reformation zugute zu halten, scheidet schon daran, dass sie selbst noch vor einhundert Jahren nicht zutrafen. Realistischerweise wird

man sagen müssen, dass der neuzeitliche Freiheitsbegriff einschließlich dem Grundrecht auf Religions- und Gewissensfreiheit oder gar das Demokratieverständnis in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland keine überzeugenden Anhänger hatten, sondern dass im Gegenteil das monarchisch-hierarchische Denken so fest verwurzelt war, dass in weiten Kreisen der Pfarrerschaft die Demokratie in Gestalt der Weimarer Republik bekämpft wurde.

Lebhaft zuzustimmen ist dem Ratsvorsitzenden jedoch, wenn er die Reformation als eine „offene Lerngeschichte“ kennzeichnet (S. 9), die für jede Generation eine Gestaltungsaufgabe sei. Daran wird sich auch der vorliegende Text messen lassen müssen; denn er ist Ausdruck jener Gestaltungsaufgabe der jetzt lebenden Generation. Für die Verfasser ist die Reformation ein *religiöses* Ereignis, weil ihre Vertreterinnen und Vertreter das Verhältnis des Menschen zu Gott mit der Erwartung verknüpften, „dass Gott *selbst* den rechten Glauben wecken“ würde. Die Erneuerung des Verhältnisses der Menschen zu Gott würde also nicht vom Menschen, sondern allein von Gott ausgehen. „Erst später“, wann wird leider nicht gesagt, habe man diese Erwartung bezogen auf die „Reformen ‚an Haupt und Gliedern‘ in Kirche und Theologie“ (S. 11). Das klingt auf den ersten Blick einleuchtend, doch ist diese Argumentation weniger überzeugend, wenn man gern wissen möchte, wie anders denn Reformen an Haupt und Gliedern zustande kommen sollen, außer dass eine Erneuerung von Gott ausgeht. Wie sonst sollte Gott in der Geschichte handeln?

Auf jeden Fall ist die Reformation ein Teil der spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Daraus werden zwei Tatbestände gefolgert: Sie sei weder der „Durchbruch der Wahrheit des Evangeliums nach Jahrhunderten eines ‚finsternen Mittelalters‘“, wie es die „klassische protestantische Interpretation“ will, noch sei sie angemessen verstanden „im Sinne der traditionellen römisch-katholischen Gegenposition als bloßer Höhepunkt mittelalterlicher Reformanstrengungen“ (S. 12). Zum ersten Punkt ist anzumerken, dass man nicht vom ‚finsternen Mittelalter‘ sprechen muss, um dennoch sagen zu können, dass die Reformation ein Ringen um die „Wahrheit des Evangeliums“ war, dem auch nicht die Einordnung in ‚spätmittelalterliche Reformbewegungen‘ entgegensteht. Zum anderen ist fraglich, ob die katholische ‚Gegenposition‘ angemessen dargestellt ist.

Gleich im nächsten Abschnitt auf derselben Seite werden die Reformatoren Heinrich Bullinger, Johannes Calvin, Martin Luther, Philipp Melancthon oder Ulrich Zwingli und dazu die beiden Frauen Katharina Zell und Argula von Grumbach genannt. Auffallend ist, dass die Genannten sich in der Reformationszeit selbst keineswegs einig, sondern in „schroffe Auseinandersetzungen“ (S. 17) verwickelt waren, dass aber die wenigen Namen hier in alphabetischer Reihenfolge aufgezählt werden. Das hat den offenbar beabsichtigten Effekt, dass Luther nicht einmal mehr als *die* Symbolfigur an oberster Stelle steht. Auffallend ist aber auch, dass bestimmte Namen fehlen und auch sonst im Buch an keiner Stelle auftauchen: Es sind Namen

wie Menno Simons, Balthasar Hubmaier, Michael Sattler, Hans Hut, Pilgram Marbeck, Hans Denck, Caspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer u. v. a. m. Waren sie etwa nicht Teil der „Reformation“? Warum werden sie ausgeblendet?

In der deutschen Erinnerungskultur hat sich der Anschlag der 95 Thesen als „Auslöser“ der Reformation und Beginn der evangelischen Kirche lange festgesetzt. Nicht zuletzt die in meiner Grundschulzeit obligatorischen Gottesdienste zum Reformationstag spielten eine große Rolle. Noch heute höre ich den Pfarrer mit bewegten und eindrucklichen Worten erzählen, wie das kleine Mönchlein am Vorabend des Allerheiligenfestes mit wuchtigen Schlägen die Nägel in die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg trieb, um die Thesen anzuschlagen und wie sie sich sodann mit Hilfe der erst „vor nicht langer Zeit“ erfundenen Buchdruckerkunst wie ein Lauffeuer durch das Land verbreiteten und so der Grundstein für die evangelische Kirche gelegt wurde. Daher ist es gut, dass die Verfasser darauf hinweisen, dass Luther mit den 95 Thesen keine Reformation auslösen, geschweige denn eine neue Kirche begründen, sondern auf ein Übel im Ablasswesen hinweisen wollte. Es ging lediglich um eine Praxis, aber in vielen Punkten wusste er sich in Übereinstimmung mit seiner Kirche. Einschneidender war seine Tat, die päpstliche Bannandrohungsbulle am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg zu verbrennen. Das würde heute als ein echtes „Happening“ mit Studenten durchgehen. Damit bekundete Luther, dass er von der päpstlichen Autorität abzuweichen begann. Freilich ist schwer verständlich, warum die Verfasser diese Tat als einen „Riss zwischen der damaligen Mehrheitskirche und der durch Luther repräsentierten reformatorischen Bewegung“ bezeichnen (S. 16). Hier wird so getan, als stünde eine ‚reformatorische Bewegung‘ gegen eine ‚Mehrheitskirche‘. Dass ein Riss entstanden war, kann nicht bezweifelt werden, aber die Ausdrucksweise suggeriert, dass die „reformatorische Bewegung“ bereits eine Minderheitskirche darstellte, die gegen eine Mehrheitskirche steht. Das trifft eindeutig nicht zu. Der Riss allerdings wird vollends deutlich, als es ein Jahr später, im April 1521, zu jenem denkwürdigen Ereignis kam, das es eigentlich gar nicht hätte geben dürfen, nämlich Luthers Erscheinen vor Kaiser und Reich auf dem Reichstag in Worms und seine große, aus damaliger Sicht nur als unanständig und verwerflich zu beurteilende Antwort auf die Frage, ob er widerrufen würde. Die von allen erwartete Antwort hätte ein klares Ja sein müssen, aber er berief sich auf sein in Gottes Wort gefangenes Gewissen und widerrief nicht. Die Kritik an der Praxis des Ablasses und an dem Entzug des Kelches beim Abendmahl für die Laien weitete sich aus zu einer grundsätzlichen Kritik an der Autorität der Kirche und des Papstes. Mehr als die 95 Thesen oder das Verbrennen der Bulle mitsamt des Kirchenrechts hätte es nahe gelegen, das Datum des Reichstags als Fanal der „Reformation“ zu nehmen, aber der 31. Oktober 1517 hat sich als „Symboldatum“ (S. 18) durchgesetzt.

Die Art und Weise, wie S. 18 f. Luther, Melancthon, Zwingli und Calvin in eine Reihe gestellt werden, ist erstaunlich und weder historisch noch

theologisch so haltbar. Man denke nur daran, was Luther seinem „lieben Herrn Käth“ vom Marburger Religionsgespräch 1529 schrieb: Der Landgraf Philipp arbeite heftig daran, dass, wenn er und Zwingli sich nicht einigen könnten, sie sich doch als Brüder und Christi Glieder anerkennen sollten: „Aber wir wollen des Gliederns und Brüderns nicht“. Eine Anerkennung bei bleibenden Unterschieden (vgl. S. 39) war der Haltung Luthers zuwider. Der hessische Landgraf dachte an diesem Punkt modern, Luther nicht. Es hilft auch wenig, wenn man zwar von „Rechtfertigung und Freiheit“ schreibt, aber dabei unterschlägt, dass an den Händen aller vier aufgezählten Reformatoren Blut klebt. Die Hinrichtung Michael Servets auf dem Scheiterhaufen in Genf wird in jedem Lehrbuch der Kirchengeschichte erwähnt; unterschlagen wird dagegen oft die nicht weniger grausame Ertränkung eines der ersten Zürcher Täufer, Felix Mantz. Dem ehemaligen Weggefährten Zwinglis wurden die bereits gefesselten Hände und Füße zusätzlich mit Seilen an einen festen Holzstab gebunden, so dass es ihm auf gar keine Weise möglich war, sich zu bewegen, und dann im Winter 1527 in die eiskalte Limmat geworfen. Der gegenüber den Altgläubigen so irenische Melanchthon hatte keine Skrupel, den Fürsten per Gutachten die Hinrichtung gefangener Täufer ans Herz zu legen, und Luther unterstützte ihn dabei z. B. durch einen zustimmenden Zusatz mitsamt seiner Unterschrift. Wer diese sogenannte „Schattenseite“ der Reformation in ihrer ganzen menschlichen Tragweite unterdrückt und unerwähnt lässt, betreibt im Rahmen von „Rechtfertigung und Freiheit“ Geschichtsklitterung und fällt hinter gesicherte Erkenntnisse der Geschichtsforschung zurück. Was heißt denn da noch „von Gott geschenkte Freiheit“? Wer benötigt heute solche Freiheit, die damals keine war und erst recht heute keine ist?

Der Text sagt S. 21, die Reformation habe eine „Pluralisierung“ im abendländischen Christentum zur Folge gehabt, aber gefeiert werden muss es angeblich nur mit der römisch-katholischen Kirche und „mit Blick auf die weltweiten Wirkungen der Reformation“. Aber was bedeutet das? Wer ist dann außer der römisch-katholischen Kirche noch involviert, wenn man niemanden beim Namen nennt, sondern nebulös von weltweiten Wirkungen spricht? Von Rom kam bereits eine Ablehnung (s. o.). Dann bleibt die Frage, auf welche Weise man mit weltweiten Wirkungen feiern kann? Die Art, wie die Verfasser von einer behaupteten „Bedeutung der Reformation für die europäische Freiheitsgeschichte“ im nächsten Satz dazu überspringen, in Erinnerung zu rufen, dass im „Kernland“ der Reformation das Judentum weitgehend vernichtet wurde, bleibt ein Rätsel. Natürlich ist es wichtig, die Erinnerung an den Holocaust wachzuhalten, aber so wie das hier im Text gestreift wird, ist es nicht nur flach, sondern auch deplatziert. Es reiht sich die Beobachtung an, dass auch das Verhältnis zum Islam („die Türkegefahr“) einer kritischen Bestandsaufnahme im Rahmen eines Reformationsjubiläums unterzogen werden muss. Das ist gerade heute nicht zu bestreiten; erstaunlich ist freilich, dass man zwei nicht-christliche Religionen einbezieht, aber an dieser Stelle kein Wort verliert zu den

Verfolgungen, Vertreibungen und grausamen Hinrichtungen der Täufer und anderer reformerischen Kräfte. Warum eigentlich nicht? Sind hier die Schatten zu lang oder den Verfassern erst gar nicht erkennbar?

Dass der gegenwärtige Reformprozess in der EKD durch die Erinnerung an die Reformation an „Tiefgang“ gewinnen könnte (S. 23), mag sein; es ist jedenfalls die Meinung der Verfasser, die in einigen Jahren der Überprüfung standhalten kann oder nicht. Meine Skepsis ist groß, weil die „Kleinstatei“ der evangelischen Landeskirchen eher dem Optimismus der Verfasser von „Rechtfertigung und Freiheit“ entgegensteht.

Bei der Sache der Reformation geht es um die Rechtfertigungslehre als „Herzstück evangelischer Theologie und Frömmigkeit“ (S. 14) und damit auch um die Frage, warum „Rechtfertigung“ als Zentralanliegen der Zeit damals von den heutigen Zeitgenossen nicht mehr verstanden wird. Zunächst erklären die Verfasser, was „Rechtfertigung“ bei Luther bedeutete. Aus seiner existenziellen Bedrängnis heraus begriff Luther, dass er nicht in der Lage war, ein nach den Geboten Gottes vollkommenes Leben zu führen, sondern dass im Glauben an Jesus Christus Gottes Gnade vor Recht ergeht. Diese Erfahrung nannte Luther „Rechtfertigung allein aus Glauben“ und beschrieb dieses Vertrauen auf Jesus Christus „immer wieder als tröstliche, von Herzen fröhlich machende Erfahrung der Befreiung aus der Angst vor Fegefeuer und Hölle“. Menschen des einundzwanzigsten Jahrhunderts jedoch leiden weder unter Luthers „existenzieller Bedrängnis“ noch unter den „Ängsten vor einer Hölle“, sondern fürchten sich eher vor der „Hölle auf Erden“ (S. 28). Daher kann das Anliegen des Grundlagentextes, die Sachfragen der Reformation für den heutigen Menschen aufzuarbeiten, nur uneingeschränkt begrüßt werden.

Die Verfasser machen es sich dann freilich leicht, wenn sie sich mit „vier gegenwärtig häufiger verwendeten Begriffen der Bedeutung von Luthers Rechtfertigungslehre annähern“, nämlich den Begriffen „Liebe“, „Anerkennung und Würdigung“, „Vergebung“ und „Freiheit“ (S. 29). Entsprechen diese vier Begriffe wirklich dem, was Rechtfertigung damals bedeutete und ist es daher legitim, sie für Rechtfertigung einzusetzen? Bei dem Stichwort Liebe kann man das wohl am ehesten nachvollziehen, doch wird es bei Anerkennung und Würdigung schwierig. Wieso sollte man für Anerkennung und Würdigung nichts tun müssen? Wieso ist dies unter Menschen selten unverdient (S. 30)? Gerade unsere Leistungsgesellschaft belohnt besondere Leistungen mit hoher Anerkennung. Die Verfasser wissen das selbst, wenn sie als Beispiele aus der heutigen Sprache einen Satz anführen wie: „Niemand würdigt, was ich leiste!“ Das „Leisten“ als Vorbedingung einer Würdigung ist aber das genaue Gegenteil von Rechtfertigung. So sehen sich die Verfasser gezwungen, eine zwischenmenschliche Würdigung, die nie „ohne eine Vorleistung“ erfolgt, in Kontrast zu setzen gegen Gottes Würdigung, die ohne Vorbedingungen und unverdient ist. Der Sprung von dieser zutreffenden Interpretation in den Art. 1 des Grundgesetzes, wonach die Würde des Menschen unantastbar ist, geht dann doch etwas zu unvermit-

telt, wengleich der Art. 1 genau das meint, dafür aber nicht Rechtfertigung sagen könnte. Hier scheinen die Versuche einer zeitnahen Interpretation nicht nur gewagt, sondern auch gezwungen. So wenig wie man im Grundgesetz statt „Würde“ Rechtfertigung benötigt, so wenig benötigt man Rechtfertigung, um das auszudrücken, was Vergebung meint. Jeder weiß, was Vergebung bedeutet; das braucht keine Erklärung. Man könnte argumentieren, dass man etwas Unbekanntes, also Rechtfertigung, mit etwas Bekanntem, also Vergebung, erklären muss. Aber wieso muss man Unbekanntes überhaupt heranziehen, wenn das Bekannte den gleichen Sachverhalt trifft? Auch bei dem vierten Begriff kann man Fragezeichen setzen. Die Freiheit wird einerseits in Beziehung gesetzt zu den Revolutionen und Umbrüchen der Jahre 1848, 1918, 1945 und 1989, als in Deutschland mühsam die Freiheit erreicht wurde. In dieser Aufzählung fällt das Jahr 1945 auf, das man weder mit einer Revolution vergleichen noch als Umbruch bezeichnen kann. Es ist vielmehr der Vorgang der Befreiung von einem Joch, das sich das Volk selbst auferlegt hatte und von dem es sich aus eigenen Kräften nicht befreien konnte. Aber abgesehen von diesem Einwand, der etwas haarspalterisch erscheinen mag, ist die Frage, ob sich die politische und militärische Freiheitserfahrung, die es 1848 ja gar nicht gab, weil sie unterdrückt wurde, mit dem vergleichen lässt, was dann als die christliche Erfahrung aufgezeigt wird, wenn es heißt: „Rechtfertigung bedeutet eine Gabe umfassender Freiheit, die einen Menschen von der Bezogenheit auf sich selbst erlöst: Ich bin nicht mehr auf mich selbst bezogen, sondern frei für die Nächsten und die Gemeinschaft“ (S. 33).

Man kann natürlich Rechtfertigung mit anderen, auch weniger treffenden Begriffen interpretieren, auch mit ökonomischem Vokabular (vgl. S. 34), weil man stets vor die Notwendigkeit einer Interpretation gestellt ist. Rechtfertigung ist von sich aus heute nicht mehr verständlich. Aber der tieferen Frage ist man damit ausgewichen. Das heutige Unverständnis dessen, was Rechtfertigung bedeutet, hängt doch wohl damit zusammen, dass mit dem Wort aus der Juristensprache das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Rechtsverhältnis gesehen wird. Wer aber denkt heute noch, wenn er überhaupt an Gott denkt, an ein Rechtsverhältnis, das gestört ist und das wieder auf die Reihe gebracht werden muss – und zwar nicht vom Menschen, sondern allein von Gott? Ist „Rechtfertigung“ die einzige biblische Sprachfigur, um das Gott – Mensch Verhältnis zu beschreiben? Warum sollte man sich einseitig darauf beziehen? Als die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrats im Gespräch war, die im übrigen in dem Text unverständlicherweise nur gestreift, aber in keiner Weise gewürdigt wird, wurde immer wieder von katholischen Partnern, z. B. Priestern auf ökumenischen Pfarrkonferenzen, gesagt, dass sie im Studium diese theologische Aussage in der Tragweite, wie sie in der reformatorischen Theologie angesehen wird, nicht gelernt haben. Sie spielt in der katholischen Lehre eben nicht die herausragende Rolle, und daher darf man die Frage

nicht unterdrücken, ob sie es überhaupt muss oder ob sich die reformatorische Theologie vereinseitigt hat?

Auch kann man sich die Frage stellen, warum die Rechtfertigung im Neuen Testament vorkommt. Offenkundig ist sie besonders im Brief des Apostels Paulus an die Römer verwendet worden, und darauf hat sich Luther dezidiert bezogen (vgl. S. 46). Ist es aber Zufall, dass gerade der Römerbrief diese Sprache benutzt? Wollte Paulus damit nicht gerade den in Rechtsfragen kompetenten Römern, die auf ihr Rechtssystem stolz waren, einen Anknüpfungspunkt bieten? Verdankt sich diese Sprachfigur nicht einer, wie man heute sagen würde, Kontextualisierung des Evangeliums? Müsste man nicht als erstes und entscheidendes Kriterium mit dieser Frage einsteigen, ob also Luther den Apostel Paulus in seinem Anliegen richtig verstanden hat und ob es unabdingbar ist, die juristische Terminologie zu wählen, um das Besondere des christlichen Glaubens zu beschreiben? Auch das andere Problem wird nicht aufgegriffen und lautet, ob Luthers Frage „wie bekomme ich einen gnädigen Gott“ überhaupt von der Rechtfertigung, wie sie Paulus vertreten hat, beantwortet wird oder ob Paulus etwas ganz anderes vor Augen stand. Der englische Exeget Nicholas Thomas Wright hat in seinem Buch „Justification“ (deutsch: Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus = Studia Oecumenica Friburgensia, Bd. 63, Münster [Aschendorff Vlg.] 2014 die These vertreten, dass es nicht um Luthers Frage geht, sondern darum, wie Gott handelt, um durch den Messias und dessen Nachfolger seinen Bund zur Vollendung zu führen. Das entscheidende 3. Kapitel des Römerbriefs wäre daraufhin noch einmal zu untersuchen.

Den Verfassern ist lebhaft zuzustimmen, dass von der Reformation eine offene Lerngeschichte ausgegangen ist und dass Bildung zu einem wesentlichen Bestandteil evangelischer Lebenshaltung gehört. Ganz sicherlich geht es bei dem christlichen Glauben um einen verstehenden oder, wie es Carl Heinz Ratschow sagte, „denkenden Glauben“, der auch vor der Heiligen Schrift nicht Halt macht. Fundamentalismen sind damit nicht in Übereinstimmung zu bringen. Wie man aber von diesen Feststellungen zu der Aussage kommt, dass die Reformation „deshalb dazu beigetragen“ habe, die Rechte des Individuums zu stärken und diese „auch in der Kirche zu beheimaten“ und dass sie so „ein Teil der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte“ sei (S. 36 f.), ist weit hergeholt und trifft auch nicht zu. Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte geht gerade nicht auf die in der Reformationszeit so genannten Altgläubigen oder auf die Reformatoren zurück, sondern sind eindeutig von den Abweichlern, den Dissidenten, gegen die genannten Kirchen und den von ihnen bestimmten Staaten ertrotzt worden. Hier wird für die Reformatoren etwas reklamiert, was die Verfasser begrifflicherweise gerne einfordern würden, möchten sie doch „Freiheit“ und „Rechtfertigung“ zueinander in ein positives Verhältnis setzen. Aber man darf weder ein Wunschenken, noch eine gegenwärtige positive Erfahrung in die Geschichte zurückprojizieren. Es ist eine Illusion zu meinen, die gegenwärtige „Kirche der Freiheit“ sei immer schon so gewesen (s. o. das zum Geleitwort Gesagte und weiter unten).

„Reformatorische Kirche“, so wird in der Einzahl gesagt, und Theologie hätten gelernt, Kirchenspaltungen zu überwinden und ökumenisch zu denken. Dass dies ein sehr langer Lernweg gewesen ist, merkt der Leser freilich erst, wenn er erfährt, dass es bis zur Leuenberger Konkordie von 1973 dauerte, als durch eine gegenseitige Anerkennung der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland die Möglichkeit der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft Wirklichkeit wurde. Das sind immerhin 450 Jahre, und man muss auch anmerken, dass sich die evangelischen Landeskirchen viele Jahre gegen ein ökumenisches Denken sperrten. Es waren Einzelne, in der Regel Professoren und Pfarrer, die auf den frühen ökumenischen Veranstaltungen, zumeist ohne Rückendeckung durch die Kirchenleitungen, zugegen waren. Die Lernbewegung muss aber zukünftig weiter gehen. Dazu zählt die Überwindung von Spaltungen als besondere Aufgabe. Das wird zunächst mit Blick auf die römisch-katholische Kirche gesagt, mit der man zwar die Rechtfertigungslehre „gemeinsam“ formuliert habe, mit der aber kirchentrennende Differenzen über das Verständnis des Amtes und der Sakramente bleiben. Diese Aufgabe bestehe aber auch mit Blick auf die Mennoniten. Diese werden als geistliche Erben der „sogenannten Täuferbewegung“ charakterisiert. Man kann in dem Wort „sogenannt“ schon eine distanzierende Abwertung heraushören. Warum wird nicht einfach das inzwischen gängige Wort „Täuferbewegung“ ohne Zusatz benutzt? Soll man etwa dafür dankbar sein, dass nicht mehr von einer „Wiedertäuferbewegung“ geredet wird? Der dann folgende Satzteil ist jedoch verätherisch, weil man formuliert, diese Bewegung sei „von der Reformation in Wort und Tat“ verfolgt worden. Der Tatbestand der Verfolgung ist zwar richtig und betraf etliche Tausend Menschen, die durch Feuer, Wasser, Schwert oder Verhungern aus religiösen Gründen hingerichtet wurden. Die Formulierung jedoch, dass dies „von der Reformation“ erfolgt sei, bedeutet doch nichts anderes, als dass die Täufer kein Teil der Reformation sind: Sie stehen „der Reformation“ vielmehr gegenüber, und es wird so getan, dass die seit Jahrzehnten in der Forschung übliche Redeweise vom „linken Flügel der Reformation“ nicht existiere oder aus der Luft gegriffen sei. Sind die vielen Bände mit Quellen zur Geschichte der Täufer oder Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten unter dem Dach des „Vereins für Reformationsgeschichte“ damit null und nichtig und hat sich der Verein bei diesen Publikationen nicht mit der Reformationsgeschichte beschäftigt? Was bedeutet das im Hinblick auf das Selbstverständnis der Nachfahren „der Reformation“, wenn man so formuliert? Immerhin wird erwähnt, dass im Jahre 2010 ein gemeinsamer Bußgottesdienst mit den Mennoniten gefeiert wurde (S. 39). Verschwiegen wird aber, dass ein gemeinsamer Abendmahlsgottesdienst lutherischerseits nicht möglich erschien.

Ein zweites Lernfeld für die Zukunft lautet, dass „reformatorische Kirchen“, diesmal in der Mehrzahl, und Theologie „im Geiste der Reformation“ lernen müssen, mit der Herausforderung der Entchristlichung und des Atheismus umzugehen. Warum die Kernlande der Reformation besonders

betroffen sind, und zwar schon vor dem sog. Dritten Reich und eben nicht erst als Folge der SED-Herrschaft, bleibt S. 40 unerwähnt, wäre aber eine Frage höchster Priorität. Wenn man der Entchristlichung begegnen will, muss den Ursachen für dieses Phänomen genauestens, d. h. mit allen Mitteln der historischen, (kirchen)soziologischen, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Forschungen, nachgegangen werden.

Das dritte Lernfeld wird wieder „der reformatorischen Kirche“ in der Einzahl und der Theologie zugeschrieben und betrifft die Geschlechtergerechtigkeit, die vor allem an der Frage der Ordination von Frauen – der Text spricht leider von „Frauenordination“ – beispielhaft in den Blick getreten sei. Auch hier wird freilich nicht gesagt, dass Dissidenten den reformatorischen Kirchen um über 100 Jahre voraus waren. Jedoch wird zu Recht für die Ordination von Frauen Luthers Erkenntnis angeführt, dass es „keinen mit einem unzerstörbaren sakramentalen Charakter versehenen Stand eines Weihepriestertums in der Kirche geben darf, das den Laien gegenübersteht“ (S. 41). Auch bei der Gleichberechtigung von Ordinierten und Nichtordinierten „auf allen Leitungsebenen“ (S. 42) sind Dissidenten schon seit Jahrhunderten den reformatorischen Kirchen voraus.

Das vierte Lernfeld betrifft den Dialog der Religionen. Eine „Neubesinnung auf das Verhältnis zum Judentum“ sei aufgrund des Verbrechens der Judenvernichtung eingeleitet worden. Es „bleibe“ für die kommenden Jahre der Dialog mit dem Islam. Diese Formulierung könnte zu dem irrigen Schluss führen, der Dialog mit dem Judentum sei abgeschlossen. Diese Lesart soll nicht unterstellt werden, aber man hätte präziser formulieren müssen. Zu Recht wird angemerkt, dass nicht klar ist, wie das „allein Christus“ zur Geltung gebracht werden soll und wie verhindert wird, dass die besondere Bedeutung des Judentums im allgemeinen Religionsdialog eingegeben wird (S. 42).

Im nächsten Abschnitt wird die Rechtfertigungslehre um ihrer „Lebenshilfe“ (S. 46) willen anhand der „allein“-Aussagen entfaltet. Zunächst wird m. R. gesagt: „Die Reformatoren waren davon überzeugt, dass diese ‚Rechtfertigung‘ durch Gott die Perspektive auf das Leben jedes Menschen fundamental verändern kann. Sie beschreibt keine theologische Spezialthese, sondern die Grundlage für ein getröstetes, geheiltes, getragenes Leben.“ Das ist schön gesagt bis auf das Wort ‚kann‘. Warum ‚kann‘ die Rechtfertigung die Perspektive verändern? An wem liegt es, dass die veränderte Perspektive zum Zuge kommt oder nicht?

Im 19. Jahrhundert sind die vier oder fünf Exklusivpartikel als theologische Ordnungsmodelle entwickelt worden. Sie eignen sich gut, um das reformatorische Grundanliegen zu verdeutlichen. Es sind dies: 1. *solus Christus* = allein Christus, 2. *sola gratia* = allein aus Gnade, 3. *solo verbo* = allein im Wort, 4. *sola scriptura* = allein aufgrund der Schrift, 5. *sola fide* = allein durch den Glauben. Oft werden nur vier dieser Aussagen genannt, ohne das *solo verbo*. Es einzubeziehen ist jedoch ratsam, weil dadurch alle fundamentalistischen Missverständnisse ausgeschlossen werden. Die fünf Exklusivpartikel beschreiben „die Kernelemente der Rechtfertigungslehre“.

1. Wenn gesagt wird, dass dem Sünder in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, liegt dieser Aussage zunächst eine Diagnose zugrunde, die von den Verfassern so beschrieben wird, „dass der Mensch den Gerechtigkeitsmaßstäben Gottes nicht entspricht und nicht entsprechen kann“, weil er ihnen in seinem Verhalten gegenüber Gott und den Mitmenschen laufend widerspricht. Diese Diagnose bedeutet nichts anderes, als dass der Mensch als „Sünder“ qualifiziert ist. So hätte man früher gesagt, wengleich die Menschen heute mit dem Begriff „Sünder“ nicht viel anfangen können. Daher wird an dieser Stelle im Text auch nur en passant vom Sünder-Sein gesprochen. Das erfolgt jedoch im Abschnitt später. Aber wie geht der Text mit der Frage um? Er sagt, dass Gottes Gerechtigkeit nicht darin besteht, den Menschen für seine Defizite zu bestrafen, sondern darin, „dass Jesus Christus in seinem Leben und Sterben diesen Gerechtigkeitsmaßstäben entsprochen hat“ und dass diese Gerechtigkeit dem Menschen „zugute“ gehalten wird (S. 53). Nicht die Heiligen oder Maria helfen und nicht aus dem Schatz der Kirche durch die Heiligen kommt Hilfe, sondern allein von Christus (S. 55). Steht diese exklusive Orientierung des christlichen Glaubens an Jesus Christus dem interreligiösen Dialog im Wege? Auf diese in der Gegenwart äußerst wichtige Frage geben die Verfasser nur eine unzureichende Antwort, indem sie darauf verweisen, dass es zum Dialog gehört, seine Überzeugungen nicht zurückzuhalten. Aber geht es dabei tatsächlich um ein Für-Wahr-Halten auf beiden Seiten des Dialogs, wie gesagt wird (S. 58)? Hier hätte man sehr viel differenzierter und gründlicher argumentieren müssen, um Christinnen und Christen von heute eine wirkliche Hilfestellung zu geben. Das ist leider versäumt worden.

2. „Allein aus Gnade“ bedeutet, dass Gott sich aus Liebe dem Nicht-Liebenswerten zuneigt (S. 60). Sowohl Schöpfung als auch Leben nach dem Tod sind gänzlich in der Gnade Gottes gegründet. Was das mit Christi Leben und Sterben zu tun hat, wird negativ beantwortet: Christi Leben und Sterben bewirke „keinen Gesinnungswandel in Gott“; er werde auch nicht durch ein „Opfer Christi milde gestimmt“. Gott habe vielmehr selbst am Kreuz gehandelt und habe sich aus Gnade „in Christus auf das Leben, Leiden und Sterben der Menschen eingelassen“ und so die Menschen von Schuld und Tod befreit (S. 62). Sind solche Aussagen aber für moderne Menschen nachvollziehbar oder plausibel? Wieso braucht es Leben und Sterben Christi, um Gottes Gnade dem Sünder gegenüber zu erweisen? Einleuchtender ist da die Stellung der reformatorischen Gnadenlehre gegen jede Art von „Werkgerechtigkeit“, so als ob die Gnade mittels guter Werke oder durch das Ablasswesen erworben werden könne. Man braucht also nichts zu leisten, um sich zu beweisen, sondern man findet durch die Gnade „zur Ruhe“ und gewinnt „eine Freiheit, die anderen zugutekommt“ (S. 65). Das ist schön gesagt. Ob es freilich in unserer Leistungsgesellschaft gelingen kann, die Unterscheidung von Person und Werk (S. 68) durchzuhalten und den Wert einer Person „unabhängig von natürlicher Ausstattung (Ge-

schlecht), gesellschaftlichem Status (Stand), individuellem Vermögen (Erfolg) und religiöser Leistung (Verdienst)“ (S. 67), sondern allein in der Anerkennung durch Gott zu sehen, bleibt fraglich, nicht zuletzt, weil gerade in den großen Kirchen diese Egalisierung so wenig sichtbar ist und gelebt werden kann. Hier haben schon im Jahrhundert der Reformation die Dissidenten eine Vorreiterrolle gespielt, weil bei ihnen alle als „Brüder“ und „Schwestern“ betrachtet wurden. Hier gab es keine „Pfarrherrn“ oder sakramental Geweihte oder besondere Heilige oder eine Hierarchie.

3. Die besondere Bedeutung des „allein im Wort“ ergibt sich daraus, dass der Glaube durch das Wort, insbesondere das Wort der Predigt, geweckt wird. Mit dem Wort wird Verstand und Herz angesprochen und durch den Hl. Geist dem Menschen erschlossen. Sinnlich erlebbar ist das Wort in den Sakramenten. Die zwei Weisen des Wortes sind Gesetz und Evangelium. Das Gesetz zeigt, was der Mensch tun soll, aber nie tun kann. Das Evangelium hingegen sagt, dass Gott alles getan hat und dem Menschen die Sünde vergibt (S. 71f.). Leider wird an dieser Stelle nicht erwähnt, wie diese Unterscheidung auch sehr subtil das Verhältnis zum Judentum getrübt hat, weil man allzu schnell das Judentum mit dem Gesetz identifizieren konnte und das Judentum als reine Gesetzesreligion kennzeichnete. Wie kann dieses Missverständnis vermieden werden, wenn man immer wieder auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückgreifen muss, ja wenn in jeder Predigt dieses Schema vorkommen soll? Das ist so wenig reflektiert wie das Schema von Verheißung (AT) und Erfüllung (NT), das im Abschnitt *sola scriptura* gestreift, aber auch dort nicht in seiner Problematik erläutert wird (S. 77).

Die Rechtfertigung geschieht allein im Wort und bedeutet nach diesem forensischen Sprachgebrauch, dass ein Angeklagter freigesprochen wird. Das Besondere der Rechtfertigung besteht darin, dass dem Angeklagten eine fremde Gerechtigkeit (*aliena justitia*), nämlich die Gerechtigkeit Christi, zugesprochen wird, die der Angeklagte durch den Glauben ergreift. Der Mensch erfährt daher „von außen“ seine Rechtfertigung als Geschenk (S. 72). Das muss dem Menschen gesagt werden, was in der Kirche geschieht. Dazu wird angemerkt, dass nach einer Sprache gesucht werden muss, die intellektuell differenziert und gleichzeitig nicht schichtspezifisch ist (S. 74). Im Klartext bedeutet das nichts anderes, als dass diese Sprache noch nicht gefunden ist und sich wahrscheinlich auch nicht finden lässt, weil im Zuge der Ausdifferenzierung der Arbeitswelt zugleich auch eine je eigene Sprache diese moderne Entwicklung begleitet hat. Die Spezialsprache der Theologie auf die Ebene der Gemeinde „herunterzubereiten“ ist schon schwierig genug. Wenn das sogar noch schichtenübergreifend geschehen soll, steht die Praktische Theologie und insbesondere die Predigtlehre vor einer kaum lösbaren Aufgabe. Man hätte sich gewünscht, dass die Verfasser deutlich einen Weg aufgezeigt hätten, wie sie sich eine Lösung dieses Sprachproblems vorstellen. So bleibt es ein bloßes Postulat, das jeden, der zu predigen hat,

zittern machen kann. Dass die evangelischen Kirchen angesichts ihrer Konzentration auf das Wort und angesichts der heutigen Bilderflut vor besondere Herausforderungen stehen, wird nicht verschwiegen (S. 75).

4. Im Sinn des humanistischen Rufes „zurück zu den Quellen“ wandten sich die Reformatoren an die Bibel als oberste Autorität und Richtschnur. Weil Christus im Mittelpunkt des Glaubens steht und er nur in der Schrift zu finden ist, bedeutet das „allein die Schrift“ die Hinwendung zu der Urquelle, der Urkunde des Glaubens. Humanistische Tradition und theologische Notwendigkeit führen zur Bibel (S. 77). Damit gerieten alle kirchlichen Traditionen, die sich nicht mit der biblischen Überlieferung zur Deckung bringen ließen, in die Kritik. An der Schrift ist alle kirchliche Lehre und Praxis zu messen. Daher gilt ein „Leben mit der Schrift“, ein „Hineinkriechen in die Schrift“, wie Luther sagen konnte, weshalb die Schrift in deutscher Sprache zugänglich zu machen war. Luther war zwar nicht der erste, der eine Übersetzung anfertigte, aber seine Übersetzung hat in einzigartiger Weise die Sprache und damit auch die evangelischen Kirchen bestimmt (S. 80). Damit war jedoch keineswegs ein Biblizismus intendiert, weil Luther durchaus die Schrift „tadeln“ konnte, wenn sie nicht von der Mitte, d. h. von Christus her, handelte, wie er am Jakobusbrief oder der Offenbarung zeigte (S. 81f.). Auch sollte damit ein individueller Spiritualismus abgewehrt werden (S. 83). Das Gegenüber von Schrift und Tradition ist heute nicht mehr so schroff wie im 16. Jahrhundert, weil man weiß, dass sich die Entstehung der einzelnen Bücher der Bibel und die Bibel selbst einem Traditionsvorgang verdanken; dennoch aber müssen sich die Traditionen an der Schrift messen lassen.

Dabei geht es heute nicht um ein Kleben am Buchstaben, sondern um die Erfahrung, dass die Texte der Bibel „Wahrheit enthalten“. Das ist unaufgebbar. Mit Recht wird aber auch gesagt, dass in der heutigen Zeit jede Orientierung an alten Texten die Schriftreligionen dem „Ideologieverdacht“ aussetzen. Mit gleichem Recht wird dem entgegengehalten, dass ein wissenschaftlich-reflektierter Umgang mit der Heiligen Schrift entwickelt worden ist, „der den Rationalitäts- und Textauslegungsstandards anderer Wissenschaften“ nicht nur „in nichts nachsteht“, sondern vielfach eine Vorreiterrolle für andere Wissenschaften gespielt hat. Hier kann der Protestantismus durchaus auf eine „besondere Kompetenz“ verweisen und dies in „den Dialog mit anderen Schriftreligionen, insbesondere mit dem Islam in Europa, einbringen“. Es kann gezeigt werden, „dass eine historische, kritische Herangehensweise an heilige Texte nicht den Glauben zerstören muss“ (S. 86). Das ist vielleicht noch zu „sanft“ formuliert, weil man es selbstbewusst sagen kann, dass erst historische Kritik und eine daraus sich ergebende Methodenvielfalt einen angemessenen Umgang mit heiligen Texten ermöglichen. Freilich entsteht die Frage, wie man diese mit nichts zu bestreitende Kompetenz etwa dem Islam verdeutlichen will. Leider haben die beiden christlichen Kirchen, die an den deutschen Universitäten über diese Kompetenz verfügen, es versäumt, durch rechtzeitige Reformen

den Islam in die christliche Theologie mit einzubeziehen. Stattdessen hat man es geschehen lassen, dass eigene islamische Lehrstühle entstehen, die nicht unmittelbar, sondern höchstens, wenn sie es wollen, mittelbar von der Kompetenz profitieren können. Dieses Versäumnis wird sich in Zukunft noch bitter rächen.

5. Der Mensch ist „allein durch den Glauben“ in das Rechtfertigungs-geschehen eingebunden. Die Verfasser finden hier schöne Formulierungen, die zitiert werden können: „Glauben ist eine neue existenzielle Haltung Gott und sich selbst gegenüber. Im Glauben lässt der Mensch seine Rechtfertigung durch Gott zu und versteht sich von ihr her. Glauben heißt Ja sagen dazu, dass man selbst nichts dazu beitragen kann, dass Gott gnädig ist. Glauben heißt Ja zur Liebe Gottes sagen. Im Glauben nimmt der Mensch seinerseits an, dass Gott ihn trotz allem angenommen hat. Allein durch den Glauben heißt eben ‚nicht durch Werke‘“ (S. 87). Aber der Mensch ist nicht um seines Glaubens willen vor Gott gerecht, weil sonst der Glaube in ein Werk verkehrt werden würde. Vielmehr ist der Glaube von Gott durch Geist und Wort gewirkt und ist immer tätiger Glaube. Er ist auch unabhängig von Bildung oder Stand (S. 89), weshalb alle Christen unbeschadet ihrer Funktionen gleich sind. Jeder Christ steht unmittelbar und ohne Mittler vor Gott und jeder Christ hat die Aufgabe, vom Evangelium zu reden. Daher spricht man auch vom „Priestertum aller Glaubenden“, was, wie die Verfasser m. R. sagen, zu einer „völligen Neuordnung“ von Kirche und auch Gesellschaft geführt hat (S. 90 f.).

Mit dem Argument, dass allein Gott darum wisse, wer glaubt, werden volkshkirchliche Strukturen gerechtfertigt. Angeblich ermöglichen sie „unterschiedliche Beteiligungsformen und -intensitäten in der Kirche und beurteilen nicht, ob ein Mensch genug glaubt, um dazuzugehören.“ Sicherlich kann kein Mensch einem anderen ins Herz sehen; aber sicher ist auch, dass eine „rege Beteiligungsgemeinde“ und die im Text vertretene Einsicht, dass jeder Christ die Aufgabe hat, „vom Evangelium zu reden“ mit der prozentual äußerst schwachen Mitwirkung der offiziellen Kirchenmitglieder nicht in Einklang zu bringen ist. Da wirkt das Argument, allein Gott wisse um den Glauben, wie eine schlechte Ausrede, um den „volkshkirchlichen“ *status quo* zu zementieren. Dass der Glaube nicht untätig ist, wird vielfach unterstrichen und daraus die Folgerung gezogen, dass die Kirche angesichts stärker werdender Religionskritik die Lebensgestaltungskraft des Glaubens sichtbar und erlebbar machen sollte. Abschließend heißt es treffend: „Evangelisches Christsein ist geprägt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne Werke. Dieser Glaube lässt Gott Gott sein. Und er drückt sich aus, indem die Welt mit ‚guten Werken‘ gestaltet wird zur Ehre Gottes“ (S. 93).

Am Schluss des Dokuments stellen die Verfasser die Frage, wie gefeiert werden kann. Darauf heißt die kurze Antwort: „Es kann gefeiert werden in einer angemessenen Balance zwischen Tradition und Innovation, ohne

die Fremdheit längst vergangener Ereignisse abzuschleifen und zugleich deren tiefgreifende Bedeutung für die Gegenwart zu ignorieren“. Diese wird dreifach entfaltet. Zum einen wird die Aufgabe von Jubiläen „im Zusammenhang von Erinnerungskulturen in Kirche und Gesellschaft thematisiert“; dann werden anhand eines Beispiels „spezifische Folgerungen für das Jubiläum 2017 gezogen“ und schließlich folgt „ein kurzer Blick auf das Programm der Feiern“ (S. 94).

Zunächst geht es um das Verhältnis der Ergebnisse von Geschichtswissenschaft und der Erinnerungskultur. Das lässt sich so zusammenfassen, dass die Geschichtsschreibung mit Hilfe des Methodenkanons der historisch-kritischen Forschung Mythen zu zerstören vermag, während es der Gedächtniskultur daran gelegen sein kann, „identitätsstiftende Mythen aufzubauen“. Dazu wird Hartmut Lehmann mit den Worten zitiert: „Luther wurde immer wieder anders gefeiert“, weil die Feiernden „immer zuerst und vor allem sich selbst“ feierten (S. 95). Entsprechend sollte man für das Jahr 2017 keinen „Anspruch erheben“, „erstmal eine für alle Zeiten gültige Wahrheit über die Reformation zu zelebrieren“ (S. 96). Worum muss es aber dann gehen? Es soll „die theologische Erinnerung an die Rechtfertigungslehre in einer Weise fruchtbar gemacht werden, die sie in ein Verhältnis zu gegenwärtigen Erfahrungen und Erwartungen auch außerhalb binnenkirchlicher Kontexte setzt.“ Das ist mit Sicherheit leichter geschrieben als getan. Man hätte sich an dieser Stelle konkretere Aussagen erhofft, weil der hier zitierte Gedanke schon einmal im Text vorkam. Die Verfasser fahren fort: „Analoges gilt für die historisch möglichst korrekte Erinnerung an die reformatorischen Impulse zu einer Reform der Kirche und der Gesellschaft: Sie müssen in der gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen Realität in ihren Wirkungen erlebbar sein und so Anregungen für zukünftige Gestaltungsaufgaben in Kirche und Welt geben können.“ Auch das ist viel zu abstrakt und auch schemenhaft, als dass hieraus die angemahnte Balance von Tradition und Innovation ersichtlich würde.

Daher ist es gut, dass ein konkretes Beispiel gegeben wird. Die Verfasser sind der Ansicht, dass mit dem Stichwort „Freiheit“ dem Sachliegen der Reformation, also der Tradition, und seinen Auswirkungen, der Innovation, besonders gut entsprochen werden kann. So etwa gehöre Luthers Auftritt in Worms „in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, die auf den Grundwert allgemeiner Gewissensfreiheit führte und Institutionen begründete, die diesen Grundwert garantieren können.“ Ein derartiger Befund ist in höchstem Maß geschichtlich und sachlich fraglich. Zwischen „Worms“ und dem „Grundwert neuzeitlicher Gewissensfreiheit“ klaffen Welten, die sogar noch weiter auseinanderfallen, wenn man die weitere Illustration der zitierten Feststellung zur Kenntnis nimmt, die lautet: „Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates“ (S. 102). Man kann eine derartige Behauptung nur mit ungläubigem Kopfschütteln lesen und muss feststellen, dass die Verfasser des Grundlagentextes offenbar wider alle Erkenntnisse

der Geschichtswissenschaft kräftig daran arbeiten, einen neuen Mythos zu konstruieren und sich selbst feiern, indem sie die Reformation zu feiern vorgeben. Hartmut Lehmann hat damit einen neuen Beleg für seine These.

Freiheit ist in der Tat ein Kennzeichen der wahren Kirche. Das jedoch sagten die Reformatoren nicht; sie hätten es auch gar nicht sagen können, weil es der religiös-politischen Wirklichkeit in keinem der reformatorisch geprägten Länder entsprach. Wider alle Erfahrungen in Europa sagten das aber von Anfang an die Baptisten in ihren Bekenntnissen, seit es John Smyth (ca. 1570–1612) kurz vor seinem Tod im Artikel 84 seines Bekenntnisses von 1611/12 formulierte: „Dass die Obrigkeit sich nicht aufgrund ihres Amtes in Religions- oder Gewissensfragen einmischen oder Menschen zu dieser oder jener Form von Religion oder Doktrin zwingen oder nötigen darf: sondern die christliche Religion frei lassen, dem Gewissen jedes Menschen, und nur zivile Übertretungen ahnden.“ Von dort zu dem modernen demokratischen Rechtsstaat lässt sich in der Tat eine *gradlinige* Entwicklung nachzeichnen, nicht aber von der obrigkeitlichen Reformation, die auf Gotteslästerung die Todesstrafe forderte, wie es Luther, Creutziger, Bugenhagen und federführend Melanchthon gutachterlich dem hessischen Landgrafen Philipp darlegten. Diese Meinung sei „genugsam gegründet vnnnd Christlich“. Das lässt sich begreiflicher Weise schlecht feiern, vor allem nicht, wenn man auch Staat und Zivilgesellschaft einbeziehen will (S. 105), aber darf man dies in einem Grundlagentext zu „Rechtfertigung und Freiheit“ durch Nicht-Erwähnen einfach unterschlagen? In einem haben die Verfasser Recht: Wer Freiheit sagt, sagt damit auch Vielfalt der christlichen Kirchen (S. 99). Aber auch dafür ist die Reformation kein Beispiel. Sie endete im Augsburger Religionsfrieden mit den Worten: *ubi unus dominus, ibi una sit religio* = wo ein (Landes)Herr, da ist eine Religion. In England wurden Uniformitätsgesetze (*acts of uniformity*) erlassen. Das Wort Uniformität allein ist deutlich genug.

Zum Schluss sei die Frage erlaubt, welche ökumenischen Signale der Rat der EKD mit diesem Grundlagentext aussendet. Die Antwort lautet, kurz gesagt: fast keine. Dass in einem Text, der das Anliegen „Rechtfertigung“ abhandelt, die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen nur gestreift wird, muss ökumenisch befremdlich wirken, um es freundlich zu formulieren. Im letzten Absatz finden die „römisch-katholischen und orthodoxen Glaubensgeschwister“ Erwähnung, wenn es heißt, dass man mit ihnen gemeinsam „im Jahr 2017 die Botschaft von der in der Rechtfertigung begründeten Freiheit als Christusfest“ feiern wolle. Man tue dies in einer durch lange ökumenische Gespräche begründeten Gewissheit, „dass alle miteinander jenseits von Streitigkeiten und Spaltungen die gemeinsame Grundlage im Evangelium von Jesus Christus erkennen und anerkennen können.“ Wissen das diese Geschwister überhaupt und stimmen sie mit dieser „Gewissheit“ überein? Wo bleiben die Anglikaner? Die „von der Reformation in Wort und Tat verfolgten“ Täufer stehen, wie die

Formulierung klar unterstreicht, nicht in der Tradition „der Reformation“, sondern ihr entgegen. Die Mennoniten als die Erben des „Linken Flügels der Reformation“ sind die einzige Freikirche, die so im Text genannt wird. Selbst die mit den Kirchen der EKD durch die Leuenberger Konkordie aufs engste verbundene Evangelisch-methodistische Kirche findet im Grundlagentext keine Erwähnung, geschweige denn die anderen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Umso beachtenswerter ist es, dass die „evangelischen Christenmenschen“ die Reformation als „Christusfest“ feiern wollen „im freundschaftlichen Dialog und herzlichen Einvernehmen mit dem modernen säkularen Rechtsstaat und seinen Bürgerinnen und Bürgern unterschiedlicher Religion und Weltanschauung“. Auch hier stellt sich, wie bei Orthodoxen und Katholiken, die Frage, ob die Bürgerinnen und Bürger unterschiedlicher Religion und Weltanschauung und der säkulare Rechtsstaat dieses Christusfest überhaupt im „herzlichen Einvernehmen“ begehen möchten. Die „evangelischen Christenmenschen“ wollen dieses Fest im „fröhlichen Bewusstsein“ feiern, dass „die reformatorische Freiheitsbotschaft zur Entstehung eben dieses Rechtsstaats beigetragen hat“ (S. 109). Dieses „fröhliche Bewusstsein“ sei ihnen von Herzen gegönnt, doch muss mit Nachdruck und in ökumenischer Verbundenheit daran erinnert werden, dass die Verfasser mit der ungeschichtlichen Mythenbildung, die Reformation habe zur Entstehung des modernen und säkularen Rechtsstaats beigetragen, weniger die Reformation, dafür aber um so mehr sich selbst feiern.

Facetten kritischen Denkens

Franz Graf-Stuhlhofer

Bei der Vorbereitung eines Studentengottesdienstes zum Thema „Denken“ ergab sich ein unerwartetes Problem: Wir fanden keine passenden Lieder. Wir erinnerten uns zwar an manche Lieder, in denen Gottes Liebe gelobt wird, „die das Denken übersteigt“. Und die Mahnung: „verlass dich nicht auf deinen Verstand“ (Spr 3, 5), war uns sowieso präsent. Haben Christen Bedenken gegenüber dem *Denken* – insbesondere wenn es mit *Kritik* verbunden ist?

Das Denken begleitet uns Menschen auf unserem Lebensweg. In manchen – aber durchaus nicht in allen – Situationen denken wir gezielt nach; (nur) manches wird von uns bewusst (nachdenkend) hinterfragt ... Wir setzen das (kritische) Denken, so scheint es, punktuell ein. Wovon das abhängt, und auf welche Weise das Denken jeweils zum Einsatz kommt – darüber will ich im Folgenden nachdenken. Die Beispiele stammen zu einem großen Teil aus einem christlichen Kontext.¹

Die einzelnen „Facetten kritischen Denkens“ ordne ich in zwei Hälften an: Zuerst geht es um ein Denken (u. a. Argumentieren) in bestimmten Gesprächs-Situationen, dann um ein grundsätzliches Reflektieren, wie ich das auch als Einzelner tun kann. Diese Reihenfolge entspricht wohl auch der geschichtlichen Entwicklung: Gläubige versuchten – im Laufe von Jahrtausenden –, andere von der eigenen Ansicht zu überzeugen; aber erst in der Aufklärung, also etwa im 18. Jahrhundert, kam es zu einem kritischen Hinterfragen des eigenen Denkens. Und auch die individuelle Entwicklung verläuft so: Zuerst, als Schüler oder Student, übernimmt man bestimmte Ansichten von Lehrern, erst später reflektiert man z. B. über das Thema „Glauben an Autoritäten“.

Indem wir mit dem Betrachten von Gesprächs-Situationen beginnen, wird uns die soziale Einbettung des Menschen vor Augen gestellt. Tatsächlich entdecken wir erst in der Konfrontation mit Andersdenkenden zahlreiche Denkmöglichkeiten, auf die wir alleine kaum gekommen wären. Manchen – mitunter unangenehmen – Streitgesprächen verdanken wir auch einen breiteren Horizont.

¹ Speziell um „kritisches Lesen“ christlicher Bücher geht es bei *Franz Graf-Stuhlhofer*, *Christliche Bücher kritisch lesen. Ein Lehr- und Arbeitsbuch zum Trainieren der eigenen Urteilsfähigkeit anhand von Auszügen aus konservativen evangelischen Sachbüchern*, Bonn 2008.

1. Argumentation im Gespräch

Kritisches Denken erfolgt oft im Rahmen menschlicher Kommunikation. Die jeweilige Gesprächs-Situation hat wesentliche Auswirkungen auf die Anwendung kritischen Denkens. Dazu herausgefordert werden Menschen insbesondere bei Meinungsverschiedenheiten: Etwa beim Anliegen, andere zu überzeugen, z. B. in einem evangelistischen Gespräch.

1.1. Gemeinsame Überzeugungen als Ausgangsbasis

Wer argumentiert, tut das ausgehend von dem vom Gesprächspartner Anerkannten. Was sie gemeinsam anerkennen, braucht nicht begründet werden. Tatsächlich wäre es äußerst langwierig, müsste jeder Argumentationsgang gewissermaßen beim Nullpunkt beginnen.

Wie eine Argumentation entwickelt wird, hängt also vom jeweiligen „sozialen Rahmen“ ab, gewissermaßen vom „Kommunikationszusammenhang“. Wenn z. B. alle Gesprächsteilnehmer die Bibel als Autorität anerkennen, wird diese Grundlage nur selten thematisiert oder gar hinterfragt. Ähnlich werden in der Wissenschaft allgemein anerkannte Grundlagentheorien (z. B. die Evolutionstheorie) nicht immer wieder in Frage gestellt. Sobald sie jemand doch in Frage stellt, muss er damit rechnen, zum Außenseiter zu werden.

Für einen Beobachter kann ein solches quasi selbstverständliches Voraussetzen der gemeinsam anerkannten Grundlagen als „unkritisch“ erscheinen; er mag das Gefühl haben, dass die wesentlichen – nämlich die *grundlegenden* – Fragen (von jenem Bibelkreis, oder von jener „scientific community“) gar nicht gestellt werden.

Der Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn zeigte, dass Naturwissenschaftler bei Problemen mit einer bisher bewährten Theorie es im Normalfall mit kleineren Anpassungen versuchen, und davor zurückschrecken, grundlegende Theorien in Frage zu stellen:

„die Wissenschaftler werden sich zahlreiche Artikulierungen und ad hoc-Modifizierungen ihrer Theorie ausdenken, um jeden scheinbaren Konflikt zu eliminieren.“²

Zu einer sorgfältigen Beleuchtung grundlegender Theorien kommt es manchmal im Rahmen des Unterrichts, z. B. wenn Schüler fragen. Außerdem werden solche Theorien im Zuge der Darstellung des Gesamtsystems in Lehrbüchern und im Rahmen der Wissenschaftstheorie erläutert.

Das Mitbedenken des vom Gesprächspartner Anerkannten ist speziell in der Apologetik wichtig. Ein Argument, das dem anderen in rationaler Hinsicht weiterhelfen soll, muss von dessen Kenntnis- und Meinungs-Stand

² Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1978, Kap VIII: „Die Reaktion auf die Krise“.

ausgehen. Das wird manchmal vernachlässigt, z. B. bei der Argumentation für die Historizität der Auferstehung Jesu. Ein Argument, das an Einzelheiten der Evangelienberichte anknüpft,³ setzt voraus, dass der andere die Geschichtlichkeit der Evangelienberichte bejaht. Wenn er das aber bereits tut, brauche ich ihm gegenüber kaum noch für die Historizität der Auferstehung argumentieren.

Im Hinblick auf Zeugen Jehovas als Adressaten gestaltete ich mein Buch über den Gründer dieser Bewegung, Charles T. Russell,⁴ so, dass ich meine Argumentation nur auf Publikationen der Wachturmgesellschaft stützte. Andere Literatur erwähnte ich bloß in den Fußnoten sowie im Anhang. Zeugen Jehovas werden von ihrer Leitung zur Vorsicht gegenüber kritischer Literatur ermahnt, deshalb ergriff ich die konsequente Beschränkung auf WTG-Literatur als „vertrauensbildende Maßnahme“. Trotz dieser methodischen Einschränkung konnte ich genau darlegen, was die Zeugen Jehovas in ihren Publikationen für die nahe Zukunft vorhergesagt haben, und wie sie ihre Irrtümer im Nachhinein hinzubiegen versuchten.

1.2. Kompetenz der Gesprächspartner setzt Grenzen

Zum „sozialen Rahmen“ einer Argumentation gehört auch die Kompetenz des Gesprächspartners (und natürlich auch meine eigene) – und die Grenzen dieser Kompetenz. Manche rationale Argumentation würde den anderen überfordern, weil er sie nicht beurteilen könnte. In solchen Situationen bleibt mitunter als einzige Möglichkeit der Verweis auf allgemein anerkannte „Autoritäten“. Wenn sich beispielsweise meine Position in Bezug auf die Geschichtlichkeit der Evangelien mit der Position des *Zweiten Vatikanischen Konzils* deckt,⁵ so kann ich darauf verweisen, und damit zumindest deutlich machen, dass diese Position von einer Reihe kompetenter Theologen vertreten wurde,⁶ und nicht ein Standpunkt engstirniger Sektierer ist. Aber ein solcher Verweis ist natürlich noch kein ausreichendes Argument dafür, dass diese konservative Position der Sachlage besser entspricht als alternative Positionen.

Mein durch die Gesprächs-Situation fallweise bedingter Verzicht auf rationale Argumentation mag für den Beobachter als „unkritisch“ erscheinen – als ob ich einfach blind bestimmten Autoritäten folgen würde.

³ So zieht etwa Dale Rhoton, *Die Logik des Glaubens*, Neuhausen-Stuttgart 1974, 34 f., die in Mt 28, 11-15 berichteten „Ausflüchte der jüdischen Führer“ zur Widerlegung der Ansicht, dass Jesu Leichnam weiterhin im Grab lag, heran.

⁴ Franz Stuhlhofer, Charles T. Russell und die Zeugen Jehovas. Der unbelehrbare Prophet, Berneck 1990 (= ³1994).

⁵ Wie in der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, Artikel 19, formuliert.

⁶ Eine ähnliche konservative Position vertreten gegenwärtig mehrere bekannte britische Neutestamentler, wie N. T. Wright oder Richard Bauckham.

1.3. Dem Kritiker werden mitunter bestimmte Motive unterstellt

Wenn Kritik geäußert wird, kommt es vor, dass der Kritisierte die angesprochene Sachebene verlässt, und sich über das mutmaßliche Motiv des Kritikers äußert. Das lässt sich oft bei politischen Auseinandersetzungen beobachten: Der kritisierte Politiker meint dann, dass das Motiv der Kritiker darin bestehe, einen erfolgreichen Politiker (nämlich ihn) anschwärzen zu wollen. Ein solches Reagieren wirkt aber fast wie ein „Schuldeingeständnis“, jedenfalls als Versuch eines Ablenkungsmanövers.

Warum reagiert der Kritisierte in dieser Weise? Vielleicht meint er, dass die Erläuterung des kritisierten Sachverhalts viele Zuhörer überfordert, während das (unterstellte) schlechte Motiv der Gegenseite unmittelbar einleuchtend für sie ist. Nun unterstellte ich selbst eben ein Motiv – dem Politiker, der Motive unterstellt ...

Im christlichen Bereich ist hier z. B. an die Evolution/Kreation-Debatte zu denken. Den Vertretern der Evolutionstheorie wird manchmal unterstellt, diese Theorie deshalb zu bevorzugen, um damit Gott aus ihrem Weltbild ausklammern zu können. Um vor einem Laien-Publikum auf die Problematik der Evolutionstheorie hinweisen zu können, eignet sich das genannte Motiv – vorausgesetzt, es ließe sich plausibel als treibende Kraft erweisen – besser als naturwissenschaftliche Sachfragen.

Wer – bei Zeugen Jehovas oder bei evangelikalischen „Endzeitspezialisten“⁷ – auf fehlerhafte Vorhersagen hinweist, dem wird als Motiv unterstellt, ein zukünftiges Eingreifen Gottes grundsätzlich abzulehnen, und daher jene zu kritisieren, die „mit Inbrunst“ darauf warteten und dabei „vielleicht auch kleine Fehler machten“.

Jedenfalls gilt auch hier, dass bei solchem Unterstellen von Motiven die ursprünglich vom Kritiker angesprochene Ebene verlassen wird.

Nun problematisierte ich das Unterstellen von Motiven. Aber es ist oft sinnvoll, Motive zu vermuten, und wir tun das eigentlich ständig – bei anderen, aber auch bei uns selbst. Dabei fragen wir nach der treibenden Kraft hinter bestimmten Verhaltensweisen: Wir wollen die Menschen, mit denen wir zu tun haben, richtig einschätzen: Was ist ihr eigentliches Anliegen, das hinter ihren Aktionen steht? Beim Strafrecht werden, je nach Motiv des Täters, wesentliche Unterschiede gemacht (z. B. hängt die Unterscheidung von Mord und Totschlag davon ab, ob eine Tötungsabsicht bestand, also ein entsprechendes Motiv). In solchen Fällen ist die korrekte Beurteilung des Motivs wichtig (aber oft schwierig). Wenn ich selbst das Verhalten anderer Menschen im Hinblick auf verborgene Motive einzuschätzen versuche, so muss ich mir dessen bewusst bleiben, dass es oft nur ungesicherte Vermutungen sind. Daher sollte ich diese Mutmaßungen auch nicht anderen gegenüber äußern, denn dabei unterstelle ich vielleicht etwas Unzutreffendes.

⁷ Zur detaillierten Auseinandersetzung insbesondere mit Hal Lindsey, Klaus Gerth, Wim Malgo und David Wilkerson siehe *Franz Graf-Stuhlhofer*, „Das Ende naht!“ Die Irrtümer der Endzeit-Spezialisten, Bonn 2007 (= 21993).

des und tue dem Betreffenden Unrecht. Vielleicht konzentriere ich mich bei meinen Vermutungen auf ein bestimmtes Motiv, das beim anderen tatsächlich mitwirkt – aber nur nebenbei. Wenn ich jedoch dieses Motiv so präsentiere, als wäre es die eigentliche treibende Kraft, so vermittele ich ein schiefes Bild von ihm.

Diese Unsicherheit beim „Psychologisieren“ hat eine Parallele in den Naturwissenschaften: Das Äußere, also was und wie etwas geschieht, kann man im Allgemeinen gut beobachten; der Rückschluss auf Ursachen ist jedoch schwieriger. So lässt sich z. B. bei der Klimaerwärmung nicht das genaue Ausmaß der einzelnen beteiligten Faktoren feststellen.

In diesem Zusammenhang ist auch die *Kritische Theorie* (Max Horkheimer, Frankfurter Schule) zu erwähnen: Sie versucht bei verschiedenen Themen das jeweils dahinter stehende Erkenntnis-Interesse aufzuzeigen – also auch hier die Suche nach dem Motiv.

Was tun, wenn jemand aus einer bestimmten Einstellung heraus, etwa einer grundsätzlichen Abneigung gegen eine Person oder eine Position, oder um sich selbst hervorzutun, gezielt speziell negative Kritikpunkte sucht, dabei vielleicht auch noch zu Übertreibungen neigt? Manche Buchbesprechungen sehen so aus: Kein Wort über Positives, bloß Negatives wird erwähnt, z. T. Nebensächliches. Wenn sich eine solche grundsätzlich negative Motivlage deutlich erkennen lässt, werde ich die vorgebrachte Kritik von vornherein weniger ernst nehmen. Eine solche Beurteilung der Motivlage eines Kritikers kann im Einzelfall berechtigt sein, sie sollte aber nicht vorschnell erfolgen – etwa aus dem eigenen Motiv heraus, sich mit Kritik nicht auseinandersetzen zu wollen.

1.4. Auswirkungen einer Position werden zum Argument

Beim Warnen vor bibeltheologisch „liberalen“ Thesen wird mitunter auf deren Auswirkungen verwiesen: Studenten verlieren ihren evangelistischen Eifer oder kommen gar vom Glauben weg – jedenfalls meinen Kritiker, das beobachtet zu haben. Ein Argument von der Art: „Wir halten die Auswirkungen einer bestimmten Ansicht für ungünstig, also lehnen wir diese Ansicht ab“ fragt eigentlich nach *Nützlichkeit*, nicht nach *Wahrheit*. Ein solches Argumentieren entspricht der philosophischen Haltung des *Pragmatismus*.

Nun kann ja eine negative Auswirkung einer bestimmten Ansicht tatsächlich ein Indiz für die Problematik dieser Ansicht sein. Aber oft beruhen Auswirkungen auf mehreren Faktoren, sind daher nicht so eindeutig als Folge einer bestimmten Ansicht festzustellen. Übrigens ist, im umgekehrten Fall, analog zum Kontra-Argument auch ein Pro-Argument möglich: Es werden dann die bei Studierenden erkennbaren „Früchte“ als Rückschluss auf eine „geistlich gesunde Theologie“ verwendet.

Jedenfalls wird auch hier die Sachebene verlassen. Während das zuvor erwähnte Motiv-Unterstellen das „Davor“ hervorhebt, achtet das Warnen vor den Auswirkungen auf das „Danach“.

1.5. Infragestellen ist einfacher als positives Beweisen

Manche Kritiker machen es sich leicht und verlegen sich auf das Infragestellen einer von ihnen abgelehnten Ansicht. So verlaufen manchmal evangelistische Gespräche: Während sich der Christ um Argumente zur Stützung seiner Ansichten bemüht, verlegt sich der andere darauf, einzelne Einwände vorzubringen. Der Christ wird es kaum schaffen, sein Glaubenssystem bis in alle Einzelheiten argumentativ „abzusichern“. Das hat aber weniger mit Schwächen seines Systems oder der mangelnden Qualifikation des „Apologeten“ zu tun, sondern mit der Struktur des Gespräches. Ein solcher einseitiger Gesprächsverlauf kann dadurch verändert werden, dass der andere aufgefordert wird, eine Alternative vorzulegen. Wenn also z. B. der Kritiker Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit der Evangelien vorbringt, dann kann ihm die Aufgabe gestellt werden, eine eigene Erklärung für das Zustandekommen und die Akzeptanz der Evangelien darzulegen. Durch diese Aufgabe kann ihm bewusst werden, dass seine eigene Alternative nicht plausibler als die von ihm kritisierte Ansicht ist. Bereits darin könnte ein Erkenntnisfortschritt liegen. Es gilt also, die Rollenverteilung z. B. beim apologetischen Gespräch zu beachten.

Es ist leichter, auf Unsicherheiten einer Ansicht hinzuweisen, als eine eigene Behauptung zu begründen. Davon geht auch der *Falsifikationismus* von Karl R. Popper aus, der betont, dass wir niemals mit Sicherheit *beweisen*, aber gegebenenfalls *widerlegen* können.

Wer überall auf Fragen und Unsicherheiten aufmerksam macht, hat vielleicht das Gefühl, sehr „kritisch“ zu sein; aber tatsächlich wählt er den einfacheren Weg. Das andere, das Aufbauen und Aufzeigen einer positiven Alternative, ist eigentlich eine größere Herausforderung für kritisches Denken. Übrigens ist der Begriff „kritisch“ zweideutig. Der Begriff kommt vom Griechischen: *krino* bedeutet *ich unterscheide, (be/ver)urteile, entscheide, richte*. Das ist eigentlich neutral: Ob das Ergebnis solchen Unterscheidens eher positiv oder eher negativ ist, bleibt vorerst offen. Aber im Laufe der Zeit nahm dieser Begriff (auch) eine speziell negative Färbung an. Als eine „sehr kritische Rezension“ gilt eine solche, die überwiegend auf Negatives hinweist. Diese elementare Zweideutigkeit begleitet den Begriff „kritisch“. In diesem Sinne kann sich selbst als „sehr kritisch“ empfinden, wer an vielen Stellen auf mögliche Einwände hinweist.

Es ist überall ziemlich einfach, Fragen und Einwände vorzubringen. Hier wäre jeweils („kritisch“!) zu unterscheiden, ob die aufgezeigten Unsicherheiten schwerwiegend sind, oder eher nebensächlich (oder vielleicht grundsätzlicher Art, also ebenso gegen mögliche Alternativen vorzubringen).

Wer kritisch sein will, soll beides üben: Einerseits destruktiv sein und etwas Falsches als solches aufzeigen – andererseits soll er konstruktiv sein und eine Ansicht und ihre Begründung aufbauen.

1.6. *Bezeugen ist manchmal hilfreicher als Beweisen*

Im Rahmen der Apologetik werden Begründungen (selbst-)kritisch hinterfragt. Dabei kommt es zu einer strengen Auslese hinsichtlich Beweiskraft. Dabei scheiden solche Aussagen aus, die bloß etwas bezeugen, aber nicht beweisen. Wenn ich z. B. sage, dass ich Gott dankbar bin für jeden Tag, den ich leben darf, dann drücke ich damit eine Lebenseinstellung aus. Dem Gesprächspartner geht meine Aussage vielleicht nach, obwohl durch sie nichts *bewiesen* wurde. In einem Argumentationsgang hätte eine solche Bemerkung keinen Platz.

Das gilt übrigens nicht nur für das Darlegen einer christlichen Lebenshaltung, sondern für alle Einstellungen: Wer von dem erzählt, was ihm wichtig ist, tut das oft so, dass er *bezeugt*, ohne zu beweisen. In vielen Fällen wäre ein Schritt-für-Schritt-Argumentieren zu langwierig. Wer sich, vielleicht aufgrund dessen, was er von akademischen Diskussionen her gewohnt ist, auf das Argumentative einschränken lässt, schiebt damit viele Aspekte seines Christseins in den Hintergrund – sie bleiben unerwähnt.

Ein evangelistisches Gespräch braucht sich also nicht auf solche Inhalte beschränken, die Beweis-Charakter haben. Oft würde ein Gesprächspartner gar nicht die Zeit oder die Aufmerksamkeit aufbringen, die für dieses Thema oder für anstrengende rationale Gedankengänge nötig wären. Aber dann könnte man kaum einen vollen Argumentationsgang durchziehen. Mein Hinweis auf die Bedeutung des Bezeugens soll also helfen, die Bedeutung „kritischen Denkens“ angemessen einzuordnen, und diesem keine umfassende Bedeutung – die es im realen Leben nicht hat – zuzusprechen.

Der Gesprächspartner des seinen Glauben bezeugenden Christen steht dann vor der Frage, ob er diesem Zeugnis Gewicht beimisst. Eine solche Frage gibt es auch in anderen Bereichen: Bei der Einschätzung von Zeugen als Geschichtsdarsteller oder von Augenzeugen bei einem Gerichtsprozess; auch dort wird versucht, über einzelne Zeugnisse zu urteilen – ob sie Gewicht haben, insbesondere ob sie glaubwürdig sind.

1.7. *„Methodischer Atheismus“ klammert mögliches Eingreifen Gottes aus*

Als „methodischer Atheismus“ wird das Prinzip bezeichnet, bei wissenschaftlichen Erklärungen auf die Annahme eines Eingreifens Gottes von vornherein zu verzichten. Da damit aber keine Aussage über die *Existenz* Gottes gemacht wird, wäre eigentlich „methodischer Noninterventionismus“ eine treffendere Bezeichnung: Nur darum, ob Gott eingreift oder nicht, geht es.

Dieses methodische Prinzip ist gewissermaßen ein „Vorurteil“, denn diese Festlegung erfolgt unabhängig von einer Bewertung bestimmter Indizien. Insofern ist es auch eine Einschränkung des kritischen Denkens, nämlich eine Einschränkung der Denkmöglichkeiten.

Dieses Prinzip lässt sich gut durch eine Äußerung des Zoologen Oscar Schmidt veranschaulichen. Er äußerte sich 1873 folgendermaßen über die Entstehung des Lebens:

„wir dürfen, ja wir müssen schließen, daß das Leben zu einem gewissen Zeitpunkt der Abkühlung auf natürlichem Weg, d.h. ohne einen unbegreiflichen Schöpfungsakt erschien“.⁸

Und über die Entstehung der menschlichen Sprache:

„Selbst wenn man über den Ursprung der Sprache unklar wäre oder sogar die gänzliche Unwissenheit über diesen Punkt zugestehen müßte, so dürfte man aus dem Vorhandensein der Sprache nicht auf die Unanwendbarkeit der Abstammungslehre auf den Menschen herleiten, ohne, wie uns scheint, die Kette der Verstandesoperationen willkürlich abzubrechen.“

Der konkrete empirische Befund ist dann unerheblich, es steht im Vorhinein fest, dass eine „atheistische“ Erklärung zu bevorzugen sei. Diese Festlegung ist insofern verständlich, als der Faktor „Gott“ im Rahmen einer wissenschaftlichen Erklärung schwer zu handhaben ist. Das war der Grund, warum sich die Vorstellung einer Evolution durchsetzte – sobald durch Charles Darwin ein zumindest teilweise überprüfbarer naturwissenschaftlicher Erklärungsversuch aufkam.⁹

In der Theologie gibt es eine – oft als „historisch-kritische Methode“ bezeichnete¹⁰ – Tendenz, die in der Bibel berichteten Wunder ohne Eingreifen Gottes zu erklären: Es gab bestimmte Ereignisse; Jahrhunderte (im AT) oder Jahrzehnte (im NT) danach schrieben Menschen aufgrund ihrer jeweiligen religiösen Vorstellungen Texte, in denen sie die – zwischenzeitlich angereicherten – Überlieferungen von historischem Geschehen aufgriffen und entsprechend ausbauten/gestalteten. Diese Betrachtungsweise ist, auch wenn sie oft mit dem Begriff „kritisch“ verknüpft wird, eigentlich eine *skeptische*: Wunderberichte werden skeptisch aufgenommen.

Jedenfalls dominiert auch hier die Tendenz, den vorliegenden Befund (die biblischen Texte) ohne Eingriffe Gottes zu erklären.

1.8. *Kritisches Feedback geben ist heikel*

Abgesehen von der Frage, wie eine bestimmte Gesprächs-Situation den Einsatz kritischen Denkens beeinflusst, ist das Mitbedenken der jeweiligen Gesprächs-Situation auch wichtig für das Mitteilen eines – woher auch immer gewonnenen – „kritischen“ Feedbacks. Das gilt jedenfalls dann, wenn solche „Kritik“ auch (oder überhaupt nur) negative Aspekte enthält.

⁸ (Eduard) Oscar Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus*, Leipzig 1873, 10 f.

⁹ Franz Stuhlhofer, *Charles Darwin. Weltreise zum Agnostizismus*, Berneck 1988, Kap. 10: „Aufnahme des Darwinismus in Deutschland“, 126 f.

¹⁰ Ulrich Wilckens, *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann*, Neukirchen-Vluyn 2012, Teil I: „Die Geschichte der historisch-kritischen Exegese“.

Das ist ein wichtiges Thema, denn das wesentliche Veränderungspotential einer kritischen Beurteilung würde darin liegen, dass der hier Beurteilte davon erfährt und bereitwillig darüber nachdenkt, dass es also zu einem „kritischen (Nach-)Denken“ beim betreffenden Akteur kommt.

Es geht also um folgende praktische Frage: Wie formuliere ich, wenn ich meine Kritik dem Betreffenden sagen will, ohne ihn zu verletzen? Das ist ein häufiges Problem, sowohl im christlichen Bereich, als auch z. B. im Berufsleben.

Wenn ich als Predigthörer ein Feedback geben will, dann entschärfe ich das Problem, wenn ich zum Prediger sage, wie ich die Predigt aufgenommen habe: Ich sage, was mich dabei angesprochen hat, und welche Gedanken oder Fragen bei mir ausgelöst wurden ... Zu erfahren, wie es Zuhörern mit seiner Predigt geht, ist für einen Prediger letztlich das Wichtigste (und nicht so sehr, Lob zu hören). Ich konzentriere mich also nicht auf eine Beurteilung der Leistung des Predigers.¹¹

Ein kritisches Feedback zu geben ist leichter, wenn dafür bereits ein Rahmen besteht. Wenn also z. B. sich die Gottesdienstleiter treffen und über jeden Einzelnen reden: In dieser Situation wird dann erwartet, dass etwas über den Einzelnen gesagt wird, und dabei kann eben auch Verbesserungsbedarf (also Negatives) angesprochen werden. Außerhalb eines solchen Rahmens müsste ich als „Kritiker“ erst das Gespräch auf das Thema bringen, und da fällt es mitunter schwer, einen geeigneten Einstieg zu finden.

Im Hinblick auf öffentliches Präsentieren wie Predigen oder Gottesdienstleiten ist es eine Hilfe, wenn der Betreffende auf Video aufgenommen wird und sich die Aufnahme dann selbst ansieht. Denn dabei werden ihm einige Mängel selbst bewusst, und somit ersparen sich Zuhörer einen Teil ihres – oft heiklen! – kritischen Feedbacks.

Das wären also einige praktische Tipps. Es ist aber schwierig, konkrete Formulierungen vorzuschlagen, denn die jeweils passende Form für das Äußern von Feedback ist kulturabhängig. Das kann z. B. in Wien anders aussehen als in Hamburg. Je nachdem, was die Menschen in einer Region gewohnt sind, wirkt eine bestimmte Formulierung auf sie unterschiedlich. Insofern ist das Vorschlagen passender Formulierungen keine Sache einer schriftlichen Abhandlung (so wie dieser hier), sondern etwas in der jeweiligen Region zu Besprechendes. Die dort Lebenden können versuchen einzuschätzen, welche Form dort deutlich genug wäre, ohne verletzend zu sein.

1.9. Die Meinung des anderen widerlegen, ohne rechthaberisch zu wirken

Manche Menschen äußern Ansichten, die sie irgendwo aufgeschnappt haben, ohne sich selbst in dem betreffenden Bereich auszukennen. Dann sagt z. B. jemand: „Die Historiker sind sich ja nicht einmal sicher, ob Jesus über-

¹¹ Franz Graf-Stuhlhofer, *Basis predigen*, Nürnberg 2010, Teil III: „Didaktische Homiletik für Fortgeschrittene“.

haupt gelebt hat“. Wenn jemand – ohne eigene Sachkenntnis – eine solche Ansicht sehr überzeugt äußert, wirkt er damit provokant. Ein kompetenter Gesprächspartner fühlt sich dann versucht, dem so etwas Fragwürdiges Behauptenden deutlich zu machen, wie wenig er von diesem Thema versteht. Das wäre aber wohl keine sehr „gewinnende“ Form. Jedenfalls gibt es ein Spannungsfeld bei dieser Aufgabe, eine falsche Ansicht klar zu widerlegen, ohne den anderen stark zu verärgern.

Die Form der Mitteilung der Ergebnisse meines „kritischen Denkens“ ist ein wichtiges Thema, sobald sich mein kritisches Denken nicht darauf beschränkt, persönliches Nachdenken zu sein, sondern anderen Menschen nahegebracht werden soll.

2. Eigene Meinungsbildung

Die eigene Meinungsbildung wird zum Teil durch „soziale Interaktion“ bewirkt. Doch abgesehen davon kann man das beim einzelnen Menschen ablaufende kritische Denken für sich gesehen betrachten: Wie verläuft dieses, welchen Stellenwert hat es für Entscheidungen, die der betreffende Mensch trifft?

2.1. Selbstkritische Betrachtung von Haltung, Verhalten und Meinungen

Wir beurteilen Meinungen, aber auch Haltung und Verhalten von Menschen. Dabei fällt uns oft Negatives auf – bei *anderen*. Deren Beurteilung erfolgt meist sehr rasch. Nicht so leicht fällt es uns, uns selbst kritisch zu beobachten und Schwachpunkte zu erkennen.

Indem ich einen Blick dafür bekomme, welche Mängel bei mir selbst vorhanden sind, werde ich im Beurteilen anderer milder und verständnisvoller. Auf dem Weg dahin kann das Evangelium helfen: Indem ich grundsätzlich alle Menschen als moralisch mangelhaft einschätze, werde ich sensibler dafür, Vergleichbares auch bei mir selbst wahrzunehmen. Oft dominiert ja bei der Betrachtung „der Leute“ eine stark vergrößernde Zweiteilung: Hier sind die Guten (zu denen ich mich selbst rechne), dort die Schlechten. Je nach eigener Weltsicht und Werthaltung kann das so aussehen: Hier die Hilfsbereiten, dort die Rücksichtslosen, hier die sozial Eingestellten, dort die egoistischen Kapitalisten ...

Im Idealfall geht eine selbstkritische Betrachtung über Haltung und Verhalten hinaus und bezieht auch das Urteilsvermögen mit ein. Das war Immanuel Kants Anliegen: Die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Erkennens sollten untersucht werden. So befürwortete Kant einen *Kritizismus* als Mittelposition zwischen *Skeptizismus* und *Dogmatismus*. Das gehört zur Aufgabe der Erkenntnistheorie: Auch über das eigene Denken/Meinen/Urteilen „selbstkritisch“ zu reflektieren.

2.2. Eine Weltanschauung bildet sich durch Zusammenschau

Eine Weltanschauung und eine philosophische Position sind etwas Umfassendes. Bei der Entscheidung dafür ist normalerweise das menschliche Denken beteiligt, eventuell – bei entsprechender „Sozialisation“ – ein „kritisches Denken“. Aber die Entscheidung für eine bestimmte umfassende Sichtweise beruht kaum ausschließlich auf Argumenten mit Beweis-Charakter. Eine solche Entscheidung beruht eher auf einem Gesamteindruck, dass nämlich die betreffende Sichtweise am Besten zu dem passt, was dem Betrachter wichtig ist. Der Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend entschied sich für den *kritischen Realismus* als Weltanschauung. Dazu kam er – nach seinem eigenen Bericht – nicht aufgrund zwingender Beweise, sondern weil ihm diese Sicht plausibel erschien. Dabei hatte seine Freundschaft mit dem marxistischen Philosophen Walter Hollitscher mitgewirkt:

„Hollitscher gab nie ein Argument, das Schritt für Schritt vom Positivismus zum Realismus geführt hätte. [...] Er entwickelte die realistische Position, illustrierte sie mit Beispielen aus den Wissenschaften und dem Alltag und zeigte so ihre Kraft. [...] ich sah jetzt, wie eng der Realismus mit Tatsachen, Prozeduren, Prinzipien verbunden war, die ich schätzte, [...]. Damals wurde ich ein Realist nicht darum, weil mich ein besonderes Argument überzeugt hatte, sondern weil die Gesamtmasse: Realismus plus Argumente für ihn plus Leichtigkeit der Anwendung in den Wissenschaften plus viele andere Dinge, die ich fühlte, aber nicht deutlich ausdrücken konnte, sich besser ausnahm als die Gesamtmasse Positivismus [...].“¹²

Ähnlich wie zur Entscheidung für eine Weltanschauung kommt es auch zu einer Entscheidung für eine bestimmte naturwissenschaftliche Theorie nicht aufgrund eines einzelnen Befundes, sondern aufgrund mehrerer Argumente in der Zusammenschau. Thomas S. Kuhn zeigte, wie vielfältig diese Argumente sein können.¹³

Ähnlich läuft oft auch die Beurteilung einzelner Sachverhalte ab: In der Kriminalistik ergibt sich ein bestimmter Verdacht häufig aufgrund mehrerer Indizien, von denen jedes einzelne noch kein Beweis wäre. Es kommt also beim Betrachter, z. B. dem Polizeikommissar oder dem Richter, schrittweise zur Bildung einer neuen Überzeugung. Dabei können quantitative Verschiebungen in der Beweislage – etwa durch das Auftauchen weiterer, jeweils für sich gesehen nicht eindeutiger Indizien – allmählich zu einem qualitativen Sprung im Inneren des Betrachters führen, nämlich zur Bildung einer Überzeugung.¹⁴ Das wird in der Kurzgeschichte „Fenster zum Hof“ von Cornell Woolrich vorgeführt: Nach etwa zehn Unstimmigkeiten/

¹² Paul Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt a. M. 1980, 223 f.

¹³ Thomas S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1978, Kap. 13: „Objektivität, Werturteil und Theoriwahl“.

¹⁴ Franz Graf-Stuhlhofer, *Die Überzeugungsbildungsschwelle*, in: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft* 16 (2003), 209-212.

Indizien kommt es zu einem Verdacht, nach weiteren 10 Indizien „zu der Gewissheit, dass ein Mord geschehen war“.

Auch die Überzeugung von der Existenz Gottes ergibt sich nicht aufgrund eines einzelnen Indizes quasi zwingend – als ob man Gott herzeigen könnte und nun jeder Betrachter überzeugt wäre.

2.3. Stellenwert des Denkens bei einer religiösen Bekehrung

Das Denken ist eine Fähigkeit, die bei unserer Meinungsbildung eine zentrale Funktion hat – aber keine „Monopolstellung“. Am Zustandekommen von Überzeugungen wirken noch weitere Faktoren mit, und das gilt auch für die Bekehrung eines Menschen. Warum ist ein Christ vom christlichen Glauben überzeugt? Daran mag historisches Forschen in Bezug auf das Wirken Jesu mitgewirkt haben. Aber solches führt bloß zu einer Wahrscheinlichkeit, nicht zu einer Sicherheit. In diesem Sinn äußerte sich Swinburne, der das Thema der Gottesbeweise in der philosophischen Diskussion wieder „salonfähig“ gemacht hat:

„Ich will zeigen, dass trotz der Fähigkeit unserer Vernunft, zu einigermaßen begründeten Aussagen über die Existenz Gottes zu gelangen, sie doch immer nur zu wahrscheinlichen, nicht zu zweifelsfreien Ergebnissen kommen kann.“¹⁵

Zu den rationalen Argumenten müssen also zusätzliche Faktoren kommen, damit sich eine Überzeugung bildet. Etwa die „Erfahrung“ – deren Bedeutung beim Prozess des Christwerdens betonte der norwegische Theologe Hallesby. Er rät seinen Lesern, dass sie Christus nachfolgen und mit ihm leben wollen. Dann werden sie mehr über sich selbst erkennen, und schließlich erfassen, dass es stimmt, was die Bibel über uns und über Jesus sagt:

„Es gibt zwei Arten von Zweiflern. Zunächst gibt es solche, die ihre Zweifel lieben, weil diese sie vor den Anklagen ihres Gewissens decken. Sie wollen ihr selbstsüchtiges Leben nicht aufgeben, ... Ich glaube nicht, daß Debatten gegen Zweifel helfen. Der Zweifel, von dem wir hier sprechen, läßt sich nämlich nicht durch logische Argumente entfernen. Allein die Erfahrung von Tatsachen kann unsere Seele vom Zweifel zur Gewißheit bringen.“¹⁶

Hier verweist Hallesby auf Johannes 7,17: „wer den Willen Gottes tun will, der wird erkennen ...“

2.4. Methoden wissenschaftlicher Disziplinen als Hilfe beim Beurteilen

Ein häufiger Denkfehler besteht im Verallgemeinern: Aufgrund einzelner Beobachtungen kommt es zu Pauschal-Urteilen z. B. über „die Ausländer“. Das Verallgemeinern aufgrund einzelner Beobachtungen ist eine wissenschaftliche Methode, genannt *Induktion*. Dieses Verallgemeinern geschieht

¹⁵ Richard Swinburne, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987 (engl. 1979), 9–11 (Einleitung).

¹⁶ Ole Hallesby, Wie ich Christ wurde, Wuppertal 1952, Kap. 1: „Zweifel“.

jedoch (vor allem im Alltagsleben) oft in voreiliger Weise. Wie es in sorgfältiger, differenzierter Form zur Theorienbildung kommt, lernt man in den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen.

Manche Methoden-Systeme sind grundlegend für viele Disziplinen, etwa Logik, Hermeneutik oder Statistik. Darüber hinaus gibt es in jeder Disziplin eigene Regeln; z. B. lernt man in der Geschichtsforschung, dass das „Schweigen“ historischer Quellen über ein bestimmtes Ereignis noch kein ausreichendes Argument dafür ist, dass dieses Ereignis nicht stattgefunden hat (das „argumentum e silentio“ gilt nicht als zwingend).

Manche Ergebnisse wissenschaftlicher Disziplinen werden ausdrücklich mit dem Wort „kritisch“ versehen; so spricht man z. B. bei Werk-Ausgaben von einem „textkritischen Apparat“.

2.5. Gottes Ermutigung zum Denken

Als Gabe Gottes ist die Fähigkeit zu denken etwas Wertvolles. Dieses *Denken* oder *Urteilen* wurde auch von Jesus mehrmals angesprochen. „Du hast richtig geurteilt“, lobte Jesus einen Gastgeber (Lk 7, 43), der Jesu Frage: „Wer wird den Gläubiger mehr lieben?“ richtig beantwortete mit den Worten: „Dem mehr geschenkt wurde.“ Statt „Du hast richtig geurteilt“ könnte man auch übersetzen: „Du hast richtig kritisiert“, denn Lukas verwendet hier das griechische Wort *kríno*; davon leitet sich unser Fremdwort „Kritik“ ab. Unsere Fähigkeit zu beurteilen und überhaupt zu denken dürfen wir gebrauchen – ja wir sollen sie gebrauchen, denn Jesus fordert dazu auf, Gott zu lieben mit dem ganzen Verstand (oder dem ganzen Denken).¹⁷

¹⁷ Markus 12, 30 (dort für „Verstand“ griech. *dianoia*).

Erbe und Ärgernis

Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?¹

Andrea Strübind

Warum sollten „sie“ nicht feiern? Der verzweigte weltweite Protestantismus versteht sich bis in die Gegenwart als Aneignungsprozess der reformatorischen Botschaft in unterschiedlichen Kontexten, Regionen und Zeitphasen. Zu den „Kirchen der Reformation“² gehören ihrem Selbstverständnis nach auch die Kirchen und Gemeinschaften, die aus dem täuferischen Spektrum stammen oder aus den heterogenen Bewegungen des Puritanismus des 16./17. Jahrhunderts entstanden sind.³ In Kontinuität zu Reformbewegungen des Spätmittelalters intensivierte die Reformation die religiöse Pluralisierung, die sich ausgehend von verschiedenen Zentren in Europa und schließlich über Nordamerika auch weltweit ausbreitete. Sie führte in einem langen Prozess zur Konstituierung einer Vielzahl selbständiger, zumeist antagonistischer und sich von der westlichen Kirche abgrenzenden Konfessionen bzw. Denominationen. Durch die theologisch motivierte Umbruchbewegung, die sich auf alle Bereiche des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens der Frühen Neuzeit auswirkte, ist die religiös-kulturelle Differenzierung und Pluralisierung zu einer nachhaltigen Signatur Europas und der westlichen Welt geworden.

¹ Zuerst veröffentlicht, in: *Volker Spangenberg* (Hg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht*, Göttingen 2013, 71–89.

² Dieser Begriff wird nach meiner Beobachtung in ökumenischen Diskursen in Deutschland meistens nur verwendet, wenn eine Position gegenüber der römisch-katholischen Kirche hervorgehoben werden und mit Autorität verbunden werden soll. Unter dem Stichwort „Protestantismus“ werden u. a. im Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde neben den hauptreformatorischen Strömen (Luthertum, reformierte Kirchen) sowohl die sogenannten vorreformatorischen Bewegungen wie Waldenser und die aus der Reforminitiative von Jan Hus hervorgegangenen Böhmisches Brüder als auch die Freikirchen (u. a. Methodisten, Baptisten) und die anglikanische Kirchengemeinschaft genannt. Ein gewisser Vorrang wird den lutherischen und reformierten Kirchen insofern zuerkannt, als sie als „die eigentlichen Reformationskirchen“ bezeichnet werden. Vgl. *Reinhard Frieling*, *Art. Protestantismus*, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Br. 2007, 1099.

³ Vgl. *Andrea Strübind*, *Die „Kirche der Freien“*. Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell. 400 Jahre Baptismus, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MD)* 60 (2009), Heft 6, 103–109. (In diesem Aufsatz steht der Bund Evangelischer Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) im Vordergrund.)

Etablierte Freikirchen sowie die pentekostalen Bewegungen und Gruppierungen führen sich daher – unabhängig von allen legitimatorischen Berufungen auf die alleinige Initiation durch den Heiligen Geist – auf die Reformation zurück.⁴ Warum sollten sie also nicht feiern, wenn 2017 mit großem Aufwand das 500. Jubiläum der Reformation begangen werden wird?

Warum sollten sie feiern? Die dissentierenden protestantischen Bewegungen vor allem das Täuferturn, die durch katholische wie auch durch reformatorische Obrigkeiten seit dem 16. Jahrhundert verfolgt und ausnahmslos marginalisiert wurden, können sich andererseits nicht ungebrochen in die Schar der „Jubilierenden“ einreihen. Die Reformation produzierte wie alle großen Umbruchsbewegungen auch Opfer. Wie könnten angesichts der Tausenden von hingerichteten, inhaftierten, zur Migration gezwungenen, um Hab und Gut gebrachten und diskriminierten Menschen die Errungenschaften und bleibenden Werte der Reformation vorbehaltlos gefeiert werden? Wie sollen deren Nachfahren und die sich auf diese Tradition berufenden Kirchen das „Identitätsfest evangelischer Konfessionalität“⁵ mitfeiern oder, mehr noch, dieses als eine Feier ihres eigenen historisch-theologischen Entstehungszusammenhangs adaptieren? Es sei denn, es fände sich ein spezifischer Zugang zum Reformationsgedächtnis, das die Schattenseite der religiösen Konflikte wie der Gewalterfahrungen ebenfalls memorierte und den besonderen Beitrag dieser Traditionen im großen Gesamtbild der Reformation würdigte.⁶

Bevor diese Lösung weiter bedacht werden wird, soll im Folgenden die Bedeutung von Jubiläen und speziell von Reformationsjubiläen kurz reflektiert werden.

Wozu Reformationsjubiläen?

Unter konfessionskultureller Perspektive war das Selbstverständnis des Protestantismus stets auch durch die Reflexion der eigenen Geschichte geprägt. Die Rezeption der reformatorischen Ursprungsgeschichte, die sich besonders in Jubiläen verdichtete, entwickelte sich zugleich zu einem kontinuierlichen Medium theologischer und kirchenpolitischer Auseinandersetzungen.⁷ Seit der ersten „Centenarfeier“ des Beginns der Reformation

⁴ Vgl. Die Rezeption der Reformation in den Freikirchen, *Freikirchenforschung* 20 (2011).

⁵ *Burkhardt*, Reformationsjubiläum, 11.

⁶ Von den anschließenden Ausführungen sind die Mennoniten auszunehmen, die durch einen speziellen „Versöhnungsprozess“ auf deutscher und internationaler Ebene eine besondere Haltung zum Jubiläum entwickelt haben. Vgl. dazu: *Fernando Enns*, Gemeinsam der Versöhnung gedenken, in: *Texte aus der VELKD* Nr. 163, Mai 2012, 2–3. Ein kritische Sicht auf den lutherisch-mennonitischen Dialog findet sich in meinem Beitrag: *Andrea Strübind*, Chancen und Risiken der „Heilung der Erinnerung“ im ökumenischen Prozess, in: *MdKI* 4/2015.

⁷ Vgl. *Thomas Kaufmann*, Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit, in: *ZThK* 107 (2010), 285–324; *Wolfgang Flügel*, Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830, Leipzig 2005; *Hartmut Lehmann*, Luthergedächtnis 1817 bis 2017, Göttingen 2012.

aus dem Jahr 1617, die zugleich die Geburtsstunde des „Reformationstages“ war, gehören öffentlich inszenierte Reformationsjubiläen zur Spezifik der protestantischen Konfessionskulturen. Interessanterweise war die Hundertjahrfeier des Jahres 1617 abgesehen von päpstlichen Jubel- bzw. Ablassjahren einer der ersten historischen Ereigniszusammenhänge, an die mit einem öffentlichen Jubiläum erinnert wurde.⁸ Festkultur, literarische Produktion, Gottesdienste und Öffentlichkeitsarbeit (einschließlich Luther-Devotionalien) machten die Jubiläen in den verschiedenen Phasen der Geschichte zu gesamtgesellschaftlichen und kirchlichen Ereignissen. Die erste landesweite, „multimedial“ inszenierte Jubiläumsfeier fand in der konfessionell aufgeladenen Krisensituation des Deutschen Reiches vor Beginn des 30jährigen Krieges statt und wurde für die politische Profilierung der protestantischen Fürsten genutzt, die sich zu Schutzherren des wahren Glaubens aufwarfen. Die veröffentlichten Musterpredigten verweisen auf antikatholische Stereotype und den Widerstand gegen die innerprotestantische Pluralisierung (Calvinismus). Kaufmann weist dem ersten Jubiläumsfest bereits jene „Lutherzentriertheit“ und eine kämpferische, anti-katholische Polemik nach, die sich in den kommenden Jahrhunderten fest etablierte.⁹

„Von Luther selbst an sind die Ereignisse in bestimmter Weise gesehen und stilisiert worden und in Jubiläen, Historie und Lehrbüchern so oft wiederholt und pointiert worden, dass sie längst selbst eine Art Wirklichkeit geworden sind, hinter der die Rekonstruktion komplexerer Wirklichkeiten oft verblaßt.“¹⁰

Im 18. Jahrhundert hatten die Jubiläumsfeierlichkeiten aufgrund der konfessionellen Pluralisierung der verschiedenen Herrscherhäuser zwischenzeitlich an gesamtgesellschaftlicher Bedeutung verloren. Innerkirchliche Streitigkeiten, etwa zwischen der bedeutenden Frömmigkeitsbewegung des Pietismus und der konfessionellen Orthodoxie, prägten nunmehr die Gedenktage an die Reformation, die einen zunehmend kirchlichen Charakter annahmen.¹¹ Zur selben Zeit wurde Luther im Geist der Aufklärung zum vermeintlichen Vorkämpfer für Vernunft und Glaubensfreiheit stilisiert. Im 19. Jahrhundert standen die Lutherfeierlichkeiten in enger Verbindung zu nationalen Selbstfindungsprozessen – etwa die Verknüpfung der Reformationsmemoria mit nationalen Forderungen auf dem Wartburgfest 1817 – und der Deutung der Reformation als einem „deutschen Ureignis“. Luther stieg zum Nationalhelden auf, der wie keine andere historische Persönlichkeit das „deutsche Volkstum“ bzw. den deutschen National-

⁸ Vgl. *Johannes Burkhardt*, *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617*, Stuttgart 2002, 9.

⁹ Vgl. *Kaufmann*, *Reformationsgedenken*, 321.

¹⁰ *Burkhardt*, *Reformationsjahrhundert*, 10.

¹¹ Vgl. *Peter Lüning*, *Ungesicherte Identität des Luthertums. Ein kritischer Überblick über die geschichtlichen Reformationsjubiläen*, in: *Cath (M)* 66 (2012), 146; *Lehmann*, *Luthergedächtnis*, 297 f.

charakter verkörperte, und galt zugleich als eigentlicher Gründervater des Kaiserreichs. Seine Biographie und sein Familienleben wurden zum Paradigma bürgerlicher Kultur- und Lebenswelten erhoben, so dass auch die Jubiläumsfeierlichkeiten zu seinem 400. Geburtstag 1883 als „Selbstbespiegelung des evangelisch-deutschnationalen Bürgertums“ zu verstehen sind.¹² Im Kriegsjahr 1917 wurde das Jubiläum zur religiösen Legitimation des Krieges genutzt und angesichts des unabsehbaren Kriegsgeschehens für nationalprotestantische Propaganda mit Durchhalteparolen instrumentalisiert. Gottfried Maron sprach in diesem Zusammenhang von der „Materialschlacht an der Heimatfront“.¹³ Im Kontext der Feierlichkeiten von 1917 erschienen antisemitische Schriften, die bewusst zur Trennung des aus der Reformation hervorgegangenen „deutschen Christentums“ von „jüdischen“ Einflüssen aufriefen. Im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung wurde das Geburtstagsjubiläum Luthers ebenfalls politisch vereinnahmt und im Sinne einer „heilsgeschichtlichen“ Linie zwischen dem Reformator und dem Diktator missbraucht.¹⁴ Als weitere bemerkenswerte Stationen sind die Jubelfeiern 1946 in der unmittelbaren Nachkriegszeit sowie von 1967 in einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbruchsphase im Licht der ökumenischen Neuorientierung des II. Vatikanischen Konzils zu nennen. Der Antagonismus beider deutscher Staaten, die in die jeweiligen Machtblöcke integriert waren, lässt sich am Lutherjubiläum von 1983 aufzeigen, das in der DDR eine umfassende Diskussion um die Aneignung des Luthergedenkens im Rahmen des nationalen Erbes auslöste.¹⁵

Dies sind nur einige Schlaglichter, die die Verflochtenheit der Lutherjubiläen mit der politisch-gesellschaftlichen Situation der vergangenen Epochen aufzeigen und deren kontinuierliche Instrumentalisierung durch Politik, Wissenschaft und Kultur belegen.

Die Stationen des Luthergedenkens zeigen zudem, dass die Jubiläumsfeierlichkeiten durch die Jahrhunderte hindurch in erster Linie der Identitätsfindung sowie der konfessionellen Profilierung sowohl in Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirche und zudem auch zu den anderen protestantischen Richtungen mittels polemischer Abgrenzung herhielten. Hartmut Lehmann, der sich besonders nachhaltig mit den Lutherjubiläen befasst hat, kommt zu dem Ergebnis: „Alle bisherigen Luther-Jubiläen waren im hohen Maß politisiert. Luthers Leben und Werk wurden benutzt, um politische und kirchenpolitische Anliegen zu artikulieren, seine 95 Thesen über Jahr-

¹² Vgl. *Lehmann*, Luthergedächtnis, 75; Dorothea Wendebourg beschreibt, mit welcher Intensität Jubiläen im 19. Jahrhundert gefeiert wurden und geradezu Hochkonjunktur hatten. „Denn das 19. Jahrhundert war in das Jubiläum verliebt.“ *Dorothea Wendebourg*, Die Reformationsjubiläen des 19. Jahrhunderts, in: *ZThK* 108 (2011), 270.

¹³ Gottfried Maron, zit. nach: *Lehmann*, Luthergedächtnis, 132.

¹⁴ Vgl. *Björn Küllmer*, Die Inszenierung der Protestantischen Volksgemeinschaft. Lutherbilder im Lutherjahr 1933, Berlin 2012; *Hartmut Lehmann*, Hans Preuß 1933 über ‚Luther und Hitler‘, in: *ders.*, Luthergedächtnis, 151 ff.

¹⁵ Vgl. *Lehmann*, Luthergedächtnis, 213 ff.

hunderte hinweg ohne Bedenken instrumentalisiert.¹⁶ Eine kritische Sicht auf die vergangenen Reformationsjubiläen, von denen es sich abzugrenzen gelte, empfiehlt auch Thomas Kaufmann, wobei auf jeden „Jubiläumstriumphalismus“ zu verzichten sei.¹⁷

Jubiläum 2017 – eine Chance für die Ökumene?

Die Evangelische Kirche in Deutschland rief 2008 eine Lutherdekade aus, die zur Vorbereitung auf das große Jubiläum 2017 dienen und zugleich als Zielpunkt eines zeitgleich initiierten umfangreichen Reformprozesses der Kirche unter dem Motto „Kirche der Freiheit“ gelten sollte.¹⁸ Die in der Benennung und der ausgefeilten Imagekampagne ausgedrückte Konzentration auf die Person Luthers¹⁹ ist besonders in der innerevangelischen Ökumene vielfach kritisiert worden. Sie werde – so der Einspruch – dem Gesamtereignis der Reformation nicht gerecht, das die vielfältigen reformatorischen Bewegungen umfasst, die von Wittenberg und Zürich ausgingen und über Genf nach ganz Europa bis in die Neue Welt ausstrahlten. Das Jubiläum 2017 findet zudem in einer durch eine multilaterale und plurale Ökumene geprägten Situation statt. Es werden nicht nur die beiden in Deutschland großen Kirchen daran beteiligt sein, sondern auch die orthodoxen Kirchen sowie der vielgestaltige freikirchliche Protestantismus. Unverzichtbar ist auch eine Wahrnehmung der europäischen sowie der – nicht zuletzt in Gestalt der vielen Migrantenkirchen – globalen Perspektive. Kritisch wurde im bisherigen Prozess auch die enge Verflechtung von staatlichen und kirchlichen Interessen bewertet, die vor allem an den Bedürfnissen und Hoffnungen der Tourismusbranche der besonders betroffenen Bundesländer Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen orientiert ist.

Nach der Halbzeit der Lutherdekade stellt sich gegenwärtig die Frage, welche Funktion dem Jubiläum von 2017 gesamtgesellschaftlich sowie inner- und zwischenkirchlich zugeschrieben werden soll. Dient es in erster Linie der eigenen konfessionellen Profilbildung oder kann es als Chance für ein ökumenisches Gedenken an die Reformation genutzt werden? Zu Beginn der Lutherdekade wurde in der Besetzung der zuständigen Jubiläumsgremien und -initiativen kaum an die Beteiligung von Mitwirkenden aus anderen Konfessionen oder anderen Ländern gedacht, die sich weder im Kuratorium, noch im Lenkungsausschuss finden ließen.²⁰ Der katho-

¹⁶ Ebd., 299.

¹⁷ Kaufmann, Reformationsgedenken, 321 f.

¹⁸ Vgl. Stefan Rhein, Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017. Ein Werkstattbericht, in: BThZ 28/1 (2011), 44 ff.

¹⁹ Die Fokussierung auf die Person Luthers wurde gegen den Einspruch des Wissenschaftlichen Beirats durch das Kuratorium durchgesetzt. Vgl. dazu Walter Fleischmann-Bisten, Ökumenischer Lagebericht 2008, in: MdKI 59 (2008), X.

²⁰ Zur Genese der leitenden Gremien zur Vorbereitung des Jubiläums vgl. Rhein, Vorbereitungen, 50 ff.

lische Theologe Thomas Söding wurde schließlich noch für den wissenschaftlichen Beirat nachnominiert. Auf dem Ökumenischen Kirchentag in München 2010 und in zahlreichen Beiträgen, Tagungen sowie Diskussionen in den Medien gehörte die Frage nach einer angemessenen Gestaltung des Jubiläums, die der gewachsenen Zusammenarbeit der Kirchen und der ökumenischen Situation Rechnung trägt, auf die Tagesordnung.

Im Folgenden werden zwei grundlegende Texte zum Reformationsjubiläum untersucht und auf ihr inhärentes Potenzial hin befragt, ob und wie diese für die multilaterale Ökumene, etwa die Kirchen aus der täuferischen und nonkonformistischen Tradition, zum Mitfeiern motivieren könnten.

Zunächst soll die Veröffentlichung des Wissenschaftlichen Beirats der Lutherdekade, der vom Kuratorium²¹ zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 beauftragt wurde, Perspektiven zum Reformationsjubiläum zu verfassen, herangezogen werden.²² Ein weiteres bedeutsames Dokument stellt die Kundgebung der EKD-Synode im November 2012 dar, in der theologische Leitlinien zum Reformationsjubiläum verabschiedet wurden.²³

Der Ratsvorsitzende der EKD und zugleich Kuratoriumsvorsitzende Nikolaus Schneider gibt als Intention der insgesamt „23 Perspektiven“ an, dass in ihnen eine wissenschaftliche Beschreibung der Reformation und ihre bleibenden Wirkungen bis in die Gegenwart präzise zusammengefasst werde.²⁴ Der Schwerpunkt, so Schneider, liege dabei auf der Wirkungsgeschichte der Reformation in den Themenfeldern Theologie und Kirche, aber besonders auch in den Bereichen Politik, Bildung und Kultur. Die dort formulierten Perspektiven sollen zugleich als Grundlage für das ökumenische Gespräch und die Gestaltung der vorbereitenden Dekadejahre bis zum Jubiläum dienen. Der Adressatenkreis ist eher in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu suchen als im binnenkirchlichen bzw. ökumenischen Bereich.²⁵ Die Perspektiven gelten sogar als die „staatliche und kirchliche

²¹ Auffallend ist, dass das Kuratorium neben den leitenden Bischöfen der VELKD, UEK und anderen hohen kirchlichen Funktionären mit den Ministerpräsidenten Sachsens, Sachsens-Anhalts und Thüringens politisch sehr prominent besetzt ist. In den Beirat wurde nachträglich ein katholischer Theologe nachnominiert (Thomas Söding, s. o.). Aus den Kirchen der täuferischen Tradition wurde dagegen niemand zur Mitarbeit eingeladen. Vgl. *Rhein*, Vorbereitungen, 50 ff. Auch die Neubesetzung des Beirats 2014 führte in dieser Frage zu keiner Änderung. Vgl. <http://www.luther2017.de/organisation/gremien/wissenschaftlicher-beirat/>.

²² Vgl. <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf>. Das Dokument wurde im Jahre 2010 veröffentlicht.

²³ Vgl. Kundgebung: Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 – „Am Anfang war das Wort ...“ http://www.ekd.de/synode2012/beschluesse/s12_o4_iv_beschluss_kundgebung_reformationsjubilaeum2017.html

²⁴ Vgl. ebd., Einleitung

²⁵ Interessanterweise erscheinen die Perspektiven auch auf den Internetseiten des Bundesministerium des Inneren. http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/ExterneLinks/DE/Themen/Kirchen_und_Religionsgemeinschaften/luther2017.html?nn=303936

Grundlage²⁶ für das Reformationsjubiläum und die damit verbundenen Aktivitäten.

Der erste Teil jener Perspektiven hebt besonders die europäische und weltweite Bedeutung der Reformation als einen „epochalen“ Ereigniszusammenhang hervor.²⁷ Zu Beginn werden die mit ihr einhergehende Pluralisierung der einen Kirche und deren Folgewirkungen in religiös motivierten Konflikten – aber auch in wegweisenden Friedensschlüssen – thematisiert, die schließlich ein friedliches Miteinander der europäischen Länder garantierten. Die Reformation wird in diesem Zusammenhang nicht näher definiert, außer mit dem reichlich opaken Begriff eines „Ereignisses“, das „im Kern religiöser Natur“ gewesen sei. Weder werden die unterschiedlichen Ströme der Reformation (Wittenberg, Zürich, Straßburg, Genf) noch die prägenden Reformatoren konkret benannt. Lutherzentriertheit kann diesen Aussagen auf keinen Fall unterstellt werden, denn der Reformator, dem namentlich die ganze Dekade des Gedenkens gewidmet wurde und der als „Identifikations- und Aufmerksamkeitsmarke“ wirken soll, wird gar nicht erwähnt, sondern nur in einer These mit einer Belegstelle zitiert.

Es muss irritieren, dass dabei keinerlei Versuch unternommen wird, den Begriff „Reformation“ zu definieren. Fragen der Kontinuität zu den Reformbewegungen des Mittelalters sowie des Umbruchhaften jener Erneuerungsbewegung, die in ganz unterschiedlichen Regionen und Formen sowie getragen von unzähligen Akteuren unterschiedlichsten Provenienz das „Kirchen-, Lehr- und Frömmigkeitsgefüge“²⁸ des Mittelalters in Frage stellte, werden überraschenderweise gänzlich ausgespart. Trägerkreise, Rezipienten, Phasen der Durchsetzung der Reformation usw. fehlen ebenfalls. So erscheint die Reformation schließlich als eine zeitlose Chiffre, die sämtliche Errungenschaften der Moderne präfiguriert bzw. antezipiert haben soll. Den Nachweis dafür soll der umfangreichste zweite Abschnitt der Perspektiven erbringen, der durch dezidiert theologische Aussagen (Perspektive 7–11) eröffnet wird. Darin begegnen vorrangig die gemeinreformatorischen Topoi der Rechtfertigungslehre und das ekklesiologische Prinzip des Priestertums aller Getauften. Eher ungewöhnlich hinsichtlich der traditionellen Charakterisierung der Reformation durch die evangelischen Exklusivpartikel ist die Hervorhebung der gesellschaftlichen Verantwortung als notwendige Konsequenz des Rechtfertigungsgeschehens. Allerdings gewinnen die Verfasser dadurch die Leitworte „Freiheit“ und „Verantwortung“, die für die folgenden Perspektiven und den Text insgesamt prägend sind. Für Forschende der Reformationsgeschichte einigermaßen überraschend bleibt das in der theologischen Beschreibung der Reformation berühmte und nachhaltig wirksame Formalprinzip der alleinigen Schriftautorität (*sola scriptura*) völlig unerwähnt. Die Bedeutung der Bibel und der Predigt wer-

²⁶ *Rhein*, Vorbereitungen, 51

²⁷ Vgl. ebd., These 1–5.

²⁸ *Berndt Hamm*, Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt, in: *ders./Michael Welker* (Hg.), *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 42.

den nur im Hinblick auf deren Übersetzung in die jeweiligen Volkssprachen sowie die sich daraus ergebenden kulturellen Leistungen vor allem in der Literatur angeführt. Analog dazu wird die Reformation in kühnen Motivlinien zur Vorbereiterin der Aufklärung, der Demokratie, der Sozialgesetzgebung und der Religionsfreiheit stilisiert.²⁹ Der letzte Abschnitt beschreibt die Ziele der Reformationsjubiläumsfeiern. Nach These 20 sei es Ziel des Jubiläums 2017, das Augenmerk auf die aktuelle Relevanz der Reformation zu richten: „Solche Gegenwartsdeutung ist genuine Aufgabe eines historischen Jubiläums“. Betont wird zudem die bleibende kulturelle Bedeutsamkeit der Reformation für die westliche Welt. In These 21 begegnet erstmalig das Stichwort „Ökumene“, die allerdings nicht vorrangig als zwischenkirchliches Streben nach sichtbarer Einheit der Kirchen, sondern in enger funktionaler Anbindung an die gesellschaftliche Öffentlichkeit gedeutet wird. Die Fortentwicklung der modernen westlichen Kultur könne in diesem Sinne nur bei bleibender konfessioneller Differenz und zugleich in ökumenischer Gemeinsamkeit gelingen. In der Pluralität wachse jedoch der „Sinn für das Gemeinchristliche“. „In der globalen Gesamtperspektive der ‚einen Christenheit‘ und über sie hinaus äußert sich das Verlangen, kulturell, aber auch religiös ein identifiziertes und identifizierbares Zuhause zu haben“ (These 23).

Die vom Beirat formulierten Perspektiven halten durch die Entpersonalisierung der Reformation und den Verzicht auf eine konzise historische Kontextualisierung einen weiten Interpretationsspielraum offen, in den sich letztlich alle Kirchen, die sich aus der Reformation entwickelten, einbezogen wissen könnten. Auf den ersten Blick erwecken die Perspektiven für das Jubiläum daher den Eindruck, als ob die traditionelle Reformations-Zentriertheit auf Luther und Deutschland sowie die konfessionelle Polemik, die die Reformationsjubiläen in der Vergangenheit nachhaltig bestimmt hatte, endgültig überwunden seien. Von vornherein werden die europäische und die weltweite Dimension der Reformation betont, vor allem aber ihre kulturelle Prägekraft. Zentrales Thema seien ihre „Wirkungen“, nicht ihre historische Genese. Da jegliche konfessionelle Konkretion und die Differenzierung in einzelne Bewegungen innerhalb der Reformation als Gesamtzusammenhang unterbleiben, könnten sich die Kirchen der täuferischen Tradition demnach als durchaus integriert verstehen. Allerdings birgt der weite Deutungsraum der 23 Perspektiven auch die Gefahr, dass die Reformation insgesamt zur ahistorischen Chiffre verkommt.

Die 16. Perspektive thematisiert die Wirkung der Reformation auf die Entstehung der neuzeitlichen Demokratien. Interessanterweise wird festgestellt, dass „die“ Reformation ihr ekklesiologisches Grundprinzip des „Priestertums aller Getauften“ nicht als Vorbild für die politische Ordnung verstanden habe, „abgesehen von einigen Gruppen an ihren Rändern“. Es ergibt sich daraus die Frage, wer mit diesen „Randgruppen“ gemeint ist.

²⁹ Vgl. Perspektiven 6–19

Hier wird offensichtlich ein Bild von „eigentlicher“ Reformation repräsentiert, das diese von anderen „randständigen“ Bewegungen unterscheidet. Steckt dahinter nicht doch wieder das traditionelle Bild der „Schwärmer“, des „Wildwuchses“ oder der „Außenseiter“ der Reformation? Die „Randgruppen“, die sich für Glaubens- und Gewissensfreiheit und im Zusammenhang mit diesem Freiheitsdiskurs auch für die Trennung von Kirche und Staat einschließlich demokratischer Gesellschaftsordnungen einsetzten, lassen sich ansatzweise im pluriformen Täuferturn und vor allem in den Kirchen, die aus dem separatistischen Puritanismus bzw. Kongregationalismus Englands entstanden sind (u. a. Baptisten, Quäker) nachweisen.³⁰ Zu ihnen gehören heute große Teile der Christenheit in den USA und – bezogen auf den Weltmaßstab – die Mehrheit der protestantischen Christen und Christinnen. Ihr Beitrag für die Entstehung der Religions- und Gewissensfreiheit als unveräußerlichem Menschenrecht ist in der kontinentaleuropäischen Forschung immer noch nicht hinreichend erforscht und gewürdigt worden.³¹

Es ist im Blick auf die multilaterale Ökumene daher bedauerlich, dass in den „Perspektiven“ des Wissenschaftlichen Beirats der Lutherdekade die Anschauung einer „Hauptreformation“ mit Randgruppen fortgeschrieben wird. Die mangelnde Differenzierung des Textes führt zudem dazu, dass der Reformation *insgesamt* eine positive Rolle bei der Entwicklung zur neuzeitlichen Demokratie zugeschrieben wird, was einer historischen Überprüfung freilich nicht standhält, sondern lediglich eine weitere Runde der Instrumentalisierung des Reformationsjubiläums darstellt. Es bleibt daher die Frage offen, ob sich die Kirchen der täuferischen Tradition diese Perspektiven unkritisch zu Eigen machen können. Die intendierte Überwindung eines konfessionellen „Identitätsfestes“ birgt die Gefahr, das Proprium der reformatorischen Bewegung und ihre Binnendifferenzierung bis zur Unkenntlichkeit durch das wenig aussagekräftige Label „kulturelle Prägekräft“ für die gesamte westliche Welt zu übermalen.

In ihrer Kundgebung hat die EKD-Synode im November 2012 zudem theologische Leitlinien zum Reformationsjubiläum verabschiedet.³² Darin wird der Thesenanschlag vom 31. Oktober 2017 als Beginn einer „gewaltigen Befreiungsbewegung“ bezeichnet. Unkritisch wird hier die Legendenbildung fortgesetzt, dass Luther bereits mit diesem akademischen Disput ein neues Verständnis des Menschen und seiner Freiheitsrechte entworfen hätte. Die kirchenhistorische Forschung hat hinlänglich belegt, dass die 95 Thesen eine spirituelle Vertiefung des Bußverständnisses

³⁰ Vgl. A. Strübind, Kirche, 105 ff.

³¹ These 15 schreibt wiederum der Reformation als Ganzes eine Vorreiterrolle für die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat sowie der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu.

³² Vgl. Kundgebung: Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 – „Am Anfang war das Wort ...“ http://www.ekd.de/synode2012/beschluesse/s12_o4_iv_beschluss_kundgebung_reformationsjubilaeum2017.html

intendierten und keineswegs bereits ein reformatorisches Programm enthielten.³³

Die Kundgebung der EKD-Synode ist im Grunde eine Meditation über die Geschichte des wunderbaren Fischfangs des Petrus aus Lk 5,5–6, die mit Szenen vorwiegend aus der lutherischen Memorialkultur verbunden, existentiell ausgelegt und verortet wird. Luthers theologische Erkenntnisse werden darin als textliche Versatzstücke ohne Kontextualisierung und damit gleichsam als bloße Garnierung benutzt. Die Thesen werden zudem durch Zitate aus weiteren reformatorischen Quellen eingeleitet, die neben Luther auch von Zwingli und Calvin sowie aus dem Heidelberger Katechismus stammen. Damit soll die berechtigte Gefahr einer Fixierung auf Luther und die Wittenberger Reformation von vornherein ausgeschlossen werden.

Auf der Synode gab es offensichtlich heftige Kritik an der Kundgebung, der mangelnde Konkretion und ein wenig markantes gesellschaftspolitisches Profil vorgeworfen wurde.³⁴ Die Aussagen zur Haltung der Reformatoren hinsichtlich einer erforderlichen politischen Verantwortung sind tatsächlich an Banalität kaum zu überbieten. Jene hätten sich „leidenschaftlich politisch engagiert zum Wohl der Menschen“. Aussagen wie diese sind in einer solchen Zuspitzung zu *einfach* – und daher *einfach* falsch. Das komplizierte Verhältnis der Reformation zur Obrigkeit, sei es zum Landesherrn im fürstlich regierten Kursachsen oder zum Magistrat der selbstbewussten Bürgerrepublik in Zürich bis hin zum Dauerkonflikt mit den städtischen Eliten in Genf, lässt sich nicht auf einen derart harmlosen Nenner bringen, und ganz zu schweigen vom Leben in der Illegalität angesichts verfolgender Obrigkeiten bei den Täufern. Die Reformkräfte waren nicht politisch engagiert, sondern kämpften um die von ihnen erkannte und verkündigte Wahrheit in Abgrenzung, in Anpassung und auch in enger Kooperation mit den jeweiligen Machthabern. Auffallend ist zudem, dass in der Kundgebung politische Konkretionen für die Gegenwart unterbleiben.

Die anderen Konfessionen kommen dabei erstmalig in der These zum Verständnis der Rechtfertigung zur Sprache. Sie werden darin aufgefordert, „am Thema des Versöhnungshandelns Gottes im Kreuzestod Jesu gemeinsam weiterzuarbeiten“ und „um seine Aktualisierung zu ringen“.

Für mich als Theologin aus der täuferischen Tradition scheint bemerkenswert, dass die einzigen selbstkritischen Passagen der Kundgebung im Verhältnis von Reformation und Toleranz (Jahresthema 2013) zu finden sind. Bedauernd wird auf Luthers antisemitische Ausfälle und seine Perhorreszierung der aufständischen Bauern verwiesen. Aber auch die Verfolgung Andersdenkender und die Hinrichtung Michael Servets finden

³³ Vgl. Volker Leppin, Die Monumentalisierung Luthers. Warum vom Thesenanschlag erzählt wurde – und was davon zu erzählen ist, in: Joachim Ott/Martin Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag. Faktum oder Fiktion, Leipzig 2008, 69 ff.

³⁴ Vgl. Bernd Bucher, Den Reformationsgeist in die Gemeinden tragen, in: 8. 11. 2012, <http://aktuell.evangelisch.de/artikel/41293/den-reformationsgeist-die-gemeinden-tragen>

als Ausweis reformatorischer Intoleranz Erwähnung. „Der Reformation war die Toleranz in die Wiege gelegt – allzu oft blieb sie dort liegen. Es waren dann vor allem die Freikirchen, und unter ihnen besonders die Friedenskirchen, die den Gedanken von Toleranz und Gewissensfreiheit in der Welt ausbreiteten.“ Damit wird zum ersten Mal anerkannt, dass die Hauptreformatoren wenig Sinn für die Glaubens- und Gewissensfreiheit Andersdenkender aufbrachten. Leider wird in diesem Zusammenhang nicht darauf verwiesen, dass die „Freikirchen“ und die „Friedenskirchen“ zum weltweiten Protestantismus gehören und dessen Profil durchaus bereichern. Wiederum erscheinen sie als zwar positive, aber nicht unmittelbar verwandte Gestaltwerdungen der Kirche. Der gemeinsame Wurzelgrund der Reformation gerät dabei bedauerlicherweise nicht ins Blickfeld. Würde nicht ein erweitertes, inklusives Bild der Reformation, das die täuferischen und nonkonformistischen Traditionen und die sich aus ihnen entwickelnden Freikirchen einschließt, einen großen, überfälligen und zudem wahren Schritt hin auf die multilateralen Ökumene bedeuten?

Im selben Zusammenhang bekennt sich die Kundgebung zu einem vertieften Dialog der Konfessionen und Religionen. Die globale Dimension der Reformation wird schließlich zum Ende der Kundgebung beschworen: „Die Reformation ist Weltbürgerin geworden. Sie gehört allen. In 500 Jahren hat sie sich über die Welt ausgebreitet und ist in ungezählten Ländern und Kulturen heimisch geworden.“ Freilich bleibt zu fragen, ob dieses Kompliment nicht in erster Linie dem Jubiläumstourismus geschuldet ist, den es anzuregen gilt, oder sich wirklich einer theologischen Erkenntnis verdankt. Die Pluralität der Reformation ist bereits ein Phänomen des 16. Jahrhunderts! Daher liegt m. E. in einer inklusiven Ausweitung des Reformationsverständnisses, das die vielfältigen Bewegungen des Täufertums und des Nonkonformismus einschließt, ein wichtiger Ansatzpunkt für die Akzeptanz der Jubiläumsfeierlichkeiten in der multilateralen Ökumene. Mutige oder wegweisende Sätze zur Zukunft der Ökumene sucht man freilich in der Thesenreihe der EKD-Synode leider ebenso vergeblich wie in den 23 Perspektiven des Beirats. Hier kommen die Synodalen nicht über unverbindliche Einheitspostulate hinaus: „Die Synode ermutigt die Kirchen, im innerevangelischen und ökumenischen Gespräch die gewachsenen Gemeinsamkeiten ebenso herauszustellen wie die bleibenden Verletzungen einzugestehen. Uns eint mehr, als uns trennt.“

Was hindert die Kirchen aus den täuferischen und nonkonformistischen Traditionen am gemeinsamen Feiern 2017?

Im Unterschied zu den Mennoniten, zu deren Selbstverständnis die geschichtliche Rückbindung an die Reformation gehört, kennzeichnet die Freikirchen aus der täuferischen bzw. nonkonformistischen Tradition, die im 19. Jahrhundert in Deutschland entstanden, eher eine Geschichtslosigkeit bzw. Geschichtsvergessenheit.

Die Baptistengemeinden etwa konstituierten sich bewusst in Abgrenzung zu den etablierten Kirchen. Leitmotiv war dabei die Imitation des urchristlichen Vorbilds und ein Anknüpfen an die Zeit des Neuen Testaments ohne Rückgriff auf andere christliche Traditionen.³⁵ Dieses urchristliche Ideal war in der Wahrnehmung der baptistischen Gründergeneration durch die Jahrhunderte nicht bewahrt, sondern vielmehr von den Kirchen verraten worden. Diesem Selbstverständnis folgend bildeten die Freikirchen Kontrastkirchen zu den Traditionskirchen.

Baptisten und andere kongregationalistische Freikirchen orientieren sich zudem nicht in erster Linie an der geschichtlich gewordenen Gestalt der Kirche, sondern suchen immer wieder neu nach der kontextuellen Verwirklichung der Kirche (Kirche im Prozess).³⁶ In Geschichtsdarstellungen des deutschen Baptismus sucht man daher vergebens nach einer positiven Rückbindung an die Reformation bzw. das reformatorische Täuferum.³⁷ Eine bemerkenswerte Ausnahme bildete das 400. Jubiläum des weltweiten Baptismus, das 2009 gefeiert wurde.³⁸ Die von der Europäisch Baptistischen Föderation unterstützte Monographie über die Entstehungsgeschichte des Baptismus setzt überraschenderweise mit der Geschichte des Schweizer Täuferums ein.³⁹

Der Verein für Freikirchenforschung hat sich auf zwei Tagungen im Jahr 2010 mit der Rezeption der Reformation in den Freikirchen befasst.⁴⁰ Walter Fleischmann-Bisten, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim und Generalsekretär des Evangelischen Bundes, resümiert in seinem quellengestützten Beitrag zur Aneignung der Reformation am Beispiel der Evangelisch Methodistischen Kirche und den Freien evangelischen Gemeinden: „Viele aus den einzelnen Richtungen der reformatorischen Kirchen entstandenen ‚Freikirchen‘ haben jedenfalls in Deutschland seit dem Ende des 19. Jahrhunderts durchgängig bewusst und kritisch ihre lutherischen, reformierten oder täuferischen Wurzeln betont. Sie sehen sich als Kinder einer weithin unvollendeten Reformation.“⁴¹ In einem weiteren Artikel geht Matthias Lohmann der Frage nach, inwieweit sich in den ersten Glaubensbekenntnissen der Baptistengemeinden und der Freien evan-

³⁵ Vgl. *Andrea Strübind*, Tradition aus baptistischer Sicht, in: *Bernd Oberdorfer/Uwe Swarat* (Hg.), Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung, Beiheft 89 zur Ökumenischen Rundschau, Frankfurt a. M. 2010, 153 f.

³⁶ Vgl. *A. Strübind*, Kirche, 103.

³⁷ Vgl. *Günter Balders* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, 1989; *Joseph Lehmann*, Geschichte der deutschen Baptisten, 1923.

³⁸ Das Programm der Feierlichkeiten in Amsterdam weist klare Bezugnahmen auf das reformatorische Täuferum auf bis hin zur Verwendung einer Abendmahlsliturgie von Balthasar Hubmaier.

³⁹ Vgl. *Ian M. Randall*, Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe, Schwarzenfeld 2009.

⁴⁰ Vgl. Freikirchenforschung 20 (2011).

⁴¹ *Walter Fleischmann-Bisten*, Kinder einer unvollendeten Reformation. Freikirchliche Rezeption von Reformations- und Lutherjubiläen, in: Freikirchenforschung 20 (2011), 28 f.

gelischen Gemeinden in Deutschland Spuren reformierter Theologie und Lehre nachweisen lassen.⁴² Angesichts der Biographien der Gründergestalten und der engen Verflechtung mit der Mission der anglo-amerikanischen und englischen Schwesterkirchen verwundert es nicht, dass er dabei fündig wird. Leider besagen diese theologischen Analogien jedoch nichts über das Selbstverständnis der jungen Freikirchen. Eine bewusste Anknüpfung an die Reformation erscheint aufgrund der problematischen Entstehungsgeschichte, die die Freikirchen in langwierige Konflikte mit dem Staat und der Staatskirche führten, eher unwahrscheinlich. Im Blick auf die Pfingstbewegung spricht Jean-Daniel Plüss im selben Band von einer „Perzeption“ reformatorischer Positionen, die er als eher unbewusste „Wahrnehmung ähnlicher Ideen“ kennzeichnet im Unterschied zur Rezeption oder gar einer dezidiert historischen Anknüpfung.⁴³

Bisher gibt es immer noch keine Erklärung der in der VEF zusammengeschlossenen Freikirchen zum Reformationsjubiläum 2017.⁴⁴ Auch der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Bund Freier evangelischer Gemeinden haben bisher keine offizielle Stellungnahme zu den Jubiläumsfeiern abgegeben. Im November 2011 kam es zu einem Kontaktgespräch der VEF mit der Leiterin der Projektgruppe „Reformationsjubiläum 2017“, Sigrid Bias-Engels, beim Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien (BKM).⁴⁵ Im Rahmen dieses Gesprächs wurde über die Beteiligung der VEF-Kirchen am Reformationsjubiläum beraten, wobei eine Einigung über die Modalitäten in Abstimmung zwischen EKD und VEF angeraten wurde. Kurz darauf nahm der Vorstand der VEF direkten Briefkontakt mit dem EKD-Ratsvorsitzenden und gleichzeitig Kuratoriumsvorsitzender der Lutherdekade Nikolaus Schneider auf.⁴⁶ Darin verweisen die Verfasser zunächst auf den beeindruckenden Versöhnungsprozess zwischen Luthertischem Weltbund und Mennonitischer Weltkonferenz hin, dem allerdings die Ausgestaltung des Projektes der Stiftung Luthergedenkstätten zu den „Stätten der Reformation“ (Europäisches Kulturerbe-Siegel) vor allem im Blick auf den Gedenkort Münster (Käfige an der Lambertikirche) eklatant widerspreche. Weiterhin wird in diesem Schreiben die Haltung der VEF zum Reformationsjubiläum prononciert zusammengefasst:

⁴² Vgl. *Matthias Lohmann*, Die reformierten Wurzeln von Baptisten und FeG in Deutschland, in: *Freikirchenforschung* 20 (2011), 173 ff.

⁴³ Vgl. *Jean-Daniel Plüss*, Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in der Pfingstbewegung. Verwegener Versuch einer Deutung, in: ebd., 203.

⁴⁴ Das ergab eine Recherche im Internet und ein Gespräch mit Peter Jörgensen, Beauftragter der VEF am Sitz der Bundesregierung. Der weiteren Forschung bleibt vorbehalten zu untersuchen, inwieweit es eine gewisse Zäsur in der Rezeption des reformatorischen Erbes gab, als die ersten Veröffentlichungen zum normativen Täufertum in den 1960er Jahren im kircheneigenen Oncken-Verlag publiziert wurden. Ebenfalls noch nicht aufgearbeitet ist die Haltung des BEFG zum Lutherjahr 1983 in Ost und West.

⁴⁵ Vgl. Brief der VEF an den EKD-Ratsvorsitzenden Dezember 2011 (Archiv der VEF).

⁴⁶ Ebd.

„Auch die Methodisten und Baptisten, Brüdergemeinden und Freien evangelischen Gemeinden, auch die anderen in Deutschland kleinen evangelischen Freikirchen wissen sich als Erben des Protestantismus, als Kinder der Reformation. Sehr gerne würden wir darum dieses Reformations-Jubiläum mitfeiern! Das kirchenhistorisch und geistesgeschichtlich komplexe Geschehen der Reformation ist Teil unserer gemeinsamen Geschichte, ist deutsche Geschichte. Die Bundesregierung haben wir so verstanden, dass sie genau diese Komplexität, mitsamt der Phänomene, die weniger zum Jubeln und eher zur kritischen Reflexion einladen, bedacht wissen will. Darum wenden wir uns nun an Sie, mit der herzlichen Bitte, in den Planungen, sowohl in der wissenschaftlichen Bearbeitung als auch im Lenkungsausschuss, den Projekten und Feierlichkeiten, die evangelischen Freikirchen mit einzubeziehen. Sehr gerne wollen wir gemeinsam mit Ihnen nach außen deutlich machen, was für ein großes Geschenk die Reformation war und ist, wie vielgestaltig sie stattgefunden hat und in welcher Vielfalt sich auch heute noch der Protestantismus in Deutschland darstellt. Bei der Würdigung, was alles Gutes durch die Reformation geworden ist, wollen wir sehr gerne positiv mitwirken. Denn Deutschland erfreut sich ja sowohl evangelischer Landes- wie auch Freikirchen.“⁴⁷

Wenige Wochen später, am 19. Januar 2012 fand ein turnusgemäßes Gespräch zwischen Vertretern und Vertreterinnen der EKD und der VEF im Kirchenamt der EKD statt.⁴⁸ Hinsichtlich des Reformationsjubiläums wurde vom Vizepräsidenten des Kirchenamtes, Thies Gundlach, vor allem die ökumenische Ausrichtung hervorgehoben. In der intensiven Diskussion um die Beteiligung der Freikirchen, die von VEF-Seite gerade hinsichtlich unterschiedlicher Perspektiven auf die Reformationsgeschichte und -deutung massiv angemahnt wurde, kam es jedoch zu keinen klaren Entscheidungen. Die Freikirchen sollten jedoch auf verschiedenen Ebenen eingebunden werden, vor allem im Blick auf das Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“. Offensichtlich sollten konkrete Zusagen über die freikirchliche Partizipation an den Vorbereitungs-gremien vermieden werden. Immerhin wurde eine weitere Beratung zu dieser Fragestellung in Aussicht gestellt.

Auf der Mitgliederversammlung der VEF im November 2012 stand das Reformationsjubiläum auf der Tagesordnung.⁴⁹ Die Delegierten wurden darüber informiert, dass die Mitgliedskirchen der VEF sich an den Großereignissen des Jubiläumsjahrs 2017, die detailliert vorgestellt wurden, intensiv beteiligen wollten und sollten. Die Sichtbarkeit der Freikirchen bei den verschiedenen Anlässen zum Reformationsjubiläum sei im Vorfeld durch gute Vor- und Kontaktarbeit zu fördern. Verschiedene Wege, freikirchliche Beauftragte in die verschiedenen Vorbereitungs-gremien zu integrieren, wurden beraten. Als weiteres wichtiges Anliegen ergab sich, dass das Thema des Reformationsjubiläums in den Freikirchen vor allem auf der Gemeindeebene kommuniziert und bewusst gemacht werden soll-

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. Protokoll Kontaktgespräch EKD-VEF vom 19. Januar 2012 (Archiv der VEF).

⁴⁹ Vgl. Protokoll der Mitgliederversammlung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) vom 27. bis 28. November 2012 in Karlsruhe, 4 f.

te. Nur wenig eigene Initiativen der VEF wurden verabredet, wie etwa ein Symposium im Jahr 2016 möglicherweise in Zusammenarbeit mit dem Verein für Freikirchenforschung und ein ZDF-Gottesdienst. Die geringe Relevanz, die diesem Themenfeld zugemessen wird, zeigt sich auch daran, dass keine eigene Arbeitsgruppe der VEF eingesetzt wurde. Aus der im Protokoll wiedergegebenen Diskussion lässt sich zeigen, dass bei den freikirchlichen Delegierten nur wenig Hoffnung bestand, dass die Freikirchen bei den Jubiläumsfeierlichkeiten öffentlich wahrgenommen werden würden. Die Kontaktgespräche mit der EKD wirkten hier wohl wenig motivierend. Der Beauftragte der VEF am Sitz der Bundesregierung wies in seinem Votum auf die Pluralität des Reformationsgeschehens hin, zu dem nicht nur der Hauptreformer Luther gehöre, denn auch die Freikirchen seien „Kinder der Reformation“. Nachdenkenswert ist der Beitrag eines Delegierten der Herrnhuter Brüdergemeine, Theodor Clemens, für den das Jubiläum in erster Linie als stilles Gedenken an die Märtyrer zu begehen sei. „1. Die Freikirchen sollen in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden. 2. Die Mitglieder aus den Freikirchen sollen wahrnehmen, dass ihre Kirchen reformatorisch sind. 3. Die Kirchen sollen die erneuernde Kraft der Reformation erfahren.“⁵⁰

Ein Fazit

Bereits in seinem Ökumenischen Lagebericht aus dem Jahr 2008 mahnte Walter Fleischmann-Bisten eine ökumenische Gestaltung des Reformationsjubiläums unter Einbeziehung des „linken Flügels“ der Reformation an.⁵¹ „Es besteht eine gute Chance, dieses Datum einmal nicht konfessionalistisch, kirchenpolitisch, nationalistisch oder ideologisch überfrachtet zu begehen.“⁵² Dazu müsste es m. E. im Prozess der Lutherdekade zur Erarbeitung eines inklusiven Verständnisses der Reformation als Pluralisierung von Religion kommen, das die vielfältigen Bewegungen, Sozialisierungen und schließlich denominationellen Institutionalisierungen umfasst. Der besondere Beitrag der täuferischen und nonkonformistischen „Kirchen der Reformation“ sollte in diesem Zusammenhang dargestellt und gewürdigt werden. Es gilt dabei, der Märtyrer des „linken Flügels“ der Reformation in angemessener Weise zu gedenken. Die Konflikt- und Verletzungsgeschichte zwischen Landes- und Freikirchen könnte im gegenseitigen Dialog analog zum gelungenen Versöhnungsprozess zwischen Lutheranern und Mennoniten thematisiert und aufgearbeitet werden. Notwendige Voraussetzung dafür ist eine angemessene Beteiligung freikirchlicher Delegierter in den leitenden Vorbereitungsgremien und eine Konzeption der Jubiläums-

⁵⁰ Ebd., 5.

⁵¹ Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten*, Ökumenischer Lagebericht, in: *MdKI* 59 (2008), X.

⁵² Ebd., IX.

feierlichkeiten in sichtbarer Anerkennung der multilateralen Ökumene. Den Freikirchen ist dabei aufgegeben, sich über ihr Selbstverständnis als „Kirchen der Reformation“ zu verständigen und der „Geschichtsblindheit“ in den eigenen Gemeinden entgegenzuwirken. Diese Reflexion der eigenen Wurzeln in der Reformation könnte ein wichtiger Impuls für weitere mutige Schritte in der ökumenischen Annäherung bedeuten.⁵³ Mit ganzer Kreativität und mit Energie sollte das Thema Reformation als ökumenische Chance begriffen werden.

Am Schluss soll eine Story über erstaunliche Resultate gelungener Erinnerungskultur der Reformation stehen, die noch dazu Baptisten und Lutheraner aufs Engste verbindet. 1934 bereiste der Baptistenpastor aus Atlanta, Michael King, anlässlich des 5. Weltkongresses der Baptist World Alliance in Berlin, der mit dem 100jährigen Jubiläum des deutschen Baptismus verbunden war, mit einer Gruppe von 10 weiteren Pastoren aus dem Süden der USA die Stätten der lutherischen Reformation in Sachsen-Anhalt und Thüringen.⁵⁴ Auf dieser Reise entdeckte er die Bedeutung des Reformators und änderte nach seiner Rückkehr seinen eigenen Namen und den seines erstgeborenen Sohnes Michael zu dessen Ehren in „Martin Luther“. Der Baptist Martin Luther King, Jr. ging mit dem Namen des deutschen Reformators als Bürgerrechtler, Friedensnobelpreisgewinner und Theologe des gewaltlosen Widerstands in das kulturelle Gedächtnis der Weltgeschichte ein.

⁵³ Der Dialogprozess, der zum Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“ der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe führte, wurde von der Entdeckung der gemeinsamen Anerkennung der reformatorischen Rechtfertigungslehre inspiriert. Ausgehend von dieser fundamentalen Übereinstimmung konnten innovative Schritte in Richtung einer gemeinsamen Taufanerkennung gegangen werden.

⁵⁴ Vgl. *Clayborne Carson, The Papers of Martin Luther King, Jr., Volume I: Called to Serve, January 1929 – June 1951, A Centennial Book, Berkeley/Los Angeles 1992, 30.*

Religionsfreiheit

Ein fast vergessenes Kapitel baptistischer Geschichte

Dietmar Lütz

„God is too large to be housed under one roof.“
Roger Williams (1603–1683)

Im Jahre 1872 wurde in Washington, im Capitol, die Statue eines Mannes enthüllt, dessen Namen heute nur wenige kennen, dessen Verdienste aber unter den Eingeweihten weit über die amerikanischen Grenzen hinaus bekannt geworden waren. Jeder amerikanische Bundesstaat darf nämlich zwei seiner berühmtesten Bürger oder Bürgerinnen am Sitz der Bundesregierung in Washington mit einer Statue verewigen. (Heute stehen dort 100 Standbilder – bis auf sieben Ausnahmen nur Mannsbilder!) Der kleinste US-Staat, Rhode Island, gelegen an der Atlantik-Küste und Nachbar von Massachusetts und Connecticut, hatte einen Baptisten, Roger Williams (1603–1683) benannt, dort in der Washingtoner Ehrengalerie „seinen“ Staat in Bronze zu repräsentieren. Rhode Island war in der Tat „sein“ Staat, denn Roger Williams hatte ihn ins Leben gerufen.

Im Jahre 1636 hatte er dessen Hauptstadt Providence gegründet, und zwar auf eine damals höchst ungewöhnliche Art: Er hatte den Indianern, die er selbstverständlich als die Besitzer des Landes ansah und öffentlich verteidigte, einen großen Streifen Landes abgekauft. Zusätzlich hatte er dieser Stadt und der umliegenden Kolonie Rhode Island einen Stempel aufgedrückt, der ihn bis heute unsterblich gemacht hat: Rhode Island wurde zur Bastion uneingeschränkter Religionsfreiheit erklärt und erhielt eine entsprechende Verfassung, die bald von sich reden machte. Innerhalb weniger Jahre strömten zahllose Siedler in diesen Staat, um dort Ruhe zu finden vor der religiösen Verfolgung, der sie auch in der „Neuen Welt“ noch nicht entflohen waren. Insbesondere die Quäker aus Boston, eine Gruppe, die religiöse Toleranz predigte und lebte, litten unter dem „puritanischen“ Geist der Pilgerväter und suchten in Rhode Island ihre Zuflucht.

In der Tat waren die Puritaner auch in ihrer calvinistischen Lehrauffassung sauber und penibel. Darüber hinaus hielten sie es für selbstverständlich, sich als Vertreter der einzigen christlichen Wahrheit anzusehen und meinten deshalb, alle Abweichler mit aller Härte auch der Gesetze und Regierungen verfolgen zu dürfen und zu müssen. Sie waren selbst aus Europa geflohen, weil sie dort als Minderheit von der herrschenden Kirchenmehrheit verfolgt wurden, aber in ihrer neuen Heimat gaben sie sich keineswegs so tolerant, wie man es vielleicht erwartet hätte. Ihre harte calvinistische

Heilslinie verfochten sie nicht nur gegenüber Abweichlern in Glaubensdingen, sondern auch gegenüber Andersgläubigen bzw. „Ungläubigen“, besonders den Indianern.

Roger Williams, wurde 1603 (?) in London geboren. Als Primus in den alten Sprachen erhielt er ein theologisches Stipendium für die Elite-Universität in Cambridge im Alten England. Allerdings trieb ihn sein grenzenloser Geist, der sich bereits mit der Englischen Kirche angelegt hatte, über den Horizont nach New England. Roger Williams kam im Februar 1631 zusammen mit seiner Frau Mary in der Neuen Welt an und geriet ohne Verzug in Konflikt mit den gut zehn Jahre zuvor dort angekommenen puritanischen Pilgervätern. Diese verabscheuten sein freiheitliches Denken in Religionsangelegenheiten und sein Mitgefühl mit den Indianern, die er als die rechtmäßigen Eigentümer des Landes ansah. So heftig entbrannte die Auseinandersetzung, dass Roger Williams 1635 mit Waffengewalt zurück nach Old England deportiert werden sollte. Nur um Stunden konnte er des Nachts und in Eiseskälte der Gefangennahme entkommen. Ein Jahr später kaufte er den Narragansett-Indianern das Land ab, auf dem dann die Stadt Providence (God will provide!) und die Kolonie Rhode Island aufgebaut wurden. Hier konnte nun der erste Staat der Neuzeit entstehen, der seinen Bürgerinnen und Bürgern das erlaubte, was Williams für einen Ausdruck des Gotteswillens ansah: Religionsfreiheit!

Gott sei Dank kam Roger Williams niemals auf die Idee, hier in der Neuen Welt den ersten baptistischen Staat der Welt zu gründen, einen Staat also, in dem baptistische Theologie Staatsreligion war! Das war jedoch kein Versehen. Williams handelte aus menschlich-christlicher, nicht aus baptistischer Gesinnung. Williams war also mehr Mensch und Christ als Baptist. Die Ehrlichkeit verlangt darum zu erwähnen, dass Roger Williams zwar 1638 in „seiner“ Stadt auch die erste Baptistengemeinde auf dem amerikanischen Kontinent gründete, diese aber nach wenigen Monaten wieder verließ, weil er meinte: „God is too large to be housed under one roof. – Gott ist zu groß um unter einem einzigen Dach zu wohnen“. In einem seiner Bücher legte er 1643 seine Überzeugungen nieder:

„Erstens: Das Blut von Hunderttausenden von Protestanten und Katholiken, das in gegenwärtigen und früheren Kriegen aus Gewissensgründen vergossen wurde, war weder gefordert noch akzeptiert von Jesus Christus, dem Fürsten des Friedens. [...]

Sechstens: Es ist der Wille und Befehl Gottes (seit dem Kommen seines Sohnes Jesus Christus), dass Erlaubnis erteilt werde allen Menschen in allen Nationen und Ländern, sie mögen vom Gewissen und Gottesdienst her überaus heidnisch sein, jüdisch, türkisch oder gar antichristlich, und dass sie allein und ausschließlich mit *dem* Schwert bekämpft werden sollten, das in Gewissensfragen allein erfolgreich sein kann, nämlich dem Schwert des Geistes Gottes, dem Gotteswort.“¹

¹ Roger Williams, „The bloody tenent ...“: „First, that the blood of so many hundred thousand souls of Protestants and Papists, split in the wars of present and former ages, for their respective consciences, is not required nor accepted by Jesus Christ the Prince of

Was zunächst nur die Verfassung seiner Baptisten-Gemeinde war, wurde auch grundlegend für „seinen“ Staat. Rhode Island erhielt eine Verfassung, in der – zum ersten Mal in der Geschichte der Neuzeit – die Freiheit der Religion grundgesetzlich verankert wurde. Die von Williams 1644 entworfene erste Charta der Kolonie war demokratisch und gewährte den Angehörigen aller Denominationen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Rhode Island verbot bereits 1652 die Sklaverei. In der Charta hieß es wörtlich, die Gründer des Staates beabsichtigten, „ein lebendes Beispiel zu liefern dafür, dass der zivile Staat am besten besteht und erhalten wird, wenn in religiösen Angelegenheiten volle Freiheit gewährleistet wird.“

Seinen stolzen Neu-Engländern schrieb er 1644 ins Stammbuch:

Boast not proud English, of thy birth & blood;
Thy brother Indian is by birth as Good.
Of one blood God made Him, and Thee and All,
As wise, as fair, as strong, as personal.²

Auf diese Weise gründete Williams den ersten Ort in der modernen Geschichte, wo Bürgerschaft und Religion getrennt waren und so die Religionsfreiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat garantierten. Rhode Island wurde das erste lebende Beispiel, das Modell dafür, „dass der zivile Staat am besten besteht und erhalten wird, wenn in religiösen Angelegenheiten volle Freiheit gewährleistet wird.“

In der Tat gab es seit zwei Jahrtausenden kein lebendes Beispiel von staatlich verfasster Religionsfreiheit auf der Welt. Das erste und einzige in der Antike war eines, das sogar in der Bibel (Jes 45, 1) erwähnt wird: Das Religionsdekret des persischen Königs Kyros (Kourosh II.) aus dem Jahre 539 v. Chr. Es findet sich noch heute in Keilschrift auf dem Kyros-Zylinder im Britischen Museum in London und wird heute als die erste Menschenrechtserklärung weltweit angesehen. Sie wurde insbesondere seitens der Vereinten Nationen 1971 als die erste Charta der Menschenrechte gefeiert. Anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises in Oslo, im Jahre 2003, sagte die Preisträgerin, die iranische Menschenrechtlerin Shirin Ebadi in ihrer Rede:

„Erlauben Sie mir, etwas über mein Land, meine Region, meine Kultur und meinen Glauben zu sagen. Ich bin Iranerin, Abkömmling von Cyrus dem Großen. Das ist der gleiche Herrscher, der vor 2500 Jahren auf der Höhe seiner Macht verkündete, er werde nicht über das Volk regieren, wenn das Volk es nicht wünscht.

Peace. [...] Sixthly, it is the will and command of God that (since the coming of his Son the Lord Jesus) a permission of the most paganish, Jewish, Turkish, or antichristian consciences and worships, be granted to all men in all nations and countries; and they are only to be fought against with that sword which is only (in soul matters) able to conquer, to wit, the sword of God's Spirit, the Word of God.“ <http://www.constitution.org/bcp/religlib.htm>.

² <http://www.smithsoniansource.org/display/primarysource/viewdetails.aspx?PrimarySourceId=1173>: „Prahle nicht du stolzer Engländer, prahle nicht mit Geburt und Blut, Dein Bruder Indianer ist von Geburt her gerade ebenso gut. Aus einem Blut hat Gott ihn, dich und alle gemacht, gerade so weise, so schön, so stark und persönlich.“ (Übers. d. V.)

Und (er) versprach, keinen Menschen zu zwingen, seine Religion und seinen Glauben zu ändern. Er garantierte Freiheit für alle. Die Charta von Cyrus dem Großen ist eines der wichtigsten Dokumente zum Verständnis der Geschichte der Menschenrechte.³

Dieses Dekret also war die staatliche Grundlage für das Ende des Babylonischen Exils des Volkes Israel und der Grund dafür, dass Kyros in der Bibel „Messias“ (der Gesalbte) genannt wurde. Insofern war Religionsfreiheit immer auch ein biblisches Thema. Es gereicht dem christlichen Abendland nicht zur Ehre, dass das christliche Abendland dieses kostbare Erbe nicht angetreten hat.

Umso gewichtiger war die Wiederentdeckung staatlicher Religionsfreiheit durch Roger Williams und „seinen“ Staat Rhode Island. So stark war damals der Zulauf in die Kolonie Rhode Island, dass sie die größte Bevölkerungsdichte aller US-Staaten erhielt und bis heute (!) bewahrt hat. Bei der oben erwähnten Enthüllung des Standbildes von Roger Williams im Capitol in Washington fand Senator William Sprague aus Rhode Island folgende Worte: Roger Williams habe

„dem Anspruch auf ein persönliches Urteil in Gewissensfragen erfolgreich zum Recht verholfen und damit eine geistig-moralische und politische Revolution in allen Regierungen der zivilisierten Welt ausgelöst.“⁴

In der Tat blieb diese erste religionsfreiheitliche Verfassung der Neuzeit nicht ohne Konsequenzen oder Echos. Bei der Gründung der Vereinigten Staaten nämlich machte Rhode Island noch einmal von sich reden: Es verweigerte als 13. der Gründungsstaaten seine Unterschrift unter die Verfassung der Vereinigten Staaten und erzwang damit die bis heute gültige Verfassungsänderung durch die zusätzliche Aufnahme der Bill of Rights, der amerikanischen Menschenrechtserklärung, in die Verfassung. In dieser Bill of Rights heißt es im ersten Zusatzartikel:

„Der Kongress darf kein Gesetz erlassen, das die Einrichtung einer Religion betrifft, die freie Religionsausübung verbietet, die Rede- oder Pressefreiheit oder das Recht des Volkes einschränkt, sich friedlich zu versammeln und die Regierung um die Beseitigung von Missständen zu ersuchen.“⁵

Und diese Menschenrechtserklärung wurde ihrerseits das Modell für alle folgenden, bis hin zur Charta der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1948.

Aber die Geschichte der Auswirkungen ging weiter. 1834 war es Prof. Dr. Barnas Sears von der Hamilton University in Rhode Island, der sich zu Studienzwecken in Deutschland aufhielt und in dieser Zeit den Gründer

³ <http://www.ag-friedensforschung.de/themen/Friedenspreise/nobel2003c.html>.

⁴ Senator William Sprague observed that Roger Williams „successfully vindicated the right of private judgment in matters of conscience, and effected a moral and political revolution in all governments of the civilized world.“ <http://www.iangoddard.com/roger.htm>.

⁵ http://de.wikipedia.org/wiki/1._Zusatzartikel_zur_Verfassung_der_Vereinigten_Staaten.

der Baptistenkirche in Deutschland, J. G. Oncken, zusammen mit sechs weiteren Personen in der Elbe taufte. Mit dieser Taufe brach eine Zeit der religiösen Verfolgung über die Baptisten an, denn in der Freien und Hansestadt Hamburg war das Wort „Religionsfreiheit“ seinerzeit ein Fremdwort. Durch Barnas Sears, den baptistischen Theologen aus Rhode Island, wurde das Erbe Roger Williams in unseren Gründerjahren auch in Hamburg wirksam. Das zeigt zum Beispiel das „Manifest“ Julius Köbners, des damaligen Pastorenkollegen von Oncken, der 1848 in einer Kampfschrift „volle Religionsfreiheit“ einforderte und sich auf Roger Williams und den Staat Rhode Island berief. Er schrieb voller Wut:

„Jede herrschende Kirche ist eine verfolgende, inquisitorische, mag sie römisch oder protestantisch sein; das haben nicht nur die Zeiten der Ketzerverbrennungen, nicht nur die Zeiten der Reformation, das haben auch unsere Tage darge-
tan. Protestanten sind nicht nur von der katholischen Kirche in Bayern unterdrückt worden, Lutheraner sind von der unierten Kirche in Preußen noch viel schrecklicher verfolgt und so lange mit Gefängnisstrafe, Raub des Eigentums etc. gehetzt worden, bis sie zu Tausenden den heimatlichen Boden verlassen und sich jenseits des Meeres eine Zufluchtsstätte suchen mussten.“⁶

Und ganz in der Tonart des Roger Williams erhebt er mutig die Stimme:

„Aber wir behaupten nicht nur unsere religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, [...], seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst.“⁷

Weltweit gehören die Baptisten heute zu den führenden Befürwortern der Religionsfreiheit, und sie haben darin eine glänzende Erfolgs-Story zu erzählen. Auch Ökumene kann ohne uneingeschränkte Religionsfreiheit nicht gelebt werden. Dahin geht allerdings noch ein langer Weg, wenn man an die Einschränkungen denkt, die den „Kleinen“, insbesondere den Freikirchen in Deutschland durch die herrschenden Staatskirchenverträge mit den Großkirchen auferlegt werden. Die Geschichte Roger Williams' macht jedoch Mut, den Weg weiter zu gehen bis zu völliger Gleichheit und Freiheit in Sachen Religion.

Im berühmten Genfer Reformationsdenkmal steht Roger Williams zwischen Oliver Cromwell und dem Großen Kurfürsten Friedrich-Wilhelm von Brandenburg. Es war der Kampf für die weltweite Anerkennung der Religionsfreiheit auf Verfassungsebene, der ihm diesen Platz zu Recht einräumt. Deshalb sei abschließend aus der heute gültigen Verfassung des Staates Rhode Island zitiert:

„Weil der Allmächtige Gott das Denken frei geschaffen hat und alle Versuche, es durch zeitliche Strafen, Lasten, oder Einschränkungen der Bürgerrechte zu beeinflussen, die Tendenz haben, Heuchelei und Verschlagenheit hervorzubrin-

⁶ Julius Köbner, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk (1848), (neu herausgegeben von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow) WDL-Verlag, Berlin 2006, 37.

⁷ A. a. O., 39.

gen, und weil das Hauptziel unserer verehrungswürdigen Vorfahren, als sie in dieses Land kamen und diesen Staat besiedelten, darin bestand – wie sie sagten – ‚ein lebendes Beispiel zu liefern dafür, dass der zivile Staat dann am besten besteht und erhalten wird, wenn in religiösen Angelegenheiten volle Freiheit gewährleistet wird‘, **deshalb erklären wir:**

dass niemand gezwungen werden soll, irgendeinem religiösen Akt, einem religiösen Ort oder einer religiösen Handlung beizuwohnen oder Unterstützung zu gewähren, es sei denn in Erfüllung des freien Willens solcher Person,

dass auch niemand seiner religiösen Überzeugungen wegen gezwungen, zurückgewiesen, belästigt oder sonst irgendwie an Leib und Gütern belastet werde,

dass niemandem deswegen die Eignung zu einem Amt abgesprochen, noch sonst irgendein Leid zugefügt werde;

dass hingegen jede Person frei sein soll Gott so zu dienen, wie ihr eigenes Gewissen es ihr gebietet, ihre Ansichten in religiösen Belangen offen zu bekunden und mit Argumenten zu stützen,

und dass dergleichen die Bürgerrechte irgendeiner Person in keiner Weise mindern, ausweiten noch überhaupt betreffen sollen.⁸

⁸ Verfassung des Staates Rhode Island: Artikel I 1, Abschnitt 3 (Übers. d. V.). Im Original: „Whereas Almighty God hath created the mind free; and all attempts to influence it by temporal punishments or burdens, or by civil incapacitation, tend to beget habits of hypocrisy and meanness; and whereas a principal object of our venerable ancestors, in their migration to this country and their settlement of this state, was, as they expressed it, to hold forth a lively experiment that a flourishing civil state may stand and be best maintained with full liberty in religious concerns; we, therefore, declare that no person shall be compelled to frequent or to support any religious worship, place, or ministry whatever, except in fulfillment of such person’s voluntary contract; nor enforced, restrained, molested, or burdened in body or goods; nor disqualified from holding any office; nor otherwise suffer on account of such person’s religious belief; and that every person shall be free to worship God according to the dictates of such person’s conscience, and to profess and by argument to maintain such person’s opinion in matters of religion; and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect the civil capacity of any person.“ <http://webserver.rilin.state.ri.us/RiConstitution/C01.html>

Gemeindemitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Systematisch-theologische Überlegungen¹

Oliver Pilnei

Die folgenden Überlegungen entfalten systematisch-theologische Perspektiven auf den Begriff der „Gemeindemitgliedschaft“. Sie sind kein exegetischer Beitrag, der Einzelbefunde neutestamentlicher Texte erhebt. Ebenso wenig handelt es sich um kirchenleitende Überlegungen, die abwägen, was der eigenen Glaubensgemeinschaft zuzumuten ist – oder auch nicht.

Systematische Theologie hat die Aufgabe, den christlichen Glauben im Blick auf seinen Grund, seinen Gehalt bzw. Gegenstand und seine lebenspraktische Gestalt zu beschreiben. Das geschieht unter Rückgriff auf Schrift und Tradition sowie mit dem eigenen Blick auf die Sache. Was ist es also um „Gemeindemitgliedschaft“?

Bei dem Versuch einer Beantwortung dieser Frage werde ich kaum etwas präsentieren, das nicht schon an andere Stelle gesagt wäre. Die Argumente liegen weitgehend auf dem Tisch. Tauftheologische Fragen im engeren Sinn bleiben außen vor. Die Ausführungen konzentrieren sich auf den Begriff der Mitgliedschaft und wollen von daher Orientierung für die Frage gewinnen, die uns beschäftigt. Ich gliedere meinen Beitrag anhand von thesenartigen Überschriften, wobei die erste die Entstehungsgeschichte des Baptismus streift.

1. Zum Gründungsimpetus des Baptismus gehört die Überzeugung, mit der Gründung von Gemeinden gläubig getaufter Christen in Abgrenzung zur verfassten Staatskirche die wahre Kirche abzubilden.

Diese historische Notiz ist für unser Thema insofern wichtig, als der Gründungsimpetus des Baptismus in entgegengesetzter Richtung zu der Denkbewegung verläuft, die unseren Bund seit Jahren beschäftigt und die wir mit diesem Symposium gezielt und mit einem bestimmten Fokus aufgreifen. Fragen wir danach, wie Baptisten in Europa mit anderen Kirchen die Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sichtbar darstellen können, so sind die ersten Baptisten damit angetreten, die Ein-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde am 9. Dezember 2013 im Rahmen des Symposiums „Gemeinde der Getauften – Gemeinde der Glaubenden? Das Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft im europäisch-baptistischen Kontext“ gehalten. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

heit mit anderen Gestalten der sichtbaren Kirche dezidiert zu bestreiten und die wahre Kirche jenseits der etablierten Staatskirche aufzurichten. Der Gründungsimpetus des Baptismus im 16. Jahrhundert bestand nicht primär in der Taufserkennung, sondern entsprang der – aus Verfolgung genährten und durch den Gedanken der Religionsfreiheit inspirierten – Auffassung, dass sich eine Trennung von der verfassten Kirche nicht vermeiden lässt, weil diese eine nicht reformierbare falsche Kirche bzw. eine Nicht-Kirche ist.² Das lässt sich z. B. bei John Smyth in der Antichrist-Polemik gegenüber der katholischen und anglikanischen Kirche nachweisen, die Martin Rothkegel herausgearbeitet hat. Gerade für Smyth bedeutete der Vollzug der Glaubenstaufe ein letztes und endgültiges Durchtrennen des unseligen Bandes, das die Separatisten mit der „Tochter der Hure“³ verband – hatten sie doch ihre Kindertaufe von anglikanischen Priestern empfangen.

„Wenn sie an der Taufe der Kirche von England als an einer wahren Taufe festhalten, also die Kindertaufe als wahre Taufe ansehen, dann können sie nicht wahrhaft von der Kirche von England als einer falschen Kirche separiert sein, so sehr sie sich auch wegen der Missstände separieren wollen. Wer von der Kirche von England separiert sein will als von einer falschen Kirche, der muss sich auch von der anglikanischen Taufe lossagen als von einer falschen Taufe.“⁴

Bei der Gründung der Baptistengemeinden auf dem Kontinent im 19. Jahrhundert sind die Dinge anders gelagert. Die Sicht auf die anderen Kirchen ist weitaus weniger radikal. Und doch legen die „Gemeinden getaufter Christen“ (so das Bekenntnis von 1847) ein exklusives Selbstverständnis als „Kontrastkirche“⁵ an den Tag, das sich von der Staatskirche als verzerrte Gestalt von Kirche abgrenzt. Es dokumentiert sich z. B. im Abendmahlsartikel des baptistischen Bekenntnisses von 1847, der strikt festhält, dass das „heilige Abendmahl ... ausschließlich für Solche“ bestimmt sei, „die durch Gottes bekehrende Gnade sein Eigentum geworden sind und die heilige Taufe empfangen haben“.⁶ Nach der Auffassung der hier Bekennenden ist das natürlich die Glaubenstaufe. Die Formulierung lässt erkennen, wie weitreichend die Abgrenzung von säuglingstauenden Kirchen und säuglingsgetauften Christen ist. Sind sie nicht getauft, so sind sie von der Gemeinschaft des Leibes Christi am Tisch des Herrn ausgeschlossen. Sind sie nicht getauft, so ist im Umkehrschluss aus Sicht des Bekenntnisses zu fragen, ob sie Gottes bekehrende Gnade erfahren haben und sein Eigentum

² *Martin Rothkegel*, Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen, in: *Martin Rothkegel/Andrea Strübind* (Hg.), *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 215 f.

³ Ebd., 216.

⁴ Ebd., 217.

⁵ *Andrea Strübind*, Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien Evangelischen Gemeinden, in: *ZThG* 12 (2007), 266.

⁶ *Hans Steubing/J. F. Gerhard Goeters* (Hg.), *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, Wuppertal 1985, 277.

sind? Damit steht aber auch die Frage im Raum, ob und inwiefern sie überhaupt Kirche sind. Wenn Paulus den Christen in Korinth in Erinnerung ruft, dass das Brot, das sie brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi präsent werden lässt, so ereignet sich für die Anhänger des frühen baptistischen Bekenntnisses diese Gemeinschaft nur unter Gleichgetauften. Bezeichnenderweise führt die exklusive Selbstsicht auch zu einem Bruch mit anderen erweckten Christen.

Paradebeispiel hierfür ist die Auseinandersetzung zwischen Julius Köbner und Hermann Heinrich Grafe, die deshalb eskalierte, weil Köbner Grafe und seinem Kreis die Abendmahlsgemeinschaft verwehrte. Grafe formulierte daraufhin eine Kritik, die bis heute einen wunden Punkt in der traditionellen Position der deutschen Baptisten zu Taufe und Mitgliedschaft markiert. Ich zitiere Andrea Strübind, die Grafes Replik auf Köbner folgendermaßen wiedergibt:

„Er fragte kritisch, wie ein exklusives Gemeindeverständnis und eine stets hochgehaltene ‚ökumenische‘ Gesinnung zusammengehen könnten. Wenn für das Christsein allein der Glaube hinreichend sei, wie dies von den Baptisten im Blick auf die Gemeinschaft betont werde, dann können die Abendmahlspraxis der Baptisten neben dem Glauben nicht auch noch eine spezielle Form der Taufe zur Voraussetzung haben.“⁷

Und Grafe selber schreibt:

„Ich will mich spezieller ausdrücken. Wir sind in der Taufform nicht gleicher Meinung (ich glaube, daß wir in der Lehre über die Taufe ganz einig sind, was nämlich die Taufe bedeutet und was sie wirkt, meine ich); aber wir sind in der Lehre der Heilswahrheiten überhaupt, in der Auffassung vom Abendmahl, ganz einig; dann frage ich, warum können Sie nun mit mir nicht Gemeinschaft haben am Tische des Herrn, da wir doch Gemeinschaft haben im Herrn selbst, da wir miteinander nicht nur Einen Herrn, sondern auch Einen Glauben haben, wenn auch nicht ‚Eine Taufe‘.“⁸

Ich führe diese historischen Bemerkungen an, weil sie auf einen bis heute anhaltenden Konflikt in der baptistischen Auffassung einer geschlossenen Mitgliedschaft aufmerksam machen. Dieser Konflikt besteht darin, dass zwar eine tiefe geistliche Einheit mit anderen Christen bekannt, gelebt und seit einigen Jahrzehnten auch im Herrenmahl gefeiert wird, diese aber durch die Mitgliedschaftsregelung wieder in Frage gestellt wird.⁹ Die frühe baptistische Position lässt sich aus den geschichtlichen Bedingungen heraus nachvollziehen, sie bleibt aber für die Einheit des Leibes Christi eine

⁷ A. Strübind, *Warum die Wege sich trennten*, 254.

⁸ Zitiert nach: ebd., 254.

⁹ Im deutschen Bund ist das bis heute theologisch nicht gelöst, auch wenn allerlei pragmatische Ausnahmeregelungen erstellt werden. Es kann zwar nicht sein, was nicht sein darf, aber wenn doch ist, was nicht sein darf, dann muss es zumindest geregelt werden. So die „Empfehlung des Präsidiums“ von 2007. URL: http://www.baptisten.de/fileadmin/user_upload/bgs/pdf/Stellungnahmen/Formen_der_Mitgliedschaft-Empfehlung_des_Präsidiums-2007.pdf [01.09.2015]

Herausforderung und weist theologische Ungereimtheiten auf, die ich in diesem Beitrag aufzeigen will. Die von Grafe aufgespießte Problematik verschärft sich nämlich: Wer säuglingsgetauften Christen die Mitgliedschaft verwehrt, obwohl er deren Glauben anerkennt und mit ihnen beim Mahl des Herrn die Gemeinschaft des Leibes Christi feiert, der muss sich fragen lassen, warum die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde nicht möglich sein soll, wenn doch alle dem einen Herrn gehören? Würde es das Wesen der Gemeinde als Leib Christi verzerren, wenn säuglingsgetaufte Christen, die dem Herrn Jesus gehören, Teil einer anderen verbindlichen christlichen Gemeinschaft sind und sich als Glieder am Leib Christi wissen, Mitglieder einer Baptistengemeinde werden würden? Oder meldet sich hier doch nur ein nach Grafes Meinung „dem Sektengeiste Vorschub“¹⁰ leistender Tauf-formalismus?

2. Gemeindemitgliedschaft muss als Gliedschaft am Leib Christi verstanden und von daher gedeutet und gestaltet werden.

Zu beantworten sind zentrale Fragen: Was bedeutet Gliedschaft am Leib Christi? Wodurch wird Gliedschaft am Leib Christi konstituiert? Kann man die Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde und die Gliedschaft am Leib Christi unterscheiden oder sogar voneinander trennen?

Ich versuche, die Antworten der Reihe nach zu entfalten. Zunächst: Die Aussage, Mitgliedschaft sei streng als Gliedschaft am Leib Christi zu verstehen, will unterstreichen, dass Mitgliedschaft eine theologische Kategorie ist. Auch wenn der Begriff ein soziales Phänomen beschreibt, so handelt es sich doch gerade nicht um einen Vorgang rein zwischenmenschlicher Vergemeinschaftung. Dass ein Mensch Mitglied in einer christlichen Kirche ist, bedeutet, dass er Glied des Leibes Christi ist. Von daher gewinnt der Begriff seinen präzisen Sinn, und von daher lässt sich dann auch sagen, wie Mitgliedschaft in der kirchlichen Praxis zu regeln ist.

Leib Christi

Der Begriff „Leib Christi“ hat im NT eine dreifache Bedeutung. Von ihm ist erstens im Blick auf den für die Menschen hingegebenen Kreuzesleib Jesu die Rede (Röm 7, 4), zweitens wird mit ihm bezeichnet das in der Mahlfeier gebrochene Brot, das durch die deutende Handlung und die Deuteworte Jesu für die Gemeinde zur „die Gemeinschaft des Leibes Christi“ (1 Kor 10, 16) wird; und drittens meint der Terminus die Gemeinde, die endzeitliche Gemeinschaft aus Juden und Heiden, zu der alle gehören, die „in einem Geist zu einem Leib getauft“ (1 Kor 12, 13) sind¹¹. Diese drei Aspekte sind

¹⁰ Zitiert nach A. Strübind, Warum die Wege sich trennten, 255.

¹¹ Die direkte Anrede der korinthischen Gemeinde als Leib Christi erfolgt in V. 27.

nicht voneinander zu trennen, aber doch zu unterscheiden. Wir konzentrieren uns auf den zuletzt genannten und fragen was vom Leib Christi im Sinne der Gemeinde zu sagen ist.

Ein konstitutives Merkmal ist die *Einheit* des Leibes. In Anlehnung an den menschlichen Leib, der trotz der Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Glieder einer ist, betont der Apostel mit größtem Nachdruck die Einheit des Leibes Christi: „Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch ein Leib sind: so auch Christus.“ (1 Kor 12,12) Diese Einheit wird nicht durch das Zusammenspiel der Glieder hergestellt, sie ist Christus begründet und den Gliedern vorgegeben. Ihr Zusammenspiel kann der Einheit entsprechen und die Einheit ausdrücken, sie aber niemals begründen oder bewirken. Gegründet ist die Einheit der Ekklesia einzig und allein in der Versöhnungstat Gottes in Christus. Mit der reformatorischen Theologie gesprochen: Die Kirche ist *creatura verbi divini* – ein Geschöpf des Wort Gottes. So ist Einheit der Ekklesia eine jedem Christen und jeder christlichen Gemeinschaft vorgegebene Größe, in der sich der Einzelne und die Gemeinschaft vorfindet, die aber nicht durch eine Tätigkeit oder Eigenschaft der Glieder hergestellt wird. Die vorgegebene Einheit ist die Bedingung dafür, dass sich die einzelnen Glieder überhaupt als Teile des Leibes, und zwar als von Gott in den Leib eingefügte und mit anderen zusammengehörende Glieder erfahren.

Diese von Paulus entfaltenen Grunderfahrungen des christlichen Glaubens, sind für das christliche Gemeinschaftsverständnis konstitutiv. Von daher erklärt sich auch die im Urchristentum gängige – und im Baptismus lange gepflegte – Anrede als Schwester und Bruder. Diese Anrede drückt nun gerade nicht aus, dass man eines Sinnes ist, das gleiche Bekenntnis teilt oder eine besondere Neigung zueinander hat, sondern dass man jenseits der eigenen Möglichkeiten und des eigenen Wollens durch und in Christus miteinander verbunden ist. Wie die Eltern das leibliche Bruder- und Schwester-Sein begründen, so begründet Christus das Glied-Sein in seinem Leibe und die Bruder- bzw. Schwesternschaft unter den Gliedern.

Zu der Erfahrung vorgegebener Einheit tritt eine andere hinzu. Die Erfahrung nämlich, dass der Leib Christi in der Spannung von Universalität und Partikularität existiert. Mit anderen Worten der theologischen Tradition ausgedrückt: Er existiert in der Spannung von verborgener und sichtbarer Wirklichkeit. Diese Unterscheidung ergibt sich aus dem Ursprung und der Erfahrbarkeit der Kirche. Ihrem Ursprung nach ist die christliche Kirche eine durch das Wort Gottes gegründete Gemeinschaft der Glaubenden. Die Reformatoren sprechen diesbezüglich von der Kirche als *communio sanctorum* (Gemeinschaft der Heiligen/am Heiligen) bzw. *congregatio vere credentium* (Versammlung der wahrhaft Glaubenden).¹² Ihrem Ursprung nach ist die Kirche demzufolge eine im Wort Gottes gegründete, nicht sichtbare und universale Größe. An den reformatorischen

¹² Confessio Augustana, Art. VII.

Bestimmungen wird aber auch deutlich, dass zum Wesen der Kirche ihre partikulare und sichtbare Gestalt hinzugehört, und zwar nicht additiv in einem zweiten Schritt, sondern wesensmäßig. Kirche ist eben eine Versammlung (*congregatio*) der wahrhaft Glaubenden und als solche eine leibliche Größe. Es gibt nicht eine zunächst unsichtbare kirchliche Gemeinschaft, die dann in einem nächsten Schritt sichtbar würde. Vielmehr gehört die leibliche, sichtbare, partikulare Gestalt notwendigerweise und zu jedem Zeitpunkt zum Wesen der Kirche dazu. An ihr entzündet sich die menschliche Erfahrung mit Kirche, weshalb sie zunächst als Versammlung der Glaubenden an einem bestimmten Ort erlebt wird. In einer kirchlichen Tradition, in der manche Ortsgemeinden sich als autarke Gebilde wännen, muss deshalb umgekehrt ergänzt werden: Die sichtbare Gestalt der Kirche existiert nie losgelöst von dem Ganzen des Leibes Christi, weder losgelöst von anderen sichtbaren Gestalten noch losgelöst von der universalen Kirche. Die Ortsgemeinde ist „zwar ganz und gar Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche“.¹³ Zur Universalität und Nicht-Sichtbarkeit des Leibes Christi gehört notwendiger seine Leiblichkeit und Sichtbarkeit – und umgekehrt. Um Missverständnissen vorzubeugen, ist es besser, von verborgener und nicht von unsichtbarer Kirche zu reden. Dieser Begriff hält fest, dass Kirche eine komplexe Realität in verschiedenen Gestalten ist. Das Verborgene ist nicht getrennt vom Sichtbaren und das Sichtbare ist keine entbehrliche oder niedere Ausdrucksform des Verborgenen.¹⁴

Für die uns beschäftigende Frage nach der Mitgliedschaft können wir vorläufig festhalten: Die Kirche eine. Die Einheit des Leibes Christi ist der Kirche vorgegeben. Leib Christi ist immer beides: er ist sichtbare, partikulare Gemeinschaft an einem Ort und zugleich eine verborgene, die ganze Welt umspannende Größe. In seiner Universalität transzendiert der Leib Christi jede sichtbare Gestalt, weshalb man empirische Kirchen nicht einfach mit der verborgenen Kirche identifizieren kann. Umgekehrt gibt es aber keine sichtbare Kirche, die nicht zugleich Teil der verborgenen Kirche ist. Wer zum Leib Christi gehört, hat Anteil an seiner verborgenen wie auch an seiner sichtbaren Gestalt. Für wen das letztgültig zutrifft und für wen

¹³ Uwe Swarat, Ortsgemeinden und überörtliche Strukturen im Baptismus aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie, in: *ders.* (Hg.), Die „Autonomie“ der Ortsgemeinden und ihre Gemeinschaft. Ein Lehrgespräch des Baptistischen Weltbundes (ThGespr Beiheft 10 [2009]), 109.

¹⁴ Eine andere Auffassung vertritt der ehemalige Baptist *Kim Strübind*, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis, in: ZThG 12 (2007), 166–191. Er ist der Auffassung, dass allein der Geist Gottes die Gliedschaft am Leib Christi initiiert und diese durch keine menschliche Handlung bedingt ist. Folglich gehören „alle Gläubigen zur Gemeinde des Auferstandenen, die wesentlich keine irdische Körperschaft darstellt, sondern den Machtbereich Jesu Christi. Dieser kann sich zwar in der Ortsgemeinde manifestieren, transzendiert sie aber zugleich.“ (180) Dass der universale Leib den partikularen transzendiert ist richtig. Ein folgenschwerer Irrtum dagegen ist, das die Gemeinde des Auferstandenen wesentlich keine irdische Größe ist. Die Leiblichkeit der Gemeinde und die Leiblichkeit des Glaubens sind keine Kann-Bestimmungen, sondern Wesensmerkmale.

nicht, das vermögen wir nicht abschließend zu sagen. Wenn aber jemand zum Leib Christi gehört, dann gehört zu beiden Wirklichkeiten.

In diesem Zusammenhang zeigt sich die Problematik einiger typisch baptistischer Positionen in Deutschland, die für das traditionelle Verständnis einer geschlossenen Mitgliedschaft votieren. Sie postulieren eine auf dem übereinstimmenden geistlichen Bekenntnis fußende unsichtbare Einheit mit anderen Christen, stellen diese aber durch die Mitgliedschaftsregelung für die sichtbare Gemeinde postwendend wieder in Frage. So wird eine große geistliche Einheit im Glauben an Christus beschworen und zugestanden,

„dass sich immer da Leib Christi manifestiert, wo Menschen in einer Gemeinschaft am Evangelium zusammenstehen, die sich in Buße und Glauben Christus angeloben und ihm dienen“.¹⁵

Man fragt sich allerdings, was diesen Leib Christi vom Leib Christi der sichtbaren Ortsgemeinde unterscheidet, und warum dieser Leib Christi auch säuglingsgetaufte Christen umfasst, während dies im Leib Christi der sichtbaren baptistischen Ortsgemeinde nicht vorgesehen ist. Noch deutlicher äußert sich das Wort der Bundesleitung von 1999. Dort heißt es:

„Wir begegnen den Christen anderer Kirchen mit Liebe und geistlichem Respekt, weil sie wie wir durch Gottes Gnade Glieder am universalen Leib Jesu Christi sind. Das begründet unsere Gemeinschaft untereinander und drückt sich auch darin aus, daß wir andere Christen einladen, das Abendmahl mit uns zu feiern.“

Hier stößt man auf eine problematische Bestimmung von verborgener und sichtbarer Kirche und man fragt sich, mit welchem theologischen Recht Christen, die als Teil des universalen Leibes Christi betrachtet werden und mit denen Baptisten im Herrenmahl die Gemeinschaft des Leibes Christi feiern, die Zugehörigkeit zu einer sichtbaren Gestalt der Kirche am Ort verweigert wird. Von welcher Art ist der baptistische Teil des Leibes Christi, dass er anderen Gliedern den Zugang zu seinem Bereich verwehrt? Ist die Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde ein superadditum zur Gliedschaft am Leib Christi, ein VIP-Bereich für handverlesene Nachfolger? Vom Neuen Testament her gibt es nur einen Leib und nur eine Gliedschaft an diesem Leibe. Ist jemand Teil des universalen Leibes Christi dann ist er auch Teil des partikularen Leibes – und umgekehrt.

Wie aber wird man Teil des Leibes Christi?

¹⁵ *Manfred Otto*, Das Taufverständnis im deutschen Baptismus (1982), in: *Uwe Swarat* (Hg.), *Wer glaubt und getauft wird. Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus*, Kassel 2010, 98.

3. Glied am Leib Christi wird, wer den Prozess christlicher Initiation durchläuft.

Glied am Leib Christi zu werden, bedeutet, an der Heilswirklichkeit, die Gott in Christus aufgerichtet hat, Anteil zu bekommen und in seinen Leib eingefügt zu werden. Das Neue Testament hat diesen Prozess an keiner Stelle im Zusammenhang entfaltet. So ist es nicht verwunderlich, dass in der theologischen Debatte auf die vorhandenen Texte sehr unterschiedlich zugegriffen wird – nicht selten so, dass der jeweilige konfessionelle Hintergrund des Auslegers oder eine übergeordnete theologische Intention unklar zu erkennen sind.

Es fällt auf, dass ein Verständnis der Eingliederung in den Leib Christi als punktuelles Geschehen überwiegt. Stark verkürzt kann man sagen: Ein typisch lutherischer Reflex besteht darin, die Aneignung des Heils und damit die Eingliederung in den Leib Christi in die Taufe zu verlagern und die entsprechenden neutestamentlichen Texte kurzerhand auf die Praxis der Kindertaufe zu beziehen.

Das baptistische Verständnis ist von jeher weniger punktuell angelegt, da die sogenannte Glaubentaufe immer in den Zusammenhang der Glaubenswerdung und Gemeindemitgliedschaft eingebettet ist. Dennoch begegnet gelegentlich ein typisch baptistischer Reflex – jedenfalls in einer bestimmten Ausprägung des deutschen Baptismus –, der das ganze Gewicht auf den allein heilsnotwendigen Glauben legt und die Taufe lediglich als unverzichtbaren Gehorsamsschritt für die Aufnahme in die Gemeinde vor Ort deklariert.

Der englische baptistische Theologe Paul Fiddes hat im Rückgriff auf ältere ökumenische Dialoge den Gedanken entfaltet, dass die Eingliederung in den Leib Christi nicht als punktuelles Geschehen, sondern als Prozess verstanden werden sollte.¹⁶ Folglich spricht er von einem Prozess christlicher Initiation, also von einem Prozess der Christwerdung und Eingliederung in den Leib Christi. Diese Auffassung hat in ökumenischen Gesprächen auf europäischer und deutscher Ebene Resonanz gefunden und ist für die jeweils erzielten Aussagen von großer Bedeutung, so z. B. im Lehrgespräch zwischen EBF und GEKE und im BALUBAG-Papier.¹⁷

¹⁶ Exemplarisch in dem Aufsatz: *Baptism and the Process of Christian Initiation*, in: *Stanley E. Porter* (Hg.), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (JSNT Supplements 234), London 2002, 280–303. Der Gedanke wird in Auseinandersetzung mit der Erklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“ des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1982 entfaltet.

¹⁷ *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck*, *Dialog zwischen der Europäisch Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe* (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M. 2005; *Von einander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“* (Eph 4, 5). Konvergenzdokument der Bayerisch Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), in: ZTHG 15 (2010), 313–340.

Was beinhaltet die Vorstellung von einem „Prozess christlicher Initiation“?

Mit diesem Konzept ist die Behauptung verbunden, dass nicht nur das christliche Leben getaufter Christen, sondern auch der Anfang des christlichen Lebens als ein zeitlich ausgedehnter Prozess verstanden werden muss. Im Blick auf das Christsein, das Leben als Christ, leuchtet dieser Gedanke unmittelbar ein.

Fiddes kommt es aber gerade darauf an, das Christwerden, die Aneignung des Heils und die Eingliederung in den Leib Christi gleichsam als Reise zu denken, und zwar als „journey of sacramental initiation“¹⁸. Zu dieser Reise gehören die Unterweisung der zu Taufenden bzw. Getauften, das Glaubensbekenntnis, die Taufe, die Handauflegung als Symbol des Geistempfangs und die Teilnahme am Tisch des Herrn. Dabei werden die einzelnen Elemente nicht als starre Stufen begriffen, die in einer bestimmten Reihenfolge nach und nach erklommen werden müssen, um den Stand des Heils (*ordo salutis*) zu erreichen. Sie sind sozusagen Ausdruck einer vollen Gestalt des christlichen Glaubens, auch wenn die Reihenfolge variieren kann.¹⁹ Um aber im vollen Sinne vom Christsein zu reden, müssen sich alle Aspekte in der Glaubensreise eines Menschen wiederfinden.

Für den Fall, dass einzelne Etappen des Christwerdens zeitlich auseinanderfallen oder in unterschiedlicher Reihenfolge auftreten, plädiert Fiddes dafür, diese unterschiedlichen Wege zum Christsein als *gültige* Initiation zu begreifen. Jedenfalls dann, wenn die Initiation umfassend und vollständig ist. Dies gilt auch im Blick auf die Taufe von Kindern. Zu dieser weitreichenden Anerkennung gelangt Fiddes, weil ihm das Konzept des Initiationsprozesses ermöglicht, das Handeln Gottes und die menschliche Antwort in der für die jeweilige menschliche Entwicklungsphase spezifischen Weise zu würdigen. Es steht nicht mehr die Frage im Vordergrund: gültig oder nicht gültig? Vielmehr: Was kommt an Gnade und Glauben zum Ausdruck und inwiefern muss es durch spätere Initiationsphasen ergänzt werden?

Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes besteht darin, christliche Initiation einerseits als zeitlich ausgedehntes Geschehen zu begreifen und dabei andererseits beschreiben zu können, wie Gott in diesem Prozess am Menschen auf unterschiedliche Weise handelt und wie die menschliche Glaubensantwort und Nachfolge darin eingebettet ist. So werden einzelne

¹⁸ Fiddes, *Baptism*, 294. Seinen Beitrag versteht er als vorläufige Skizze einer „theology of process“, die das Konzept eines „process of initiation“ so entfaltet, dass die Implikationen einer „common initiation“ deutlich und ökumenisch rezipierbar werden (303).

¹⁹ Ob der Glaube als Initiation „in eine neue Wirklichkeit in Bezug auf die Gottesbeziehung“ und die Taufe als Initiation „in eine neue Wirklichkeit in Bezug auf sein geschichtliches Lebens“ beschrieben werden kann, müsste bedacht werden. So André Heinze, *Glaube und Taufe als Initiation. Exegetische Anmerkungen aus baptistischer Sicht*, in: *W. Klaiber/W. Thönissen* (Hg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn 2005, 66. „Der Glaube ist Initiation in eine neue vertikale Wirklichkeit des Menschen, die Taufe ist Initiation in eine neue horizontale Wirklichkeit des Gläubigen.“ (67)

Elemente christlicher Initiation nicht mehr isoliert betrachtet, sondern als Ausdruck unterschiedlicher Dimensionen eines einheitlichen Prozesses, in dem der Mensch immer tiefer in die Wirklichkeit Gottes eindringt.

In seiner kurzen Skizze einer Theologie des Prozesses entfaltet er ein dreifaches Zusammenspiel (interplay) von Gott und Mensch: das Zusammenspiel von „divine grace and human faith“, „spirit and water“ und „Christ’s Body and Church“.²⁰ Dies im Detail nachzuzeichnen, ist an dieser Stelle nicht möglich. Eine Theologie des Initiationsprozesses muss sorgfältig zeigen, wie dieses Zusammenspiel zu denken ist. Deutlich müsste werden, dass der Glaube ein Gefäß ist, das sich Gottes Wort im Menschen erschafft und aus dem der Menschen von nun an schöpft; dass die Gliedschaft am Leib Christi durch das Handeln Gottes konstituiert wird, der Mensch also in den Leib inkorporiert, zum Glied am Leib Christi gemacht wird; dass dieses Hineingenommenwerden in die Heilswirklichkeit vom Menschen nicht geschaffen, aber im Glauben bejaht und in der Nachfolge durchbuchstabiert werden will. Über diese Punkte wäre unter der Überschrift „Theologie der sakramentalen Initiation“ unter Baptisten und auch in der Ökumene vertiefend zu arbeiten.²¹

Folgendes ist im Blick auf unsere Fragestellung festzuhalten: Das Konzept bringt im ökumenischen Dialog Herausforderungen für alle am Dialog beteiligten Kirchen mit sich. Uwe Swarat hat m. E. zu Recht angemerkt, dass es in den bislang vorliegenden Papieren als „eine Art ‚Behelfsbrücke‘“ herangezogen wird, „die es Baptisten ermöglichen soll, die Säuglingstaufe als in der Regel gültig anzuerkennen.“²² In der Tat fehlt bislang eine unter diesem Gesichtspunkt erfolgende kritische Sichtung der Tauf- und Konfirmationspraxis der säuglingstauenden Kirchen, die aus baptistischer Sicht mit guten Gründen als unterschiedslos beschrieben und damit als ausgesprochen problematisch bewertet wird. Ausgehend von dem erreichten Diskussionsstand könnte dies ein guter Anknüpfungspunkt für weitere Gespräche sein, der natürlich dazu herausfordert, die entstehenden Zumutungen für alle Beteiligten fröhlich auszuhalten und theologisch zu reflektieren.

Für Baptisten wäre es eine Gelegenheit, die eigene Aufnahme- und Überweisungspraxis kritisch zu sichten und im Blick auf den neutestamentli-

²⁰ *Fiddes, Baptism*, 295–300.

²¹ Das könnte in der ökumenischen Debatte dahingehend fruchtbar gemacht werden, dass man sich von der Verkeilung in traditionelle sakramentstheologische Begriffe löst, gleichzeitig aber deutlich macht, dass und inwiefern christliche Initiation ein sakramentales Geschehen, also ein das Heil dem Menschen zueignendes Geschehen ist. Bei dieser Gelegenheit könnten sich Baptisten mit guten theologischen Gründen auch endlich von der Auffassung der Taufe als bloßem Gehorsamsschritt, die das Taufgeschehen letztlich entleert, verabschieden. Und säuglingstauende Kirchen müssten sich davon verabschieden, die vielfältigen ntl. Aussagen über die Versöhnung in Christus und ihre Aneignung im Glauben hartnäckig auf die Taufe Unmündiger zu projizieren.

²² *Uwe Swarat*, Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse, in: *Rothkegel/A. Strübind* (Hg.), *Baptismus*, 252.

chen Leibgedanken zu ordnen. So lässt sich aus dem Wesen christlicher Initiation nur schwer der Brauch mancher Baptistengemeinden ableiten, über das Zeugnis von Taufbewerbern abzustimmen und damit letztlich einzelne Glieder über die Aufnahme anderer Glieder in den Leib Christi entscheiden zu lassen. Ad acta zu legen wären auch bekennnishafte oder ethische Sonderbedingungen für die Aufnahme in eine Gemeinde.

Im Blick auf die Frage nach der Mitgliedschaft wird aber noch etwas anderes deutlich: Ein Rückgriff auf das theologische Konzept eines Prozesses christlicher Initiation schließt aus, die Taufe kurzerhand aus der Frage nach der Mitgliedschaft auszuklammern. Sie ist ein wesentliches und daher unverzichtbares Element christlicher Initiation und kann daher auch nicht vom Initiationsprozess getrennt werden. Diese Tendenz hat in den letzten Jahren in vielen Gemeinden unseres Bundes zugenommen. Sie wird unterschiedlich begründet – oft seelsorgerlich – und ist auf unterschiedliche Weise in Gemeindeordnungen verankert. Im Zusammenhang dieser Entwicklung taucht die Frage auf, ob nicht die FeG-Lösung – die Taufe nicht als Bedingung für die Mitgliedschaft in einer Gemeinde zu verstehen – das „rettende Paradigma“ sein könnte. Dem ist kurz nachzugehen.

In einer aktuellen Fassung der Ordnung für Gemeinden im FeG-Bund stellt sich dieser Weg folgendermaßen dar:

„Mitglied der Gemeinde kann werden, wer bekennt, daß Jesus Christus sein persönlicher Retter und Herr geworden ist und dass er Vergebung der Sünden empfangen hat. Dies Bekenntnis setzt die Glaubenszuwendung voraus zu dem menschgewordenen, gekreuzigten, auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Sohn Gottes. Erwartet wird, dass Wirkungen dieses Glaubens durch den Heiligen Geist im Leben des Gemeindemitglieds sichtbar werden.“²³

Diese Regelung ist in folgende Tauftheologie eingebettet. Vorgesehen ist nur der Vollzug der Glaubensaufgabe. Eine Taufe, die den persönlichen Glauben des Täuflings nicht erkennen lässt, kann nicht als Taufe anerkannt werden. Im Fall von säuglingsgetauften Christen wird aber die Gewissensbindung der einzelnen Person geachtet. Demzufolge können Mitglied der Gemeinde werden: Glaubensgetaufte, Säuglingsgetaufte, die nicht als getauft betrachtet werden und solche, die noch gar keinem Taufritus unterzogen wurden. Das aber ruft die Frage auf, mit welchen Gründen die Taufe aus dem Prozess des Christwerdens und der Eingliederung in den Leib Christi ausgeklammert wird? Die FeG-Tauflehre ist diesbezüglich unklar. Die „Leitsätze zur Taufe“ halten fest, dass der Glaubende in der Taufe begehrt, „mit seiner ganzen Person öffentlich und endgültig unter die Herrschaft des Dreieinen Gottes gestellt zu werden“.²⁴ Stehen dann die anderen nicht-

²³ Gemeindeordnung der Freien evangelischen Gemeinde. Verabschiedet durch die BL am 3./4. 12. 2011, Witten. URL: https://www.feg.de/fileadmin/_migrated/content_uploads/Gemeindeordnung_2011.pdf [03.09.2015].

²⁴ Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden. URL: https://www.feg.de/fileadmin/user_upload/Presse/FeG-Texte_1982_Taufe.pdf [03.09.2015].

getauften Gemeindemitglieder weder öffentlich noch endgültig unter der Herrschaft des Dreieinen Gottes? Oder wird es ins Belieben des einzelnen Gläubigen gestellt, sich öffentlich und endgültig unter die Herrschaft des Dreieinen Gottes zu stellen? Wird die Taufe zu einer beliebigen Äußerung individueller Frömmigkeit? Und wenn ja, wie passt das zu den zentralen neutestamentlichen Aussagen, dass die Gläubigen „auf Christus“ getauft und somit ihrem Herrn übereignet werden (vgl. Röm 6, 1 ff, Gal 3, 26 ff, 1 Kor 12, 12 f)? Diese Fragen führen zu einem weiteren Einwand.

Wird die Taufe ausgeklammert, so tritt unweigerlich eine andere Bedingung an ihre Stelle. An dem Ordnungstext lässt sich unschwer erkennen, welche das ist: das persönliche Bekenntnis des Glaubenden, das kurzerhand mit einigen Attributen angereichert und mit der Erwartung gekrönt wird, dass der Glaube durch den Heiligen Geist im Leben des Gemeindeglieds sichtbare Wirkungen zeitige.

Natürlich ist das Bekenntnis eine wesentliche Lebensäußerung des Glaubenden und der Gemeinde. Aber sowenig der Gläubige auf sein Bekenntnis getauft wird, sowenig ist das wie auch immer geartete christliche Bekenntnis die fundierende Grundlage christlicher Gemeinschaft. Der FeG-Bund steht hier erkennbar in der Tradition seines Gründungsvaters Hermann Heinrich Grafe, der die Übereinstimmung der Gläubigen in den wesentlichen Heilswahrheiten als das Einheit stiftende Kriterium der Gemeinde sah. So waren entscheidende Charakteristika der Gemeinde die „Separation der Gläubigen von den Ungläubigen, der persönliche Glaube, die Erfahrung der Wiedergeburt, die Heiligung des Lebens und der missionierende Grundzug“²⁵. Unter dieser Voraussetzung konnte Grafe leidenschaftliche Plädoyers für die Einheit des Leibes Christi halten, die sich in Einheit der „äußeren Gemeinde“, also der sichtbaren Kirche niederschlagen müsse.

Es ist allerdings sehr problematisch, wenn an die Stelle der ein für allemal gültigen Heilszusage Gottes, wie sie u. a. im Sakrament der Taufe zum Ausdruck kommt, als Grundlage der Gemeinde eine wie auch immer geartete Frömmigkeit oder Frömmigkeitsäußerung tritt und zum Einheit stiftenden Band der Gemeinde wird. Die Einheit des Leibes ruht dann letztlich auf der geistlichen Übereinstimmung der Gläubigen. Dieser Tausch verdunkelt die neutestamentlich zentrale Überzeugung, dass die Einheit des Leibes Christi von Christus selbst vorgegeben ist und die Gläubigen in diese vorgegebene Einheit hineingenommen werden, sie aber weder durch eine geistliche Gesinnung noch eine fromme Lebensäußerung begründen oder erhalten. Das FeG-Paradigma ist also problematisch.

Welcher Weg aber kommt in Frage?

²⁵ A. Strübind, Warum die Wege sich trennten, 249.

4. Fazit

Die vorgeführten theologischen Überlegungen, die an das Konzept eines Prozesses christlicher Initiation anknüpfen, ermöglichen Baptisten m. E. folgendes:

Zunächst muss und kann zwischen der Taufpraxis einer Kirche und einer vollzogenen und im Glauben angeeigneten Taufe, die zur Nachfolge in christlicher Gemeinschaft führt, unterschieden werden. Im Blick auf die Taufpraxis der Säuglingstaufe, die in nicht wenigen Fällen als eine unterschiedslose Taufe des Verdachts erscheint, gilt es baptistischerseits, an einer deutlichen theologischen Kritik festzuhalten. Die sakramentstheologisch begründete Taufpraxis der Säuglingstaufe als solche bleibt an einem wesentlichen Punkt unklar: dass nämlich die Taufe im Glauben empfangen werden will und abschließend heilvoll versiegelt, was sich im Glauben für den Täufling ereignet.

Davon zu unterscheiden ist aber die faktisch auf den Namen des dreieinigen Gottes vollzogene und im Glauben angeeignete Taufe. Um der Einheit des einen und unteilbaren Leibes Christi willen können und sollten Baptisten säuglingsgetaufte Christen als Mitglieder in ihre Gemeinden aufnehmen, wenn sie den Weg christlicher Initiation durchlaufen haben. Auch wenn dieser Weg anders aussehen mag, als es nach baptistischer Auffassung wünschenswert wäre; auch wenn der Zeitpunkt der Taufe verzerrt, was die Taufe ihrem Wesen nach ist, so können Lebenswege, die so begonnen und später zu einem Glaubensbekenntnis geführt haben, dennoch als vollständiger und gültiger Weg christlicher Initiation betrachtet werden. Es müsste dann aber eine Aufnahme von *Mitgliedern* der Gemeinde erfolgen und nicht von Gast- oder assoziierten Mitgliedern. Die Aufnahme wäre *nicht* mit der Gewissensbindung der Einzelperson zu begründen oder mit der Anerkennung des Gewissenskonfliktes, wie es die Empfehlung des Präsidiums des BEFG von 2009 vorschlägt,²⁶ sondern mit der Gültigkeit der durchlaufenen christlichen Initiation. Das ist ein wichtiger Unterschied, denn das menschliche Gewissen kann angefochten und getrübt sein!

Eine Anerkennung unter Berufung auf eine gültige christliche Initiation bedeutet, nicht nur die menschliche Bindung, sondern auch die gültige göttliche Zusage zu würdigen. Die Aufnahme als Mitglieder würde bei säuglingsgetauften Christen die Anerkennung der *auf den Namen des dreieinigen Gottes vollzogenen und im Glauben angeeigneten Taufe* umschließen. Die aufzunehmenden Schwestern und Brüder sind dann auch nicht als seelsorgerliche Ausnahmefälle zu deklarieren, sondern als das zu betrachten,

²⁶ Es ist sachlich schief, die Anerkennung eines Gewissenskonfliktes zur Grundlage für die Aufnahme in die Gemeinde zu machen. Wenn in diese Richtung argumentiert wird, muss von der Bindung des Gewissens an die vollzogene Taufe und an das darin sich ausdrückende Handeln Gottes gesprochen werden.

was sie sind: Schwestern und Brüder im Herrn, Glieder des Leibes Christi und damit auch getaufte Glieder des Leibes Christi.

Diese Position will nicht der Taufpraxis der Großkirchen das Wort reden – das sei mit Nachdruck unterstrichen. Von ihr zu unterscheiden ist auch die Frage, ob man mit anderen Kirchen „Kirchengemeinschaft“ anstreben will. Ich halte das für unabdingbar und würde dieses Anliegen unbedingt weiter verfolgen, aber es ist doch ein anderer Punkt. Und man kann die berechtigte Frage stellen, ob man Kirchengemeinschaft mit einer Kirche eingehen will, die bislang unbeirrt an der Praxis der Säuglingstaufe festhält und kaum gewillt ist, sich die problematischen Züge dieser Taufpraxis einzugestehen und zu ändern. Ein vertiefendes Gespräch mit den Lutheranern oder der GEKE über den Prozess christlicher Initiation würde sicherlich erhebliche Zumutungen enthalten, könnte aber weitere Klärungen und Fortschritte erbringen.

Die zuerst getroffene Aussage über die Aufnahme säuglingsgetaufter Christen erfordert freilich Erwägungen über die Taufe, die ich aus zeitlichen Gründen nicht anschließen kann. Daher schließe ich mit der eben formulierten, für manche baptistische Ohren sicherlich herausfordernden Empfehlung.

Bibliografie

- Fiddes, Paul S.*, Baptism and the Process of Christian Initiation, in: Stanley E. Porter (Hg.): *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (JSNT Supplements 234), London 2002, 280–303.
- Heinze, André*, Glaube und Taufe als Initiation. Exegetische Anmerkungen aus baptistischer Sicht, in: *Klaiber, W./Thönissen, W.* (Hg.): *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn 2005, 49–70.
- Hüffmeier, Wilhem/Peck, Tony*, Dialog zwischen der Europäisch Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M., 2005.
- Otto, Manfred*, Das Taufverständnis im deutschen Baptismus (1982), in: *Swarat, U.* (Hg.): *Wer glaubt und getauft wird ... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus*, Kassel 2010, 92–98.
- Rothkegel, Martin*, Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen, in: *Rothkegel, M./Strübind, A.* (Hg.), *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 201–228.
- Steubing, Hans/Goeters, J. F. Gerhard* (Hg.), *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, Wuppertal 1985.
- Strübind, Andrea*, Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien Evangelischen Gemeinden, in: *ZThG 12* (2007), 241–271.
- Strübind, Kim*, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis, in: *ZThG 12* (2007), 166–191.

- Swarat, Uwe*, Ortsgemeinden und überörtliche Strukturen im Baptismus aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie, in: *ders.* (Hg.), Die „Autonomie“ der Ortsgemeinden und ihre Gemeinschaft. Ein Lehrgespräch des Baptistischen Weltbundes (ThGespr Beiheft 10 [2009]), 103–116.
- , Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse, in: *Rothkegel, M./Strübind, A.* (Hg.), Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 229–258.
- Von einander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerisch Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), in: *ZThG* 15 (2010), 313–340.

Gottesstaat und Gottes Reich

Islamische und christliche Missionen im Wettstreit:
Die Djihad Bewegungen von 1804 (Kalifat Sokoto)
und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria
und seine Auswirkungen auf Nordkamerun

Edgar Lüllau

Vorbemerkung

Einige Wochen nach dem Besuch unserer früheren Missionsstation Dagai im Extremen Norden Kameruns im Februar/März 2014 verstärkte Boko Haram seine Aktivitäten mit spektakulären Entführungen von europäischen Geistlichen in Nordkamerun. Eigentlich wollte ich unsere Gesprächsnotizen zur Geschichte, Kultur und Religion der Daba-Kola im Kanton Kola, Departement Maroua, die wir dort aufgenommen hatten, auswerten und aufschreiben. Aber die in den folgenden Monaten sich weiter verschärfende Sicherheitslage in Kamerun durch den Djihad von Boko Haram, die Ausrufung eines Kalifats in Nordnigeria an der Grenze zu Kamerun und die ständigen militärischen Übergriffe in den Norden Kameruns führten mich dazu, jetzt nach dem historischen Kontext von Boko Haram und seinen Wurzeln in den religiösen Erneuerungsbewegungen Nordnigerias, insbesondere im Djihad des Fulbe Gelehrten Ousman dan Fodio, dem Gründer des Kalifats von Sokoto, zu fragen. Die Daba-Kola an den südlichen Berghängen des Mandaragebirges gehören zu den nicht-muslimischen Ethnien, die in einem ständigen Abwehrkampf gegen den Djihad der Fulbe im 19. Jahrhundert auf dem Kolagebirge ihre Eigenständigkeit, Kultur und Religion bewahren konnten. Von Nordkamerun aus schreibe ich über den Djihad und das Kalifat von Sokoto Anfang des 19. Jahrhunderts und über den Djihad und das ausgerufene Kalifat von Boko Haram Anfang des 21. Jahrhunderts und frage nach den Auswirkungen für die Kirchen, den Islam und den Staat Kamerun.

1. Überblick über die Thematik

Während Europa 2014 an den Ausbruch des 1. Weltkrieges 1914 erinnert, haben auf dem afrikanischen Mini-Gipfeltreffen in Paris am 17. Mai 2014 Nigeria und seine Nachbarstaaten (Mali, Tschad, Kamerun und Benin) gemeinsam mit Frankreich, England und den Vereinigten Staaten von Amerika dem islamistischen Netzwerk Boko Haram den Krieg erklärt. Letzter Auslöser dieses internationalen Kampfes gegen den religiös motivierten

Terror im westlichen Sahelgebiet waren die Entführung von 276 Schülerinnen aus Chibok im Bundesstaat Borno (Nigeria) und die gewalttätigen Übergriffe auf die Territorien der Nachbarstaaten, insbesondere auf die Grenzregion zu Nordkamerun. Das vom Nordosten Nigerias aus agierende islamistische Terrornetzwerk Boko Haram bedroht die Stabilität dieser Staaten im westafrikanischen Sahelgebiet und hat im September 2014 im nigerianischen Bundesstaat Borno, an der Grenze zu Nordkamerun, in dem vom ihm bereits eroberten Gebieten ein neues Kalifat ausgerufen.

Vorbild für den Djiḥad von Boko Haram zur Errichtung eines Kalifats ist nicht nur das proklamierte Kalifat im Irak (IS), sondern vor allem der 1804 in Sokoto (im Nordwesten Nigerias) ausgerufene Djiḥad des Fulbe Gelehrten Ousman dan Fodio. In der kurzen Zeit bis 1809 führte der Djiḥad, der Kampf gegen die zu Ungläubigen erklärten Eliten der Hausstaaten, zur Errichtung des großen Kalifats von Sokoto, zu dem auch weite Teile Nordkameruns gehörten. Dieser vom Norden Afrikas, von Sokoto ausgehende Islam hatte das großangelegte Ziel, weiter in den Süden Afrikas vorzudringen, um „den Koran im Atlantik zu tränken“.¹

In der Folge der Antisklavereibewegung um 1800 und begünstigt durch die an der Atlantikküste errichteten europäischen Handelshäuser begannen europäische Missionen, teilweise gemeinsam mit befreiten Sklaven aus Amerika, vom Atlantik her Afrika zu evangelisieren. Ziel aller christlichen Missionsbemühungen war es auch, „dem in Afrika vordringenden Islam einen Riegel vorzuschieben“.²

Im Zuge der sich verstärkenden Wirtschaftskonkurrenz der europäischen Handelshäuser, die sich untereinander ihre Einflussgebiete an den Küsten Afrikas streitig machten, begann in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die europäische koloniale Besitzergreifung Afrikas. 1884 wurde Kamerun zum deutschen „Schutzgebiet“. Auf der Berliner „Afrikakonferenz“ 1884/85 teilten sich die europäischen Mächte den afrikanischen Kontinent endgültig unter sich auf. Die britischen und deutschen kolonialen Eroberungen um 1900 im Norden von Nigeria und im Norden von Kamerun führten zur Auflösung des Kalifats von Sokoto und stoppten damit das weitere Vordringen des Islams ins Innere Afrikas.

Die englische und die deutsche Kolonialverwaltung übten in ihren jeweiligen Nordregionen (Nordnigeria und Nordkamerun) eine „indirekte“ Herrschaft mittels der bestehenden islamischen Emirate (Nigeria) bzw. der islamischen Lamidate (Kamerun) aus. Diese Nordregionen waren des-

¹ Guy Nicolas, *Géopolitique et religions au Nigeria*, 2002, 99. Nicolas bemerkt, dass diese Ziele auch in der Gegenwart noch lebendig sind. „Die politischen Vorstellungen nähren sich immer noch von dem Djiḥad des 19. Jahrhunderts. Die Erben (des Kalifats) erklären immer noch, dass sie ‚den Koran im Atlantik tränken wollen‘, eine immer neu wiederholte Formulierung. Die Erinnerung an die Versuche des Islams in den Süden Nigerias bis zum Ozean vorzudringen und wie dies 1840 blockiert wurde, ist bei den Yorouba immer noch lebendig. Ebd., 102.

² Jean-Paul Messina / Jaap van Slageren, *Histoire du christianisme au Cameroun*, 2005, 118.

halb für die christliche Missionsarbeit (Evangelisierung, Schulbildung und Krankenarbeit) versperrt.

Auf der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh rief der Deutsche Karl Kumm, Leiter der Vereinigten Sudan Mission (SUM), dazu auf, eine „*Straße der Apostel*“ quer durch den Sudan zu errichten, um dem Islam den Weg zu einer weiteren geographischen Ausdehnung zu versperren.³ Im Schutz der deutschen kolonialen Eroberung von Südkamerun (ab 1884) bis in den Norden Kameruns (Tschadsee um 1902) strebte auch die baptistische Mission immer weiter in den Norden vor. Als der deutsche Baptistenmissionar Hofmeister Anfang 1914 auf seinen ausgedehnten Missionsreisen bis zum Lamido von Ngaoundéré gelangte, verhinderte nicht nur der wenige Monate später ausgebrochene Weltkrieg eine baptistische Missionsarbeit im früheren Kalifat von Sokoto, sondern auch das danach ergangene strikte Verbot des deutschen Gouverneurs an Missionar Hofmeister, dieses Gebiet nicht noch einmal zu Missionszwecken zu betreten.⁴

Hatte also der vom Norden Afrikas, von Sokoto ausgehende Islam das religiöse und politische Ziel, weiter in den Süden Afrikas vorzudringen, um „den Koran im Atlantik zu tränken“, so hatten die vom Süden, von der Atlantikküste her – unter dem Schutz der europäischen Kolonialmächte – weiter in den Norden Afrikas vordringenden christlichen Missionen das Ziel, „mit der Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, den sich in Afrika ausbreitenden Islam zu stoppen“. Jede dieser beiden großen Weltreligionen verbindet mit der Ausbreitung ihres Glaubens auch eine je eigene „Reichsidee von Gott“⁵: Die Gotteskrieger des Djihads kämpfen für die Idee eines „islamischen Gottesstaates“, die christlichen Reichsgottesmitarbeiter zielen mit ihrer Mission auf die „*Verbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden*“.⁶

Mit dem 2014 ausgerufenen „Krieg gegen Boko Haram“ stehen sich heute in Nigeria und Kamerun, neben den internen Konfliktquellen in Nigeria, auch die beiden großen Weltreligionen, der Islam und das Christentum, in Konkurrenz und in Konfrontation um die politische, kulturelle und religiöse Gestaltung der Staaten im westafrikanischen Sahel gegenüber. In

³ *Maud Lasseur*, Relire la géographie de l’Islam subsaharien, Commentaire 2013, Zitat aus *Kare Lode*, Appelés à la liberté. Histoire de l’Église évangélique luthérienne du Cameroun, 1990.

⁴ Siehe dazu: *Edgar Lüllau*, „... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch vor ihm“, in: ZThG 17 (2012), 28 ff.

⁵ Der Begründer der deutschen Baptistenmission in Kamerun E. Scheve schrieb in seinem Rückblick auf die Anfänge der Mission: „Nie hat die Gemeinde Jesu Christi in ihren einzelnen Gliedern so viel Geistesgaben, Kräfte und Mittel von ihrem Herrn empfangen und verwerten können, als da, wo der Missionsgeist, die Eroberung der Welt für Jesu Reich, sie erfüllte.“ *Eduard Scheve*, Die Mission der deutschen Baptisten in Kamerun, 105.

⁶ Siehe zu dieser geopolitischen Perspektive der Mission der Religionen die Arbeiten von *Maud Lasseur*, Islam et christianisme en mouvement; mobilité géographique et changement religieux au Cameroun. 180 „... des vagues missionnaires conquérantes (jihâd peul d’Ousman dan Fodio début du 19. siècle puis implantation de missions chrétiennes dans le sillage de la colonisation).“ Ebenso *Maud Lasseur*, Relire la géographie de l’Islam subsaharien, und, Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu.

ihrem genannten Beitrag „Relire la géographie de l’Islam subsaharien“ macht Maud Lasseur darauf aufmerksam, dass beide Weltreligionen in ihrem Kampf um Afrika zurzeit in einer Fundamentalisierungs- und Radikalisierungsphase sind, die den Frieden der Region zusätzlich gefährdet.⁷

War der Kolonialismus seit 1880 Teil einer territorialen Neuordnung der Welt durch die europäischen Großmächte und der 1. Weltkrieg (in gewisser Weise auch der 2. Weltkrieg) ein Kampf darum, welcher Nationalstaat in Europa hier die Führung übernimmt, so ist nach dem Al-Qaida Anschlag vom 11. September 2001 der von den USA angeführte weltweite Kampf gegen den Terror, insbesondere der aktuelle Kampf 2014 gegen die ausgerufenen islamischen Gottesstaaten (IS im Irak/Syrien und Boko Haram im westafrikanischen Sahel), der Auftakt zu einem neuen, diesmal besonders stark religiös aufgeladenen Kampf um eine Neuorientierung und Teilung der Welt in kulturell-religiöse Herrschaftszonen.

Der Name Boko Haram, der diesem islamistischen Terrornetzwerk gegeben wurde, deutet ja schon auf diese globale kulturelle und religiöse Auseinandersetzung mit dem Westen hin: „Westliche Bildung ist von der Religion verboten (Sünde)“. Von seinen Anfängen um das Jahr 2000 her verstand sich Boko Haram als ein religiöser Protest gegen den Verlust islamischer Identität in einem nach dem wahren Willen Gottes (Scharia) regierten Gottesstaat. Gleichzeitig war diese Bewegung auch ein sozialer Protest gegen die eigene korrupte politische und wirtschaftliche Elite im Staat, die die Ausgrenzung und Verarmung großer Teile der überwiegend muslimischen Bevölkerung im Norden Nigerias verursacht habe. Die korrupten Eliten des Staates Nigeria, die christliche Elite des Südens und die islamische Elite des Nordens, sind aus den westlichen Bildungseinrichtungen, Schulen und Universitäten hervorgegangen. Deshalb sei diese „westliche Bildung“ (Boko, vom englischen „book“) im Sinne des Islams „haram“, von der Religion nicht gestattet.

Von der strikten Einhaltung der Scharia, dem guten Gesetz Gottes für die Menschen, erhofften sich die im Norden Nigerias immer wieder aufflackernden oft militanten islamischen Erneuerungsbewegungen eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse.⁸ Die säkulare, von der Kolonialmacht England nach westlichem Muster Nigeria aufgezwungene Staatsform ist nach dem Verständnis dieser Erneuerungsbewegungen gescheitert.⁹ Sie

⁷ Siehe ebenso *Maud Lasseur*, Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu, 2005. Hier geht sie insbesondere auf die neuen evangelikalen Bewegungen und reformistischen Gruppierungen des Islam in Nordkamerun ein.

⁸ *Murray Last*, La charia dans le Nord-Nigéria, 2000, 152: „Es sind die Armen, die heute ihre Hoffnung auf die Scharia setzen, um die ausufernden Freiheiten der Mächtigen und Reichen zu begrenzen. Vielleicht ist das ja auch die einzige Möglichkeit, die sie haben“ (eigene Übersetzung).

⁹ *Daniel C. Bach*, Application et implication de la charia: Fin de partie au Nigeria, 2003, 123: „Das juristische System in Nigeria ist völlig diskreditiert und das Gesetz der Scharia erscheint als eine konkrete Antwort auf die Unsicherheit, verbunden mit der Verbreitung von Gewalt und Korruption“ (eigene Übersetzung).

greifen auf die Scharia zur Zeit des Gründers des Kalifats Ousman dan Fodio zurück und postulieren damit ein Primat der Religion über die Politik, weil für sie das ganze westliche Konzept der Moderne fragwürdig geworden ist. Gleichzeitig bietet Ousmans Begründung zum Djihad ihnen die Möglichkeit an, nun ihrerseits ihre korrupte islamische Elite als vom wahren Islam Abgefallene zu Ungläubigen zu erklären, gegen die sie berechtigt seien, einen Heiligen Krieg zu führen. In dieser konservativen islamistischen Tradition ist auch Boko Haram entstanden. Am Anfang war es eine Predigtbewegung mit dem Ziel einer religiösen Erneuerung der islamischen Gesellschaft.

Der vom nigerianischen Militär 2009 in Maiduguri (Bundesstaat Borno) gewaltsam und grausam niedergeschlagene Djihad-Aufstand von Boko Haram, bei dem der erste Anführer der Bewegung, Yusuf, gefangen genommen und ohne richterliches Urteil getötet wurde, ist nach Ansicht vieler Beobachter Mitauslöser für die immer radikalere und brutalere Entwicklung hin zu einem terroristischen Netzwerk mit internationalen Verbindungen. Mit der Ausrufung eines Kalifats in dem von Boko Haram schon kontrollierten Gebieten im Norden Nigerias an der Grenze zur Provinz des Extremen Norden Kameruns, steht nicht nur die staatliche Einheit Nigerias auf dem Spiel, sondern ebenso die Stabilität Kameruns.¹⁰

Die Erinnerung an die große Zeit des Kalifats von Sokoto wird bis heute im Norden Nigerias lebendig erhalten, zumal die Schriften der islamischen Gelehrten aus der ersten Zeit ihrer Herrschaft weiterhin studiert werden und Maßstab aller Veränderungen und Erneuerungen geblieben sind. Um den Ursprung des Djihads von Boko Haram zu verstehen, ist ein Blick auf die Geschichte von Sokoto und die Erinnerungskultur an das durch die koloniale Eroberung der Europäer verlorengegangene Kalifat notwendig.

Dabei kann der religiöse Protest des ersten Djihads von Ousman dan Fodio Anfang des 19. Jahrhunderts ebenso wenig wie der des zweiten Djihads der Boko Haram Bewegung Anfang des 21. Jahrhunderts nur als Katalysator für einen „eigentlichen“ sozialen Protest angesehen werden. Dies würde weder der Eigendynamik der Religionen gerecht werden noch der wahren Problematik der sozialen Verwerfungen innerhalb einer Gesellschaft. Der religiöse Protest des islamischen Gelehrten Ousman dan Fodio zielte auf eine Erneuerung der islamischen Gesellschaft und richtete sich gegen den Synkretismus mit den historischen Religionen Afrikas der schon seit Jahrhunderten islamisierten Hausa-Aristokratien.¹¹

Bisher ist in den Analysen und Berichten über diese islamistischen Bewegungen das historische, kulturell-religiöse Erbe der afrikanischen Völker

¹⁰ Vgl. Zum Thema der Stabilität Kameruns: *Rodrigue Nana Ngassam*, *Insécurité aux frontières du Cameroun*, *Études* 3/2014 (Tome 420), 7–16.

¹¹ Siehe dazu auch den Aufsatz von *Thomas Fillitz*, *Uthmân dan Fodio et la question du pouvoir en pays haoussa*, in der Zeitschrift *REMM*, *Revue du monde musulmans et de la Méditerranée*, Juli 2000, 209–220.

selten recht gewürdigt worden.¹² Die beiden Weltreligionen sind „fremde“ Religionen, die von Außen, der Islam von Arabien über die Sahara, das europäische Christentum von der Atlantikküste, in die Gebiete eingedrungen sind. Diese afrikanischen Völker waren keineswegs, wie der Islam und teilweise auch das Christentum annahmen, Völker ohne Glauben, ohne Gott, ohne Kultur und ohne Geschichte. Wie haben diese beiden Weltreligionen, die im Wettstreit um den größten Anteil Afrikas angetreten sind, auf die afrikanische Religion reagiert? Wie lebendig ist die afrikanische Religion in dieser Begegnung mit den Weltreligionen geblieben? Wie stark hat sie sich in die jeweilige herrschende neue Religion assimiliert und wie intensiv ist sie einen synkretistischen Prozess mit den jeweiligen Weltreligionen eingegangen? Vielleicht lebten ja vor Ort die islamischen Hausaherrscher in einer durchaus bemerkenswerten Symbiose mit den traditionellen Religionen Afrikas.¹³

2. Der Islam in Westafrika und das Kalifat von Sokoto (von 1804 bis 1903)

Der Islam ist lange vor dem Christentum zu den afrikanischen Völkern südlich der Sahara gekommen. Er wurde durch islamische Händler, Araber und Berber, entlang der Karawanenstraßen durch die Wüste vermittelt. Diese Händler gründeten unter dem Schutz lokaler Herrscher Handelshäuser in den Städten.¹⁴ Schon im 11. Jahrhundert traten z. B. die Herrscher von Ghana und Mali zum Islam der Händler über, doch blieb der islamische Glaube eine Religion der herrschenden Klasse. Im Norden Nigerias übernahmen ab dem 15. Jahrhundert auch die politischen Eliten der Hausastadtstaaten den Islam. In ihrer Studie über den Islam im Hausaland und in Nordkamerun schreibt Elsa Barbara Blanckmeister zur Geschichte der Hausa:¹⁵

„Der Begriff „Hausa“ bezeichnet eine Gemeinschaft mehrerer Gruppen verschiedener ethnischer Herkunft, denen aber eine gemeinsame Sprache eigen ist, das Hausa. Die Hausa entstanden, als sich aus dem Nordosten kommende Einwanderer mit im Gebiet des westlichen Sudan lebenden Jäger- und Sammler-Gruppen vermischten. Diese Fusion fand vermutlich im 10. Jahrhundert

¹² Siehe aber *Johannes Harnischfeger*, Rivalitäten unter Eliten. Der Boko-Haram-Aufstand in Nigeria, 2012, 511, „Insbesondere die Anhänger der alten afrikanischen Religionen werden durch das islamische Strafrecht massiv bedroht: ‚Wer an der Verehrung oder Anrufung eines *juju* teilnimmt, wird mit dem Tode bestraft.“

¹³ *Guy Nicolas* gibt in seinem Aufsatz, *Fondements magico-religieux du pouvoir politique au sein de la principauté du Gobir*, in *Journal de la Société des Africanistes*, 1969, 199–231, einen interessanten Einblick in das Machtverhältnis zwischen dem Islam und der historischen Religion zur Zeit der Hausa.

¹⁴ Siehe *Johannes Harnischfeger*, Demokratisierung und islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria, Campus-Verlag, Frankfurt a. M., 2006, 39 ff. Das Kalifat von Sokoto.

¹⁵ *Elsa Barbara Blanckmeister*, *Di:n wa dawla' Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa*, Emsdetten, Gehling 1989, 25 ff.

unserer Zeitrechnung statt. Im Verlauf einiger Generationen gelang es den Neuankömmlingen, die lokalen, autochthonen Gruppen, welche keine zentrale Herrschaft kannten, zu unterwerfen, worauf eine allgemeine Hausaisierung einsetzte.¹⁶

Im Laufe der Zeit entwickelten sich im Hausaland zwei rivalisierende Machtpole: In den Städten entstand ein erbliches Königtum, das aber keine uneingeschränkte Macht erlangen konnte, denn in den Dörfern behielten die lokalen Priester-Chefs durch ihren traditionellen Kult Macht und Autorität über das Land. Auch als der Islam bei den Hausaherrschern in den Städten öffentliche Anerkennung erfuhr, blieb die geistig-spirituelle Macht der ländlichen Priester-Chefs bis zum Dihad von Ousman dan Fodio ein Gegenpol zum Islam. Die muslimisch gewordenen Hausaherrscher in den Städten mussten immer wieder die beiden religiösen Machtpole ausbalancieren, damit die Kluft zwischen den Herrschern in den Städten und der „heidnischen“, dem Ahnenkult verpflichteten Landbevölkerung, nicht zu groß wurde.¹⁷ Die traditionelle Religion Afrikas und der Islam, diese beiden politisch-religiösen Machtzentren konkurrierten miteinander keineswegs immer spannungsfrei und friedlich, aber sie fanden zu einer Art von Symbiose zusammen, die wahrscheinlich zum Wohl aller Volksgruppen hielt, bis der Dihad dieses „afrikanische Experiment religiöser Koexistenz“ mit Gewalt beendete. Man muss bei der Beurteilung dieser Symbiose bedenken, dass man nur über die von den späteren Islamgelehrten verfassten Kano-Chroniken, also von den Siegern geschriebenen Berichte über dieses Zusammenleben von Islam und historischer Religion, vorliegen hat. Diese Kano-Chroniken hatten ein lebhaftes Interesse daran, mit dem Vorwurf des Synkretismus, der die Hausaherrscher zu „Polytheisten“ stempelte, die theologische Legitimation eines Heiligen Krieges gegen angebliche Muslime zu liefern.¹⁸

In ganz Westafrika sind im Laufe des 18. Jahrhunderts und insbesondere zu Beginn des 19. Jahrhunderts islamische Erneuerungsbewegungen entstanden, die von Gelehrten und Predigern geleitet wurden, die eine strengere Befolgung religiöser Gesetze verlangten. Diese islamischen Predigten gaben, erstaunlich für die Europäer heute, den entscheidenden Anstoß zur Errichtung von teilweise sehr großen islamischen Reichen in Westafrika. Das bedeutendste dieser islamischen Reiche war das in der Zeit von 1804 bis 1809 gegründete Kalifat von Sokoto. Dieser Dihad des Gelehrten Ousman dan Fodio (1754–1817) bewirkte mit seinem Reich, das bis in den Norden Kameruns und bis zum Tschadsee reichte, die nachhaltigsten politischen und kulturell-sozialen Veränderungen in der ganzen Region. Die Boko Haram Bewegung mit der Ausrufung eines eigenen Gottesstaates im

¹⁶ Ebd., 25.

¹⁷ Ebd., 28–29.

¹⁸ Ebd., 18: „[...] fast alle Bücher und Texte der Hausa, die nicht religiösen (d. h. islamischen) Inhaltes waren (wurden) während des Dihad von Fulbe zerstört. [...] Nach der Eroberung wurde die Geschichte der Hausa aus der Sicht der Sieger neu geschrieben [...]“.

Norden Nigerias ist eine dieser Nachwirkungen des ersten großen Kalifats von Sokoto.

Wie aber konnte ein einzelner islamischer Gelehrter aus der Minderheit der Fulbe im Hausaland mit seinen Predigten in so kurzer Zeit die Herrschaft der Hausa stürzen und sich selbst und seine Ethnie an die Spitze eines neuen großen Kalifats setzen? War es allein die Religion des Islams, die diese Revolution bewirkte, oder war die Religion nur ein Katalysator ganz anderer revolutionärer Motive? Mit dem Titel ihres Buches deutet Blanckmeister schon an, dass sie von dem islamischen Kernsatz aus „Der Islam ist Religion und weltliche/politische Ordnung“ der Frage nach der Staatsidee für den im Hausaland praktizierten Djihad eine Schlüsselstellung einräumt. Aber eine Aufteilung in eine rein weltliche und eine rein religiöse Sphäre wird, so argumentiert sie überzeugend, dem Theokratiegedanken im Islam nicht gerecht.¹⁹ Der Theologie dieses Fulbe Gelehrten Ousman Dan Fodio kommt deshalb eine entscheidende Rolle im Verständnis des im Norden Nigerias immer wieder aufflammenden Djihadgedankens zu. Eine der wenigen deutschen Darstellungen von Leben und Werk dieses Gelehrten bietet Blanckmeister an. Unter dem Titel „Der Djihad“ wird der Weg des Ousman dan Fodio vom Islamgelehrten zum Führer des Djihad bis zum „Herrscher der Gläubigen“ (Amiir al-Mu’miniin) nachgezeichnet.²⁰

Der 1754 in Gobir in einer islamischen Gelehrtenfamilie (12. Generation) der Toorobe Fulbe geborene Ousman dan Fodio erhielt schon sehr früh eine gründliche islamische Ausbildung in den klassischen Werken orthodoxer sunnitischer Ausrichtung. Einer seiner Lehrer, Djibri:l, war ein radikaler Reformier, der notfalls auch für eine gewaltsame Durchsetzung von Reformen plädierte. Es war die Widersprüchlichkeit zwischen der traditionellen Lehre und der Wirklichkeit, also die Art und Weise wie der Islam im Hausaland gelebt wurde, die Ousman den Weg zum Djihad ebnete. Mit zwanzig Jahren begann er seine Lehr- und Predigtstätigkeit als Unterweisung in die Grundregeln des Islams, zu der auch die Erläuterung der Scharia gehörte. Für ihn gehörte dazu auch die Nennung und Ablehnung aller Neuerungen, *bida* in Arabisch (haram in der Fulsprache²¹), was so viel bedeutet wie: von der reinen Religion untersagt.²² Ousman predigte in Hau-

¹⁹ Ebd., 15: „al-islam di:n wa dawla“.

²⁰ Ebd., 42–68. Die Studie von *Monika Midel*, Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990, bezieht sich u. a. auf die Arbeit von Blanckmeister und bietet einen kurzen Überblick über die Entstehung des Djihads durch die Fulbe in Nigeria, schildert detaillierter wie die Fulbe den Djihad in den Norden Kameruns getragen haben und wie dort die nicht islamischen Völker auf die afrikanisch-islamische und später auf die europäisch-koloniale Eroberung Nordkameruns reagierten.

²¹ Nach *Dominique Noye*, Dictionnaire Foulfouldé – Français, Dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun, 1989, 150: Harm-: Haram, arabischen Ursprung, das Verb *harmingo* bedeutet verbieten aus religiösen Gründen.

²² *Elsa Barbara Blanckmeister*, Islam, S. 45 ff. Dieses Detail seiner Predigten ist für das Verständnis der Anfänge der zweihundert Jahre später in Nordnigeria auftretenden Boko

sa und in der Fulsprache (Fulfulde), schrieb religiöse Texte in klassischem Arabisch und erreichte damit alle gesellschaftlichen Gruppierungen seiner Zeit. Zugleich kam ihm zugute, dass er als Sufi galt, denen Heiligkeit und Wundertaten nachgesagt wurden. Aber seine Predigten bewirkten bei den Eliten der Hausaherrscher und allen, die sich mit ihnen arrangiert hatten, keine Veränderungen. Den wachsenden Erfolg seiner Predigten unter den Fulbe im Hausaland aber analysiert Blanckmeister so:

„Seine theologische Kritik wurde von ihnen in ethnische Kategorien umgesetzt, da sie ihre Unterdrückung als eine ethnische erfuhren, die, wenn auch nicht von allen Hausa, so doch von den Hausa als Herrschern ausging. Denn trotz der Tatsache, dass die Fulbe seit etwa vierhundert Jahren im Hausaland lebten, waren sie als Gruppe bis Ende des 18. Jahrhunderts politisch isoliert geblieben.

Der große Erfolg Usmans bestand darin, dass eine immer stärker werdende Anzahl seiner Zuhörer bereit war, die Begriffswelt des Islams als das Medium zu akzeptieren, das ihrer spezifischen Unzufriedenheit mit den Hausa-Staaten am besten Ausdruck verleihen konnte.“²³

Ousman dan Fodio hatte nicht nur die Missstände angeprangert, sondern es gelang ihm mit seiner Auslegung der Scharia als geoffenbartes Gottesrecht, eine für viele überzeugende Alternative aufzuzeigen.²⁴ Nur ein kleinerer Zwischenfall reichte aus, um 1804 den Djihad öffentlich auszurufen.²⁵ In dieser Zeit des Djihads verfasste Ousman auch seine wichtigsten theoretischen Schriften über den islamischen Staat und die Durchführung des Djihads²⁶, die bis in die Gegenwart hinein entscheidend dazu beitragen, dass im Islam in Nordnigeria unter Berufung auf diese Schriften und auf die Persönlichkeit des ersten Kalifen von Sokoto, „die Glut einer permanenten revolutionären Kritik an jeder Erneuerung oder Anpassung an die Gegenwart nicht erlischt“.²⁷

Haram Bewegung von entscheidender Bedeutung. Denn auch diese Neuerungsbeziehung begann mit Predigten gegen alles was „bida“ (haram) war d. h. gegen die „westlich-christliche“ Bildung, die der reinen Lehre des Islams widerspricht. Hier in der Auslegung des Korans und der verbindlichen Schriften des Islams liegen die entscheidenden theologischen Motivationen und Begründungen für die Reformforderungen. Eine daraus folgende Frage ist dann, ob diese Erklärung „bida“ / „haram“ zum „Glaubenseifer, Glaubensanstrengung“ (auch eine Auslegung des Wortes Djihad) führen kann und muss und ob dieser „Eifer für Gott“ auch einen bewaffneten Djihad, Heiligen Krieg, rechtfertigen kann. Danach kann dann gefragt werden, wie groß die politischen, sozialen und ethnischen Ausgrenzungen sein müssen, bis die so Marginalisierten sich zur Beteiligung am Djihad entschließen.

²³ Ebd., 48.

²⁴ Ebd., 50.

²⁵ Blanckmeister schildert wie Ousman von einem Hausaherrscher gefangene Muslime befreite und sich weigerte, sie wieder dem Herrscher auszuliefern. Ebd., 49 f.

²⁶ Eine der wichtigsten Schriften ist der „Baya:n“, gegen Ende des ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts geschrieben, eine Darstellung der Vorschriften der Scharia während des Djihads und der Ordnung der muslimischen Gesellschaft. Ebd., 18.

²⁷ Die koloniale Eroberung und Zerschlagung des Kalifats durch die Briten 1903 und die Zusammenfügung des Nordens mit dem mehrheitlich christlich geprägten Süden zu

In der Schrift *Baya:n* wird dargelegt, dass Gott die höchste Autorität im Staat zukommt, und dass die Scharia, weil von Gott offenbart, Quelle aller weltlichen Autorität sein muss. An der Spitze einer islamischen Regierung steht ein Imam, weil nur er durch sein Wissen und seine Interpretation der heiligen Texte das Gemeinwesen (Kalifat) recht leiten kann. Der Staat mit all seinen Würdenträgern ist den Regeln der Scharia unterworfen, die eine vom historischen Prozess losgelöste Gültigkeit hat.²⁸ In dieser Konstruktion des Kalifats, in der der Scharia solch hohe Autorität zukommt, wird die Schwäche dieses Staatswesens deutlich. Dieser „göttliche“ Staat ist auf eine permanente Revolution von innen angelegt.²⁹ Jeder Prediger des Islams könnte unter Berufung auf die Scharia eine auf Vernunft angelegte Regierungsentscheidung als Abweichung, als unerlaubte Neuerung verwerfen und wie Ousman 1804 zu einem neuen Dihad aufrufen.³⁰

Im *Baya:n* werden Einzelheiten des Dihad dargelegt. So kann Ousman die muslimischen Herrscher der Hausstaaten zu Ungläubigen erklären, die, obwohl sie sich zum Islam bekennen, Polytheisten seien, die sich vom Weg Gottes abgewandt hätten. Deshalb sei die gegen sie gerichtete Rebellion gestattet. Und jeder Muslim in diesen Staaten, der weder aus diesem Land auswandert noch am Dihad teilnimmt, macht sich des Unglaubens verdächtig. Bekämpft und getötet werden müssen alle Ungläubigen, seien sie Ungläubige seit ihrer Geburt oder durch Abfall vom Glauben (Apostasie) Ungläubige geworden. Ungläubige können zwar bei den Dihadkämpfen

einem Staat war ein Trauma für das islamische Selbstbewusstsein des Nordens. Die Geschichte Nigerias nach der Unabhängigkeit 1960 blieb von einem unentwegten Machtkampf zwischen Nord und Süd geprägt. Auch innerhalb Nordnigerias entbrannte immer wieder ein oft militanter Streit, entfacht von radikalen islamischen Bewegungen um eine Erneuerung des islamischen Rechts mittels der Scharia. Siehe dazu die beiden Studien: *Roman Loimeier*, *Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria: die Auseinandersetzung zwischen den Sufi-Bruderschaften und ihren Gegnern seit Ende der 50er Jahre*, Münster, Lit 1993 und Johannes *Harnischfeger*, „Demokratisierung und islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria“ Frankfurt a.M. Campus, 2006. In dieser Folge immer neu entstehender Konflikte um die Frage, in welcher Staatsform die Muslime leben können, sind auch die Anfänge von Boko Haram einzuordnen.

²⁸ *Elsa Barbara Blanckmeister*, *Islam*, 50–56, 2.2, Usman dan Fodios Theorien zu Staat und Dihad.

²⁹ *Ebd.*, 68. *Blanckmeister* zitiert eine Idee von E. Gellner „Muslim Society“: „islamische Form der permanenten Revolution“. Gellner meint damit, dass „die Triebkräfte dieser Bewegungen“ in den Spannungen liegen „zwischen bäuerlicher, sesshafter, städtischer Lebensweise und der nomadisierenden Hirtengruppen“. Wahrscheinlich aber lassen sich theologische Bewegkräfte nie ganz von sozialen Triebkräften trennen. Gerade das historische Zusammentreffen beider macht die eigentliche Stoßkraft des Dihad von Sokoto aus.

³⁰ Dazu *Roman Loimeier*, *Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria, 1997*, 10. „Dieser Rückgriff auf Usman dan Fodio darf jedoch nicht nur als eine Rückbesinnung auf die eigenen historischen Wurzeln verstanden werden, sondern auch als Versuch, eine folgenschwere historische Parallelität herzustellen: Usman dan Fodio hatte nämlich in zahlreichen Schriften die Bedingungen und Voraussetzungen erläutert, unter denen ein Herrscher und seine Herrschaftsführung als unislamisch definiert werden konnte, und daraus sie Berechtigung zum Widerstand (Jihād) gegen dieses unislamische Herrschaftssystem abgeleitet.“

mithelfen, dürfen aber keine hohen Ränge bekleiden. Das Zerstören von Dörfern, Feldern und Befestigungsanlagen der Städte ist zulässig. Ebenso regelt er in dieser Schrift wie mit der Beute (Ghani:ma) umzugehen ist, damit alles Hab und Gut rechtmäßig in den Besitz von Muslimen übergehen kann, wobei ein Fünftel der Beute Gott zusteht. Zu dieser Beute gehören alle ungläubigen Männer, Frauen und Kinder, ihr Eigentum und ihr Land. Über die männlichen Gefangenen kann der Imam frei entscheiden, ob sie getötet werden sollen oder zu Sklaven gemacht werden können.³¹ Christen werden in seinen Schriften nicht genannt, nur aus Zitaten anderer Gelehrter werden die „Schriftbesitzer“ (Dhimmi:s) allgemein genannt: „Wein muss weggeschüttet und Glocken zerstört werden“.³² Auch ein eventueller Waffenstillstand wird geregelt. Er kann nur befristet verkündet werden (höchstens vier Monate) und darf nie zum Nachteil der Muslime sein. Bei der Analyse der Schriften von Ousman dan Fodio weist Blanckmeister darauf hin, dass sich Ousman 1804 in Sokoto an der äußersten Peripherie der damaligen islamischen Welt befand, und dass deshalb neuere Schriften und Rechtsauffassungen nur mit sehr viel Verspätung zu ihm gelangen konnten und dass er einige wichtige Rechtstexte nur als Zitate aus anderen Schriften zur Verfügung hatte.

Insgesamt fällt mir aber auf, dass bei vielen europäischen Islamwissenschaftlern und Historikern, die über das Kalifat Sokoto schreiben, den Anhängern der historisch-traditionellen Religion, die ja die Masse der damaligen Bevölkerung in den Hausstaaten ausmachten, wenig Beachtung geschenkt wird. Der Djihad-Krieg richtete sich zwar zu allererst gegen die zu Ungläubigen erklärten Hausaeliten, aber die Religionen Afrikas verdienen wohl eine eigene Würdigung, wie es ihren Anhängern im Heiligen Krieg des Islam ergangen ist, nachdem sie einige Jahrhunderte, wenn auch mit vielen Spannungen, aber doch als eigenständige Religion und damit als Kultur- und Machtfaktor, in einer gewissen Symbiose mit den islamisierten Hauseliten lebten. Die historischen Religionen Afrikas verdienen mehr Aufmerksamkeit in der Beschreibung der Veränderungsprozesse, denn ihr Weltbild versteht es ganz anders als der Islam und das Christentum, den sichtbaren Bereich mit dem unsichtbaren zu verbinden. Vielleicht lebt das alte Vorurteil über die Religion der Afrikaner im Land der „Schwarzen“ (Bilad al-Sudan), wie es schon der islamische, vom Papst zum Christen getaufte Leo Africanus in seinem Buch über die Geographie Afrikas von sei-

³¹ Berühmtheit erlangte das Kalifat Sokoto, weil es in seiner Blütezeit zu einer der größten Sklavenreiche der Geschichte geworden ist. Siehe auch *Ousmane Kane, Réflexions sur les émeutes interconfessionnelles du nord du Nigeria*, 763.

³² *Elsa Barbara Blanckmeister, Islam*, 64 Anmerkung 99. Nur indirekt wird damit deutlich, dass Christen gemeint sind, aber da sie zur Zeit des Djihads im Hausaland nicht lebten, kommen sie in den weiteren Darlegungen von Ousman nicht vor. Könnte dies auch ein Hinweis darauf sein, warum Boko Haram im Kampf gegen die Ungläubigen den Christen keinen sonst im Islam anerkannten Status als „Schriftbesitzer“ gewährt, sondern sie entweder tötet oder zum Übertritt zum Islam zwingt?

nen Reisen ins Innere Afrikas beschrieb, länger als man meint. Bei seinem Aufenthalt in Borno (Anfang 1500) schaute er von dort aus in die südlich liegenden Berge und schrieb:

„Einige dieser Bergbewohner haben keine Religion, weder die christliche noch die jüdische oder die mohammedanische. Sie leben wie die Tiere ohne Glauben.“³³

Eine Reflexion über die von Ousman dan Fodio verbreiteten theologischen Ideen eines islamischen Staates und des Heiligen Krieges ist unabdingbar für das heutige Verstehen der radikalen islamischen Erneuerungen in Nordnigeria bis hin zu Boko Haram. Aber erst eine Sicht auf das historische Ineinanderfließen von theologischen Anstößen der Islamgelehrten, von sozialen Motivationen der Marginalisierten in den Hausastaaten, dem ethnischen Bewusstsein für ein gemeinsames „Fulbesein“ (Pulaaku) der unterschiedlichen Fulbegruppen und die verklärte Erinnerung an das von christlich-europäischen Eroberern zerschlagene Kalifat konnte dem ersten Djihad 1804 seine Stoßkraft geben, in nur wenigen Jahren die Hausaeliten zu stürzen. Aber wie bei allen Revolutionen wurden keineswegs alle am Djihad beteiligten Gruppen bei der Neuverteilung der Macht berücksichtigt. Nach dem erfolgreichen Djihad (1809) wurde die neue Macht räumlich und ethnisch zentralisiert. Das unbedeutende Sokoto, nicht eine der alten großen Hausastadtstaaten wie Kano oder Katsina, wurde zum zentralen Sitz des Kalifats. Das hatte zur Folge, dass nun alle politischen Schlüsselpositionen (in Verwaltung, Rechtsprechung, Handel und Militär) mit Fulbe besetzt wurden. Aus der früheren Minderheit der Fulbe bildete sich die neue islamische Elite des Kalifats von Sokoto, verbunden durch das gemeinsame „Fulbesein“, gestärkt durch den gemeinsamen Glauben. Der Islam von Sokoto bekam eine ethnische „Färbung“, das „Pulaaku“.³⁴ An dessen Spitze Ousman dan Fodio als Kalif stand. In den ehemaligen Stadtstaaten der Hausa wurden Emire eingesetzt, die dem Kalifen in Sokoto unterstanden.

Nach diesem Erfolg im Hausaland war aber für Ousman der Djihad noch nicht beendet. Jetzt, 1809, rief er die Familienältesten („Ardo'en“) der unterschiedlichen Fulbegruppen, die teilweise schon seit Generationen mit

³³ Zitiert nach *Natalie Zemon Davis*, *Leo Africanus*. Ein Reisender zwischen Orient und Okzident, Wagenbach, Berlin 2008, 155. Der Islam und das Christentum haben in ihrer jeweils eigenen Sprache und Denkvorstellung ein ausgeprägtes Negativurteil über die historischen Religionen Afrikas gefällt. Die Fulbe werden später bei ihrem Djihad gegen die nicht-islamischen Völker im südlichen Tschadseegebiet das Urteil aussprechen, dass sie „Habe“ sind oder „Kirdi“, d. h. Menschen ohne Glauben, ohne Gott, die sie zu Sklaven machen können. Dieses Urteil des Islams hatte die gleiche Langzeitwirkung wie Hegels berühmt-fatales Wort über Afrika als einem Kontinent ohne Geschichte.

³⁴ Obwohl der Islam offiziell keine ethnischen Unterschiede macht, hat bei den Eroberungen im Hausaland und im südlichen Tschadseebereich der Mandaraberge bis nach Adamaua hinein, das Fulbesein, das „Pulaaku“ für die Integration in die neue Gesellschaft eine entscheidende Rolle gespielt. Blanckmeister widmet dieser Frage einen eigenen längeren Abschnitt: 1.2.1 Die Fulbe und „pulaaku“.

ihren Rinderherden im südlichen Tschadseegebiet, dem heutigen Nordkamerun, ansässig waren, zu sich nach Sokoto, um sie zum Heiligen Krieg gegen die ungläubigen Heiden (die Habe, die Kirdi) aufzurufen. Ousman übergab die Fahne, das schwarze Banner des Djihads, an den Fulbe Gelehrten Adama, damit dieser die dortigen Fulbe in den Djihad gegen die ungläubigen Völker anführe. Damit begann in Nordkamerun ein langer Prozess einer islamischen Fulberevolution, der die vielen größeren und kleineren nicht-islamischen Völkergruppierungen in einen Existenzkampf großen Ausmaßes stürzte. Mit Adama, dem Führer des Djihads in Nordkamerun, begannen die Eroberungen. Einige der „Ardo'en“ erhielten von Adama die Beauftragung, in ihrem Wohngebiet die Heiden zu bekämpfen und empfingen dafür den Titel eines „Lamido“, eines Fulbeherrschers in diesem von ihnen eroberten Gebiet. Alle Lamibe³⁵ unterstanden aber ihrerseits Adama, dem Führer des Djihads. Adama und seine Nachfolger, die in Yola, im heutigen Nigeria liegend, residierten, erhielten von Sokoto den Rang eines Emirs. Nordkamerun gehörte also zu dem Emirats Yola, dem östlichen Teil des großen Kalifats von Sokoto. Das sie mit Sokoto einende Band war der Islam und ihr gemeinsames „Fulbesein“, die Religion und die Ethnie. Aber trotz aller Djihad Bemühungen gab es immer noch heidnische Völker, die nicht erobert werden konnten, oder nur in die Berge zurückgedrängt wurden und von dort aus ihre Freiheit verteidigten.

Als 1903 die deutschen kolonialen Truppen unter der Führung von Hauptmann Dominik vor den Toren von Maroua die entscheidende Schlacht gegen die Reiterarmee der Lamibe und des Emirs von Yola gewannen, kam das Ende des Emirats von Yola. Die Fulbe Lamibe wurden der deutschen Kolonialmacht unterstellt, konnten aber in ihrem Herrschaftsbereichen, Lamidaten, ihre Machtstellung behalten. Die noch nicht von den Lamibe bezwungenen nicht-muslimischen Völker – die deutsche Verwaltung nannten sie aufgrund ihres Widerstandes „Räubernester in den Bergen“ – wurden nun, teilweise mit Hilfe kolonialer Truppen, unterworfen und in die bestehenden Lamidate eingeordnet. Den christlichen Missionen in Kamerun, die immer stärker in den nun „befriedeten“ Norden drängten, wurde jede Form christlicher Missionierung in diesem dem Islam vorbehaltenen Gebieten verboten.³⁶

Die Durchführung des ersten Djihads in Nordkamerun verlief anders als im Hausaland. Das Ziel der Eroberung der heidnischen Völker war nicht in erster Linie ihre Islamisierung, sondern die Fulbe sahen in diesem Gebiet ein ihnen vorbehaltenes privilegiertes Sklavenreservoir. Mit ihren Razzien fielen sie immer wieder in das Gebiet der Heiden ein, um die „Kirdi“ zu Sklaven zu machen, sei es für das eigene Lamidat, für den Emir von Yola

³⁵ Lamibe ist der Plural von Lamido.

³⁶ Erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnten die schon im Süden Kameruns arbeitenden christlichen Missionen auf breiter Front ihre Missionierung der „Kirdi“ beginnen. Es geschah keine direkte Missionierung der islamischen Fulbe, man hoffte mittels der bekehrten Heiden auch die Fulbe für das Evangelium zu gewinnen.

oder den Kalifen von Sokoto. Diese besondere Geschichte Nordkameruns hat bis heute entscheidende Auswirkungen auf die politische Gestaltung des modernen Staates Kamerun. Der Djihaad, den Boko Haram vom Norden Nigerias aus über die Grenze in den Norden Kameruns hineinragen will, weckt die Erinnerung an den ersten Djihaad der Fulbe. Noch heute werden Geschichten erzählt von Sklavenrazzien der Reiterei der Fulbe Anfang des 20. Jahrhunderts. Die kleinen Kinder musste man in Sicherheit bringen, damit sie nicht in die Sklaverei zu gerieten.³⁷ Die Daba-Kola haben alle ihren früheren Wohnsitz auf dem Berg Kola verlassen und wohnen in der Ebene. Aber beim Besteigen des Kolaberges sieht man noch die Reste der Steinwälle, hinter denen die Kola sich gegen die angreifende Reiterei der Fulbe mit Erfolg verteidigen konnten.³⁸

3. Kurze Zusammenfassung und Würdigung des Kalifats von Sokoto

Es lohnt sich noch einmal, einen anderen Blick auf das Kalifat Sokoto zu werfen. Wie wird dieser islamische Gottesstaat in den die großen Linien der Geschichte Afrikas zeichnenden Arbeiten dargestellt? Ich greife als ein Beispiel das Buch von Leonhard Harding, Professor für die Geschichte Afrikas an der Universität Hamburg, heraus: „Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert“.³⁹ Er schreibt, dass an der Wende zum 19. Jahrhundert Westafrika in den Strudel europäischer Interessen geraten war und in der Folge der Ausweitung des Sklavenhandels viele alte Reiche verfallen waren.

„Als Reaktion hat vor der Wende zum 19. Jahrhundert eine Serie von ‚Heiligen Kriegen‘ zur Etablierung islamischer Staatswesen eingesetzt. Anfang des 19. Jahrhunderts ist das bedeutendste dieser Reiche gegründet worden, das Kalifat von Sokoto, das bis heute die Geschichte des nördlichen Nigerias prägt.“⁴⁰

Aber es waren nicht nur die Veränderungen der Weltwirtschaft und Welt Herrschaft, die dies bewirkten, sondern vor allem die „mächtige Strömung einer islamischen Erneuerung“ gab dazu Anstoß. Islamische Prediger traten auf, die eine strengere Beachtung religiöser Lebensregeln forderten. Als Ziel für diese religiöse Erneuerung nennt Harding die Errichtung islami-

³⁷ Ayouba Mbirvi berichtete uns 2014 in Dagai, dass seine Tante ihm erzählt hatte, wie sie beim Herannahen der Reiterei der Fulbe ihren jüngeren Bruder, seinen Vater, den späteren Pastor Philippe Gadji, schnell auf den Rücken band und mit ihm in den Busch geflohen ist.

³⁸ Der junge Soziologiestudent Yanga Emile Christian, dessen Eltern aus Dagai-Kola stammen, hat den Schwerpunkt seiner Studien an der Universität Maroua auf Heimatkunde gelegt. In einer Semesterarbeit beschreibt er den Heimatort seiner Eltern auf dem Kolaberg, den er in der Sprache der Kola „Mazabay Rhum-Kola“ nennt. Er schlägt vor, hier einen touristischen Ort zu errichten, den man Ersteigen kann, um die alten Steinmauern, die Schutzwälle gegen die Fulbe, zu bewundern. *Yanga Emile Christian, Présentation de trois aspects patrimoniaux chez les Daba-Kola en montrant qu'ils sont des atouts pour le développement.* Manuskript.

³⁹ *Leonhard Harding, Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert, München, 1999.*

⁴⁰ Ebd., 1.

scher Staatswesen, den Kampf gegen nicht-islamische Nachbarvölker und die Kontrolle der Fernhandelsstraßen, insbesondere durch die Sahara nach Nordafrika und in die arabische Welt. Zu Sokoto schreibt er:

„Der Jihad, der die größten Veränderungen nach sich zog, war der um Usman dan Fodio (1754–1817), der in den Jahren 1804–1809 ein riesiges Reich schaffen konnte, das Kalifat von Sokoto, das sich bis in den Norden Kameruns und bis zum Tschad-See ausdehnte. Die besonderen Merkmale dieses Reiches hatten allesamt mit dem Islam und seinen Auswirkungen auf Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zu tun. Die politische Struktur umfasste den Kalifen als obersten Befehlshaber der Gläubigen und damit politisches und religiöses Oberhaupt aller Gläubigen, an seiner Seite die in der islamischen Staatsphilosophie vorgesehenen Minister und als seine Vertreter in den Provinzen die Emire. Weil der Islam das einigende Band war, wurde die Machtaufteilung in der Regel von allen anerkannt, woraus dem Ganzen eine bemerkenswerte politische Stabilität erwuchs.“⁴¹

Hardings Darstellung gibt uns einen tieferen Einblick in die wirtschaftliche und soziale Machtbasis des Reiches von Sokoto:

„Die ökonomische Basis des Staates lag einerseits in Beute- und Sklavenkrieg, durch welche die herrschende Schicht mit billigen Arbeitskräften versorgt wurde; diese Sklaven stellten das Rückgrat der Ökonomie dar. Es herrschte ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem vor, das man als „slave mode of production“ bezeichnen kann. Durch sein zweites ökonomisches Standbein, die Steuern, unterschied sich dieses Reich grundlegend von Nachbarstaaten: Die Monopolisierung des Außenhandels durch die Herrschenden spielte keine entscheidende Rolle im Staatshaushalt. Vielmehr wurde über das islamische Steuerrecht für ausreichende Einkünfte gesorgt. So wurde die Bevölkerung zu berechenbaren und vergleichbaren Ausgaben herangezogen. Diese Rechtsicherheit war einer der wichtigsten Faktoren, die dem Kalifat politische Stabilität verliehen. [...] Eine andere Konsequenz der islamischen Staatsgründung ist in der neuen Identität zu sehen, die hier entstanden ist: über ethnische Unterschiede hinweg sind zumindest die großen Gruppen der Hausa und Fulani über das Band des Islams zusammengewachsen, bis in die heutige Zeit hinein.

Die Entstehung des Kalifates Sokoto stand nur indirekt in Verbindung zum Weltmarkt, denn die entscheidenden Anstöße zum heiligen Krieg waren von den regionalen Strömungen einer islamischen Erneuerung ausgegangen.“⁴²

Bei Heinrich Barth, dem deutschen Afrikaforscher in der Mitte des 19. Jahrhunderts, kann man in seinen Reisebeschreibungen durch Westafrika einen authentischen Eindruck von Größe, Macht und Reichtum des Kalifats Sokoto erhalten. Man versteht dann besser, warum die ersten europäischen

⁴¹ Ebd., 10.

⁴² Ebd., 11–12. Im Kapitel „Interpretation der Sklaverei in Afrika“ notiert er später noch einmal: „[...] das Kalifat Sokoto, das aus dem heiligen Krieg Usman dan Fodio hervorgegangen ist, muß mit etwa 2,5 Millionen Sklaven bei einer Gesamtbevölkerung von etwas zehn Millionen sogar die ‚zweit- oder drittgrößte Sklaven-Gesellschaft der modernen Geschichte‘ genannt werden“. 174.

Reisenden, die diese Gegend im 19. Jahrhundert bereisten, fasziniert waren von diesem islamischen Reich mitten in Schwarzafrika.⁴³

Vor allem aber sollte man den afrikanischen Historiker Joseph Ki-Zerbo lesen, der in seinem Buch „Die Geschichte Schwarz-Afrikas“ ein ganzes Kapitel Ousman dan Fodio und seinem Reich widmet. Er beschreibt den Kalifen als einen Gelehrten und frommen Menschen, der eher ein Heiliger der malikitischen Glaubensrichtung war als ein Heerführer. Ki-Zerbo erzählt, wie Ousman dazu geführt wurde, das Hausaland vom Joch der Ungläubigen zu befreien und wie ihn seine Anhänger nach den ersten Kämpfen zum Kommandanten der Gläubigen ernannten, und Ousman diesen Titel „Amir al Muminin“ demütig annahm. Man spürt Ki-Zerbos Beschreibung die Bewunderung an, die er für diese Leistungen Ousmans und seiner Söhne hatte, unter denen das riesige Reich später in zwei Teile aufgeteilt wurde:

„Die geistige Vorrangstellung Sokotos war über jeden Zweifel erhaben. Von der Unterstellung, das Reich Osman dan Fodios sei zu einem Magma anarchischer und der Sklaverei verfallener Fürstentümer entartet, bleibt jedoch nur die folgende Tatsache. Ein stammesübergreifendes Einigungsbestreben (wenn auch überwiegend Fulbe daran beteiligt waren) kaum vorstellbaren Ausmaßes war während eines langen Zeitraums erfolgreich tätig. Dieses Unterfangen war von Glaube und Fortschritt geprägt. Es strebte nach dem Ideal eines gerechten und aufgeklärten Kalifats. Seine Verfechter waren Männer von erstaunlicher Gelehrsamkeit. Nicht nur in den klassischen Lehren des Korans, sondern auch in der Poesie und sogar im profanen Wissen kannten sie sich aus.“⁴⁴

Anders aber beschreibt der Kameruner Historiker Engelbert Mveng in seiner zwei Bände umfassenden Geschichte Kameruns die Geschichte des Kalifats:

„Ousman gründete ein so immens großes Reich, dass es wegen seiner eigenen Ausdehnung bald zum Sterben verurteilt war. Das Land hatte eine solche Größe, dass es sich von Masina am oberen Niger bis nach Adamaua über eine Distanz von fast 2.000 Kilometer erstreckte. Und welches Geheimnis steckte hinter seinem grandiosen Erfolg? Er predigte den Heiligen Krieg. Er war ein eifernder Muslim. Vor den Augen seiner Fulbe entwarf er das Bild einer Hoffnung auf große Beute, ebenso leicht zu erbeuten wie unermesslich groß. Der Erfolg gab ihm recht.“⁴⁵

Mveng schreibt natürlich aus seiner Sicht als Kameruner die Geschichte des Kalifats, das die Geschichte Nordkameruns wesentlich mit geprägt hat und von großer Bedeutung war für die weitere Entwicklung des Staates Kameruns, zumal der erste Kameruner Staatspräsident, Ahidjo, aus den Reihen der Fulbe Nordkameruns stammte.

⁴³ *Heinrich Barth*, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855, Band 2, Gotha 1857.

⁴⁴ *Joseph Ki-Zerbo*, Die Geschichte Schwarz-Afrikas, Wuppertal 1979, 395.

⁴⁵ *Engelbert Mveng*, Histoire du Cameroun, CEPER, Yaoundé 1984, 108, Eigene Übersetzung.

Je nach eigenem Standort, von dem aus man über Ousman dan Fodio schreibt und je nach der Fragestellung, mit der man an die Geschichte des Kalifats herangeht, wird man zu sehr unterschiedlichen Darstellungen und Wertungen kommen. Unstrittig aber wird allen sein, dass die koloniale Machtergreifung der europäischen Großmächte England und Deutschland über Teile dieses Kalifats und damit die Zerstörung dieses Experimentes, in Schwarzafrika einen theokratisch-islamischen Gottesstaat zu errichten, bis heute nachhaltige Wirkungen auf die Geschichte Nigerias und Kameruns hat.

4. Das Ende des Kalifats unter der kolonialen Herrschaft Englands und die seit der Unabhängigkeit Nigerias sich verschärfenden Spannungen zwischen Demokratie und islamischer Staatsidee

Fast gleichzeitig hatten britische und deutsche Kolonialtruppen Anfang des 20. Jahrhundert Sokoto (im Nordwesten von Nigeria 1902/03) und Maroua (im Extremen Norden Kameruns 1902) militärisch erobert und in ihr Kolonialreich eingegliedert. Im Norden Nigerias waren zwar der Sultan und die Emire schnell entmachtet, doch die Briten und die traditionellen Herrscherfamilien der Fulbe gingen mit dem Konzept der ‚indirekten Herrschaft‘ ein Bündnis ein. In den Emiraten gab es ja eine funktionierende Administration und ein Rechtssystem, die die Kolonialmacht in ihr System integrieren konnten. Bis zum Ende der Kolonialzeit blieb die Scharia in den alten Emiraten gültig, nur extrem inhumane Praktiken wurden abgeschafft. Die Emire besaßen weiterhin das Recht über das Land und zogen die Steuern ein. Die ethnischen Gruppen, denen es bis dahin gelungen war eine gewisse Unabhängigkeit zu wahren, wurden in die Emirate eingegliedert. In diesen islamischen Emiraten des Nordens ließ die Kolonialverwaltung keine Missionsarbeit zu. Die Kolonialmacht und die alte Fulbehierarchie profitierten beide von dieser Art der Aufteilung der Macht. Harnischfeger zitiert in seiner Analyse der britischen Kolonialzeit den politischen Führer des Nordens, Ahmadou Bello, ein Nachkomme von Ousman dan Fodio:

„Die Briten seien ein ‚Werkzeug des Schicksals‘ und ihre Eroberung Nigerias ‚erfüllt den Willen Gottes‘.⁴⁶

Das hatte zwar zur Folge, dass der Norden vor den Einflüssen westlicher Zivilisation geschützt wurde, nach der Unabhängigkeit zeigte sich aber, dass einige dieser Gebiete bis heute zu den rückständigsten in Afrika gehören. Demgegenüber empfanden die Briten die Missionsschulen im Süden eher als Brutstätten des afrikanischen Nationalismus.⁴⁷

⁴⁶ Johannes Harnischfeger, *Demokratisierung und islamisches Recht*, 52.

⁴⁷ Ebd., 53 ff.

Grundsätzlich ist seine Beurteilung richtig, dass für diese Gegensätze zwischen Nord und Süd die Politik der Kolonialmacht mitverantwortlich ist. Es war in der Tat unverantwortlich, den Süden unter dem Einfluss westlich-christlicher Bildung zu fördern, den Norden aber davon auszuschließen und ihn in seiner islamischen Theokratie zu belassen und gar zu stärken, nur damit die Kolonialmacht in Ruhe, d. h. ohne Unruhen, aus beiden so unterschiedlichen Gebieten der Kolonie den größtmöglichen ökonomischen Profit erzielen konnte, um dann am Ende beide Teile mit einem demokratischen, säkularen und westlichen Modell eines Nationalstaates in die Unabhängigkeit zu entlassen.

In seiner weiteren sehr ausführlichen und ausgewogenen Analyse, in der er die nun aufkommenden, oft sehr gewalttätigen Spannungen und Kämpfe um Demokratie und islamisches Recht anhand des Scharia-Konfliktes aufzeigt, macht überdeutlich, dass das westliche Modell einer säkularen, demokratischen Staatsform Nigeria ebenso in eine Sackgasse führt wie auch das Gegenmodell, die islamische Idee eines Gottesstaates. „Im Streit zwischen den Glaubensgemeinschaften sehen sich die christlichen Kirchen in der seltsamen Rolle, die irreligiöse Ordnung der Welt zu verteidigen.“⁴⁸ Aber eine Trennung von „Religion und Staat“ wäre für den Norden die Selbstaflösung der islamischen Gesellschaft. Und andererseits ständen die Politiker in Kano und Sokoto ohne den gemeinsamen Staat, der es ihnen erlaubt, sich an den Ölquellen des Südens zu bereichern, vor dem Ruin.⁴⁹

Harnischfeger kommt zu der ernüchternden Einsicht, dass die Scharia-Kampagne bisher nur zu weiterem Staatsverfall geführt habe. Er zeigt auf, dass die Politiker aus Nord und Süd und die Geistlichen beider Religionen bisher noch keinen Ausweg gefunden haben sondern sich gegenseitig blockieren, und dass seit 1980 die Gewalt in den Auseinandersetzungen eskaliert. Der berühmt gewordene Maitatsine-Aufstand 1980 in Kano, geführt von einem aus Maroua (Nordkamerun) stammenden Islamprediger mit Namen Maitatsine, hatte mit seinen Brandreden gegen das islamische Establishment einen Aufstand entfacht, der zu fast 10.000 Toten führte.⁵⁰

Nigerias Auseinandersetzung über die politische Rolle der Religion, so Harnischfeger, ist Teil einer weltweiten Debatte, die einen Grundkonsens liberaler Demokraten infrage stellt.⁵¹ „Der Rückgriff auf die Scharia erklärt sich gerade daraus, dass westliche Konzepte der Modernisierung in eine Sackgasse führen.“⁵² Die sorgfältige Analyse dieses Sozialwissenschaftlers, die bis in die Zeit 2004/05 reicht, hilft zu einem besseren Verstehen des Kontextes, in dem die Boko Haram Bewegung um 2000 entstanden ist. Den geopolitischen Aspekt der Religionskonflikte untersucht Guy Nicolas

⁴⁸ Ebd., 170.

⁴⁹ Ebd., 150.

⁵⁰ Zum Maitatsine-Aufstand siehe ausführlicher *Guy Nicolas*, *Dieu, Marx et les modèles de la 'guerre sainte' et du sacrifice au Nigeria*, 136 ff.

⁵¹ *Johannes Harnischfeger*, *Demokratisierung und islamisches Recht*, 17.

⁵² Ebd., 26.

in seinen zahlreichen Beiträgen zu Nigeria. Unter dem Aspekt des Rückgriffs auf die eigene konfessionelle Identität, so schreibt er, wird der Islam zu einer Lebensweise (way of life), die mehr Kultur ist als ‚reine‘ Religion. So wird aus dem religiösen Konflikt ein Konflikt der Kulturen, in dem auch das Christentum als Bestandteil westlicher Kultur angesehen wird und die so genannten Heiden nur noch eine Kultur haben, die durch die Konversion zu den Weltreligionen zum Aussterben bestimmt ist.⁵³ Roman Loimeier analysiert das Aufkommen von islamischen Reformbewegungen in Afrika im Kontext der Modernisierungskrisen des 20. Jahrhunderts und schreibt:

„In der Kolonialzeit gerieten die Muslime in vielen afrikanischen Gesellschaften jedoch auch in eine schwere gesellschaftliche Krise, weil die Modernisierungsprozesse des 20. Jahrhunderts eine stark säkularisierende Wirkung hatten und zudem häufig mit europäisch/westlichen und christlichen Einflussnahmen verbunden waren (und sind). In vielen afrikanischen kolonialen Territorien und postkolonialen Staaten verloren die Muslime auf Grund kolonialer Grenzbeziehungen zudem ihre bis dahin dominierende gesellschaftliche und politische Rolle (Nigeria) ...“⁵⁴

5. Boko Haram und kein (gutes) Ende?

Um das Jahr 2000 entstand in Maiduguri (Bundesstaat Borno) unter der Führung des Koranlehrers Mohammad Yusuf (geb. 1970) die islamische Protestbewegung, die sich in ihrem Kampf für einen reinen, wahren Islam in Anknüpfung an die Tradition des ersten Djihads den Namen gab: „*Die Jünger des Propheten für die Verbreitung des Islams und des Heiligen Krieges*“.⁵⁵ Yusuf forderte die Gläubigen auf, sich aus der korrupten Gesellschaft zurückzuziehen und ganz nach dem Willen Gottes zu leben. Zu seinen „Jüngern“ gehörten auch Studenten, die ihr Studium abgebrochen und Akademiker, die ihre Examenszeugnisse zerrissen hatten. Der größere Anteil seiner Anhänger aber kam aus den ärmeren ländlichen Gebieten des Nordens, die meist nur die örtlichen Koranschulen besucht und deshalb keinerlei Aufstiegschancen hatten. In einer Moschee in Maiduguri sammelte er seine Zuhörer. Wurde diese Gruppe von der Bevölkerung zuerst nach ihrem Führer die „*Yusufisten*“ genannt, so gab man ihnen bald den Namen Boko Haram, entsprechend ihrer Lehre von der Ablehnung westlicher Bildung als Verfremdung des Islams. Westliche Bildung „*Boko*“ ist verboten, ist „*haram*“. „*Boko*“ steht in der Hausasprache für das englische Wort *book* und meint die von den Engländern und den christlichen Missionen gegründeten allgemein bildenden Schulen. „*Haram*“ kommt aus

⁵³ Guy Nicolas, *Géopolitique et religions au Nigeria*, 111.

⁵⁴ Roman Loimeier, *Der Islam im subsaharischen Afrika*, 2003, 43.

⁵⁵ Marc-Antoine Pérouse de Montclos, *Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria*, 8 : „*Jama'atu Ahlis-Sunnah Lidda'awati Wal Jihad, les disciples du Prophète pour la propagation de l'Islam et la guerre sainte.*“

dem Arabischen und bezeichnet alles, was nach dem Koran von der wahren Lehre des Islams abweicht, also verboten ist. Yusuf greift damit das besondere Merkmal einer grundsätzlichen Ablehnung aller westlichen Modernität einer extrem radikalen islamistischen Sekte auf, zu der auch sein Vater gehörte. Es war die oben schon erwähnte Maitatsine-Bewegung, gegründet in Kano in den Jahren 1970–1980 von dem aus Maroua (Kamerun) stammenden Koranlehrer Mohammad Marwa, Maitatsine genannt. Der gewaltsame Aufstand der Maitatsine in Kano endete 1980 durch das Eingreifen der nigerianischen Armee. Auch Yusufs Vater kam bei den Unruhen ums Leben. Versprengte kleinere Gruppen der Maitatsine-Bewegung wagten in den folgenden Jahren immer wieder neue Aufstände. Beide Protestbewegungen, „Boko Haram“ und „Maitatsine“, sind einerseits als soziale Proteste gegen die Ausgrenzung und Verarmung der muslimischen Bevölkerung im Norden Nigerias zu verstehen und andererseits als religiöse Proteste gegen den Verlust islamischer Identität in einem nach dem wahren Willen Gottes (*Scharia*) regierten Kalifat (Gottesstaat).

Johannes Harnischfeger schreibt 2012 einen Aufsatz über Boko Haram⁵⁶ – man kann sagen in Fortsetzung seines Buches von 2006 über den Scharia-Konflikt. Er zeigt auf, wie die miteinander rivalisierenden islamischen Eliten des Nordens die Erneuerungsbewegung unter der Führung des Islampredigers Mohammed Yusuf von den jeweiligen Machthabern für ihren Wahlkampf benutzt hatten. Im Wahlkampf versprachen sie, Yusufs Forderung nach Einführung der Scharia zu erfüllen. Nach der erfolgreichen Gouverneurswahl 2003 wurde ein Vertrauter von Yusuf eine zeitlang Minister im Bundesstaat Borno, verließ aber diesen Posten, als das Wahlversprechen, die Scharia einzuführen, nicht eingehalten wurde.⁵⁷ In Maiduguri, Yusufs Wirkungsstätte, kam es im Juli 2009 aus nichtigem Anlass zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen der Polizei und Yusufs Anhängern. Bei einer Polizeikontrolle weigerten sich seine Anhänger aus religiösen Gründen Motorhelme zu tragen. Daraufhin kam es zu tagelangen Kämpfen in der Stadt Maiduguri, die den Präsident Nigerias veranlassten Militäreinheiten mit gepanzerten Fahrzeugen in die Stadt zu schicken. Hunderte Aufständische wurden erschossen, das Wohnhaus von Yusuf und seine Moschee wurden zerstört. Er selbst wurde gefangen genommen und unter unklaren Umständen in einer Polizeistation getötet. Die Überlebenden des Massakers flohen aus der Stadt, teilweise auch in die Nachbarstaaten Kamerun, Tschad und Mali. Aber Mitte 2010 kamen sie mit Abubakar Sheku, der bisher zweite Mann hinter Yusuf gewesen war, als neuem Führer nach Maiduguri zurück, blieben aber vorerst im Untergrund. Die Kämpfe mit Polizei und Militär brachten ihnen Scharen von neuen „Rekruten“ ein, aber auch andere Rebellengruppen, Banden und kriminelle Gruppierungen

⁵⁶ Johannes Harnischfeger, Rivalität der Eliten Der Boko-Haram-Aufstand in Nigeria, 2012, 491–516.

⁵⁷ Marc-Antoine Pérouse de Montclos, Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria, 22.

schlossen sich dieser neuen Boko Haram unter der Führung von Sheku an. Verbindungen zu anderen afrikanischen Rebellen- und Al-Qaida Gruppen in Afrika verstärkten ihre Schlagkraft.⁵⁸ Boko Haram wurde ein terroristisches Netzwerk, das heute über Beziehungen zur internationalen islamistischen Terrorszene verfügt.

Der machtpolitische Hintergrund, auf dem sich die weitere Radikalisierung von Boko Haram abspielte, war die Übernahme der Macht des Präsidentenamtes durch einen Christen aus dem Süden: Goodluck Jonathan. Als Vizepräsident übernahm er 2010 für ein Jahr das Amt des Präsidenten, nachdem sein Vorgänger verstorben war. 2011 gewann er dann die Wahl, die zwar fair und frei verlief, das Land aber spaltete. In den Städten kam es zu Unruhen und unter Führung von Sheku setzte Boko Haram seine Angriffe auf Christen und alle muslimischen Kollaborateure des Regimes verstärkt fort. Harnischfeger schreibt, dass dies alles ahnen lässt, „was passieren könnte, wenn Goodluck Jonathan bei den Wahlen 2015 eine zweite Amtszeit anstreben sollte“.⁵⁹ In der Tat, mit der Ausrufung eines Kalifats im nigerianischen Bundesstaat Borno und Adamaua durch Boko Haram, der Unfähigkeit oder Unwilligkeit des nigerianischen Militärs, dieses Terrornetzwerk effektiv zu bekämpfen und der jetzt erfolgten Bewerbung Goodluck Jonathans für die Präsidentenwahl 2015 stehen die Aussichten sehr schlecht, dass in naher Zukunft irgendeine Lösung des Konflikts erreicht werden kann. Die Kämpfe und Entführungen, die Eroberungen und Eingliederungen weiterer Städte Nordnigerias in das ausgerufenen Kalifat und die unvermindert heftigen Überfälle auf das Grenzgebiet im Extremen Norden Kameruns lassen zurzeit keine verlässliche Zukunftsprognose zu. Alle möglichen Szenarien scheinen offen zu stehen.

In den letzten Jahren sind eine ganze Reihe von ausführlichen Untersuchungen über Boko Haram erschienen, die nicht nur das Tagesgeschehen beleuchten sondern versuchen, dieses Phänomen eines islamischen Extremismus in Westafrika historisch einzuordnen. Zu nennen sind hier die Aufsätze des französischen Politikwissenschaftlers Pérouse de Montclos.⁶⁰ Er warnt davor diese Kämpfe von Boko Haram als „Religionskriege“ zu deuten. Ähnlich wie Harnischfeger und andere, verweist er auf das komplizierte Zusammenspiel von politischen und regionalen Machtkämpfen, die verstärkt werden durch ihre religiöse und ethnische Aufladung. Die Wurzeln dieser Konflikte liegen einerseits in der rückwärtigen Verklärung des ersten Djihads von Ousman dan Fodio und andererseits in der Politik der britischen Kolonialherrschaft, Nord und Süd in einen nach westlichem Modell konstruierten säkularen Nationalstaat in die Unabhängigkeit zu entlassen. Hinzu kommt die Konzentrierung der wirtschaftlichen Kraft im

⁵⁸ Johannes Harnischfeger, *Rivalität der Eliten*, 500–502.

⁵⁹ Ebd., 497.

⁶⁰ Marc-Antoine Pérouse de Montclos, *Le Nigeria à l'épreuve de l'islamisme*, 2013; Nigeria: L'ombre de Boko Haram, 2014; Boko Haram: Islamism, politics, security, and the state in Nigeria, 2014.

Süden (Ölboom) gegenüber dem armen trockenen Sahelgebiet im Norden. Der französische Politologe Jean-François Bayart, ein Experte der Situation in Afrika, sagte in einem Interview treffend, dass man nicht vergessen sollte, dass der Islam nicht das Problem sei, sondern Teil der Lösung ist.⁶¹

In den deutschen Medien, außer der Deutschen Welle, erscheinen wenige Berichte über die Bedrohung der westafrikanischen Staaten durch Boko Haram. Die anderen Krisengebiete der Welt, der Konflikt zwischen der Ukraine und Russland, der Kampf gegen den Terror des IS im Irak und Syrien und die Sorge um die Ausbreitung der Ebola Epidemie in Westafrika auf Europa haben in den normalen Tageszeitungen und Medienmeldungen Vorrang. Oft wird Boko Haram nur in einem Atemzug mit dem IS genannt, ohne Kenntnis des eigenständigen regionalen Kontextes im Sahelgebiet Westafrikas.

6. Eine Kultur des Friedens

In den Jahren 1976 bis 1991 haben wir vom Extremen Norden Kameruns aus immer wieder mit Sorgen die Nachrichten über die oft blutigen Unruhen zwischen den Muslimen und den Christen im Norden Nigerias gehört. Es bestand zwischen den beiden Nordregionen Nigeria und Kamerun neben einer intensiven wirtschaftlichen Beziehung auch ein starker kultureller und religiöser Austausch. Wir hatten die Sorge, dass dieser religiöse Konflikt auch zu uns nach Kamerun übergreifen könnte. Für ein gutes Zusammenleben verschiedener ethnischer Gruppen, die jeweils einer der großen missionierenden Weltreligionen angehören, ist ein hohes Maß an gegenseitigem Respekt und Anerkennung notwendig, besonders dann, wenn jede Religion ihren Glauben öffentlich leben will. Erschrocken waren wir, als im Oktober 1991 der deutsche Pfingstprediger Reinhard Bonnke auch in Kano, Nordnigeria, einen seiner in Afrika bekannten medienwirksamen „Feldzüge für Christus“ durchführen wollte. In seinen publizistischen Verlautbarungen „weihte er Nigeria dem Blute Christi“. Aber in Kano reagierten die Muslime mit einem starken Protest, der in blutige Ausschreitungen mit 300 Toten endete.⁶² Der Staatspräsident Nigerias schickte das Militär, um Bonnke sicher in ein Flugzeug nach Europa zu geleiten. In den Analysen zur Problematik der religiösen Konflikte aufgrund der Scharia-Diskussion

⁶¹ *Jean-François Bayart, Pourquoi l’islam et le djihadisme s’étendent en Afrique, L’analyse de Jean-François Bayart, directeur de recherche au CNRS le 25/02/2013.*

⁶² „Statt geretteter Seelen 300 Tote“, schrieb eine kenianische Zeitung laut Spiegel vom 28. 10. 1991. Die dpa-Meldung vom 16. 10. 1991 lautet: „Bei blutigen Zusammenstößen zwischen Christen und Moslems im Norden Nigerias sollen mehr als 300 Menschen ums Leben gekommen sein.“ Am 17. 10. 1991 schrieb dpa zusammenfassend: „Bonnke, dessen Auftritt in Afrika auch innerhalb der christlichen Kirchen heftig umstritten ist, wies jedoch jede Mitschuld an den Zusammenstößen von sich. [...] Der Nationalrat der Kirchen Kenias (NCCCK) bezeichnete Bonnke als ‚Unruhestifter‘. Der Prediger sei für das Blutbad allein verantwortlich, sagte NCCCK-Generalsekretär Samuel Kobia.“

wird auch die Gewalteskalation durch die Bonnke Mission immer wieder dargestellt.⁶³ In dieser Situation Nigerias war Bonnkes Evangeliumsfeldzug kein Beitrag zu einer Kultur des Friedens.

Zurzeit herrscht in Kamerun an der Grenze zu Nigeria der Krieg gegen Boko Haram. Eine zunehmende Psychose der Angst herrscht in der Bevölkerung des Nordens. Mittlerweile hat zwar das Kameruner Militär im Extremen Norden die Sicherung der Grenze zu Nigeria übernommen, trotzdem werden regelmäßig immer noch viele Dörfer und Städte im Grenzbereich zu Nigeria von diesen gut bewaffneten Terrorereinheiten überfallen. Die Wirtschaft des Nordens ist gelähmt. Tausende Flüchtlinge aus Nigeria suchen in Kamerun Zuflucht. Immer bedrohlicher erscheinen die Übergriffe von Boko Haram auf Kamerun, so dass sogar in einigen Grenzregionen das Militär von Kamerun die gesamte Bevölkerung evakuieren lässt, weil sie sonst die Angriffe nicht stoppen kann.

Die Bevölkerung hat ein Recht darauf, dass ihr Staat sie mit den nötigen militärischen Mitteln schützt. Eine solche „Schutzverantwortung“ des Staates gegenüber seiner Bevölkerung, wie sie auch für die Bevölkerung im Irak und Syrien gegenüber den Angriffen des IS diskutiert wird, zeigt die Aktualität der Diskussion um einen „gerechten Krieg oder gerechten Frieden“. Angesichts ganz neuer Formen brutaler Kriegsführung mit religiöser Motivation müssen die Kirchen und die Missionen ganz neu über ihre Verantwortung nachdenken. Denn mit einer militärischer Niederschlagung des Terrorwerkes Boko Haram allein ist das Problem noch nicht gelöst und der Friede noch nicht sicher hergestellt. Erst dann beginnt die eigentliche Friedensarbeit als Zukunftsaufgabe der Religionen und aller anderen gesellschaftlichen Gruppen.

Der gegenwärtige Terror von Boko Haram fordert heute die beiden großen Weltreligionen, den Islam der Peuhl-Gruppe der islamischen Fulbe, und das Christentum, die Kirchen der verschiedenen nicht-islamischen Ethnien des Nordens, zu einer Erneuerung heraus. Das hinter diesem zweiten Djihad liegende gesellschaftliche Grundproblem ist die offene Frage nach einem säkularen und demokratischen Staat, der von keiner Religion, Region oder Ethnie dominiert allen Bevölkerungsgruppen einen gleichen, freien Zugang zu den heutigen Lebenschancen ermöglicht.

Der Terror von Boko Haram fordert die Christen Nordkameruns heraus. Sie sind herausgefordert zu einer Solidarität mit allen Terroropfern jenseits religiöser Zugehörigkeit. Sie müssen den Fundamentalismus in ihren eigenen Reihen überwinden, der Menschen anderer Religionen (z. B. Islam) fast nur als Missionsobjekte wahrnimmt, die sonst verloren gehen, statt sie als religiöse Partner einer Zivilgesellschaft in einem gemeinsam zu gestaltenden säkularen und demokratischen Staat anzunehmen.

⁶³ Guy Nicolas, *Géopolitique et religions au Nigeria*, S. 115. Siehe auch *Ousmane Kane, Réflexions sur les émeutes interconfessionnelles du nord du Nigeria*, S. 750.

Der Terror von Boko Haram fordert die Muslime Nordkameruns heraus. Sie sind herausgefordert, ihre eigene Staatsidee zu klären. Der Rückgriff auf eine islamische Idee vom Gottesstaat, wie sie durch den Djiḥad von Ousman dan Fodio im 19. Jahrhundert bis zum Beginn der Kolonialzeit bestand und auch weite Teile Nordkameruns umfasste, würde Christen und anderen Nicht-Muslimen nur eine minderwertige Staatsbürgerschaft gewähren. Sie müssen klären, ob sie in einer säkularen Zivilgesellschaft als ein religiöser Partner neben gleichberechtigten Anderen an der Gestaltung einer gemeinsamen friedvollen Zukunft mitarbeiten wollen.

Eine neue Solidarität aller Terroropfer, der Christen, der Muslime, der Anhänger historischer Religionen des Nordens und aller, die ohne tiefere Bindung an eine dieser Religionen in Frieden leben wollen, ist nötig, um diesen religiösen und politischen Terror zu überwinden. Dr. Timothée Bouba, Rektor der Protestantischen Universität Zentralafrikas in Yaoundé und Repräsentant der EBM International für Westafrika schreibt im Oktober 2014 zur aktuellen Situation in Kamerun:

„Deshalb plane ich ein Symposium für den Frieden in Kamerun, auf dem Muslime, Christen und Anhänger der traditionellen Religionen miteinander ins Gespräch kommen. Ziel ist, der Bevölkerung eine Kultur des Friedens bewusst zu machen und ihr aufzuzeigen, dass eine falsch verstandene und ausgeübte Religion zur Quelle von Konflikten und Gewalt werden kann. Es geht darum, wie wir gemeinsam Frieden und eine dauerhafte Entwicklung erreichen können.“

Allen Bevölkerungsteilen eine neue „Kultur des Friedens“ bewusst zu machen, das muss jetzt das wichtigste Ziel sein, und die Religionen müssen damit beginnen. Wer denn sonst? Dabei ist es keineswegs so, als sei im täglichen Zusammenleben der Religionen auf dem Land keine Solidarität vorhanden. Im Gegenteil, in vielen Dörfern wird ein friedliches solidarisches Zusammenleben seit langem praktiziert. Die Internetzeitung „L’Oeil du Sahel“ berichtete am 24. September 2014, dass am 13. September Boko Haram im Gebiet von Moskota zahlreiche Dörfer überfallen und Evangelische Kirchen und Moscheen nieder gebrannt hat. Die Bevölkerung konnte sich vorher in den Bergen, Feldern und Grotten verstecken und musste mit ansehen, wie auch ihre Gehöfte zerstört wurden. Dann zitiert die Zeitung Joseph, einen Christen aus Moskata:

„Sie können uns nicht gegen unsere muslimischen Brüder aufbringen, denn wir sitzen alle in einem Boot. Selbst wenn sie alle Kirchen niederbrennen, wir werden keine Probleme mit unseren muslimischen Brüdern haben. Boko Haram brennt die Kirchen nieder, schneidet den Imams den Hals durch, zerstört die Moscheen. Boko Haram ist gegen jede Religion und wir alle müssen zusammen halten, um ihnen zu widerstehen.“

Die Europäisch Baptistische Mission International hat nach dem zweiten Weltkrieg, in Anknüpfung an die Arbeit der Deutschen Baptistenmission seit 1891 im Süden Kameruns, im Extremen Norden unter den Daba-Kola des kleinen Dorfes Dagai im Jahr 1958 eine neue Missionsarbeit begonnen.

Diese baptistische Kirchenarbeit hat sich im ganzen Norden ausgebreitet und ist heute Teil der UEBC (Union des Eglises Baptistes du Cameroun). Kamerun, besonders der Norden, wäre jetzt in dieser Krisensituation für uns Europäer ein hervorragendes Lernfeld in Sachen Weltmission. Denn hier im Norden Kameruns begegnen sich die beiden großen Weltmissionen Islam und Christentum unter der Herausforderung des Terrors von Boko Haram. Beide Religionen sind einmal in Konkurrenz zu einander angetreten, um Afrika zu missionieren, der Islam von Nord nach Süd und das Christentum von Süd nach Nord. Jetzt stehen sie, jeder mit den Gläubigen, die sie gewinnen konnten, vor der Frage, wie sie angesichts des Terrors gemeinsam mit der einen Bevölkerung Kameruns, welche Religion sie auch haben mag, ein Bewusstsein für eine neue Kultur des Friedens schaffen können. Leider aber hat die EBM International schon seit längerer Zeit keine theologischen Missionare mehr in dieses „Lernfeld Weltmission“ entsandt, oder entsenden können.

Am Abend vor unserem Abflug aus Maroua Ende Februar 2014 wollte ein Freund, den wir seit 1976 gut kennen, sich von uns verabschieden. Aber er hatte auch ein Anliegen. Er erzählte uns, wie Gott ihm in einem Traum auf die Seele gelegt habe, unter den Fulbe, den Muslimen, für den Glauben an Jesus zu missionieren. Einige Fulbe seien ja offen für das Evangelium, aber der Druck der Familie ließe ihnen keinen Raum zur Bekehrung. Er träumte davon, dass er in einem anderen Stadtteil ein Haus besäße, in dem er solche für Jesus gewonnene Fulbe aufnehmen könne. Dort wären sie dann sicher vor den Zwängen ihrer Familie, und sie könnten Christen werden oder bleiben. Über diesen Traum wollte er noch mit mir kurz vor unserem Abschied sprechen. Ich schwieg eine Weile. Dann antwortete ich ihm, dass ich an die aktuelle Situation der Bedrohung durch Boko Haram in Nordkamerun denke. Die Lage sei so kritisch, für Christen wie für Muslime, dass keiner wissen könne, ob nicht der Funke religiöser Gewalt von Nigeria auch auf Kamerun überspringe. In der Geschichte hätten sich immer wieder Christen und Muslime feindlich gegenüber gestanden, und jeder wollte den Anderen zu seinem Glauben bekehren. Ich fragte unseren Freund, ob heute eine wahre Mission im Sinne Jesu des Bergpredigers, der die Friedensstifter selig sprach, nicht darin bestünde, mit den Anderen in Frieden zu leben und gemeinsam am Aufbau eines gerechten Staates mitzuarbeiten, in dem jeder Anerkennung und Freiheit genießen könne? Ich sagte ihm, deine Mission Gottes in Maroua ist, mit den Muslimen in der Stadt in Frieden zu leben, mit ihnen gemeinsam für Ausgleich, Verstehen und Frieden zu arbeiten. Ich hoffe, dass er mich verstanden hat. Mit gemeinsamen Gebeten für den Frieden in Kamerun haben wir uns von einander verabschiedet.

Bibliographie

- Bach, Daniel C.*, Application et implication de la charia: Fin de partie au Nigeria, *Pouvoirs*, 2003/1 N 104, 121–133.
- Barth, Heinrich*, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855, Band 2, Gotha, 1857.
- Bayart, Jean-François*, Pourquoi l’islam et le djihadisme s’étendent en Afrique, L’analyse de Jean-François Bayart, directeur de recherche au CNRS le 25/02/2013.
- Blanckmeister, Elsa Barbara*, ‚Di:n wa dawla‘ Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa, Emsdetten, Gehling 1989.
- Davis, Natalie Zemon*, Leo Africanus. Ein Reisender zwischen Orient und Okzident, Berlin 2008.
- Fillitz, Thomas*, Uthmân dan Fodio et la question du pouvoir en pays haoussa, REMM, Revue du monde musulmans et de la Méditerranée, Juli 2000.
- Harding, Leonhard*, Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert, München 1999.
- Harnischfeger, Johannes*, Demokratisierung und islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria, Frankfurt a. M. 2006.
- , Rivalität der Eliten Der Boko-Haram-Aufstand in Nigeria, *Leviathan*, 40. Jg. 4/2012.
- Kane, Ousmane*, Réflexions sur les émeutes interconfessionnelles du nord du Nigeria, *Politique Étrangère* 3/2002, 749–764.
- Ki-Zerbo, Joseph*, Die Geschichte Schwarz-Afrikas, Wuppertal 1979, 395, *Histoire de l’Afrique Noire, d’hier à demain*, 1978, Paris.
- Lasseur, Maud*, Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu, *Afrique contemporaine*, 2005/3, Nr. 215, 93 à 116.
- , Islam et christianisme en mouvement; mobilité géographique et changement religieux au Cameroun. *Espace population sociétés*, 2010/2–3, Lille, 2010.
- , Relire la géographie de l’Islam subsaharien, *Commentaire* 2013/3 (Numéro 143).
- Last, Murray*, La charia dans le Nord-Nigéria, *Politique africaines* 2000/3, Nr. 79, 141 à 152.
- Loimeier, Roman*, Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria, *afrika spectrum* 32 (1997) 1, 5–23.
- , Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria: die Auseinandersetzung zwischen den Sufi-Bruderschaften und ihren Gegnern seit Ende der 50er Jahre, Münster, Lit 1993.
- , Der Islam im subsaharischen Afrika, *Politik und Zeitgeschichte*, B 37/2003, 41–48. *Lüllau, Edgar*, „... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch vor ihm“, in: *ZThG* 17 (2012).
- Messina Jean-Paul / van Slageren, Jaap*, Histoire du christianisme au Cameroun, Karthala-CLÉ, Paris 2005.
- Midel, Monika*, Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990.
- Mveng, Engelbert*, Histoire du Cameroun, CEPER, Yaoundé, 1984.
- Nana Ngassam, Rodrigue*, Insécurité aux frontières du Cameroun, *Études* 3/2014 (Tome 420), 7–16.
- Nicolas, Guy*, Fondements magico-religieux du pouvoir politique au sein de la principauté du Gobir, *Journal de la Société des Africanistes*, 1969.

- , L'enracinement ethnique de l'Islam au sud du Sahara, Étude comparée, Cahiers d'études africaines Vol. 18 Nr. 71. 1978, 347–377.
- , Dieu, Marx et les modèles de la 'guerre sainte' et du sacrifice au Nigeria, Archives des sciences sociales des religions. N. 56/1, 1983, 123–146.
- , Géopolitique et religions au Nigeria, La Découverte / Hérodote, 2002/3 Nr. 106.
- Noye, Dominique*, Dictionnaire Foulfouldé – Français, Dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun, Procure des Missions Garoua, Paris, 1989.
- Pérouse de Montclos, Marc-Antoine*, Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria: insurrection religieuse, contestation politique ou protestation sociale?, Centre d'études et de recherches internationales, Sciences Po, Questions de Recherche Nr. 40 – Juin 2012. <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr40.pdf>
- , Le Nigeria à l'épreuve de l'islamisme, Politique étrangère 2013/3 (Automne).
- , Nigeria: L'ombre de Boko Haram, Politique Internationale No 139 (2014).
- , Coordinateur de l'ouvrage collectif, Boko Haram: Islamism, politics, security, and the state in Nigeria, Ibadan, IFRA-Nigeria, Leiden, African Studies Centre, Waposo Series n°2, 2014.
- Scheve, Eduard*, Die Mission der deutschen Baptisten in Kamerun, Berlin o.J. (1902).

Minderjährige als Opfer von Menschenhandel und Zwangsprostitution

Wenn Kinder zur Ware werden

Christine Heimowski

1. Einleitung

Menschenhandel ist ganz offensichtlich ein global drängendes gesellschaftliches Problem. Über eine Million Kinder werden nach Schätzungen jedes Jahr für das globale Sex-Business ausgebeutet.¹ In Europa stammen die meisten gehandelten Frauen und Kinder aus Moldawien, der Ukraine, Weißrussland sowie Rumänien und Bulgarien, die bedeutendsten Zielorte in Westeuropa befinden sich in Deutschland, den Niederlanden, Italien, Belgien und Großbritannien.² Es ist äußerst schwierig, genaue Daten in Bezug auf Menschen- und Frauenhandel zu erstellen, da das Sex-Geschäft ein Multimilliarden-Euro-Handel mit meist kriminellen und verdeckten Strukturen ist. Daher kann angenommen werden, dass die offizielle Statistik nur die Spitze des Eisberges aufzeigt. Die vermuteten Zahlen von Menschenhandelsopfern liegen deutlich höher, da diese Straftat nur in den seltensten Fällen angezeigt wird. Menschenhandel ist eine moderne Art von Sklaverei. Skinner beschreibt, dass 200 Jahre nach der Abschaffung der Sklaverei in England, an Londoner Flughäfen wieder öffentliche Versteigerungen von Sklaven zu beobachten sind.³ Heute befinden sich weltweit schätzungsweise mehr Menschen in versklavtem Zustand, als jemals zuvor.⁴ Experten zufolge gibt es kaum einen ertragreicheren Wirtschaftszweig der Welt.⁵ Das Risiko ist gering, das Kapital (das sind die Gehandelten selbst) ist erschwinglich, Einnahmen gibt es täglich, der Gewinn ist hoch und die Nachfrage steigert sich ständig und ist kaum zu bewältigen.⁶

¹ Vgl. *Daniel Groody*, *Bewegliche Ziele. Migranten, Globalisierung und Menschenhandel*, in: *Consilium* 3 (2011) 229–236, 230.

² Vgl. *Jürgen Nautz/Birgit Sauer*, *Frauenhandel. Diskurse und Praktiken: eine Einleitung*, in: *Frauenhandel. Diskurse und Praktiken (Transkulturelle Perspektiven 6)*, Göttingen 2008, 11–20, 11.

³ Vgl. *E. Benjamin Skinner*, *Menschenhandel. Sklaverei im 21. Jahrhundert*, Köln 2008, 186.

⁴ Vgl. *Groody*, *Migranten*, 230.

⁵ Vgl. *Petra Follmar-Otto/Heike Rabe*, *Menschenhandel in Deutschland. Die Menschenrechte der Betroffenen stärken*. Deutsches Institut für Menschenrechte, http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/studie_menschenhandel_in_deutschland_01.pdf, 20 [aufgerufen am 04. 05. 2012].

⁶ Vgl. *Thomas Schirrmacher*, *Menschenhandel. Die Rückkehr der Sklaverei*, Holzgerlingen 2011, 16.

Aber viel schwerwiegender als ökonomische Verluste sind beim Menschenhandel die Verletzungen, die die Betroffenen erleiden.

„Die Opfer schreien zum Himmel nach Gerechtigkeit, da sie an ihrem eigenen Leib ein Verbrechen gegen die Menschheit erleiden. Der Menschenhandel beraubt die Menschen nicht nur ihrer Menschenrechte und ihrer grundlegenden Freiheitsrechte, indem er sie physischem und emotionalem Missbrauch unterwirft und sie mitsamt ihren Familien bedroht. Er schädigt auch die Gesundheit der Gesellschaft insgesamt. Er schwächt Gemeinschaften, [...] fördert die Netzwerke des organisierten Verbrechens, verschlimmert die Armutssituation und verhindert eine ganzheitliche menschliche Entwicklung.“⁷

2. Kinder und das Palermo-Protokoll

Im Jahr 2000 einigte sich „die internationale Staatengemeinschaft erstmals auf eine einheitliche, weltweit gültige und völkerrechtlich bindende Definition von Menschenhandel“⁸ (Palermo-Protokoll). Demzufolge

„umfasst Menschenhandel alle Formen der Anwerbung, Beförderung und Unterbringung von Personen, die mittels Drohungen oder Gewalt, durch Entführung, Betrug, Täuschung, Missbrauch von Macht oder Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit gefügig gemacht und ausgebeutet werden. Ausbeutung bedeutet insbesondere die Ausnutzung der Prostitution oder andere Formen sexueller Ausbeutung, Zwangsarbeit oder Zwangsdienstbarkeit, Sklaverei oder sklaverei-ähnliche Praktiken und Leibeigenschaft.“⁹

Kinder werden zwar im Palermo-Protokoll miteinbezogen und ausdrücklich als Personen unter 18 Jahren bezeichnet, es existiert allerdings für die Ausbeutung von Kindern zur Prostitution noch keine eigene Definition.

Beim Menschenhandel wird ein unfreiwilliger und mit Ausbeutung einhergehender Prozess in Gang gesetzt. Ein wichtiges Merkmal zur Bestimmung von Menschenhandel ist die fehlende Gelegenheit zur Selbstbestimmung,¹⁰ die häufig im völligen Kontrollverlust endet und aus Sicht der Betroffenen keine reale Exit-Option aus der ausbeuterischen Situation bietet.¹¹

Viele Migranten mit irregulärem Aufenthaltsstatus haben ihre Reise legal oder in gutem Glauben, mit vermeintlich gültigen Papieren begonnen.

⁷ Groody, Migranten, 234f.

⁸ Bärbel Heide Uhl/Claudia Vorheyer, Täterprofile und Opferbilder. Die Logik der internationalen Menschenhandelspolitik, in: Manfred Sapper/Volker Weichsel/Andrea Huterer (Hg.), *Mythos Europa. Prostitution, Migration, Frauenhandel, Osteuropa* 6 (2006) 21–32, 21.

⁹ Regina Kalthegener, Zwangsprostitution, in: *Jahrbuch Menschenrechte 2008. Schwerpunkt: Sklaverei heute*, hg. v. Deutschen Institut für Menschenrechte und Volkmar Deile/Franz-Joseph Hutter/Sabine Kurtenbach/Carsten Tessmer, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, 88–97, 90.

¹⁰ Vgl. Petra Follmar-Otto, Menschenrechtliche Instrumente gegen Menschenhandel, in: *Jahrbuch Menschenrechte 2008. Schwerpunkt: Sklaverei heute*, 63–76, 64.

¹¹ Vgl. Follmar-Otto/Rabe, Menschenhandel, 24.

Ob mit oder ohne Hilfe eines Schmugglers sind sie erst später, etwa „durch den Verlust des Arbeitsplatzes oder den Ablauf des Visums, in die Illegalität geraten“¹².

3. Situation in Ost- und Westeuropa

Laut Siddharth Kara hat Europa pro Kopf gezählt die höchste Ansammlung von Sexsklaven.¹³ Im Jahr 2010 wurden in Deutschland 470 Ermittlungsverfahren, die den Menschenhandel zum Zweck der sexuellen Ausbeutung betreffen, zu Ende gebracht.¹⁴ 14 % der Opfer waren minderjährig und 56 % waren zum Tatzeitpunkt unter 21 Jahre alt. Die meisten Mädchen,¹⁵ die durch Menschenhandel zur Prostitution gezwungen werden, sind zwischen 15 und 17 Jahre alt.¹⁶ Waren es in den 1970er Jahren meist Frauen aus Südostasien und Lateinamerika, die nach Deutschland gehandelt wurden,¹⁷ sind es seit den Umwälzungen in Osteuropa überwiegend Frauen aus dieser Region, hauptsächlich aus Bulgarien und Rumänien.¹⁸ Über 50 % der Frauen haben einen mittleren bis höheren Schulabschluss,¹⁹ sie finden jedoch in ihrem Herkunftsland keine oder keine ihrer Ausbildung entsprechende Arbeit.²⁰

Ende der 1980er Jahre lebten in Osteuropa 14 Millionen Menschen unter dem Existenzminimum, in den 1990er Jahren waren es 147 Millionen.²¹ In dieser Zeit der Entbehrung sahen und sehen heute noch viele keine andere Möglichkeit, als im Westen Europas eine Arbeit zu suchen. Im allgemeinen geht Frauen- und Kinderhandel von einem wirtschaftlich schwachen oder politisch instabilen Land in ein Land mit positiven wirtschaftlichen Bedingungen und sozialer Stabilität.

¹² *Maryanne Loughry*, Wer ist noch mit im Boot – oder im Lastwagen? Gemischte Ströme: Menschenhandel und Zwangsmigration, in: *Consilium* 3 (2011) 237–246, 238.

¹³ Vgl. *Schirrmacher*, Menschenhandel, 20.

¹⁴ Vgl. *Bundeskriminalamt (BKA)*, Menschenhandel. Bundeslagebild 2010, <http://www.bka.de/DE/ThemenABisZ/Deliktsbereiche/Menschenhandel/Lagebilder/lagebildernode.html?nnn=true>, 6 [aufgerufen am 04.05.2012].

¹⁵ Männer, Jungen und Transsexuelle als Opfer von Menschenhandel werden in diesem Artikel nicht gesondert berücksichtigt.

¹⁶ Vgl. *Julia Planitzer*, Die Ausbeutung von Mädchen in der Prostitution als Form des Kinderhandels mit Fokus auf Südost- und Osteuropa, in: *Kinder und Jugendliche. Jahrbuch Menschenrechte* 2008, hg. v. *Heiner Bielefeldt/Volkmar Deile/Brigitte Hamm u. a.*, Wien/Köln/Weimar 2009, 178–188, 183.

¹⁷ Vgl. *Munk, Veronica*, Migration und Sexarbeit. Dilemmata der Illegalität, in: *Manfred Sapper/Volker Weichsel/Andrea Huterer* (Hg.), *Mythos Europa*, 55–65, 61.

¹⁸ Vgl. BKA 9.

¹⁹ Vgl. *Hana Malinová*, Prag – Sexmarkt im Herzen Europas, in: *Manfred Sapper/Volker Weichsel/Andrea Huterer* (Hg.), *Mythos Europa*, 260–262, 261.

²⁰ Vgl. *Lea Ackermann/Inge Bell/Barbara Koelges*, Verkauft, versklavt, zum Sex gezwungen. Das große Geschäft mit der Ware Frau, München ²2006, 37.

²¹ Vgl. *Skinner*, Menschenhandel, 187.

Die wenigsten Betroffenen von Menschenhandel werden entführt. Meistens handelt es sich um „eine ‚korrumpierte‘ Art von Migration“²². Ein Untersuchungsergebnis von Hughes und Denisova zeigte, dass die Händler überwiegend Frauen waren (60 %), meist ehemalige Prostituierte.²³ Täter bezahlen Bekannte, Verwandte oder angehende Verlobte (Loveboys), damit diese der ausreisewilligen Frau oder den Eltern eines Mädchens, das ausreisen will, eine Empfehlung für die viel versprechende und vermeintlich gefahrlose Jobvermittlung geben. Immer wieder sind es vorgetäuschte Arbeitsversprechungen, spärliche Sprachkenntnisse, der Mangel an Informationen über die aufenthalts- oder arbeitsrechtlichen Bestimmungen des Ziellandes und Verheimlichungen von tatsächlichen Bedingungen, die eine Anwerbung begünstigen.²⁴

Den Frauen werden ihre Schulden für den Transport und das Besorgen der Dokumente, für Kost und Logis in unverhältnismäßiger Höhe vorgehalten.²⁵ Durch Drohungen, der Familie der Betroffenen etwas anzutun, sichern sich die Menschenhändler die Abhängigkeit der Frauen und Mädchen.²⁶ Die Gehandelten werden oft schon während ihres Transports von einem oder mehreren Tätern vergewaltigt, um sie in ihre zukünftige Arbeit „einzuführen“. Wenn die Frauen und Mädchen auf ihrer Reise das letzte Mal eine Grenze passiert haben, wird ihnen der Pass abgenommen. All diese Praktiken dienen dazu, die Frauen und Mädchen erpressbar zu machen.²⁷ Danach sehen sie kaum noch eine Chance, aus diesen Zwangsverhältnissen zu fliehen.

Zwangsprostituierte müssen bis zu 20–30 Freier am Tag bedienen. Dies geschieht in Bars, Bordellen und vermehrt auch in Wohnungen. Von ihrem Verdienst sehen Zwangsprostituierte meist wenig (10–15 %) oder gar nichts.²⁸ Freier, die nur ohne Kondom Sex haben wollen, dürfen sie meist nicht ablehnen.²⁹ Es kommt vor, dass schwangere Prostituierte bis kurz vor der Geburt arbeiten müssen.³⁰

²² Julia O’Connell Davidson, Männer, Mittler, Migranten, in: *Manfred Sapper/Volker Weichsel/Andrea Huterer* (Hg.), *Mythos Europa*, 7–20, 19.

²³ Vgl. *Leslie Holmes*, Menschenhandel und Korruption in Mittel- und Osteuropa, in: *Jürgen Nautz/Birgit Sauer* (Hg.), *Frauenhandel. Diskurse und Praktiken*, Göttingen 2008 (*Transkulturelle Perspektiven* 6), 65–79, 70.

²⁴ Vgl. *Regina Kalthener*, Zwangsprostitution, in: *Jahrbuch Menschenrechte 2010*, Schwerpunkt: Sklaverei heute, 88–97, 91.

²⁵ Vgl. *Nivedita Prasad*, Menschenhandel in die sexuelle Ausbeutung, in: *Frauenhandeln in Deutschland*, hg. v. Bundesweiten Koordinierungskreis gegen Frauenhandel und Gewalt an Frauen im Migrationsprozess e. V. (KOK e. V.)² 2008, 67–76, 70.

²⁶ Vgl. *Kalthener*, Zwangsprostitution, 91.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. *Simona Zavratinik*, Migration von Frauen, Verwundbarkeit und Sexhandel: Die Opferperspektive, in: *Frauenhandel. Diskurse und Praktiken*, 149–162, 153.

²⁹ Vgl. *Cathrin Schauer*, Jeder holt sich, was er will. Sexuelle Ausbeutung von Frauen und Kindern in einer tschechischen Grenzregion, in: *Manfred Sapper/Volker Weichsel/Andrea Huterer* (Hg.), *Mythos Europa*, 235–245, 239.

³⁰ Vgl. ebd., 238.

Mit einem einzigen Mädchen kann jährlich ein Gewinn von 35.000 bis 100.000 Euro erzielt werden. Der Gewinn verteilt sich auf die Händler, Zwischenhändler, korrupte Polizei- und Grenzbeamte³¹, involvierte Behördenmitglieder, bestechliche Taxifahrer und Portiers und natürlich die Zuhälter.

3.1. Rechtliche Situation

In Deutschland gibt es im Strafgesetzbuch zwei Paragraphen zur Ausbeutung von Menschen. § 232 StGB (zum Zweck der sexuellen Ausbeutung) und § 233 StGB (Ausbeutung der Arbeitskraft).³² Dieser Aufsatz beschränkt sich auf den Menschenhandel zur sexuellen Ausbeutung. Betroffene von Menschenhandel sind oft in einer Doppelrolle. Sie werden als Beschuldigte (illegaler Aufenthalt bzw. keine Arbeitserlaubnis) wie auch als potentielle Zeugen von Menschenhandel vor Gericht vernommen.³³ Menschenhandelsopfer haben das Recht auf eine 30-tägige Duldung, wobei sie überlegen können, ob sie aussagen wollen oder nicht.³⁴ Selbst, wenn ein Opfer aussagt, ist seine Aufenthaltsgenehmigung nach Abschluss des Strafverfahrens nicht gesichert. Nach dem Prozess wird das Opfer wieder sich selbst überlassen, was unter Zeugenschutzgesichtspunkten eine Gefährdung des Opfers mit sich bringt.³⁵

Unbegleitete minderjährige Flüchtlinge sind besonders gefährdet, Opfer von Menschenhandel zu werden.³⁶ Hinzu kommt, dass sie ab 16 Jahren als handlungsfähig und nach § 80 des Aufenthaltsgesetzes³⁷ und § 12 des Asylverfahrensgesetzes³⁸ als Erwachsene gelten³⁹ und auch wie Erwachsene behandelt werden.⁴⁰ Daher werden die Asylverfahren bei über 16-Jährigen

³¹ Vgl. *Holmes*, Menschenhandel, 69 f.

³² Vgl. *StGB*, Strafgesetzbuch. Besonderer Teil (§§ 80–358). 18. Abschnitt: Straftaten gegen die persönliche Freiheit (§§ 232–241a), <http://dejure.org/gesetze/StGB/232.html>, 20 [aufgerufen am 04.05.2012 um 11:32 Uhr].

³³ Vgl. *Heike Ritterbusch/Martina Goldkamp-Abraham/Maria Rainer-Volkert/Andrea Winterwerb-Moll*, Vernehmungssituationen. Schutz, Beratung und Betreuung von Gewalt- und Menschenhandelsopfern, in: *Grenzüberschreitendes Verbrechen – Grenzüberschreitende Zusammenarbeit*. Solwodi e. V., Boppard 2003, 126–143, 127.

³⁴ Vgl. *Mechthild Lauth*, Maßnahmen für ein effektiveres Vorgehen gegen Kinderhandel in Deutschland, in: *Kinder und Jugendliche. Jahrbuch Menschenrechte 2010*, hg. v. *Heiner Bielefeldt/Volkmar Deile/Brigitte Hamm u. a.*, Wien/Köln/Weimar 2009, 134–142, 137.

³⁵ Vgl. ebd., 138.

³⁶ Vgl. ebd., 139.

³⁷ Vgl. *AufenthG*, Aufenthaltsgesetze. Bundesministerium der Justiz. Gesetz über den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Integration von Ausländern im Bundesgebiet. Kapitel 7, Abschnitt 3, § 80, http://www.gesetze-im-internet.de/aufenthg_2004/80.html o. S. [aufgerufen am 04.05.2012].

³⁸ Vgl. *AsylVfG*, Asylverfahrensgesetz § 12, <http://www.aufenthaltstitel.de/asylvfg.html#12> o. S. [aufgerufen am 08.05.2012].

³⁹ Vgl. *Lauth*, Maßnahmen, 139.

⁴⁰ Vgl. *Albert Riedelsheimer*, Unbegleitete minderjährige Flüchtlinge in Deutschland, in: *Kinder und Jugendliche. Jahrbuch Menschenrechte 2010*, hg. v. *Heiner Bielefeldt/Volkmar Deile/Brigitte Hamm u. a.*, Wien/Köln/Weimar 2009, 169–177, 171 f.

ohne Beistand und die zahlreichen Befragungen ohne Vormund durchgeführt.⁴¹ Opfer von Menschenhandel werden bis zum 18. Lebensjahr als Kind behandelt. Die Schätzung des Alters ist allerdings oft problematisch.

Im Gegensatz zu erwachsenen Betroffenen von Menschenhandel muss bei Kindern kein Mittel wie Gewalt, Täuschung oder Betrug angewendet worden sein. Eine vorherige Zustimmung des Kindes ist irrelevant für die Qualifikation des Falles als Kinderhandel. Es liegt auch dann Ausbeutung eines Kindes vor, wenn keine weitere Person (Bordellbetreiber oder Eltern teil) mitbeteiligt ist.⁴²

Folgende rechtliche Klassifikation ist vor allem durch die Arbeit vieler Nichtregierungsorganisationen (NRO) in den letzten 15 Jahren entstanden: Menschenhandel ist nicht nur ein kriminelles Delikt, aus dem Händler unrechtmäßigen Gewinn schöpfen oder ein aufenthaltsrechtliches Problem, sondern eine Menschenrechtsverletzung.⁴³ Opfer von Menschenhandel arbeiten und leben zudem in menschenverachtenden Zuständen. „Sie werden nicht nur ihrer Freiheit, sondern auch ihrer Arbeitskraft, ihres Mutes und ihres Selbstwertgefühls systematisch beraubt.“⁴⁴

Seit dem Inkrafttreten des UN-Protokolls haben viele Staaten ihre Anstrengungen im Kampf gegen den Menschenhandel verstärkt. 80 % aller in dem Bericht vermerkten Länder änderten ihre Gesetze bis zum November 2008 und machten Menschenhandel strafbar.⁴⁵

Trotz dieser positiven Entwicklungen bleiben abgeschlossene Strafverfolgungen selten. Armando García Schmidt schreibt dazu: „Menschenhandel ist unsichtbar: Nicht nur die Verbrechen, auch die Opfer sind unsichtbar [...]. Obwohl es sich um eklatante Menschenrechtsverletzungen handelt, gibt es keine politische Lobby der Opfer. In der öffentlichen Wahrnehmung der meisten europäischen Gesellschaften findet das Verbrechen nicht statt.“⁴⁶

Gallwitz und Paulus sprechen von der „relativen Machtlosigkeit der Kinder in unserer Gesellschaft. Dies beginnt mit den Rechten des Kindes und endet mit der Glaubwürdigkeit des Kindes als Zeuge vor Gericht“⁴⁷.

Im Rahmen des Ratifikationsprozesses bezeichnete die deutsche Regierung die Kinderrechtskonvention (KRK) als einen bemerkenswerten Schritt in der Entwicklung des internationalen Rechts.⁴⁸ Es wurden zum

⁴¹ Vgl. ebd., 172.

⁴² Vgl. Planitzer, Ausbeutung, 180.

⁴³ Vgl. Nautz/Sauer, Menschenhandel, 12.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Schirrmacher, Rückkehr, 42.

⁴⁶ Schmidt, Armando García zitiert nach ebd.

⁴⁷ Adolf Gallwitz/Manfred Paulus, Die Kinder-Sex-Mafia in Deutschland. Täterprofile, Pädophilenszene, Rechtslage, Berlin ³1999, 67.

⁴⁸ Hendrik Cremer, Die UN-Kinderrechtskonvention. Geltung und Anwendbarkeit in Deutschland nach der Rücknahme der Vorbehalte. Deutsches Institut für Menschenrechte, Tübingen 2011, http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/die_un_kinderrechtskonvention.pdf, 15 [aufgerufen am 25.04.2012].

ersten Mal in der Geschichte die Rechte des Kindes so umfassend und weitreichend festgelegt. Mit Artikel 34 u. 39 KRK verpflichten sich die Unterzeichnerstaaten, die Ausbeutung von Kindern zur Prostitution zu bekämpfen und sie vor sexuellem Missbrauch und Ausbeutung zu schützen⁴⁹ und einem Kinderhandelsopfer die physische und psychische Rehabilitation zu ermöglichen.⁵⁰ Alle „Bestimmungen der KRK sind geltendes Recht in der deutschen Rechtsordnung“⁵¹.

UNICEF benennt drei wichtige Merkmale einer erfolgreichen Politik gegen Kinderhandel: Vorbeugung, Schutz der Rechte von Kindern und Empowerment. Empowerment beinhaltet etwa die Beteiligung von Opfern bei Entscheidungsfindungen, was die Wiedereingliederung im Herkunftsland betrifft.⁵²

Kanics hat sich ausführlich mit Bedingungen für die Opferhilfe von unbegleiteten Kindern beschäftigt und formuliert dazu die unten stehenden Leitlinien (z. T. durch andere Autoren ergänzt).⁵³

- Es ist in jedem Fall das Kindeswohl ausschlaggebend. Dies gilt bei Entscheidungen, die das Gericht, gesetzgebende Organe oder die Verwaltungsbehörden betrifft, und insbesondere bei der Erteilung oder Erneuerung einer Aufenthaltserlaubnis für minderjährige Opfer von Menschenhandel.⁵⁴
- Oft sind Opfer von Kinderhandel durch die Auswirkungen des Kinderhandels zu strafbaren Handlungen gezwungen worden, deshalb dürfen sie selber dafür nicht bestraft werden. Auf diese Weise sollen die Menschenrechte von minderjährigen Opfern geschützt und ihre weitere Viktimisierung vermieden werden.⁵⁵ Zudem werden sie ermutigt, in Strafverfolgungen gegen Täter vor Gericht auszusagen.⁵⁶
- Vom Menschenhandel betroffene Kinder, also Kinder, die nicht begleitet, sondern von ihrer Familie getrennt sind, sollen genauso wie einheimische Kinder behandelt und in Betreuungseinrichtungen betreut werden.⁵⁷ Ein Aufenthaltsort wie Gemeinschaftsunterkünfte und Asylbewerberheime sind hierfür nicht geeignet.⁵⁸

⁴⁹ Vgl. *Planitzer*, Ausbeutung, 179.

⁵⁰ Vgl. ebd., 180.

⁵¹ *Cremer*, UN-Kinderrechtskonvention, 26.

⁵² Vgl. *Planitzer*, Ausbeutung, 186.

⁵³ Vgl. *Jyothi Kanics*, Entwurf einer Erklärung über die Fortschritte, die Mithilfe der EU-Richtlinie und bewährter Verfahren bei der Bekämpfung des Kinderhandels erzielt werden sollen. Ausschuss für Menschenrechte, 49. Sitzung am 30. November 2011, http://www.bundestag.de/bundestag/ausschuesse17/a17/anhoerungen/2011-11-30_Menschenhandel/Kanics_deutsch.pdf, o. S. [aufgerufen am 04. 05. 2012].

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. *Zavratnik*, Migration, 153 f.

⁵⁶ Vgl. *Kanics*, Entwurf.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. *Cremer*, UN-Kinderrechtskonvention, 24.

- Für unbegleitete Kinder und genauso für Kinder, bei denen vermutet werden kann, dass die Eltern mit in den Handel involviert sind, ist ein Vormund zu besorgen.⁵⁹
- Oft lassen Menschenhändler Kinder ein höheres Alter angeben, um sie leichter über die Grenze zu bringen, sie zur Arbeit zu zwingen oder zu verhindern, dass sie in eine Betreuungseinrichtung kommen. Wenn keine Dokumente vorhanden sind, und das Alter geschätzt werden muss, sollte auf jeden Fall zu Gunsten des Kindes entschieden werden.⁶⁰
- Es ist nach einer dauerhaften Lösung zu suchen, die dem Kind eine langfristige Perspektive für die Zukunft bietet,⁶¹ was eine Eingliederung vor Ort durch die Zuerkennung eines internationalen Schutzstatus, freiwillige Rückkehr und Eingliederung in das Herkunftsland oder eine Lösung in einem Drittland bedeuten kann.⁶²
- Dabei ist die Meinung des Kindes und der Eltern oder des Vormundes mit einzubeziehen.

3.2. Handlungsmöglichkeiten der Sozialen Arbeit

Die Peiniger von Menschenhandelsopfern sind nicht auf sichtbare Ketten und verriegelte Türen angewiesen, um ihre Opfer gefangen zu halten.⁶³ Auch wenn viele der Opfer von Menschenhandel sich frei bewegen können und etwa einkaufen gehen können, sehen sie doch keine Möglichkeit aus der Abhängigkeit ihrer Zuhälter zu entkommen.⁶⁴ Die Ursachen hierfür sind vielfältig: Angst vor Polizei, Gefängnis und Abschiebung, Nachteile für die Familie, Verschuldung, Mangel an Kenntnissen über rechtliche und soziale Möglichkeiten für Opfer, Gewaltandrohung, das Entbehren von Ausweisdokumenten, nicht ausreichende Sprachkenntnisse und Traumatisierung.⁶⁵ Eine Frau schaffte es beispielsweise erst als sie mit 19 Jahren bereits zum vierten Mal nach Deutschland verkauft wurde, an eine Beratungsstelle⁶⁶ zu gelangen und mit Hilfe einer Sozialarbeiterin eine Anzeige bei der Polizei zu machen, um endlich aus dem Kreislauf von Gewalt und Prostitution auszusteigen.⁶⁷ Daher geschieht die Kontaktaufnahme zu Prostituierten nach wie vor häufig über die Polizei, hauptsächlich durch Razzien. Auch Sozialarbeiter(innen), die als Streetworker(innen) arbeiten, finden den

⁵⁹ Vgl. Kanics, Entwurf.

⁶⁰ Vgl. Planitzer, Ausbeutung, 183.

⁶¹ Vgl. Kanics, Entwurf.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. Prasad, Menschenhandel, 70.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. Eva Schaab, Kooperation zwischen Fachberatungsstellen und Strafverfolgungsbehörden – Schutz und Betreuung von Opferzeuginnen, in: Grenzüberschreitendes Verbrechen – Grenzüberschreitende Zusammenarbeit, 144–175, 144.

⁶⁶ Die Beratungsstelle Solwodi setzt sich für Migrantinnen in Not ein.

⁶⁷ Vgl. Schaab, Grenzüberschreitendes, 145.

Zugang zu Frauen und Mädchen auf der Straße, in Bars und Bordellen. Sie sind es auch, die Zwangsprostituierte von „freiwilligen“ Prostituierten unterscheiden und ihre besondere Not erkennen können.⁶⁸ An manchen Orten werden Mitarbeiter(innen) von Fachberatungsstellen bei Razzien miteinbezogen und stehen den Prostituierten sofort zur Verfügung.⁶⁹

Zu dem „Verlust persönlicher, sozialer und kultureller Bezüge“⁷⁰ müssen Menschenhandelsoffer die Verschleppung und Ausbeutung verkraften. Häufig entsteht aus dieser Überforderung eine schwerwiegende Belastungs- und Stresssituation.⁷¹

Viele Betroffene von Menschenhandel leiden unter einem Trauma. Die vom Trauma betroffene Person erlebt sich schutz- und hilflos. Die sonst greifenden Abwehr- und Verarbeitungsmechanismen versagen ihren Dienst. Daraufhin treten oft psychische Störungen auf. Diese werden als „Posttraumatische Belastungsstörung in den internationalen Klassifikationsschemata diagnostiziert“⁷². Durch die erlittene Aggression gegen den Körper und die Zerstörung der eigenen Intimität kann sich ein dauerhafter Alarmzustand entwickeln. Eine Empfindungslosigkeit gegen sich selbst, kann der Betroffenen helfen, „sich aus dem Geschehen herauszulösen, um den Ekel zu überwinden und sich die eigene physische und psychische Unversehrtheit zu bewahren“⁷³. Um irgendwie durchzuhalten, konsumieren viele Betroffene von Zwangsprostitution Drogen,⁷⁴ Alkohol oder andere Beruhigungsmittel.⁷⁵

Opfer, wie etwa sexuell missbrauchte Kinder, entwickeln Auffälligkeiten, die ihnen zum Überleben dienen und helfen, die Traumatisierung zu verarbeiten. Diese Strategien sind als Stärke anzusehen.⁷⁶ Sie sind ein Schrei nach Hilfe und bewahren das Kind oder die Frau vor Schlimmerem, selbst wenn sie aggressiv und autoaggressiv sind.⁷⁷ Schmerzen, Eß- und Schlafstörungen, Erstickungsanfälle, Sprachstörungen und Depressionen treten auf und wehren Gefühle und Eindrücke ab, die durch den sexuellen Missbrauch

⁶⁸ Z. B. die Mitarbeiter(innen) der Mitternachtsmission Heilbronn.

⁶⁹ Vgl. *Schaab*, Kooperation, 149 f.

⁷⁰ *Katarzyna Zentner*, Mensch im Dunkel. Eine qualitative Fallstudie zu osteuropäischen Opfern von Menschenhandel. Ein Beitrag zur Psychotraumatologie, Frankfurt a. M. 2009, 294.

⁷¹ Vgl. *Zentner*, Mensch, 294.

⁷² *Brigitte Lueger-Schuster*, Rehabilitation traumatisierter Kinder und Jugendlicher, in: *Kinder und Jugendliche. Jahrbuch Menschenrechte 2010*, hg. v. *Heiner Bielefeldt/Volkmar Deile/Brigitte Hamm u. a.*, Wien/Köln/Weimar 2009, 94–109, 95 f.

⁷³ *Isabelle Collot*, Gewalt in der Prostitution aus der Sicht der Organisation „Le Nid“, in: *Grenzüberschreitendes Verbrechen – Grenzüberschreitende Zusammenarbeit*, 49–54, 50.

⁷⁴ Vgl. *Schauer*, Jeder, 238.

⁷⁵ Vgl. *Collot*, Gewalt, 50.

⁷⁶ Vgl. *Dirk Bange*, Die dunkle Seite der Kindheit. Sexueller Missbrauch an Mädchen und Jungen. Ausmaß, Hintergründe, Folgen, Köln 1992, 147.

⁷⁷ Vgl. ebd.

ausgelöst wurden.⁷⁸ Diese Abwehrmechanismen halten oft noch lange nach dem Missbrauch an,⁷⁹ auch, wenn sie nicht mehr zum Überleben dienen.⁸⁰

Für Betroffene von Menschenhandel ist es wichtig, dass ihnen mit Respekt und Mitgefühl, Anerkennung und Vertrauen begegnet wird.⁸¹ Sie benötigen professionelle Hilfe, deshalb sollten sie unbedingt an Fachpersonal vermittelt werden.⁸² Schwanger gewordene Mädchen und Frauen brauchen besondere Hilfe.

Als erstes muss geklärt werden, ob die Hilfe suchende Frau oder das Mädchen in Deutschland bleiben möchte, oder nicht. Bei Minderjährigen, wie auch bei Volljährigen, kann mit Hilfe der Polizei eine 4-wöchige Duldung beim Ausländeramt erwirkt werden.⁸³ Auf jeden Fall muss der Betreffenden verdeutlicht werden, dass ein weiterer legaler Aufenthalt in Deutschland nur möglich sein kann, wenn sie als Zeuge aussagt, und für die Hauptverhandlung zur Verfügung steht. Auch sollte den Frauen und Kindern nicht verschwiegen werden, dass ihnen selbst nach einer erfolgreichen Verhandlung, die bis zu vier Jahre dauern kann, immer noch eine Abschiebung droht.⁸⁴

Wenn eine Frau nicht vor Gericht aussagen möchte, wird mit ihr die Rückführung, wenn möglich mit einer Nichtregierungsorganisation aus ihrem Herkunftsland zusammen vorbereitet und begleitet.⁸⁵

Die Zeit bis zum Prozess sollte zur Stabilisierung der Mädchen und Frauen genutzt werden. Währenddessen können Berater(innen) Sprachkurse vermitteln. Durch das Erlernen der Sprache sind die Opfer besser auf die Verhandlung vorbereitet. Wichtig ist auch das Begleiten der Mädchen zu Behörden und Ärzten.⁸⁶

Es gibt viele Gründe, die die Bereitschaft zu einer Aussage bei einer Frau schmälern können. Viele Frauen möchten nicht aussagen, weil sie das Recht im fremden Land nicht kennen, selten über ein Netzwerk verfügen, das ihnen weiterhilft, und sie zudem Angst haben, aufgrund ihrer Illegalität, abgeschoben zu werden.⁸⁷ Im Weiteren bezweifeln Zwangsprostituierte, dass die bestehenden lokalen Gesetze die Täter zur Verurteilung bringen oder ihnen selber weiterhelfen können. Zudem befürchten einige Frauen, dass Polizei-

⁷⁸ Vgl. *Zentner*, Mensch, 93.

⁷⁹ Vgl. *Somaly Mam*, Das Schweigen der Unschuld. Mein Weg aus der Kinderprostitution und der Kampf gegen die Sex-Mafia in Asien, München 2007, 159.

⁸⁰ Vgl. *Bange*, Seite, 147.

⁸¹ Vgl. *Maura O'Donouhe*, Menschenhandel, die Verletzlichkeit von Frauen und Kindern – ein dringender Appell an die Kirche, in: *Consilium* 3 (2011) 256–265, 259.

⁸² Vgl. *Oxana Kalemi*, Sie haben mich verkauft. Eine wahre Geschichte, Köln 2011, 349.

⁸³ Vgl. *Lauth*, Maßnahmen, 137.

⁸⁴ Vgl. ebd., 138.

⁸⁵ Vgl. *Alexandra Gutmann*, Mitternachtsmission Heilbronn, Jahresbericht 2011, http://www.diakonieheilbronn.de/_data/Jahresbericht_Mitternachtsmission_2011.pdf, 44 [aufgerufen am 04.05.2012].

⁸⁶ Vgl. ebd., 39.

⁸⁷ Vgl. *Holmes*, Menschenhandel, 66.

behörden mit Menschenhändlerringen zusammenarbeiten. In ihrem Herkunftsland mussten sie die Polizei bestechen, um nicht erneut an Händler ausgeliefert zu werden.⁸⁸ Viele gehandelte Frauen möchten um jeden Preis ihre Tätigkeit als Prostituierte vor ihren Familien verheimlichen.⁸⁹ Schließlich ist zu erwähnen, dass manche Opfer eine emotionale und psychische Abhängigkeit zu ihren Händlern aufgebaut haben. Dieses Phänomen ist auch bekannt als „Stockholm Syndrom“.⁹⁰ Durch all diese Bedenken ist die Bereitschaft zur Aussage bei vielen Frauen gering. Will eine Frau als Zeugin vor Gericht trotzdem gegen ihre Peiniger aussagen, ist für sie eine möglichst stabile gesundheitliche und psychische Verfassung wichtig.⁹¹

Opfer wollen ihre Geschichte nicht unzählige Male erzählen, denn jedes Wiederholen hat Folgen.⁹² Durch die exakte Darstellung des Erlebten und der Erniedrigung erlebt und erfährt die Frau oder das Kind das Vorgefallene ein zweites Mal (sekundäre Viktimisierung).⁹³ Die Konfrontation mit dem Täter und das Anzweifeln der Glaubwürdigkeit durch Täter und Anwalt, kann zudem zu einer Retraumatisierung führen.⁹⁴

Was für die Vernehmung, die üblicherweise eine „präzise, detaillierte, lückenlose Darstellung von Sachverhalten“⁹⁵ erfordert, erschwerend hinzu kommt, ist die Tatsache, dass Traumata im Gehirn anders verarbeitet werden, als nicht traumatische Erlebnisse. Diese verdrängten Erlebnisse können nicht einfach abgerufen werden. Dadurch können sich Menschenhandelsopfer bei einer Vernehmung in Widersprüche verstricken.⁹⁶ Hier kann es erforderlich sein, bei der Verhandlung um Pausen zu bitten und Bedenkzeiten einzuräumen.

Der Prozess der Rehabilitation ist ein langer Weg. Menschen mit Traumafolgestörungen benötigen laut Lueger-Schuster eine spezifische psychotherapeutische Behandlung. Nach der Stabilisierung eines Kindes, die dringend einen Ausschluss der Symptome einschließt (kein Kontakt mehr zum Täter⁹⁷), folgt die Konfrontation mit dem erlebten Trauma. Im Anschluss gilt es, sich neu zu orientieren.⁹⁸ Verschiebungen im sozialen Umfeld und positive Kontakte zu Bezugspersonen (bei Menschenhandelsopfern sind diese Kontakte oft auf die Berater[innen] beschränkt) können die Rehabilitation vorantreiben und helfen, das Trauma zu verarbeiten.⁹⁹

⁸⁸ Holmes stellt anhand einer Untersuchung von Menschenhandelsopfern in der Ukraine fest, dass sich nur 12 % der Betroffenen bei der Polizei gemeldet hatten.

⁸⁹ Vgl. Zentner, Mensch, 53 f.

⁹⁰ Holmes, Menschenhandel, 67.

⁹¹ Vgl. Schaab, Kooperation, 169.

⁹² Vgl. Mam, Schweigen, 160 f.

⁹³ Vgl. Ritterbusch u. a., Versuchungssituationen, 131.

⁹⁴ Vgl. Schaab, Kooperation, 172 f.

⁹⁵ Ritterbusch u. a., Versuchungssituationen, 133.

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Vgl. Lueger-Schuster, Rehabilitation, 105.

⁹⁸ Vgl. ebd., 103.

⁹⁹ Vgl. Zentner, Mensch, 83.

Prävention

In zunehmendem Maß werden auch deutsche Mädchen Opfer von Menschenhandel.¹⁰⁰ Präventiv wirken kann eine breit gefächerte Auseinandersetzung mit Schülern zu der Problematik (z.B. Loverboythematik). Kirchgemeinden und Vereine können Schulungen für Mitarbeiter, die mit Kindern arbeiten, anbieten. Eine geschlechtsspezifische Arbeit mit Jungen und Männern wäre auch eine Möglichkeit, auf die Problematik zu reagieren. Es könnten Angebote gemacht werden, um die männliche Identität zu stärken und Jungen den Umgang mit Aggression und Gewalt zu vermitteln.

Es gibt keinen hundertprozentigen Schutz vor Gefahren innerhalb und außerhalb der Familien, aber Hilfen zur Prävention.¹⁰¹ Soziale Kompetenzen können bei Kindern gefördert und entwickelt werden. Statt Angst zu machen, kann Selbstvertrauen vermittelt werden. Die Themen Sexualität und Gewalt, Gefahren und Missverständnisse, Opfertypen und Handlungsalternativen können besprochen werden. Die sexuelle Identität soll entwickelt, Mädchen und Jungen gleich behandelt und mehr auf die Person als auf das Geschlecht eingegangen werden.¹⁰² Ein gesunder Optimismus wird durch Annahme, Akzeptanz von Gefühlen und Wertschätzung von Fähigkeiten und selbstständigem Handeln, durch Vertrauen, Zuwendung und Aufmerksamkeit gefördert.¹⁰³

Das Verbrechen Menschenhandel überschreitet Ländergrenzen scheinbar mühelos. Die Kompetenzen von Polizei und Justiz jedoch hören oft an der Landesgrenze auf, und das Rechtshilfeersuchen gestaltet sich umständlich und langwierig. Deshalb ist die Kriminalität der Strafverfolgung oft einen Schritt voraus.¹⁰⁴ Im Rahmen des Daphne-Programms startete der Verein Solwodi ein einjähriges Projekt zur Sensibilisierung aller beteiligten Stellen, wie Polizei, Justiz und Nichtregierungsorganisationen gegenüber dem Problem von Gewalt an Frauen und Mädchen. Thema war die Förderung der transnationalen und interdisziplinären Zusammenarbeit.¹⁰⁵ Durch Konferenzen und Seminare wurde die Kooperationsbereitschaft und die Vernetzung der einzelnen Institutionen miteinander auf- und ausgebaut.

Die konzeptionelle Gestaltung von Entwicklungshilfeprojekten, die sich im Besonderen an Frauen und Kinder in den Haupterwerbsländern richten, ist ein wichtiger Schritt zur Bekämpfung von Frauen- und Kinderhandel.¹⁰⁶ Hierzu gehören etwa Mikrokredite für Frauen oder Patenschaften

¹⁰⁰ Vgl. *Gabriele Welter-Kaschub*, Der Straftatbestand Menschenhandel in Deutschland, in: Grenzüberschreitendes Verbrechen – Grenzüberschreitende Zusammenarbeit, 68–85, 83.

¹⁰¹ Vgl. *Gallwitz/Paulus*, Kinder-Sex-Mafia, 215.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Vgl. *Katja Leonhardt*: Die Situation der Opfer, der Helfer und der Strafverfolgung, in: Grenzüberschreitendes Verbrechen – Grenzüberschreitende Zusammenarbeit, 19–23, 15.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 16.

¹⁰⁶ Vgl. *Barbara Koelges*, Perspektiven. Hintergründe, Strukturen und Systeme der Gewalt, in: Grenzüberschreitendes Verbrechen – Grenzüberschreitende Zusammenarbeit, 36–44, 43.

für Kinder, die eine Verringerung der Armut und die Möglichkeit zu einer Schul- und Ausbildung unterstützen.

Mam, selber Betroffene von moderner Sklaverei, unterstützt Mädchen, die aussteigen wollen.¹⁰⁷ Sie hat die Organisation AFESIP gegründet und entwickelt Sozial- und Wirtschaftspläne für Betroffene von Zwangsprostitution, um ihnen den Ausstieg aus der Abhängigkeit zu ermöglichen. Drei Jahre dauere die Unterstützung bei der Wiedereingliederung in die Gesellschaft, erst danach ließe sich feststellen, ob die Bemühungen auch längerfristig Früchte tragen und ein erneuter Einstieg in die Abhängigkeit unterbleibt.¹⁰⁸ Außerdem schult AFESIP ehemalige Zwangsprostituierte, um sie als Mitarbeiterinnen zu gewinnen. Diese können den Mädchen am besten Mut zusprechen und ihnen die Möglichkeit zur Ausbildung oder Anstellung in ihrem Werk anbieten, und ihnen zeigen, wie sie durch eine Beschäftigung ihre ausweglose Situation verändern können.¹⁰⁹

4. Ausblick

Durch intensive Kommunikation zwischen den lokalen nichtstaatlichen Organisationen, welche über internationale und zwischenstaatliche Netzwerke verfügen,¹¹⁰ sowie der Forschung und den Opfern selbst, können wirkungsvolle und kreative Strategien gegen den Menschenhandel entstehen.¹¹¹ Wenn verschiedene beteiligte Institutionen regional zusammenarbeiten und sich austauschen, statt sich zu bekämpfen, kann z.B. bei der Feststellung, ob ein Kind ein Menschenhandelsopfer ist, eine Sensibilisierung dafür entstehen, dass „die miteinander konkurrierenden Bemühungen ineinander greifen und so die Rechte des Kindes stärken könnten“¹¹².

Immigranten ohne Rechtsstatus, die Opfer von Menschenhandel geworden sind, gehören zu den Verletzlichsten. Deswegen darf ihr Aufenthaltsstatus nicht höher bewertet werden, als ihre grundlegenden Menschenrechte. Menschenhandel ist nicht nur ein Problem illegaler Einwanderung oder der Verfolgung von Straftätern und damit nicht durch strengere Gesetze zu bekämpfen. Vielmehr sollte einem Opfer von Menschenhandel generell ein Aufenthaltsrecht eingeräumt werden und nicht nur, wenn die Person bereit ist, bei einem Strafverfahren mitzuwirken.¹¹³ „Eine globale Ethik, muss [...] einen opferzentrierten Ansatz wählen, dessen oberste Prioritäten Befreiung, Rehabilitation und Reintegration lauten müssen.“¹¹⁴

¹⁰⁷ Vgl. Mam, Schweigen, 206.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 204 f.

¹¹⁰ Vgl. Schauer, Jeder, 241.

¹¹¹ Vgl. Zavratinik, Migration, 161.

¹¹² Loughry, Boot, 240.

¹¹³ Vgl. Welter-Kaschub, Straftatbestand, 84.

¹¹⁴ Groody, Migranten, 236.

Bewirken eine Legalisierung der Prostitutionsmigration und eine tatkräftige Sozialarbeit eine Verbesserung der Situation der Frauen?¹¹⁵ Das Prostitutionsgesetz von 2002¹¹⁶ ermöglicht den Prostituierten seither den Zugang zur Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung. Die Förderung von Prostitution und das Gestalten von guten Arbeitsbedingungen ist nicht mehr strafbar.¹¹⁷ Doch laut Bundeslagebericht 2010 war die Tätigkeit von in Deutschland arbeitenden Zwangsprostituierten zu 73 % nicht angemeldet.¹¹⁸ Die meisten immigrierten Zwangsprostituierten profitieren demnach nicht von dem neuen Gesetz. Sie haben keinen Zugang zu medizinischer Versorgung, geschweige denn zu einer Sozialversicherung oder zu Rentenansprüchen. „Sie sind weiterhin rechtlos, kriminalisierbar und der Gefahr einer Abschiebung ausgesetzt.“¹¹⁹ Viele Zwangsprostituierte besitzen zwar theoretisch Papiere wie Pass, Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitsgenehmigung, da sie EU-Bürgerinnen sind, praktisch hat ihr Zuhälter ihnen jedoch diese Dokumente abgenommen, damit sie sich nicht ausweisen, fliehen oder selbstständig machen können. Außerdem gibt es weitere Gründe, das Prostitutionsgesetz kritisch zu betrachten. Viele Migranten, die ohne Heimat, ohne Besitz und ohne Rechte sind, betrachten die Prostitution nicht als Alternative zu einem echten Beruf, sie sehen sie lediglich als eine Überlebensstrategie. Selbst wenn sie als „Sexarbeiterinnen“ in die Gesellschaft integriert werden könnten, würden viele dies nicht wollen.¹²⁰

Insofern lässt sich fragen, ob nicht der Prostitution an sich eine Verletzung der Menschenrechte der prostituierten Frauen immanent ist. Prostitution birgt in sich Gewalt, da „die Person, die der Prostitution nachgeht, als Rechtssubjekt verschwindet, um nur auf den Status des Tauschobjekts reduziert zu erscheinen“¹²¹. Das Subjekt wird zum Objekt, zu einer Sache, für die man bezahlt hat, und an der man sich austoben kann, die alles mitmachen muss. Prostitution ist ein Symbol für eine soziale Ordnung, die auf Beziehungen von Ungleichheit zwischen Männern und Frauen gegründet ist. Studer beschreibt den Kindesmissbrauch als Missbrauch einer Machtstruktur auf zwei Ebenen und damit als strukturelle Gewalt: auf der einen Ebene zwischen Männern und Frauen und auf der anderen Ebene zwischen Erwachsenen und Kindern.¹²² Mit einer Person wie mit einer Ware umzugehen, ist selbst dann ein Verbrechen, wenn diese Person damit einver-

¹¹⁵ Vgl. *Huterer*, Mythos, 6.

¹¹⁶ Vgl. *ProstG*, Gesetze zur Regelung der Rechtsverhältnisse der Prostituierten (Prostitutionsgesetz – ProstG), <http://www.gesetze-im-internet.de/prostg/BJNR398310001.html>, o. S. [aufgerufen am 08. 05. 2012].

¹¹⁷ Vgl. *Munk*, Migration, 59.

¹¹⁸ Vgl. BKA 13.

¹¹⁹ *Munk*, Migration, 60.

¹²⁰ Vgl. *O'Connell Davidson*, Männer, 18.

¹²¹ *Collot*, Gewalt, 52.

¹²² Vgl. *Stefan Studer/Christina Peter*, Kommerzielle sexuelle Ausbeutung von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz, hg. v. Arbeitsgemeinschaft gegen die kommerzielle Ausbeutung von Kindern, ECPAT Switzerland, Bern 1999, 5.

standen ist.¹²³ Viele Sozialarbeiter(innen) unterstreichen diese Ansicht. Welter-Kaschub etwa meint, dass ein Bewusstsein für diese Missstände in der Gesellschaft geschaffen und tief eingepägt werden müsse.¹²⁴

Was das Aufenthaltsgesetz betrifft, wäre eine Regelung, wie sie in Italien anzutreffen ist, wünschenswert. In Italien wird Opfern von Menschenhandel unabhängig von einer Bereitschaft zur Aussage ein Bleiberecht von mindestens sechs Monaten gewährt.¹²⁵

Auch das Thema Rückführung sollte neu bedacht werden. Eine Rückführung in das Herkunftsland sollte besonders bei minderjährigen Opfern von Menschenhandel gut geplant werden. Gegner von Rückführungen sprechen von „umgekehrtem Menschenhandel“.¹²⁶ Eine Studie hat ergeben, dass von 256 gehandelten albanischen Kindern, die zurückgeführt wurden, nur sechs in Albanien geblieben sind und dort eine Arbeit gefunden haben.¹²⁷ Die Wahrscheinlichkeit, dass die Rückgeführten wieder auswandern ist sehr groß, da die Missstände, die zur Migration geführt haben, nicht beseitigt sind.

Das Augenmerk bei Opfern von Kinderhandel sollte auf der Rehabilitation von Kindern und Jugendlichen liegen. Dies bedarf den Zugang zu qualifizierten Helfern, Institutionen und Einrichtungen, die den Bedürfnissen der Kinder adäquat und wertschätzend begegnen können. Eine „multidimensionale und multiprofessionelle Versorgung“¹²⁸ wird dann gewährleistet, wenn auf die komplexen Bedürfnisse von Kindern in Not reagiert wird. Asylbewerberheime und andere Sammelunterkünfte sind keine adäquaten Aufenthaltsorte für unbegleitete, minderjährige Menschenhandelsopfer.

Die „Handlungsfähigkeit im Asylverfahren“¹²⁹, die bei Flüchtlingskindern bereits im Alter von 16 Jahren einsetzt, ist auf das Alter von 18 Jahren zu erhöhen, damit die Zuständigkeit durch die Jugendhilfe, eine Unterbringung in betreuter Wohnform und eine bessere Versorgung im sozialen und gesundheitlichen Bereich bis zum 18. Lebensjahr gewährleistet werden kann.¹³⁰

Zu einer Sicht, die die Betroffenen ins Zentrum stellt, gehört auch, sie nicht auf ihre Opfer-Erfahrungen zu beschränken.¹³¹ Viele Frauen, darunter auch Minderjährige haben sich eigenständig entschieden auf ein Arbeits-

¹²³ Vgl. *Collot*, Gewalt, 52.

¹²⁴ Vgl. *Welter-Kaschub*, Straftatbestand, 83.

¹²⁵ Vgl. *Nivedita Prasad*, Informationen zum Umgang Italiens mit Betroffenen des Menschenhandels. Koordinationsstelle Ban Ying, <http://www.ban-ying.de/pageger/start.htm>, 1-9 [aufgerufen am 03.05.2012].

¹²⁶ *O'Connell Davidson*, Männer, 19.

¹²⁷ Vgl. ebd., 20.

¹²⁸ *Lueger-Schuster*, Rehabilitation, 107.

¹²⁹ *Albert Riedelsheimer*, Unbegleitete minderjährige Flüchtlinge in Deutschland, in: *Kinder und Jugendliche. Jahrbuch Menschenrechte 2010*, hg. v. *Heiner Bielefeldt/Volkmar Deile/Brigitte Hamm u. a.*, Wien/Köln/Weimar 2009, 169-177, 172.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Vgl. *Maria Katharina Moser*, Valentinas Geschichte. Frauenhandel in Moldau, in: *Consilium* 3 (2011) 274-280, 277.

angebot im Prostitutionsmilieu einzugehen, und dies als Lebensmöglichkeit und Überlebensstrategie wahrzunehmen.¹³² Die Opferperspektive auszublenzen bedeutet, nicht nur Bewegungsgründe und Gewalterfahrungen der Ausbeutung, sondern auch Überlebensstrategien und Pläne für die Zukunft im Blick zu haben.¹³³ Und dies gilt besonders auch bei Minderjährigen. Diese Aspekte sind in die Strategien zur Rehabilitation mit einzubeziehen, und die Jugendlichen als Experten in eigener Sache zu betrachten.¹³⁴

Viele Organisationen kümmern sich um Menschenhandelsopfer und kämpfen gegen den Menschenhandel. Aufsuchende Sozialarbeit und niedrigschwellige Angebote von Beratungsstellen sind wesentliche Elemente der Jugendhilfe. Unspezifische Freizeitangebote, die sich nicht auf die Rolle von Prostituierten oder Menschenhandelsopfer beziehen, wie Deutschkurse sind eine Möglichkeit, Kontakt mit Migrantinnen aufzunehmen.¹³⁵ Spezifische Angebote können dies ergänzen. Eine Frau aus Rumänien, die nach Holland gehandelt wurde, gründete später die Organisation *Atlantas*. Mithilfe von Aufklebern in Bordelltoiletten und Kontakthinweisen in Lippenstiftetuis bieten sie und ihre Mitarbeiter Zwangsprostituierten ihre Hilfe an.¹³⁶

Um Menschenhandel zu bekämpfen und Opfer zu befreien, bedarf es einer breiten Zusammenarbeit. Es beginnt in der Regel mit Polizeibeamten, geht weiter mit den zuständigen Behörden und involvierten Einzelpersonen, über Richter, die Entscheidungen treffen, Mitarbeiter von Fachberatungsstellen, Einrichtungen und Heimen bis hin zu Arbeitgebern.

Ein erster Schritt zur Hilfe für Menschenhandelsopfer wäre getan, wenn ein Bewusstsein dafür entstünde, dass Menschenhandel existiert und eine schwere Menschenrechtsverletzung darstellt. Oft wird dabei die Bereitschaft zur Migration ausgenutzt. Die Ursache für den Menschenhandel ist ein Armut- und Strukturproblem der Herkunftsländer. Zugleich ist deutlich, dass auch in unserer Gesellschaft Ursachen zu suchen sind. Ein zweiter Schritt müsste die konsequente Umsetzung von bestehenden Gesetzen, sowie die Bereitschaft zu verbesserter regionaler und überregionaler Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen den beteiligten Organisationen, Behörden und Institutionen sein. Diese Ansätze zur Bekämpfung des Menschenhandels sind existenziell für eine Verbesserung der Lebensmöglichkeiten der Opfer und zur Prävention von Menschenhandel. Es bleibt zu hoffen, dass die Zahl derer, die sexuell ausgebeutet werden, abnimmt, und die Zahl derer zunimmt, die aus dem Menschenhandel befreit werden.

¹³² Vgl. ebd.

¹³³ Vgl. ebd., 278.

¹³⁴ Vgl. *Lueger-Schuster*, Rehabilitation, 106.

¹³⁵ Vgl. *Schaab*, Kooperation, 146.

¹³⁶ Vgl. *Skinner*, Menschenhandel, 167.

„Eine Kirche der kleinen Leute“

Der Wiederaufbau der Christuskirche in Hamburg Altona (1957)

Andrea Strübind

Die Ausgangslage des BEFG in der Nachkriegszeit

Der Zweite Weltkrieg brachte für den BEFG erhebliche Verluste mit sich. Etwa 145 Gemeinden mit 407 Zweiggemeinden gingen durch die Abtrennung der deutschen Ostgebiete verloren. Ein Drittel der Mitglieder waren von Flucht und Vertreibung betroffen. Zudem waren fast alle wichtigen Einrichtungen des Bundes zerstört oder schwer in Mitleidenschaft gezogen worden. Bei der Lektüre der Protokolle der ersten Bundesleitungssitzungen nach 1945 fällt bei allen sofort einsetzenden Planungen des Wiederaufbaus vor allem die Sorge um den *inneren* Zusammenhalt des Bundes auf.¹ Es gab offensichtlich Tendenzen, die beiden Traditionen (Brüder- und Baptisten-gemeinden) nach dem politischen Zusammenbruch zu trennen. Die Auseinandersetzung um den Verbleib der Brüdergemeinden im noch jungen Freikirchenbund war daher die erste schwere Krise der Nachkriegszeit.

Zu der innerkirchlichen Krise kam die Isolation vom baptistischen Weltbund (Baptist World Alliance = BWA), auf dessen finanzielle, wirtschaftliche und ideelle Hilfe die deutschen Baptisten in der desolaten Lage besonders angewiesen waren. Durch ihre taktische Anpassung an den NS-Staat waren die deutschen Baptisten in das Kreuzfeuer der Kritik ihrer Schwesterkirchen, allen voran der mächtigen nordamerikanischen Baptistenbünde geraten. Dennoch gab es bereits seit 1943 intensive Vorbereitungen des Weltbunds, um die Hilfe zum Wiederaufbau nach dem Krieg in Europa in großem Stil zu unterstützen. Im August 1946 besucht der Weltbundpräsident James Henry Rushbrooke, der in seiner vorangegangenen Funktion als Generalsekretär der BWA die gesamte Entwicklung in Deutschland mitverfolgt hatte, Nachkriegsdeutschland.² Drei Wochen lang suchte er verantwortliche Stellen der Militärregierungen auf, sprach mit verschiedenen Kirchenvertretern und besuchte Flüchtlingslager sowie die zerstörten Stätten der baptistischen Gemeinden und des Theologischen Seminars in Hamburg.

¹ Der Zusammenschluss wurde sowohl durch eine Vielzahl von Brüdergemeinden als auch durch die Elimgemeinden in Frage gestellt.

² Vgl. Cea 5, Nachlaß Luckey, Bundesleitung 1945–1949, Sitzung der BL 31. 8. 1946 in Bad Pyrmont, OA. Vgl. R. Pierard, Baptist World Alliance relief efforts in Post-Second-World-War Europe, 3f.

Die protokollierte Aussprache mit der Bundesleitung offenbarte den Konflikt mit dem baptistischen Weltbund, der den freikirchlichen Zusammenschluss unter Preisgabe des angestammten Namens dezidiert missbilligte. Auf der Leitungsebene des Weltbundes vermutete man, dass sich hinter dem neuen Namen des Bundes eine Vermischung baptistischer und antibaptistischer Elemente verbergen könnte. Rushbrooke verlangte deshalb von der deutschen Bundesleitung eine schriftliche Erklärung, dass man keine „Kindertäufer“ in die Gemeinden aufgenommen hätte und weiterhin zur Konstitution des Weltbundes stehe.³ Nach dem klärenden Gespräch versprach der BWA-Präsident seinerseits, dass sich der baptistische Weltbund nunmehr rückhaltlos für den Wiederaufbau einsetzen und auch seinen Einfluss auf die Militärregierung zugunsten der Belange des deutschen Bundes geltend machen würde. Es sollte s. E. möglichst bald ein BWA-Kongress in Europa stattfinden, um die Beziehungen wieder aufzunehmen und die Hilfe zu koordinieren.⁴

Die folgenden Jahre waren vor allem durch den Wiederaufbau, den der baptistische Weltbund entscheidend förderte, und die Auseinandersetzung um den Zusammenhalt des Bundes geprägt.

Der Phasen des Wiederaufbaus der Christuskirche

Die im Jahr 1915 gebaute Christuskirche war und ist ein imposantes Gebäude. In ihrer Größe und neugotischen Gestaltung samt Kirchturm war sie für den deutschen Baptismus schon eine Besonderheit. Am 25. Juli 1943 fielen 28 Jahre nach der Einweihung Kirche und Gemeindehaus dem Bombenkrieg zum Opfer. Kirche, Turm, Gemeindehaus und Turnhalle brannten völlig aus. Auch sechs weitere Baptistengemeinden gingen im Feuersturm über Hamburg unter. Die dramatischen Ereignisse in Altona hat der derzeitige Pastor Otto Johns in einem bewegenden Brief festgehalten. „Schaurig ist der Anblick der brennenden Kirche! Ein Motiv für Albrecht Dürer; er würde ein neues Bild der Apokalypse zeichnen!“⁵ Nur die Umfassungsmauern blieben stehen sowie die Räume im Souterrain verschiedener Gebäudeteile. Im Vorstandsprotokoll wurde zu diesem Ereignis festgehalten:

„Leider hat in dieser Schreckensnacht auch die Gemeinde ihr schönes Gotteshaus mit Gemeindehaus verloren. Diese Gebäude einschließlich der Predigerwohnung sind ein Raub der Flammen geworden. Nur das Untergeschoss der Kirche und die Kastellanswohnung nebst Luftschutzraum sind außer den Umfassungs- und Grundmauern stehen geblieben, so dass die Sonntagsschule voraussichtlich wiederhergestellt und zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt

³ Vgl. Cea 5, Nachlaß Luckey, Bundesleitung 1945–1949, Niederschrift über Aussprache mit Rushbrooke 15.–16. 8. 1946 in Wiedenest. Sitzung BL 15. und 17. 3. 1947 in Wiedenest, OA.

⁴ Vgl. *Pierard*, Alliance, 4.

⁵ Vgl. Festschrift von Ahrens G. Johns (Hg.), Otto Johns, Ich verkündige das Evangelium, 18.

werden kann. Der Kirchturm ist bis auf den oberen Teil ebenfalls stehen geblieben.“⁶

Sofort wurden Pläne gefasst, wie die Ruine soweit wiederhergestellt werden könnte, dass man sich wieder zum Gottesdienst versammeln konnte. Nach der Zerstörung versammelte sich der Rest der Gemeinde zunächst in den Räumlichkeiten des Diakonissenhauses Tabea in der Stresemannstraße. Allerdings wurde auch die Tabea-Halle im März 1945 durch Brandbomben zerstört. Einen neuen Versammlungsort fand die Gemeinde schließlich im Gemeindehaus der Evangelischen Johanneskirche an der Parallelstraße.⁷ Ein schönes Zeichen der Ökumene, wie ich finde, das damals durchaus nicht selbstverständlich war.

Im Januar 1944 – also noch mitten im Krieg – wurden bereits Pläne für den Wiederaufbau geschmiedet. Dabei dachten die Verantwortlichen zunächst an den Wiederaufbau der Turnhalle als Versammlungsort und an die Gemeindewohnungen.⁸ Die Pläne für den Wiederaufbau der Kirche sollten jedoch mit den anderen Baptistengemeinden in Hamburg abgestimmt werden. Im März 1945, wenige Wochen vor dem Kriegsende, wurde in das Kellergeschoss der Ruine (heutiges Rondell) durch die örtliche NSDAP-Parteileitung ein handwerklicher Betrieb zwangseingewiesen. Es kostete in der Nachkriegszeit einige Mühe, diese ungebetenen Gäste wieder los zu werden!

Es ist erstaunlich, in welcher Schnelligkeit und mit welchem Elan sich der Vorstand der Altonaer Gemeinde unmittelbar nach dem Kriegsende für den Wiederaufbau der Christuskirche eingesetzt hat. Wenige Wochen nach der Kapitulation (25. Juni 1945) traf sich die Baukommission zu ihrem ersten Treffen.⁹ In dieser ersten Sitzung wurde der Architekt der Christuskirche, Joseph Wilhelm Lehmann, mit dem Wiederaufbau beauftragt, für den er offensichtlich bereits Pläne angefertigt hatte. Es ging hier noch um möglichst baldige Wiederherstellung der Turnhalle als Versammlungsort. Aus den Quellen wird ersichtlich, dass gerade der Architekt, der auch Gemeindeglied war, mit großem Engagement zum Wiederaufbau drängte und sich mit allen Mitteln für ihn einsetzte.

Sofort waren auch Verhandlungen mit der englischen Militärbehörde zu führen. Sie können sich gar nicht vorstellen, wie viel Einsatz es die Verantwortlichen – allen voran den Kassierer Helmut Plickert, den Prediger Otto Johns und auch den Direktor des Diakonissenhauses Tabea, Paul Pohl – kostete, um die Möglichkeiten für den Wiederaufbau zu eruieren. Es wurden Anträge in deutscher und englischer Sprache verfasst, um bei den Regierungsverantwortlichen auf die Notwendigkeit der Baumaßnahmen hinzuweisen. Es fanden wiederholt Gespräche mit der englischen Adminis-

⁶ Protokoll der Sitzung vom 20. September 1943, S. 73.

⁷ Vgl. Festschrift 100 Jahre, Luckey. Ökumenische Gesinnung, 47

⁸ Vgl. Protokoll der Sitzung 9. Januar 1944, S. 75.

⁹ Vgl. Akte Wiederaufbau Christuskirche

tration statt, von den Telefonaten und Korrespondenzen ganz zu schweigen. In einem Schreiben von Pastor Johns an den Town-Major vom 17. Juli 1945 fällt der selbstbewusste Ton, in dem für den sofortigen Wiederaufbau geworben wurde besonders ins Auge.¹⁰ Die Christuskirche sei Eigentum der „First Baptist Church in Altona“ – gegenüber den Alliierten benutzte man konsequent den alten Namen. Die Bundesverantwortlichen konzedierte den Gebrauch gegenüber der Militärregierung, der aufgrund vorhandener Freikirchen in ihren Heimatländern die Bezeichnung „Baptisten“ wesentlich geläufiger war als die neu geschaffene „evangelisch-freikirchliche“ Konfession.

Johns begründete gegenüber dem Town-Major die Bitte um sofortigen Wiederaufbau:

„Hierzu ist zu erwähnen, dass dieses die einzige Baptistenkirche ist, welche nicht vollständig zerstört wurde und ein Wiederaufbau leicht möglich ist. Die Kirche hat außerdem eine zentrale Lage und ist von allen Mitgliedern zu erreichen. Es ist auch bei keiner anderen Baptistenkirche der Wiederaufbau in Angriff genommen. Es ist dieses der erste Wiederaufbau einer Baptistenkirche und könnten andere Gemeinden der Stadt Hamburg diese Räume mitbenutzen.“¹¹

Ganz offensichtlich wollte man die Ruine der Christuskirche als Versammlungsort für alle Baptistengemeinden profilieren. Die „First Baptist Church in Altona“ sei schließlich die größte Baptistengemeinde und zentral gelegen. Diese Argumentation wurde immer wieder vorgebracht und ausgebaut. Dennoch zog sich das Genehmigungsverfahren über Monate hin.

Am 3. November reichten die Verantwortlichen (Johns, Plickert) den Bauantrag bei der Militärregierung ein, der nun allerdings den Wiederaufbau der zwei Kellerräume vorsah und nicht länger die Turnhalle.¹² Erst am 13. Februar 1946 – also drei Monate später, erhielt die Gemeinde schließlich die Genehmigung die beiden unteren Kellerräume in der Ruine als Versammlungsort auszubauen. Diese Genehmigung war erst dann möglich geworden, nach dem man einen weiteren Architekten, den Bezirksarchitekten Bauer, hinzugezogen hatte. Nun waren also zwei Architekten, mit ihren jeweiligen Beziehungen, aber auch Vorstellungen am Bauprojekt „Kellerkirche“ beschäftigt.

Für diesen ersten Bauabschnitt, aber natürlich auch für alle weiteren, wurde die tatkräftige Hilfe der Gemeindemitglieder gebraucht. Im Protokoll heißt es im Februar 1946: „[...] es werden sich etwa 20 Brüder für Aufräumarbeiten und zum Steineputzen zur Verfügung stellen.“ Dabei müssen wir immer beachten, dass alle Menschen in diesen ersten Monaten nach dem völligen Zusammenbruch selbst vor den Trümmern ihrer Existenz standen. Es ging für viele um das Überleben und den mühsamen Anfang eines neuen Lebens unter den schwierigen Umständen der Nachkriegszeit.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. ebd., 3. Sitzung des Bauausschusses 15. Februar 1946.

Dennoch stellten sich viele Gemeindemitglieder freiwillig zur Mitarbeit zur Verfügung.

Immer wieder gab es unterschiedliche Informationen über den weiteren Wiederaufbau, die auch am Kompetenzwirrwarr der alliierten Behörden lagen. So wurde zur Vereinheitlichung des kirchlichen Wiederaufbaus auf Veranlassung der Militärregierung im Mai 1946 eine Kirchenkommission gegründet. Alle zukünftigen Wiederaufbauarbeiten aller Konfessionen, einschließlich des Predigerseminars sollten nur durch diese Kommission erfolgen.¹³ Inwieweit diese Maßnahme gegriffen hat, lässt sich nicht nachweisen.

Im Frühjahr 1946 kam zum ersten Mal die finanzielle Unterstützung des Wiederaufbaus durch ausländische Baptisten ins Gespräch. Wir haben ja bereits über die Hilfswerksarbeit gehört. Im Bund organisierte man die Unterstützung von Flüchtlingen und Notleidenden durch die „Bruderhilfe“, an der sich auch die Gemeinde Altona finanziell beteiligte. Im Rahmen der Hilfsleistungen kam es zu Begegnungen mit den internationalen Baptisten. Im Vorstandsprotokoll heißt es dazu:

„Von Amerika war ein Bruder Hoover da und bereist Deutschland. Br. Pohl berichtet über seine Ziele und die Möglichkeit zur Hilfe für die deutschen Baptisten. Br. Hoover versprach baldige Hilfe auf dem Wege über Schweden. Von der deutschen Hilfsgemeinschaft ging für die Gemeinde ein: 18 Kilo Heringe, 42 Kartoffeln, 40 Pfund Rote Beete, 50 Pfund Kohl.“

Der Frauendienst organisierte die Verteilung der Hilfsgüter an die Bedürftigen.

Im Juli 1946 wurden die Kellerräume als Versammlungsort für 300 Gottesdienstbesucher fertig gestellt. Ein erster wichtiger Bauabschnitt war geschafft. Die Gemeinde konnte sich wieder an ihrem angestammten Ort treffen. Der erhaltene Rest (so Pastor Johns) war zum „Sammelpunkt vieler Zerstreuter“ geworden. Dass die Gemeinde allerdings mehr als 10 Jahre mit dieser Lösung leben musste, konnte damals keiner voraussehen. Walter Kallmorgen, der Architekt der wiederaufgebauten Kirche, sprach in seiner Einweihungsrede vom 10 jährigen Exil der Gemeinde im Keller.¹⁴ Aber aus biblischen Berichten wissen wir ja, wie viel an theologischer und geistlicher Erneuerung das Volk Israel im Exil erlebt hat!

Im Frühjahr 1947 kamen große Pläne zum Wiederaufbau der Christuskirche auf. Einmal erwartete Architekt Lehmann, der durch seine Verbindungen gut unterrichtet war, dass ab Herbst neue Baupläne durch die alliierte Regierung genehmigt werden würden. Man plane, die Stadt Hamburg möglichst rasch wieder aufzubauen.

„Es ist mir bekannt, dass der Katholischen Kirche ganz bedeutende Mittel für Instandsetzung ihrer Gotteshäuser zur Verfügung stehen. Warum sollen wir

¹³ Vgl. Akte Wiederaufbau Christuskirche, *Hans Fehr*, Vereinigungsleiter an die Hamburger Gemeinden 31. Mai 1946.

¹⁴ Vgl. *W. Kallmorgen*, Rede (Privatbesitz).

zurückstehen bei dem großen Ansehen, welches die Baptisten in England und Amerika haben.¹⁵

Zum anderen erwartete man die entscheidende Wiederaufbauhilfe durch den Baptistischen Weltbund, der sich 1947 in Kopenhagen zur Konferenz treffen wollte. Der Präsident des BEFG, Jakob Meister berichtete, dass dem Weltkongress in Kopenhagen als konkrete Projekte für den Wiederaufbau folgendes vorgeschlagen werden sollte: Erstellung des Theologischen Seminars, des Verlagshauses und drei Kirchenbauten: Berlin, Gelsenkirchen und Hamburg je eine Kirche.¹⁶

Diese Vision der Weltbundhilfe hatte weitreichende Konsequenzen für die Gemeinde. Die zwei Architekten wurden abgelöst und die Rechnungen der bisherigen Baumaßnahmen bezahlt. Zuversichtlich protokollierte man: „Es besteht in jeder Hinsicht freie Hand für das Gesamtprojekt des Wiederaufbaus, das durch die Entwicklung des Weltkongresses in Kopenhagen eine Lösung finden soll.“¹⁷ In einem Brief von Helmut Plickert an die Baukommission vom 13. März 1947 heißt es dementsprechend:

„Da aus dem Ausland von dem Weltbund der Baptisten Hilfe zum Wiederaufbau der Kirche erwartet wird, soll bis zu dem Zeitpunkt des Weltkongresses in Kopenhagen mit jeglicher Bautätigkeit gewartet werden, um dann neue Entscheidung zu treffen. [...] Bis zum Augenblick wo die ausländische Hilfe Wirklichkeit wird, soll im Kirchenwiederaufbau nichts unternommen werden.“

Für den Kongress sollten alte Ansichten der Kirche und eine neue Materialberechnung mitgenommen werden, um Werbung für das Unternehmen zu machen. Allerdings wird wenig später entschieden, diese Unterlagen doch nicht mit zum Weltkongress zu nehmen. Und was ist aus den großen Erwartungen geworden? Die BWA hatte im Mai 1946 ein ständiges Büro für ihr „European Relief Programme“ in London eröffnet. Dort wirkten der Generalsekretär W. O. Lewis, sowie zwei weitere verantwortliche Mitarbeiter, Edwin A. Bell (American Baptists) und Jesse D. Franks (Southern Baptists). Allerdings wurde nach dem BWA-Kongress in Kopenhagen eine neue Struktur geschaffen, um die Hilfsaktionen der verschiedenen Baptistenbünde noch besser zu koordinieren. Der Kongress fand vom 31. Juli bis 2. August in Kopenhagen statt. Das BWA-Hilfskomitee bat auf der Konferenz, dass die Teilnehmenden überschüssige Kleidung und Schuhe aus ihrem Reisegepäck nach der Tagung abgeben sollten, damit sie zur Hilfe in den zerstörten Städten Europas dienen könnten. In einem bewegenden Gottesdienst gingen so die Abgeordneten nach vorne und legten ihre Kleidung, ihre Schuhe und natürlich auch Bargeld auf den Altar. Edwin Bell wurde vom Kongress ausgesandt, um den Bedarf der Hilfe in Deutschland und Österreich zu eruieren. Die BWA wollte vor allem dort helfen, wo noch

¹⁵ Akte Wiederaufbau Christuskirche, Brief Lehmann an Plickert 27. 2. 1947.

¹⁶ Protokollbuch über die Sitzungen des Gemeindevorstandes Hamburg Altona 1939–1967, Sitzung 11. März 1947, S. 104.,

¹⁷ Ebd., Sitzung 22. April 1947, 107

keine andere baptistische Organisation engagiert war. Wir sollten uns daran erinnern, dass die Nothern Baptists bereits durch das „Hilfswerk der evangelischen Kirchen“ Hilfe leistete. Dann gab es direkte Hilfe aus Amerika durch die dort lebenden deutschstämmigen Baptisten, die eng mit der „Bruderhilfe“ arbeiteten. Die BWA-Hilfe wurde zu 80 % durch die Bruderhilfe und zu 20 % durch das Hilfswerk verteilt. Viele Baptisten arbeiteten auch an führender Position in CRALOG (*Council of Relief Agencies Licensed to Operate in Germany*) mit – Hilfsprogramm der US-Armee. Den Umfang der geleisteten Hilfe können wir kaum ermessen (Forschungsarbeit). Aber für die Gemeinde Altona bedeutete der BWA-Kongress schließlich eine große Enttäuschung. Denn der Kongress hatte den Beschluss gefasst, keine Einzelgemeinde in ihren Wiederaufbauplänen zu unterstützen, sondern nur den Wiederaufbau des Theologischen Seminars und des Verlagshauses in Kassel.¹⁸

Der weitere Wiederaufbau der Christuskirche geschah also nicht durch die großzügige Hilfe der baptistischen Ökumene. Die Gemeinde war auf sich selbst angewiesen, auf ihre Spendenfreudigkeit und die Eigenleistung der Mitglieder. Dazu muss noch gesagt werden, dass sich die Zahl der Mitglieder in der frühen Nachkriegszeit durch die Flüchtlingsströme, aber auch durch viele Taufen verdoppelte (über 1.000 Mitglieder). Aber, was waren das für Menschen, die so treu sich für den Wiederaufbau einsetzten? Flüchtlinge, Kriegsgeschädigte, Menschen in der Stunde Null etc. Und dennoch gingen sie mit einem Mut und einem Elan an den Wiederaufbau, der heute Respekt und Anerkennung verdient. Neben aller Hilfe für Bedürftige und Flüchtlingen, gründete die Gemeinde 1947 einen Kindergarten (60 Jahre Jubiläum) und später eine offene Jugendarbeit. Die Gemeinde Altona, immer wieder unterstützt durch das Diakonissenhaus Tabea, erkannte ihre diakonische Verantwortung und bewährte sich in der großen materiellen und geistigen Not der Nachkriegszeit. Im Frühjahr 1948 konnte Hans Luckey, Ältester „über die allgemeine günstige Entfaltung des Gemeindelebens“ berichten, „das sich im guten Besuch besonders der Abendmahlsgottesdienste kundtut. Der Vorstand nimmt mit Freude davon Kenntnis von dem guten Verlauf der vergangenen Evangelisation.“¹⁹ So gelang auch ein Erweiterungsbau der Kellerkirche bis zum Juli 1949, wodurch die Sitzplatzzahl auf 600 erhöht werden konnte.

Die Jahre 1949–1952 brachten jedoch das Projekt des Wiederaufbaus der Christuskirche völlig zum Erliegen, denn es folgte eine zähe Auseinandersetzung mit der Bundesbahn, die das Grundstück beanspruchte. Aber der Gemeindevorstand beschloss energisch „auf den Ruinen zu verharren“ und dort trotz anhaltender Schwierigkeiten den Wiederaufbau zu wagen. Erst 1952 konnte eine Einigung mit der Bundesbahn erzielt werden. Die zweite Bauphase begann im Sommer 1953 mit dem Wiederaufbau des Gemeinde-

¹⁸ Vgl. *Pierard, Alliance*, 5.

¹⁹ Protokoll Sitzung 6. April 1948, 155.

hauses samt Kindergarten und Jugendräumen, und auch die Bedachung der Ruine konnte in Angriff genommen werden. Altona erhielt dabei aber jetzt auch Hilfe durch den Weltbund: 20.000 DM vermittelt durch Dr. Bell und 7.000 DM von Baptisten aus Australien.²⁰

Als letzter Bauabschnitt ging es ab 1956 um den Wiederaufbau der Christuskirche in ihrer heutigen Gestalt. Im Februar teilte der Älteste der Gemeinde, Hans Luckey der Gemeinde mit, dass mit dem Wiederaufbau der Architekt Werner Kallmorgen beauftragt werden sollte.²¹ Zur Baukommission wurde eine Vertreterin der Frauen und ein weiterer für die Jugend nominiert – wie fortschrittlich! Die Höhe der Bausumme: wurde mit 200.000 DM benannt. Etwa 40.000 DM sollte die Gemeinde jährlich aufbringen, um schließlich 110.000 DM als eigene Baugelder zu sammeln. Um dieses Ziel zu erreichen, so der Verantwortliche, müssten sich die Gemeindeglieder gegenseitig zum Opfer ermuntern. Die Protokolle geben die ungeheure Spendenfreudigkeit der Mitglieder wieder, die aus heutiger Sicht wirklich erstaunlich ist. Die Messlatte lag dabei sehr hoch: innerhalb von zwei Jahren sollte jedes Gemeindeglied ein Jahresgehalt an Baupfand aufbringen. Dieses Opfer sollte natürlich nicht am Gemeindebeitrag eingespart werden!

Hierbei ergibt sich für unser Thema wiederum eine interessante Konstellation. Für den Wiederaufbau wurde um finanzielle Hilfe beim Weltbund nachgesucht. Die Baufinanzierung ergab sich zum größten Teil aus Spenden der Gemeindeglieder, eines Kredits bei der Sterbekasse aufgrund einer Bürgschaft Tabecas und aus einer Zuwendung von 40.000 DM durch den baptistischen Weltbund. Das Geld aus dem Ausland war fest eingeplant.²² Aus Korrespondenzen wird nun aber sichtbar, dass das erwartete Geld aus dem Ausland, mit dem die Baufinanzierung stand und fiel, nicht eintraf. Der Baubeginn geschah dennoch im Oktober 1956. Im Finanzierungsplan rechnete man weiterhin fest mit dem Eingang der internationalen Hilfe zum Januar 1957, die aber nicht eintraf.

Aus erhaltener Korrespondenz wurden die Zerreißprobe und die innerbaptistischen diplomatischen Verwicklungen deutlich: Im März 1956 wurde anlässlich eines Zusammentreffens mit Dr. Bell eine Hilfe von 40.000 DM für Altona zugesagt. So hatte es Hans Luckey in diesem Gespräch jedenfalls verstanden. Anfang Juli 1956 mahnte Luckey daher den Bundesdirektor Emanuel Walter dringlich, dass die Zusage nun auch schriftlich bestätigt würde, um in Kreditverhandlungen (Überbrückungskredit) eintreten zu können. Die deutschen Brüder machte Luckey nach einem weiteren Gespräch mit Bell dafür verantwortlich, letztlich die zugesagte Hilfe zu

²⁰ Brief Bundeshaus an Luckey 19. 9. 1958.

²¹ Vgl. Protokollbuch der Gemeindestunden von 21. 1. 1940 bis 1970, GS 19. 2. 1956, S. 93 f.

²² Beschluss der Beauftragung von Architekten und Firmen – Bausumme 220.000. aufgrund der Planungen und des Modells. Finanzierung: 20.000 Eigengeld. 50.000 Sterbekasse / gebürgt hat Tabeca. Ruhegeldordnung 10.000. Spende der ausländischen Brüder 40.000. Baupfand 110.000 der Gemeinde. Bisherige Zeichnung 75.000 und Bestuhlung bereits 10.000.

verhindern.²³ Bundesdirektor Walter stellte jedoch im Juli 1956 diese Zusage überhaupt in Abrede und auch das von Luckey eingeforderte Genehmigungsverfahren. Er habe diese Summe höchstens bei den ausländischen Brüdern beantragen wollen. Walter habe zwar um Unterstützung Altonas gebeten, konnte aber wegen fehlender Informationen (Baupläne, Finanzierungspläne) bisher nicht konkret werden. Luckey habe nach seiner Kenntnis ja auch selbst Verhandlungen mit internationalen Mitarbeitern geführt. Walter lehnte es daher völlig ab, Altona einen Bauzuschuss von 40.000 DM im Namen der ausländischen Hilfe zuzusichern. Aus dem Schreiben wird sehr deutlich, dass der Bundesverantwortliche sich ganz eindeutig gegen eine weitere Förderung Altonas wandte, da die Gemeinde ja schon Geld für die Bedachung der Ruine bekommen hätte. Mahnend fuhr er fort:

„Ferner darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, dass die Gemeinde Altona nun nicht ohne weiteres alle die vorher namhaft gemachten Gemeinden überflügeln kann; besonders da es sich bei diesen um schwächere Gemeinden handelt, die uns als ihren Sachwaltern ihr Vertrauen schenkten. [...] Alle diese Gemeinden sind in großen Raumschwierigkeiten [...] Eine evtl. Änderung dieser Reihenfolge unter Bevorzugung von Altona bleibt dem Ermessen unserer ausländischen Brüder vorbehalten.“ (Ebd.)

Es wird deutlich, dass die deutschen Bundesbrüder eine großzügige Finanzierung des Wiederaufbau Altonas zugunsten anderer Gemeinden verhindert haben.

Am 12. Mai 1957 – heute vor 50 Jahren – konnte die Christuskirche festlich eingeweiht werden. Die Gemeinde hatte sich dafür hoch verschuldet und in unermüdlicher Opferbereitschaft für den Bau gespendet. Im Januar 1958 wurde die Gemeinde über die finanzielle Krise aufgrund der Verschuldung aufgeklärt. Es wurde offenbar, dass die Hilfe aus dem Ausland ausbleiben würde.²⁴ Im Protokoll der Gemeindestunde heißt es dazu:

„Br. Mohr gibt seiner Meinung Ausdruck. Wenn es nunmehr so gekommen ist, dass wir die versprochenen 40.000 DM nicht erhalten haben, vielleicht auch nicht mehr erhalten werden, so geben wir damit indirekt den Menschen fremde Ländern eine Hilfe.“ (Ebd.)

Das zeugt wirklich von einer edlen Gesinnung. Ein weiteres Votum plädierte dann aber doch weniger uneigennützig dafür, noch einmal vehement um ausländische Hilfe für Altona nachzusuchen. Zur Lösung der finanziellen Krise beschloss die Gemeinde in derselben Gemeindestunde ein zweites Bauopfer. Der Betrag sollte nach Möglichkeit wieder so hoch sein wie beim ersten. Also über 100.000 DM!

Nach mühsamen und nervenaufreibenden Verhandlungen erhielt die Gemeinde im März 1958 schließlich nun auch 6.000 DM an ausländischen Geldern von der Southern Baptist Convention für den Wiederaufbau der

²³ Vgl. Brief Luckey an Walter 18. 7. 1956.

²⁴ GS 26. 1. 1958

Christuskirche. Otto Johns beschwerte sich im Herbst 1958 eindringlich bei einer Sitzung des deutschen Wiederaufbaukomitees über dieses Vorgehen, an dem die Bundesverantwortlichen, wie gesehen, nicht unschuldig waren.²⁵ Man kann dagegen nicht genug die Opferbereitschaft der Altonaer Gemeinde hervorheben. Bereits Ende 1963 waren die Schulden fast völlig abbezahlt (88.000) und man beschloss einen neuen Bau zur Erweiterung der Gruppenräume (Club – Renovierung des alten Versammlungsraumes im Keller – 350.000 DM Bausumme).²⁶ Ganz deutlich wurde davon gesprochen, dass die Gemeinde das „Wirtschaftswunder“, die gute wirtschaftliche Lage, nutzen wollte für den weiteren Gemeindebau.

In seiner Festansprache zur Einweihung lobte der Architekt, Werner Kallmorgen, den Geist der Gemeinde, den er während seiner Tätigkeit gespürt habe. Diesem Urteil möchte ich mich anschließen. Der Wiederaufbau der Christuskirche war wirklich ein Ereignis, bei dem man Christus in den Brüdern und Schwestern erleben konnte, aber nicht in erster Linie in den Brüdern und Schwestern aus der weltweiten Ökumene. Christus konnte man im Miteinander der Brüder und Schwestern in *Altona* am wirken sehen. Und einige von ihnen können darüber sicher viel mehr erzählen und werden das auch noch tun. Nicht zuletzt auch das letzte überlebende Mitglied der damaligen Baukommission und der Prediger des Einweihungsgottesdienstes, mein Vater Günter Hitzemann.

Die FAZ berichtete am 29. Juni 1957 über den Wiederaufbau und die gelungene Gestaltung der Christuskirche durch Werner Kallmorgen. Sie nannte die Christuskirche aufgrund ihrer freikirchlichen Verfasstheit: „Eine Kirche der kleinen Leute.“ Und das ist auch mein Fazit. Die kleinen Leute von Altona, die alteingesessenen Hamburger und die vielen Flüchtlinge, haben sich in Dienst nehmen lassen. Ihnen gilt heute – nebst Gott – unsere höchste Anerkennung. Möge der Wunsch des Architekten vom Einweihungstag auch in Zukunft in Erfüllung gehen:

„Wir hoffen, dass die Spannungen und Kräfte, die wir diesem Raum gegeben haben, durch diese unsere Formung helfen, den Feiern der Gemeinde den großen Atem zu geben [...]“

Den großen Atem, den wünsche ich der Gemeinde Altona zum Jubiläum –
Veni creator spiritus.

²⁵ Brief Bundeshaus an Luckey, 19. 9. 1958.

²⁶ S. 155; GS 15. 12. 1963.

Glück als Lebensinhalt?

Herausforderungen für die Theologie im gegenwärtigen
philosophisch-sozialwissenschaftlichen Diskurs

Ulrike Link-Wieczorek

Das Glück hat Hochkonjunktur. Zur selben Zeit, in der mehr und mehr Menschen Angst haben müssen, in eine Armutsfalle zu geraten, in der die Gewaltbereitschaft Jugendlicher auf den Schulhöfen ein beängstigendes Ausmaß annimmt, in der Erwachsene sich in Beruf und Familie rettungslos in Konflikte und Mobbingstrukturen verstricken oder mit ihrer kulturellen Verschiedenheit nicht mehr klarkommen, zur Zeit, in der eine diffuse Angst vor einem Klima-Gau täglich genährt wird durch fast schon regelmäßig neue Bilder von Naturkatastrophen überall in der Welt, die man noch vor wenigen Jahrzehnten für einzigartig gehalten hätte – in dieser Zeit boomt das Geschäft mit dem Glück auf dem Markt der Printmedien, der Sport- und Freizeitindustrie, der Pharmazie und Medizin. Man hat fast den Eindruck, als sei die Welt jetzt kompliziert und bedroht genug, um sich auf sehr elementare Lebensbedürfnisse zurückzubedenken: Nach einer Umfrage des EMNID-Instituts antworteten 1998 auf die Frage „Was macht glücklich?“, Freundschaft 95,5 %, Familie 93,6 %, Liebe 93,5 %, Freizeit 91,2 %, Urlaub 83,0 % und schließlich Glaube 48,6 %.¹ Glücksforschungsinstitute schießen wie Pilze aus dem Boden und untersuchen empirisch und theoretisch-analytisch die verschiedenen Facetten des Glücklichseins und -seinwollens – Ursachen, Zusammenhänge, kulturelle Unterschiede. Eine „Weltrangliste der Glücklichen“ wird von Venezuela, Nigeria und Island angeführt. Erstaunt lesen wir vom Latino-Glückseffekt und dem osteuropäischen Melancholie-Faktor.² An der privaten Jacobs University in Bremen hat sich eine *Happiness Research Group* in der School of Humanities and Social Sciences etabliert, in der „interdisziplinär ausgerichtete empirische Forschungen der Ursachen, Wirkungen und Folgen von subjektivem Wohlbefinden“ angestellt werden.³ Der holländische Glücksfor-

¹ Alfred Bellebaum, Glück. Erscheinungsvielfalt und Bedeutungsreichtum, in: *ders./Robert Hettlage* (Hg.), Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung, Wiesbaden 2010, 31–71, hier 52.

² Mathias Binswanger, Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand. Konsequenzen der Glücksforschung für die Ökonomie, in: *Bellebaum/Hettlage* (Hg.), Glück, 275–292, hier 282.

³ Für eine Aufzählung verschiedener Forschungsinstitute dieser Art vgl. Alfred Bellebaum, Die Glücksforschung kommt voran, in: *ders./Robert Hettlage* (Hg.), Glück, 57–71, hier 63–66.

scher Rut Veenhoven gründete das Journal of Happiness Studies, das mit der World Data Base of Happiness verschränkt ist. Dort findet man Studien etwa zu der Frage „Why are Middle-Aged People so depressed? Evidence from West-Germany“. Eine über Deutsche Bank Research zugängliche Schriftenreihe informiert auch über „The China Puzzle: Falling Happiness in a Rising Economy“.⁴

In der „Positiven Psychologie“ wird im Rahmen der „Charakterforschung“ die aristotelische Tugendlehre wiederentdeckt: „Wir können verlässlich davon ausgehen“, so Willibald Ruch, Professor am Psychologischen Institut der Universität Zürich, „dass alle Charakterstärken die Lebenszufriedenheit der Menschen bestimmen. Glück ist deshalb für den einzelnen nie ‚Schicksal‘: Jeder kann für sein persönliches Lebensglück etwas tun, indem er die Tugenden und Stärken seines Charakters pflegt und fördert.“⁵ Die Persönlichkeitspsychologie reagiert mit dem Tugendprojekt bereits auf ein Ergebnis aus der empirischen Glücksforschung im Bereich der Ökonomie, das man flapsig auf den Nenner bringen kann: Geld macht nicht glücklich. Demnach steigt das Glücksempfinden ab einer gewissen Einkommenshöhe nicht mehr weiter, auch wenn das Einkommen weiter steigt, weil die Menschen sich untereinander zu vergleichen beginnen und in einen tretmühlenartigen Konkurrenzkampf treten um Prestige, Statussymbole und Macht, durch den sie einfach nie wirklich zufrieden sind.⁶

Auch in die Schulen hat das Thema Glück längst Einzug gehalten, vor allem im Ethik-Unterricht. Ein bayrisches Textbuch zur Vorbereitung auf die Abiturprüfung zum Thema „Glück und Sinnerfüllung“ bereitet Texte auf zu Glücksvorstellungen in der Geschichte der philosophischen Ethik und der politischen Philosophie, also von Platon bis Bloch, und der Glückspsychologie des 20. Jahrhunderts.⁷ Es enthält aber auch ein Kapitel über „religiöse Glücksvorstellungen“ in Judentum, Islam und Christentum (hier einen Abschnitt über die Seligpreisungen und einen über die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin). Das Vorwort erinnert an den 11. September 2001 als ein Beispiel, wohin eine totalitäre Verabsolutierung einer spezifischen Glücksvorstellung führen könne. Der Heidelberger Oberstudienleiter Ernst Fritz-Schubert konzipierte ein Schulfach „Glück“ für ein Wirtschaftsgymnasium mit Berufsfachschule, in dem die Schüler durch gezielte pädagogische, künstlerische, bewegungstherapeutische und hauswirtschaftliche Maßnahmen und Projekte ihr Selbstbewusstsein stärken und Verantwortungsfähigkeit entwickeln sollen.⁸ Einsichten in den Zusammenhang von Ernährung und Gesundheit, Fitness und seelischem

⁴ Ebd., 65.

⁵ Interview mit Willibald Ruch, „Die Sättigungsgrenzen für Status oder Spaß sind schnell erreicht“, in: Psychologie heute 36 (2009), 28–29; hier 28.

⁶ Vgl. dazu Mathias Binswanger, Ein glückliches Leben, hier bes. 287–289.

⁷ Bert Unterholzner/Bernd Lohse, Glück und Sinnerfüllung. Abitur-Wissen Ethik, Freising 2008.

⁸ Vgl. <http://www.schulfachglueck.de/>.

und geistigem Wohlbefinden stehen ebenso auf dem Programm wie die Schulung der Aufmerksamkeit für andere und Sensibilität für die speziellen Erfordernisse gemeinschaftlichen Lebens und Arbeitens. „Das baden-württembergische Kultusministerium unterstützt den Vorstoß – auch wenn man dort lieber von ‚Lebenskompetenz‘ als von ‚Glück‘ sprechen möchte.“⁹ Der Unterricht soll außerdem unbedingt auch Spaß machen, damit die Schule nicht – wie Umfragen ergeben haben – weiterhin in der Beliebtheitsskala von Schülerinnen und Schülern noch hinter dem Zahnarzt zu liegen kommt ...¹⁰

Als ich in der Vorbereitung dieses Beitrages in die verschiedenen Bereiche der Glücksforschung eintauchte, bin ich immer kleinlauter geworden. Gestartet bin ich recht hochmütig mit dem Eindruck, hier werde die empirische Forschung gegen eine solide Analysearbeit aufgebaut. Denn was genau mit Glück gemeint ist, erfährt man nicht durch eine solche Analyse, sondern allenfalls durch eine Sammlung von Antworten der interviewten Menschen. Wir bekommen eine riesige Landkarte verschiedener historischer, entwicklungspsychologischer, kultureller, sozialer und immer wieder individueller Glücksbefindlichkeiten. Alfred Bellebaum betont, man könne nicht definieren, was Glück sei, weil es subjektiv sei. Aus der Tatsache also, dass Glück etwas extrem Subjektives ist, das man niemandem einfach zusprechen kann, schien mir hier eine nie versiegende Forschungsquelle aufgetan worden zu sein, die sich in unserer heutigen Drittmittelkultur sicher bereits zu einem stattlichen Goldesel entwickelt hat – eine Entwicklung, die eine Theologin natürlich nur mit Neid erfüllen kann. Und mit Skepsis, denn die Verzahnung der Forschungen mit Interessen der Wirtschaft sowie, wie wir noch sehen werden, mit der Politik ist nicht von der Hand zu weisen.

Trotzdem: Wenn man sich auf den pragmatischen Zuschnitt des Forschungsinteresses einlässt und sich damit zufrieden gibt, dass hier nach subjektivem Wohlbefinden gefragt wird, muss man sagen: Es kommt doch etwas heraus. Trotz ihrer Subjektivität zeigen die Antworten in den Umfragen doch einen klaren Trend. Müssen wir sie nicht mindestens als eine Spiegelung gesellschaftlicher Überforderungssymptome ernst nehmen? Ganz nachdenklich geworden bin ich bei den zuletzt angesprochenen psychologischen und pädagogischen Beispielen. Sowohl die Charakterforschung wie der Schulunterricht „Glück“ scheinen mir von so etwas auszugehen, was wir in der Theologie aus der Tradition der Weisheit kennen: Von der Schulbarkeit einer leiblichen Lebensfertigkeit, die das Miteinander-Leben der Geschöpfe so ermöglicht, dass Selbstliebe und Miteinander-Leben sich nicht ausschließen. Die utilitaristisch wirkende Tendenz zur „Machbarkeit“ des Glücks, die hier so irritiert, wenn man nicht in angelsächsischen Ländern sozialisiert worden ist, muss vielleicht gar nicht als kalte Ökonomisierung des Lebens verstanden werden. Kann sie nicht theologisch sogar

⁹ <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/o,1518,505005,00.html>.

¹⁰ Ebd.

in den Rahmen einer Schöpfungs-Ethik eingespannt werden, als Einübung in die Stewardschaft der Schöpfung?

Spätestens der hohe Stellenwert, den ein gelingendes soziales Leben den Umfragen zufolge für das Glücksempfinden der Menschen hat, muss uns in der Theologie hellhörig machen auf diese Forschungen. Und wenn die Empiriker nicht sagen wollen, was Glück ist und ob es nicht doch eine Sprache gibt für dieses Phänomen, so müssen es eben die Philosophen und die Theologen tun. Die Philosophie hat das längst erkannt und sich zu Wort gemeldet zu ja eigentlich ihrem ureigensten Thema. Auch sie hat die Herausforderung der Pragmatisten aufgegriffen und über eine klassische Bestimmung in der philosophischen Glückstradition neu nachgedacht, die hier gänzlich unberücksichtigt zu bleiben scheint: Die Unverfügbarkeit des Glücks.

Die Theologie hingegen ist lange zögerlich gewesen. „Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens“ lautet der Untertitel des Büchleins von Gunda Schneider-Flume „Leben ist kostbar“.¹¹ Es repräsentiert den starken Trend des Misstrauens gerade der evangelischen Theologie gegenüber der post-modernen aktivistischen Sehnsucht nach der gesunden Seele im gesunden Körper. Zu viel Athener Modell – zu wenig Jerusalem?¹² Bleiben die Kranken und die Armen, die Hungernden und die Traurigen nicht außen vor in diesem Massenaufbruch der Glückssuchenden?

Möglicherweise, wird man ehrlicherweise denken müssen, um nicht der abstrahierenden Trivialisierung zu verfallen, Glück spiritualisierend vom konkreten Leben zu lösen. Aber heißt das, dass Christinnen und Christen nicht von Glück reden können? Bleibt für sie etwa nur das kategorisch misslingende Leben als Thema übrig, das neugeschaffen und geheilt wird in der Ewigkeit Gottes – im Himmel und nicht auf der Erde? Bleiben uns Christen Heil und Seligkeit in ferner Zukunft, während die übrigen schon jetzt ihr Glück zu machen versuchen? Es ist klar: Dies können nur rhetorische Fragen sein, die auf ein entschiedenes Nein hinauslaufen. Dieses Nein zu qualifizieren und eine christliche Perspektive auf die Sehnsucht nach dem gelingenden Leben zu entwickeln, das ist die Aufgabe dieses Bandes. Im Folgenden wird eine Entdeckungsreise in das Themenfeld angetreten werden, die in sechs Etappen eingeteilt ist: Nach einer kleinen Phänomenologie des Glücks fragen wir mit Theodor Adorno nach dem „falschen Glück“, dann nach den sozialen Dimensionen des Glücks, nach dem Verhältnis von Glück und Leid und sichten schließlich neuere theologische Literatur, um am Schluss mit Dietrich Bonhoeffer zu einem biblischen Streiflicht über Glück und Segen zu gelangen. Ein roter Faden des Interesses wird dabei vor allem durch die Frage nach der Machbarkeit des Glücks geknüpft werden: Scheiden sich an ihr Theologie und „Glückswissenschaften“?

¹¹ Gunda Schneider-Flume, *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen 2002.

¹² Vgl. dazu Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 85–89.

1. Kleine Phänomenologie des Glücks

Mit dem Glück geht es uns, wie Augustin mit der Zeit, über die er bekanntlich in den *confessiones* XI,¹⁴ sagte: „Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht“. Was ist Glück? Wenn ich es einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht. Aber ich meine, es erkennen zu können, wenn ich es erfahre. Und doch: Schon während ich dies sage, werde ich unsicher: Wie viele Glückskonstellationen mag es in meinem Leben wohl schon gegeben haben, die ich nicht wahrgenommen und somit auch nicht erfahren habe? Und wie viele der erfahrenen und von mir als Glück identifizierten Konstellationen verdienen die Bezeichnung gar nicht, sind „falsches Glück“? Es ist offenbar ganz so wie mit der Zeit, über die Augustin fortfährt, dass er sie als Vergangenheit und Zukunft wohl bestimmen zu können glaubt, damit aber deutlich Zeit nicht „erfassen“ kann, weil sie entweder schon vorbei ist oder noch kommt. Wie von der Zeit gilt vom Glück: Man ahnt, dass es es gibt, gerade dann, wenn man spürt, dass man es nicht greifen kann.

In der Alltagssprache benutzen wir das Wort Glück im Bewusstsein, dass es sich einer klaren Definition entzieht, jedoch sicher ein Gefühl hoher emotionaler Zustimmung zum eigenen Leben transportiert.¹³ Glück ist „inhaltlich nicht festlegbar“ und „von Person zu Person verschieden“, fasst Eberhard Jüngel zusammen.¹⁴ Damit kommt ein weiterer großer Komplex ins Feld, an dem sich wohl ähnliche Definitionsphänomene zeigen wie in Bezug auf Zeit und Glück, nämlich: Leben. Ohne es jemals in Gänze – weder zeitlich noch soziomorph – vor uns zu haben, um es beschreiben zu können, gehen wir doch davon aus, uns mit dem Wort sinnvoll verständigen zu können darüber, was wir damit meinen. Denn zwar sind die Umstände unseres Lebens wohl sehr verschieden, doch leben „tun“ wir alle. Ebenso selbstverständlich evident scheint uns der Zusammenhang von Glück und Leben zu sein, sowie die Tatsache, dass dieser Zusammenhang erfahren, ja gefühlt werden könne. Somit kann man sagen: In unserer Alltagsverständigung meinen wir: Glück ist gefühlte Zufriedenheit, wobei die Art und Weise des Fühlens auf einer Skala von ruhiger Gelassenheit bis zu heißblütiger Ekstase reichen kann. Die emotionale Skala weist auf eine gewisse Doppelschichtigkeit dessen, was wir mit Glück meinen, hin: „Diese Zufriedenheit kann die Gestalt des kurzlebigen Gefühls haben (‚sich glücklich fühlen‘) oder die einer Wertung, die nicht notwendigerweise einen bestimmten Gemütszustand

¹³ Marcel Sarot, Glück/Glückseligkeit III. Theologiegeschichtlich und dogmatisch, in: RGG⁴, Bd. 3, 1018–1020, hier 1018: „Im geläufigen Sprachgebrauch bedeutet ‚glücklich sein‘ mehr oder minder das gleiche wie ‚mit dem Leben zufrieden sein‘.“

¹⁴ Eberhard Jüngel, Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?, in: *ders.*, Außer sich. Theologische Texte, Stuttgart 2011, 168–198, hier 185–186.

einschließt“.¹⁵ Zufriedenheit mit dem Leben kann sich also äußern im Augenblicksglück oder in einer generellen wertenden Grundstimmung ganz ohne das akute Hochgefühl des Augenblicks. „Zufriedenheit“ passt eigentlich eher auf Letzteres.

Das Augenblicksglück hingegen ist mit „Zufriedenheit“ viel zu abgeklärt bezeichnet. Ist es doch das Glücksgefühl, das uns wie ein Blitz durchfahren kann, bei dem uns warm oder gar heiß wird, das uns das Herz klopfen oder zumindest Schmetterlinge im Bauch fühlen lässt. Es kann plötzlich und unerwartet kommen, wiewohl stets ersehnt, aber es kann durchaus auch mit Initiative verbunden sein – etwa wenn man sich verabredet, zusammen den Sonnenuntergang zu erleben. Das Augenblicksglück hat soziale wie kulturelle Züge: im Erleben von Natur, beim Anblick einer Landschaft, im Getragenwerden von Musik, aber auch im Gelobt- Gedankt- und Beschenktwerden ebenso wie im selbst ausgeübten Loben, Danken und Schenken wie schließlich überhaupt im Zusammensein von Menschen, die sich lieben. Und obwohl es kurz, jedenfalls begrenzt „fühlbar“ ist, muss es nicht begrenzt wirksam sein: Zwar ist im Augenblicksglück seine physische Vergänglichkeit eminent mitspürbar – im Schauer, der durch den Körper geht zum Beispiel –, so sehr, dass man es im Moment des Erlebens schon am liebsten anhalten möchte. Aber es kann doch eine Art „Symbolwert“ für das Ganze bekommen – für das Leben des Natur-Betrachters oder der Musik-Hörerin, für das Leben der Menschen, die sich da Glücksgefühle erzeugend gegenseitig bestätigen, anerkennen und lieben. Es ist dieser Symbolwert des glücklichen Augenblicks, der ihn vom Wellness-Event unterscheidet, der dem Augenblick etwas Bleibendes gibt, das unter Umständen so stark sein kann, dass er auch ohne eine Wiederholung für das ganze Leben zu stehen kommt. Man kann diesen Symbolwert auch darin wahrnehmen, dass die abendländische philosophische und theologische Tradition versucht, Glück als Teilhabe am höchsten Gut bzw. an Gott zu denken: Gott selbst ist mit im Spiel, wenn das Augenblicksglück für das Ganze zu stehen kommen kann. Der Symbolwert jedenfalls macht das Augenblicksglück auch transportabel: Die Erfahrung der Zuwendung eines geliebten Menschen, blitzartig im wahrsten Sinne des Wortes unter die Haut gegangen, lässt sich mitnehmen in die kältere Welt der sozialen und zwischenmenschlichen Konflikte, des Ringens um Gerechtigkeit, des Leidens an körperlicher Gebrechlichkeit oder des beruflichen Alltags, in dem sich durchaus nicht alle Menschen lieben. Man kann sie dort zwar nicht einfach „einpflanzen“ oder wie ein magisches Gegenmittel gegen soziale Kälte einsetzen. Aber das Augenblicksglück ist transportabel als eine Gewissheit gebende Erinnerung, und in dieser Transportfähigkeit wohnt ihm ein Dauerhaftigkeitseffekt inne, der Erinnerung und Hoffnung wie ein zusammenhalten-der Mörtel durch erfahrene Lebensbestätigung verbindet. Insofern kann

¹⁵ Ebd., 1018/19.

man mit ihm unverwundbarer und unabhängiger, sicher auch mutiger werden inmitten der Erfahrung der Abwesenheit von Glück.

„Glücklich ist, wer sein Leben insgesamt positiv resümieren kann,“ lesen wir beim Glücksforscher Robert Hettlage.¹⁶ Die Überlegungen zur Symbolträchtigkeit des Augenblicksglücks erlauben, diese Definition zu spezifizieren: Glücklich ist, wer zu seinem Leben als Ganzem Ja sagen kann, weil er in einer Kultur der Erinnerung ein Reservoir an symbolträchtigen Erinnerungen an Augenblicksglück anlegen konnte. So gesehen wäre das Gegenteil, wahres Unglück, durch die Horrorvision beschrieben, dass dieses Reservoir leer ist, weil die Erinnerung in ihrer Symbolkraft zerstört wurde. Unglücklich ist, wer nicht auf ein Reservoir von Augenblicksglück zurückgreifen kann, wer keine Augenblicke als Gewissheitsspäckchen mitnehmen kann – sei es, weil er nicht gelernt hat, an seiner Erinnerungskultur zu arbeiten, sei es, weil er – etwa im Zustand destabilisierender Verletzung – mögliche Momente von Augenblicksglück nicht als solche wahrnehmen, sie nicht annehmen kann. Die biblische Bekräftigung der Treue Gottes mag hier als die christliche Glücksbotschaft schlechthin erkannt werden, und sie steht in der Passion Jesu gegen den Kampf mit dem Horror der Zerstörung von Lebensglück im Verrat. Wir werden im theologischen Teil dieser Überlegungen noch dahin kommen zu erwägen, ob hier, in der Entdeckung der Relevanz einer Kultur der Erinnerung für das Glücksempfinden nicht doch auch in biblischer Perspektive ein Sinn von der „Machbarkeit“ des Glücks liegen könnte. Vor allem die freikirchlichen, vom angelsächsischen Pragmatismus mitgeprägten christlichen Konfessionen haben sich solchen Gedanken stark geöffnet.¹⁷

Jedenfalls zeigt sich, dass Augenblicksglück und Glück als generelle Grundstimmung der Zufriedenheit mit dem Leben (Lebensglück) eigentlich nicht zu trennen sind. Die Rastlosigkeit der Event-Kultur, die darauf aus ist, einen glücklichen Augenblick an den anderen zu reihen, mag auf eine Ahnung dieses Zusammenhangs zurückzuführen sein. Sie führt uns direkt zur Frage nach dem „falschen“ Glück, dem Thema des nächsten Abschnitts.

2. Zwang zum falschen Glück?

Theodor W. Adorno hat sich in seiner Thematisierung der Glückserfahrung besonders mit ihrer Abgrenzung von der Erfahrung des „falschen Glücks“ beschäftigt. Zu sehr hat ihm die europäische Geschichte des 20. Jahr-

¹⁶ Robert Hettlage, *Generative Glückserfahrungen: Biographien, Kohorten und Mentalitäten*, in: Alfred Bellebaum (Hg.), *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme*, Konstanz 2002, 129–156, hier 131.

¹⁷ Die deutschsprachige theologische Glücks-Literatur übergeht diese Tradition etwas zu eilig; vgl. Sarah Heaner Lancaster, *The Pursuit of Happiness. Blessing and Fulfillment in Christian Faith*, Wipf and Stock: Eugene, OR, 2010.

hundreds geprägt von verlogenen, überhöhten und Verderbnis bringenden Glücksversprechungen, die sich sogar als totale Heilsversprechungen gaben.¹⁸ Skeptisch „sträubt“ er sich, wie Norbert Rath es ausdrückt, Glück positiv zu benennen, und doch heißt das nicht, es gäbe es nicht: „Fast abergläubisch weigert sich Adorno, es zu ‚berufen‘; seine Methode ist die des indirekten Aufweises der Möglichkeit eines Gewünschten aus dem, was diesem nicht entspricht, was ihm entgegensteht.“¹⁹ Adornos kritisch-theoretische Annäherung an das Glück lebt aus der Warnung, es kulturell und politisch zu instrumentalisieren. Zweifellos kann man sie auch als eine Kritik der heutigen Glücks-Ratgeber-Kultur hören. Aber in Adornos Sinn hieße das immerhin, das wahre Glück im falschen zu erahnen. Darum soll es in diesem Abschnitt gehen.

Ich beziehe mich im Folgenden auf Helga Kuhlmann, die herausarbeitet, wie sich für Adorno durch die Gebrochenheit der reflektierenden Entlarvung des falschen Glücks eine Ahnung des wahren Glücks einstellt, in der sich ihm die Hoffnung auf Glück bewahrt.²⁰ Ebenso wenig wie die Freiheit, deren „Begriff [...] hinter sich zurück [bleibt], sobald er empirisch angewandt wird“²¹ (wer ist schon frei!) – findet er auch das wahre Glück im konkreten Leben nicht realisiert. Aber doch kann man ihm nur dort auf die Spur kommen, wenn der Begriff nicht eine abstrakte Hülse ist! In der Einsicht, dass das wahre Glück, gedacht als der Begriff des Glücks, „immer auch Begriff des Befästen sein muß, ist er damit zu konfrontieren.“²² Wenn es also Glück überhaupt gibt, dann können wir es nur über seine fragmentarische, kritisch zu reflektierende Erfahrung realisiert denken, ahnen und auch: fühlen. Zur unserer bisher entdeckten Doppelschichtigkeit von Augenblick und genereller Grundstimmung kommt also jetzt eine weitere dazu: Man könnte sie als Differenz von subjektiver Glückserfahrung und -wahrnehmung und *objektivem Glück* bezeichnen, und wenn man das tut, versteht man, dass es Adorno sozusagen auf dem Weg zur Rede vom „objektiven Glück“ die Sprache verschlägt. In diesem Sinne entdeckt Adorno Kunst, Liebe und Erkenntnis als Medien der Glückserfahrung, die immerhin als Ahnung vom wahren, objektiven Glück erlebt werden kann.²³

Das falsche Glück ist darum falsch, weil es den Weg verstellt, der von der subjektiven Erfahrung zur Ahnung des wahren Glücks führt. Das Subjekt bleibt damit in sich selbst stecken. Die Schmetterlinge im Bauch allein

¹⁸ Vgl. Norbert Rath, *Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg 2008, 175–193, hier 176–177.

¹⁹ Ebd., 178.

²⁰ Helga Kuhlmann, *Glück bei Adorno – ein Thema theologischer Eschatologie?*, in: Ruth Heß/Martin Leiner (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*. J. Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 355–372.

²¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 151 f; zitiert nach Kuhlmann, *Glück*, 357. Ich folge der Autorin hier in dem Vorschlag, Adornos Überlegungen zum Begriff der Freiheit auch auf den des Glücks zu übertragen.

²² Ebd., hier also eigentlich in Bezug auf den Begriff der Freiheit.

²³ Kuhlmann, *Glück*, 360 ff.

als Glückserfahrung wahrzunehmen, hieße somit, keine Bremse zu haben gegen eine hemmungslose, narzisstische Selbstverlängerungsobsession des Subjektes. Als solche jedoch wären sie – so wäre die Konsequenz von Adornos negativ-dialektischer Skepsis – falsches Glück. Wahres Glück hingegen sieht er verbunden mit *Selbsterschütterung*. Das auch unterscheidet Wahrnehmung von Kunst von manipuliertem Kunstgenuss: Kunst ist Kunst, wenn sie den Betrachter so anzusprechen intendiert, dass dieser einerseits erfüllt wird in der Erkenntnis eines ihn selbst betreffenden Lebensinhalts, andererseits aber gleichzeitig erschüttert ob einer bleibenden Distanz dazu. Die Erfüllung ist also eine kritische: „Hat das Subjekt in der Erschütterung sein wahres Glück; so ist es eines gegen das Subjekt, darum ist ihr Organ das Weinen, das auch die Trauer über die eigene Hinfälligkeit ausdrückt.“²⁴ Glückserfahrung enthält also ein Moment der Selbsterschütterung, in der sich das Fragmentarische des eigenen Lebens öffnet in die Ahnung einer Erfüllung hinein. Nicht um Freudentränen geht es hier, sondern um Tränen der Bewegtheit über die Entdeckung einer Dimension der Wahrnehmung des eigenen Lebens, in der dieses inklusive seiner Unzulänglichkeiten und Schwächen aufgehoben scheint. Glück enthält somit für Adorno das umkrempele Moment von Neuwerdung im Gefühl einer empfangenen kritischen, sorgenden Zärtlichkeit, und ohne dieses Moment kann es sich nur um falsches Glück, um Lüge, um ein gebrochenes Versprechen handeln. Mir scheint, dass diese Sicht auch in der klassischen philosophischen eudämonistischen Perspektive enthalten ist, die wohl von des Menschen angeborener Sehnsucht nach dem Guten und seiner Fähigkeit, ihr lebensgestalterisch zu folgen ausgeht, aber gleichzeitig auch die stetige Unvollkommenheit dieses Strebens und seiner Erfüllung vor Augen hatte. Das ist schon in der christlichen Antike so rezipiert worden und findet sich nicht zuletzt auch als ein begleitender melancholischer Schatten in der an sich lebens- und leibfrohen Philosophie der Renaissance.²⁵ Alltagssprachlich kennen wir das, wenn wir von der „Wehmut des Glücks“ sprechen.

Ein Charakteristikum des Glücks der Selbsterschütterung ist die Unmöglichkeit, es zu planen. Man kann es wohl ersehnen, aber nicht planen. Die Verplanung des Glücks ist für Adorno als ein Aspekt der Selbstverlängerung ebenfalls ein Moment des falschen Glücks. Er erlebt sie nicht zuletzt in der explodierenden Produktion von Kunst als Massenware, in der marktorientierte „Bedürfnisbefriedigung“ zum Zauberwort wird.²⁶ Für das Moment der Selbsterschütterung ist da kein Platz. Der Gedanke an Glücks-

²⁴ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg. von G. Adorno/R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970, 401; zitiert nach Kuhlmann, Glück, 361.

²⁵ Das stellt Jörg Lauster in seinem philosophie- und theologiegeschichtlichen Überblick zum Thema heraus, vgl. *Jörg Lauster, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004. Zur Renaissance vgl. hier seine Ausführungen zu Francesco Petrarca und Marsilio Ficino, ebd., 77–90.

²⁶ Beleg und Seitenzahl aus Kuhlmann, Glück.

erfahrung kann ihm da erst wieder ex negativo im „Überdruß am falschen Genuß“ aufgehen.²⁷

Das wahre Glück der Selbsterschütterung zeigt sich also gerade in seiner Unverfügbarkeit. Das ist wahrlich ein Widerspruch gegen den gegenwärtigen Glückstrend. Müssen wir dem nicht aber doch ein Aber entgegen setzen? Wäre es nicht ein unverantwortlicher Luxus, alle Planbarkeit des guten Lebens zu Gunsten der Achtung seiner Unverfügbarkeit zu werfen? Dazu im folgenden Abschnitt:

3. Die soziale Dimension des Glücks, oder: Muss man Glück nicht doch „machen“?

Schon die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 hat das Streben nach Glückseligkeit (happiness) als ein Grundrecht verankert, dem die Regierungen zu dienen hätten:

„Wir erachten diese Wahrheiten für selbstverständlich: daß alle Menschen gleich erschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt sind, daß dazu Leben, Freiheit und Trachten nach Glückseligkeit gehören; daß dieses Recht zu sichern, Regierungen unter den Menschen eingesetzt sind [...]; daß es für das Volk rechtens ist, sie zu ändern oder sie zu beseitigen und eine neue Regierung einzusetzen, die es auf solche Prinzipien gründet und deren Machtbefugnisse es derart organisiert, wie es ihm zu seiner Sicherheit und Glückseligkeit [happiness] am dienlichsten erscheint.“²⁸

Die Philosophiegeschichte kennt zahlreiche neuzeitliche Versuche, Strukturen einer glücklichen Gesellschaft Utopia, zu meist auf einer Insel gelegen, zu konstruieren.²⁹ Es gibt ein kleines Land in Asien, in dem die Aufmerksamkeit für das subjektiv empfundene Wohlbefinden seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts konkrete politische Folgen trägt: Im Königreich Bhutan im Himalaya. Sicher nicht ohne Einfluss des angelsächsischen Pragmatismus, den er in seiner Schulzeit in England kennengelernt haben mag, führte der König *Jigme Singye Wangchuck* den Faktor des „Gross National Happiness“ ein. „Seitdem ist tatsächlich das Bruttosozialglück oberstes Entwicklungsziel des kleinen asiatischen Staates. Das Konzept des Bruttosozialglücks fußt auf vier Säulen:

²⁷ Vgl. *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, 6; zitiert nach *Kuhlmann*, *Glück*, 357. Zu diesem Überdruß sieht der französische Schriftsteller *Pascal Bruckner* die Menschen der westlichen Kultur seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts „verdammte“: das zerbrechliche Gefühl des Glücks sei in der Moderne in ein „kollektives Rauschgift“ verwandelt worden. (14)

²⁸ Zitiert nach *Uwe Gerber*, *Glück haben – Glück machen? Entwürfe für ein sinnerfülltes Leben*, Stuttgart 1991, 70.

²⁹ Vgl. z. B. *Annemarie Pieper*, *Glückssache*. Die Kunst gut zu leben, Hamburg 2001, TB München 2003, 133–178: Die politische Lebensform: das strategisch hergestellte Glück.

1. sozioökonomische Entwicklung mit einem Schwerpunkt auf Bildung und Gesundheit
2. Bewahrung und Förderung kultureller Werte
3. Schutz der Umwelt
4. Errichtung von guten Regierungs- und Verwaltungsstrukturen.³⁰

2008 vollzog das Land einen „von oben“, also vom König organisierten Wandel zur konstitutionellen Monarchie mit gewähltem Ober- und Unterhaus.³¹ Die Bevölkerung wird regelmäßig nach ihrer Zufriedenheit mit Einkommen, Gesundheit, Freizeit und Wohlbefinden am Arbeitsplatz befragt. Einen gewaltsamen ethnischen Konflikt, der 2003 mit einem Exodus von 120.000 nepalesisch-stämmigen Süd-Bhutanern endete, hat das allerdings nicht verhindert.³² Angeblich um eine seit Generationen währende Familienfehde zu beenden, heiratete der König trotz Polygamie-Verbots in Bhutan alle vier Schwestern aus der von der Fehde betroffenen Familie gleichzeitig.³³ In der Landwirtschaft wird auf organischen Anbau gesetzt, Plastiktüten sind verboten, 25 Prozent des Landes sind als Naturschutzgebiet ausgewiesen, Tourismus wird auf nicht ganz geschäftsuntüchtige Weise begrenzt.³⁴ „Im Bereich Bildung und Gesundheit haben sich weitreichende Veränderungen ergeben. Die Analphabetenrate fiel von 82,5 % im Jahr 1977 auf 46 % 1999 und im Jahr 2000 besuchten 72 % der Kinder eine Primarschule. Die Lebenserwartung stieg im gleichen Zeitraum von 46 auf 66 Jahre und heute haben 90 % der teilweise in unwegsamen Regionen lebenden Bevölkerung Zugang zu Gesundheitsversorgung.“³⁵ Auf der Weltrangliste der Glücklichen rangiert Bhutan auf Platz 8 ...³⁶ Allerdings ringt das Land zur Zeit mit dem Problem, dass ihm die höhere Bildung seiner Bürger eine steigende Arbeitslosigkeit beschert. Und was passieren wird, wenn es erst einen gesellschaftlichen Disput geben wird darüber, was „Bewahrung der kulturellen Werte“ heißen muss oder darf, das müssen wir noch abwarten.

Dennoch: Die Bestrebungen Bhutans um ein Bruttosozialglück treffen sich durchaus mit Überlegungen in Europa und der politischen Orientierung am wirtschaftlichen Wachstum: Es wird gefragt, ob nicht die übliche

³⁰ *Jordis Grimm*, Ergebnisse der Glücksforschung als Leitfaden für politisches Handeln?, http://www.iim.uni-flensburg.de/cms/upload/discussionpapers/14_Grimm_Gluecksforschung-gesamt_2.pdf (20. 8. 2011), hier 27–28; ausführlicher s. *Andreas J. Obrecht* (Hg.), Sanfte Transformation im Königreich Bhutan. Sozio-kulturelle und technologische Perspektiven, Wien u. a. 2010.

³¹ Vgl. dazu: *Walter Moser* im Gespräch mit *Stefan Preisner*, Bhutans sanfte Transformation, in: *Obrecht* (Hg.), Sanfte Transformation, 201–219, hier 216 ff.

³² Vgl. dazu ebd., 214–216 sowie *Andreas J. Obrecht*, Bhutan – Königreich des Glücks?, in: *ders.* (Hg.), Sanfte Transformation, 15–73, hier 65–67: „Schwarze Flecken auf weißer Weste“.

³³ So heißt es bei Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Jigme_Singye_Wangchuk (20. 8. 2011). Eine andere Erklärung findet man bei *Obrecht*, Bhutan, 58.

³⁴ Jeder Tourist, der ein Visum bekommt, muss pro Tag seines Aufenthaltes eine Steuer von mindestens 200 Dollar zahlen, vgl. <http://www.taotours.com/bhutan-info.htm> (20. 8. 2011).

³⁵ *Grimm*, Ergebnisse, 28.

³⁶ <http://www.gluecksfitness.de/gluecks-rangliste.html> (20. 8. 2011).

Orientierung am Bruttoinlandsprodukt (bip) mindestens ergänzt werden müsse durch die an einem „Wohlfahrtsindex“ (nwi). Mit Hilfe eines solchen Indexes könnten „Fragen des sozialen Zusammenhalts“ sowie „Umweltgebrauch und Naturzerstörung“ einfließen in die Berechnung des „tatsächlichen Wohlstands einer Gesellschaft“.³⁷

Soweit zu dem kleinen Land Bhutan. Es sollte aber klar geworden sein, dass es uns eine Frage stellt, die wir auch in unsere theologische Reflexion hineinnehmen müssen: Steht die pragmatische Orientierung an der Machbarkeit des Glücks wirklich von Grund auf dem Begriff des „wahren Glücks“ entgegen? Führt sie wirklich zwangsläufig zu einer „Tyrannei des gelingenden Lebens“? Oder ist sie nicht gerade dann, wenn es um das Glück der vielen geht, unvermeidlich? Und falls wir uns hier zu einem Ja durchringen werden: Wie wollen wir diese menschliche Aktivität zugunsten eines guten Lebens philosophisch oder theologisch deuten?

Noch eine dritte Umrundung des Problemfeldes der Suche nach dem wahren Glück steht aus: Was ist mit den Leidenden?

4. Glück und Leid, oder: Was ist eigentlich das Gegenteil von Glück?

„Unsere heutige Situation“, schreibt die katholische Moralthologin Regina Ammicht-Quinn, „ist eine besondere: Eine Frömmigkeits- und Theologiegeschichte der Leidbetonung trifft auf eine Kultur der Leidvergessenheit und Leidverdrängung.“³⁸ Die Biotechnologie soll helfen, Menschen „weniger anfällig für Krankheiten, weniger sterblich, schneller, schöner und perfekter“ zu machen.³⁹ Passt „Glück“ nicht zusammen mit Krankheit und Tod, mit Schwachsein und Erschöpfung? „Das kann doch kein Leben sein“, heißt es. Ist Glück nur mit den Glücklichen, den Starken und Gesunden? Die Verhältnisbestimmung von Glück und Leid fällt erst einmal gar nicht so leicht. Unsere bisherigen Überlegungen haben den Begriff Glück durchaus mit einem erstrebenswerten Zustand verbunden. Glück im Leiden zu verankern – wäre das nicht Masochismus, der in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte als eine verzerrte Folge der Kreuzestheologie durchaus gelebt wurde und wird?⁴⁰ Man kann sich mit Regina Ammicht-Quinn diese Verzerrung als eine Verkürzung erklären, die die christliche Erwartung der künftigen erlösten Freude schon auf die Erfahrung des gegenwärtigen Leids bezieht – in einem „Lernprozess“, in dem die eingangs erwähnte Kultur der Erinnerung an erfahres Gutes ergänzt wird durch eine Kultur der Erwartung von Erlösung. Wird die Spanne von Gegenwart und Zukunft dabei zusammengeschoben, wird das Leiden selbst identisch mit der er-

³⁷ So der Wirtschaftswissenschaftler Helmut Diefenbacher, vgl. <http://www.freitag.de/politik/0917-wirtschaftsindex-bip-wohlfahrtsindex-nwi>.

³⁸ Regina Ammicht-Quinn, Glück – der Ernst des Lebens? Freiburg i. Br. u. a. 2006, 118.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. dazu immer noch: Dorothee Sölle, Leiden, Stuttgart 1973.

warteten Erlösung. Es ist keine Frage: In der Erfahrung des Leidens wird der Zukunfts-Drang des Glücks besonders relevant.

Nicht zufällig vielleicht gerät die Reflexion jetzt, bei der Frage des Zusammenhangs von Glück und Leid, geradezu unmittelbar in die christliche Deutungsperspektive. Für Eberhard Jüngel ist dies der Punkt, an dem die Rede vom Glück in die biblische Rede von der Seligkeit übergehen müsste: „Des Menschen Glück besteht darin, uneingeschränkt Ja sagen zu können: zu sich selbst und zu allem, was ist. Des Menschen Seligkeit aber besteht darin, selbst da, wo man Anlass zu klagen hat, noch Ja sagen zu können. Das dankbare Ja vereint sich mit dem klagenden Ach: Ach ja – sagt man dann. Das Ach nimmt dem Ja nichts von seiner Gültigkeit. Es relativiert das Ja nicht, sondern es gibt ihm Tiefe.“⁴¹

Aber relativiert das Ach nicht das Leid? Zur Klärung dieser Frage sei noch einmal auf die Doppelschichtigkeit des Phänomens Glück zurückgekommen, von dem ganz am Anfang die Rede war. Jüngels Bestimmung von Glück als Ja-Sagen-Können bezieht sich offensichtlich auf die zweite Schicht: auf das Lebensglück als Gestimmtheit der annehmenden Wertung des *gesamten Lebens* im Unterschied zur fühlenden, akuten Erfahrung des Augenblicksglücks. Wenn das Leid in die Glück-Seligkeit aufgenommen gedacht werden können soll, dann nicht als Augenblicksglück, also nicht in seinen direkt empirisch erfahrbaren Aspekten. Als akute Erfahrung im Augenblick bzw. einer zeitlichen Erstreckung ist elementares Leid – Hunger, Armut, Krankheit, Folter – durchaus das Gegenteil von Glück. Jede Integration der Leiderfahrung in den Begriff von Glück auf dieser Ebene wäre zynisch oder masochistisch. Ich sehe da keinen Raum für ein „Ach“. In Bezug auf das auf Deutung beruhende Lebensglück jedoch gilt das nicht unbedingt. Mag man es Glück – Lebensglück – oder Seligkeit nennen, sein Gegenteil – Unglück – jedenfalls scheint mir nicht das Leid zu sein, sondern das nicht mehr Ja-Sagen können. Nach Max Scheler ist das Gegenteil von Seligkeit Verzweiflung.⁴² Verzweiflung ist, wenn erfahrenes Leid die Identität des gesamten Lebens zerstört. Glücklich oder selig ist der, der sich gewiss ist, dass dem trotz allem nicht so ist. Auch für diese eigentlich ungeheuerliche Empfindung finde ich ein „Ach“ eigentlich zu schwach ...

Kommen uns nicht spätestens jetzt die großen biblischen Bilder von der Zeit, in der die Tränen abgewischt sein werden, in den Sinn? Von der Zusage der Seligkeit an die Armen, die Hungernden und die Traurigen? Wie wichtig und unverzichtbar die Eschatologie für eine theologisch verantwortete Rede vom Glück ist, zeigt sich gerade im Zusammenhang von Glück und Leid, weil hier deutlich wird, dass von Glück hier innerhalb des Rahmens der Dynamik göttlichen Wirkens gesprochen werden muss. Damit kommen wir zum fünften Abschnitt dieser einleitenden Überlegungen:

⁴¹ Jüngel, Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?, 197.

⁴² Joachim Ritter, Art. Glück, Glückseligkeit, in: HWPh Bd. 3, 706.

5. Theologische Schlaglichter

Als Beispiele einer neueren protestantischen Re-Vision der Glücksthematik in der Theologie werde ich auf *Michael Roth* und die amerikanische Methodistin *Sarah Lancaster*, zunächst jedoch auf die Vorschläge von *Jörg Lauster* und *Rochus Leonhardt* eingehen. Interessanterweise wählen diese beiden nämlich zwei deutlich unterschiedliche Zugänge zur traditionellen Glückslehre: Lauster plädiert für eine neue Würdigung des Eudämonismus auch über die protestantische Tradition hinaus, Leonhardt sucht eine inner-lutherische Neuorientierung gerade aus der reformatorischen Skepsis gegenüber dieser Tradition heraus. Blicken wir zunächst mit beiden auf die Theologie Luthers zurück. Hier etwas Explizites zum Thema Glück zu erwarten, mag erst einmal überraschen – gilt doch, um es mit den Worten von Rochus Leonhardt zu sagen, „der Reformator (vielfach) als jemand, der sich zwar für die Frage nach dem jenseitigen Heil des Menschen mit großem Nachdruck, für die nach seinem irdischen Glück aber herzlich wenig interessiert hat.“⁴³ Und in der Tat darf man wohl zu Recht sagen, dass die reformatorische Entdeckung der Rechtfertigungsbotschaft von der bedingungslosen Annahme des Sünders durch Gott theologiegeschichtlich dazu geführt hat, dass sich Protestanten erst einmal nicht mehr um das Glück gekümmert haben. Schon bei Luther fällt die sparsame Verwendung dieses Terminus auf. Gelehrte der Philosophie- und Theologiegeschichte erklären das mit einem Bedeutungswandel, den der Glücksbegriff gerade in der Zeit der frühen Neuzeit durchzumachen beginnt: Ganz offensichtlich versteht Luther unter der Sehnsucht nach Glück einen menschlich egoistischen Trieb nach „Lusterfüllung und Wohlergehen nach den Vorstellungen des Menschen.“⁴⁴ Dahinter darf man durchaus eine heftige Kritik am damaligen Zeitgeist vermuten, die viele heute gern in eine Kritik an narzisstischer Nabelschau in der Spaßkultur verlängern wollen. Insofern sah Luther Glück vornehmlich als „falsches Glück“. Mit Hilfe paulinischer Theologie und im Anschluss an Augustin, die beide den Egoismus menschlichen Glücksstrebens fürchteten, galt es das theologisch abzuwehren. „Der Begriff Glück“, kommentiert Jörg Lauster, „gilt offensichtlich schon zur Zeit Luthers als hedonistisch kontaminiert und wird darum disqualifiziert.“⁴⁵ Man kann sagen, dass in dem neuen protestantischen Bemühen um eine Re-Eroberung des Glücks für die Theologie mit diesem Bedeutungswandel gerungen wird.

⁴³ *Rochus Leonhardt*, Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther, in: *Jörg Disse/Bernd Goebel* (Hg.), *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2010, 121–168, hier 121.

⁴⁴ Vgl. *Jörg Lauster*, *Gott und das Glück*, 91 mit Hinweis auf Luther, Vorlesung über den Römerbrief, WA 56, 391,3–4: Glück sei „voluptari et bene habere secundum phantasiam suam“.

⁴⁵ Ebd., 91. Vgl. dazu auch *Marcel Sarot* und *Günther Bien* über den Bedeutungswandel im Glücksbegriff im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in ihren Artikeln zum Thema in: *RGG⁴*, Bd. 3, 1018–1020, hier 1019 (*Sarot*) und *LThK³*, Bd. 4, 757–759, hier 758 (*Bien*).

Bei Luther findet er sich eingebettet in eine pessimistische Sicht über die Anlagen des Menschen, Gutes zu erstreben. Sie stellt bekanntlich die Rückseite der soteriologischen Besinnung auf die Alleinwirksamkeit Gottes in der Realisierung seines Heils dar: Gott sei Dank braucht Gott die Menschen und ihr Glücksstreben nicht, um sein Heil zu realisieren und sie in die Gemeinschaft mit sich aufzunehmen. Rochus Leonhardt zeigt, wie Luther in der mittelalterlichen Kontinuität eudämonistischer Hochschätzung menschlichen Glücksstrebens etwa bei Thomas von Aquin höchst sensibilisiert die Nahtstelle aufspürt, an der die allein von Gott zu erwartende Erlösung seiner Meinung nach auf dem Spiel zu stehen droht: Der Gedanke, dass die Menschen in der Gnadenwirkung Gottes stehend durchaus „ihr Glück finden“ können, dürfen, ja, sogar sollen. Denn dieses Glück, das Gute, das gelingende Leben, das sie suchen, findet letztlich Erfüllung in der Gottesgemeinschaft und von hier aus auch in einer entsprechenden Lebensgestaltung. Das ist die mittelalterliche Lehre, in der Glück des Menschen und Heil Gottes ineinander greifen. Gott hat die Menschen mit der Fähigkeit (mit Tugenden und mit der Vernunft) ausgestattet, ihr Glück „richtig“ zu suchen und gestalten zu können, nämlich als ein Leben, das hingeeordnet ist auf die Gemeinschaft mit Gott. Und noch mehr: In der gnädigen Begleitung ihres Lebens durch Gott hat diese Fähigkeit die Chance, zu wachsen und zu reifen, wenn auch die *visio beatifica* nicht im Bereich der Möglichkeiten eines irdischen Lebens liegt. Aber sie „steuert“ sozusagen aus der Zukunft das Leben in der Gegenwart.

Nun frage ich: Ist das nicht eigentlich eine ehrenwerte Konzeption? Hilft sie uns nicht, Gottes Heilswirken als etwas zu denken, das im realen Leben äußerst relevant ist? Gar nicht als Bedrohung, sondern als Stärkung, als „Brot des Lebens“? Was hatte Luther nur dagegen? Was hatte er gegen den Gedanken der gott-gegebenen Befähigung des Menschen, sich um ein gelingendes Leben zu kümmern? Flapsig gesagt wäre die Antwort: Er glaubt es nicht. Zu sehr hält er die Fähigkeiten des Menschen für von der Sünde korrumpiert, als dass ihm zuzutrauen wäre, sich von sich aus mit seinen Fähigkeiten der Gemeinschaft mit Gott hinzuordnen. Das ist im konkreten Leben offensichtlich. Und das macht in seinen Augen das Partizipationsmodell so gefährlich, denn trotz dieses offensichtlichen Scheiterns der Menschen bleibt es sozusagen hart in seiner Verbindung von menschlicher Lebensgestaltung und göttlichem Heilswirken. Um diese Verbindung kann man die theologische Rezeption philosophischer Glückskonzeptionen immer wieder kreisen sehen.

Jörg Lauster hingegen ist der Meinung, dass man mit einem eudämonistischen Modell auch als evangelischer Theologe durchaus noch etwas anfangen kann, ja, eigentlich sogar muss. Denn es bietet einen ganz großen Vorteil: Mit ihm kann das Heilswirken Gottes als erfahrbar in der eigenen Lebensbiografie gedacht werden und dabei da ansetzen, wohin Luther mit seiner Deutung der Rechtfertigungsbotschaft den Weg freigemacht hat. Für Lauster liegt diese Erfahrung vornehmlich in einer Art von Gotteserfahr-

rung, die das eigene Leben in einen universalen Zusammenhang stellt. Die klassisch eudämonistische Sicht vom typisch menschlichen Streben nach dem Guten habe genau diese Intention. In Anlehnung an Schleiermachers Idee von der Anschauung des Unendlichen würdigt Lauster die Momente des Augenblicksglücks gerade in ihrer Unverfügbarkeit als Erfahrung des Aufscheinens von bergender Transzendenz. Glückserfahrungen dieser Art vermitteln gerade in ihrer sinnhaften Ganzheitlichkeit eine Art Mehrwert des individuellen Lebens, die christlich theologisch als Zuwendungsform Gottes gedeutet werden kann, ohne dies in eine metaphysische oder kosmologische Theorie einzuzementieren. Aber Lauster will diese Zuwendung Gottes nicht nur cool als Zuspruch denken, sondern sie soll schon in einem Beschreibungsmodus zum Ausdruck gebracht werden, der deutlich macht, dass sie existentiell unter die Haut, nämlich ins Bewusstsein eingeht. Ohne zu zögern hat die Patristik als einen solchen Beschreibungsmodus die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit in platonischer Interpretation herangezogen und damit gerade das Bild der Verwandtschaft Gottes mit dem Menschen stark gemacht. Das menschliche Streben für ein gelingendes Leben soll sich im Bild dieser Verwandtschaft verstehen dürfen, als Ermutigung und als Herausforderung für die eigene Lebensgestaltung. Die Welt als Gottes Ebenbild wahrzunehmen ist mehr, als ein belangloses Kuschelglück zu suchen, nämlich der Herausforderung zu folgen, im eigenen Leben immer mehr zum Bild Gottes zu werden. Streben nach Glück wäre somit ein bewusstes Bemühen um Persönlichkeitsentfaltung innerhalb der Verwandtschaft mit Gott. Da die Gottes-Verwandtschaft ein orientierungsleitendes Bild und keine metaphysische Theorie ist, kann Lauster sie mit der Erfahrung des Scheiterns als Versagen gegenüber der Ebenbild-Bestimmung verbinden. Der Mensch ist weder nur Ebenbild Gottes noch nur fehlbar, schwach und böse.⁴⁶ Er ist auf eine Fährte gesetzt, die sein Leben orientieren hilft. Aber das Ziel kann er aus eigener Kraft nicht erreichen. Trotzdem kann es in seinem Leben Wirklichkeit werden, kann es „ihm oder ihr werden“ (U. L.-W.). Lauster ringt mit einer Dialektik aus der Unverfügbarkeit Gottes – gegeben im Moment des Augenblicksglücks – und dem Streben nach Persönlichkeitsentfaltung in der Ebenbild-Identität. Er löst sie schließlich in einer begründungslogischen Zuordnung, in der er das Besondere einer christlichen Theorie des Glücks sieht: „Die Bemühungen und Anstrengungen, die Menschen unternehmen, um das Glück in ihrem Leben zu finden, sind nicht die Voraussetzung, um dieses Glück dann auch zu erreichen, sondern sie sind die Folge davon, dass Menschen sich von dem, was sie als Glück erleben, zutiefst ergriffen wissen.“⁴⁷

Das würde allerdings auch Rochus Leonhardt so sagen, obwohl seine konzeptionelle Weichenstellung nicht die Verwandtschaft, sondern die Differenz von Gott und Mensch sein soll. Er setzt ausdrücklicher bei Lu-

⁴⁶ Lauster, *Gott und das Glück*, 141.

⁴⁷ Ebd., 186/187.

thers Rechtfertigungslehre an und versteht sie als eine Befreiung – er nennt das Säkularisierung – aus dem direkten Zusammenhang von menschlichem sittlichem Handeln und Gottes Heilswirken, in der ein bedingungsloses Recht zum Glücklich-Sein freigesetzt werde. So habe es Luther selbst gesehen: Unter Verweis auf die Zwei-Reiche-Lehre sieht er menschliche Lebensgestaltung außerhalb der Heilsordnung, aber durchaus innerhalb göttlichen Schöpfungswirkens.⁴⁸ Was Gott den Menschen als Lebensbefähigung gibt – Luther dachte da bekanntlich vornehmlich an soziale Ordnungen wie Staat, Familie und Beruf –, kann man am besten als Angebote verstehen, das Leben hier und jetzt zum Wohle der Geschöpfe zu gestalten. Sie haben keinerlei „Ewigkeitswert“, sind daher im Prinzip veränderbar und den je situativen Bedingungen der Lebensgestaltung anpassbar. Geschöpfliche Lebensformen sind der situativen Entscheidung und Gestaltung eines aus der Heilswirksamkeit Gottes frei gegebenen Subjektes anheimgegeben. Allerdings hat die lutherische Tradition selbst in ihrer Geschichte diese Möglichkeit der Flexibilität nicht genutzt und stattdessen die Drei-Stände-Lehre Luthers über die Zeiten zu zementieren versucht, durchaus nicht immer zum Wohle der Geschöpfe.⁴⁹ An dieser Stelle setzt Leonhardts lutherische Glückstheologie ein: Im Grunde ersetzt er die Drei-Stände-Lehre Luthers durch die Aufforderung an die Gläubigen, ihr Leben aus der Gewissheit, von Gott angenommen zu sein, ihm zur Ehre und zum Wohle der Schöpfung zu gestalten, ohne dabei einem Perfektibilitätswahn unterliegen zu müssen.⁵⁰ Glück, gelingendes Leben darf, kann, ja soll dabei unbedingt das Ziel sein, freilich nicht in der vulgäre pikuräischen Interpretation Luthers. Menschliches Bemühen um gelingendes Leben kann es immer nur im Fragment geben, sowohl im Scheitern wie im Gelingen.

Ebenfalls mit starkem Bezug zu Luther entwickelt *Michael Roth* eine theologische Glückskonzeption.⁵¹ Auch ihm ist es ein Anliegen, dass die protestantische Theologie menschliche Sehnsucht nach Glück nicht diskriminiert, und auch er wehrt sich gegen eine weltabgewandte, verinnerlichende Interpretation der Rechtfertigungslehre. Unter Bezugnahme auf Oswald Bayer versteht er sie als Befreiung, trotz der menschlichen Permanent-Gefahr eines glücksfeindlichen (= sündigen) „Gerichtet-Seins-auf-sich-selbst“ überhaupt das Leben als glücksbringend annehmen zu können, nämlich als „Zusage des Lebens“ durch Gott. Erst wenn es dem Menschen möglich ist, sein Leben im Vertrauen auf diese Zusage verstehen zu können, wird er von Glück reden können. Die lutherische Terminologie vom passiven Empfangen wird ihm dafür zum Leitmotiv, auch in der Rezeption neuerer Gabe-Philosophie. Glück ist somit: sich einlassen zu können auf das, was die Gegenwart an gottbestimmter, geschöpflicher Lebenspotentialität bie-

⁴⁸ Leonhardt, *Möglichkeiten und Grenzen*, 163.

⁴⁹ Ebd., 164–165.

⁵⁰ Ebd., 166.

⁵¹ *Michael Roth*, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh 2011. Zur theologischen Entfaltung vgl. bes. 189–2235.

tet – Roth nennt das „Anmutungsqualität“.⁵² Dem Glück hinterherzulaufen wäre die falsche Devise – es als ein Ja zum gegenwärtigen Leben ohne Misstrauen und utilitaristische Berechnung zu empfangen wäre eine Haltung, auf die der christliche Glaube hinführt.

Alle diese evangelischen Vorschläge, theologisch vom Glück zu reden, lösen sich aus der bußtheologischen Konstellation der Reformationszeit. Das ist auch ökumenisch-theologisch von hoher Relevanz, denn es kann kein Zweifel sein, dass dadurch eine neue Kommunikationsebene auch mit gegenwärtigen Strömungen der katholischen Theologie entstanden ist, ohne dass das den jeweiligen Autoren hüben wie drüben bewusst sein mag. Von einer Forderung, es Gott recht machen zu sollen, spürt man weder hier noch dort etwas. Vielmehr geht es darum, das Leben als von Gott empfangen zu verstehen und – empfangend oder gestaltend – zu erfahren. Auffällig ist bei allen referierten Ansätzen aber auch, dass sie mit einer merkwürdigen inhaltlichen Leerstelle von Gott sprechen. Obwohl in den Strukturmodellen verschieden, reden alle drei Autoren vom Menschen, der das Leben zugemutet bekommen hat, um sich darin zu entfalten bzw. sich von seiner Gegenwartigkeit betreffen zu lassen. In welche Richtung diese Entfaltung zu geschehen hat, ob es Kriterien für ein glückliches Leben, für eine Anmutungsqualität gibt, darüber gibt es wenig Worte. Immerhin haben wir gehört, dass Gott für jeden Menschen sein eigenes Leben zu begleiten, zu füllen gedenkt, dass sich eine gestalterische Tätigkeit des Menschen nicht mit normativen Zielen festlegen lässt, sondern sie sich in immer neuen Situationen aus der vorausgesetzten Gewissheit der Nähe Gottes neu ausrichten muss und darf. Alle drei Autoren rezipieren die philosophische Glückstradition in dem Sinne.

Auffällig ist auch bei allen drei Ansätzen eine ekklesiologische Leerstelle. Das ist vor allem auffällig, wenn man die lutherischen Ansätze mit dem Entwurf der US-amerikanischen Methodistin *Sarah Lancaster* vergleicht, die ihr Buch über die implizite Glückstheologie der Heiligungskonzeption John Wesleys und anderer mit einem Kapitel über die Kirche und die Konsequenzen für die Gemeindeleitung schließen lässt.⁵³ Diese beschreibt sie als eine Art von Orientierungsraum, in dem die Gläubigen sozusagen in ihrer Glückssensibilität geschult werden. Kirchlichen Amtsträgern wie der Kirche als *ekklesia* überhaupt verlangt sie durchaus eine Vorbildfunktion ab, Zeugnis zu geben für eine spezifisch christliche „scriptural happiness“, in der das Leben im Rahmen der biblisch bezeugten Geschichte Gottes mit den Menschen auch im Ringen mit seiner Brüchigkeit als umfassen von der heilsamen Gegenwart Gottes zu verstehen versucht wird. Gelingendes Leben wäre ein solchermaßen verstandenes Leben, und dafür ist immer wieder ein Hineininterpretieren in die „story“ Gottes nötig. Mindestens hier erscheint ein Aspekt von Tätigsein im Sinne

⁵² Roth, *Zum Glück*, 28 und passim.

⁵³ Lancaster, *Pursuit*, Schlusskapitel.

des Glücks. Die Anleihen bei der Philosophie, die in der methodistischen und amerikanisch-freikirchlichen Tradition gezogen werden, stammen weitgehend aus dem Pragmatismus und einem aufklärerischen Sensualismus und zielen darauf, die Heilszusage Gottes in direkter Weise emotional zu beschreiben und erkennbar zu machen – bis in die zweifelhafte Überzeugung hinein, die Gläubigen könnten auf diese Weise durch eine innere Emotionsprüfung den Zustand ihrer Gottesbeziehung prüfen. Wie in entsprechenden Vorstellungen im Pietismus wird man die Frage stellen müssen, ob hier zwischen Gott und menschlicher Emotion noch ein Kategorienunterschied angenommen wird. Die Überlegung der Autorin, in der Betonung der sensuellen Gotteserfahrung eine ernstzunehmende Anregung zu sehen, (Gottes) Erkenntnis im Sinne moderner Konzeptionen von emotionaler Intelligenz im eigenen Lebenslauf nicht nur abstrakt-theoretisch vorauszusetzen, ist jedoch durchaus bedenkenswert. Sie liegt ganz auf der Linie der hier vorgestellten theologischen Rezeptionen philosophischer Glückskonzeptionen, die Relevanz des christlichen Glaubens als einer „eminenten Lebensangelegenheit“ aufzuweisen, wie Jan Hinrich Claussen es ausdrückt.⁵⁴ Der Appell, die Kirche habe sich selbst in diesem Sinne zu verstehen, scheint mir zumindest ekklesiologisch bedenkenswert. Sarah Lancaster unternimmt aber mit diesem Appell gleichzeitig einen Versuch, die „Leerstelle Gott“ zu füllen, wenn sie darauf hinweist, dass es die Aufgabe der Kirche sei, die Stärkung der Glückssensibilität durch Verkündigung und Gebet, aber vor allem auch durch eine Einübung in das liturgische Jahr zu gewährleisten. Schließlich bleibt – neben Katechese und Verkündigung – als dritter Bereich der Glückssensibilisierung last but not least das ganze Feld der Diakonie und des öffentlichen Wirkens der Kirche als Einübung in das Engagement für das Wohlbefinden anderer – mindestens hier wird ein legitimer Aspekt der Rede von der Machbarkeit des Glücks deutlich. Niemals jedoch wird sie im Sinne einer rezepthaften Technik der Glücksherstellung verstanden werden – es bleibt nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie ein wesentliches Kennzeichen von Glück, dass es im konkreten Fall als unverfügbar und stets als Geschenk erlebt wird. Insofern ist die Regel Michael Roths hilfreich, dass wir nicht das Glückselbst als solches anstreben können – es wird gerade dadurch zerstört –, sondern die „Dinge des Lebens, und wir intendieren sie, weil sie so sind, wie sie sind: Wir werden von ihrer Anmutungsqualität ergriffen“.⁵⁵ Der Satz stimmt dann, wenn die „Dinge des Lebens“ auch das Leben und das Wohlergehen anderer umfassen, und dann wird das Ergriffensein, mit dem Roth zu Recht eine Selbstdistanzierungsbewegung verstehen will, nicht in taten- und sorgenloser Passivität gelebt werden, sondern im durchaus aktivierenden Wunsch, sich selbst im Wohlergehen

⁵⁴ Jan Hinrich Claussen, Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff, Tübingen 2005, 6

⁵⁵ Roth, Zum Glück, 61.

des anderen glücklich zu sehen und dafür Gott selbst um Hilfe bei der imitatio seiner Fürsorge zu bitten.⁵⁶

6. Ausklang: Viel Glück und viel Segen

Einer der letzten Gefängnisbriefe Dietrich Bonhoeffers an Eberhard Bethge beschäftigt sich mit der Frage, ob und wie Glück ein Thema biblischen Redens von Gott sei.⁵⁷ Bonhoeffer bejaht die Frage, aber er differenziert dabei doch erst einmal zwischen Gott und menschlichem Glück. Wäre es dabei geblieben, hätte sich Rochus Leonhardt mit seinem Differenz-Modell vielleicht auf ihn beziehen können. Aber Bonhoeffer entdeckt einen biblischen „Zwischenbegriff“, über den Gott mit dem Glück der Menschen verbunden wird: den Segen. „Dieser Segen ist die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott und er enthält alle Verheißungen.“ Viel Glück und viel Segen auf all deinen Wegen – das Geburtstagslied bringt es genauso zusammen. Im Segen Gottes wird das irdische Leben durch Gottes fürsorgendes Begleiten zum sinnerfüllten Leben, es wird mit aufgenommen in die Gottesbeziehung. Magdalene Frettlöh hat herausgearbeitet, wie gerade im Segensbegriff auch das Handeln der Menschen als von Gott mit umfasst gesehen wird, indem es sich als beziehungslebende Antwort oder als Weitergabe des Empfangenen versteht.⁵⁸ Mit dem Segensbegriff steht der christlichen Tradition durchaus eine Antwort auf die eudämonistische Herausforderung zur Hand, die sich auch mit der Heiligungstradition im Methodismus verbinden ließe.

⁵⁶ Martin Luthers etwas raubeinige Ironie, mit der er die Sorge um sein Leben zurückweist, mit der ihn seine Ehefrau Katharina gedanklich begleitete, wenn er auf Reisen war, scheint mir darum gerade nicht die einzig stimmige Konsequenz der Rechtfertigungsbotschaft zu sein. In diesem Punkt sehe ich eine Differenz zur Lutherinterpretation von Isolde Kahle in diesem Band. Vgl. die Briefe Luthers an Katharina vom 7. und 10. Februar 1546, in: *Martin Luther*, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 1982, Bd. 6: Briefe, 270–273.

⁵⁷ *Bonhoeffer*, *Gefängnisbriefe*, 28.7.1944. Vgl. hierzu: *Michael Plathow*, „Glück“ ist mehr. Theologische Gesichtspunkte zur Wiederkehr eines immer neuen Themas, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 73 (2010), 60–67, hier 62.

⁵⁸ *Magdalene L. Frettlöh*, *Theologie des Segens*, Gütersloh 2002.

Kohelet und das Glück des Augenblicks¹

Kim Strübind

„Ist nicht das eigene Leben in erster Linie eine Behauptung aus dem Nichts? Ist es nicht letztlich eine unmotivierte Anmaßung, für die allein du selber einzustehen hast? [...]. Du solltest begriffen haben, dass hinter deiner Existenz keine Lobby steht. Keine Rechtszusage hält dich am Leben, es ist nur deine eigene von Tag zu Tag erneuerte Unverfrorenheit, die dich weiter auf dem Posten bleiben lässt.“

Peter Sloterdijk, Zeilen und Tage, 111

1. Ein antiker Skeptiker

Ein biblischer Text, der sich der Frage nach dem Lebensglück widmet, darf unserer Aufmerksamkeit gewiss sein. Die alttestamentliche Schrift, die in der Lutherbibel das „Buch des Predigers Salomo“ genannt wird, trägt in neueren Bibelausgaben im Anklang an die hebräische Bezeichnung den Titel „Kohelet“.² Sein Inhalt ist eine höchst ungewöhnliche Lebenskunde – eine *Ars Vivendi et Moriendi* – und ohne Zweifel ein Text von Rang, der innerhalb des Alten Testaments aus dem Rahmen fällt. Die Suche nach dem Glück scheint das Leitthema Kohelets zu sein,³ sein dem Inhalt insgesamt zugrunde liegender Code und zugleich das Ziel dieser streitbaren Belehrung über das Leben, die von Ironisierungen und teils deftigen Polemiken durchzogen ist. Wie kann in unserem von persönlichen Schicksalen und Tragiken, von Un- und Missverständnissen geprägten Leben, das Glück gefunden werden? Gibt es einen Frieden zwischen unseren Erwartungen und den harten Realitäten des Lebens? Darauf gibt dieses Buch eine – zweifellos originelle – Antwort.

Die Frage nach dem menschlichen Glück springt einem bei der Lektüre freilich nicht gleich ins Auge. Das hat zwei Gründe. Zum einen, weil das Hebräische

¹ Für den Druck überarbeitete Version meines Vortrags vom 19. Oktober 2013 an der Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg.

² Ob es sich bei קהלת um einen Eigennamen oder eine Art Titel bzw. Funktionsbezeichnung handelt, ist umstritten. Im Buch selbst begegnet die Bezeichnung „Kohelet“ mit und ohne Artikel, wird also promiscue verwendet (Koh 1, 1 f. 12; 7, 27; 12, 8–10). *Ludger Schwienhorst-Schönberger* (Kohelet [HThKAT], Freiburg i. Br. 2004, 41 ff.) denkt an eine Funktionsbezeichnung, die sekundär als Eigename verwendet wurde (vgl. den jüdischen Titel Rabbi). Dann wäre „Kohelet“, dessen grammatische Form als feminines Partizip gleichwohl rätselhaft bleibt, ein „Versammler“, d. h. ein philosophischer Weisheitslehrer nach griechischem Vorbild, der Zuhörer um sich scharft, um sie zu belehren. Denkbar wäre auch, dass es „gar nicht um eine Versammlung von Menschen, sondern um das (Ver-)Sammeln von Worten“ geht (*Annette Schellenberg*, Kohelet, ZBK.AT 17, Zürich 2013, 9 unter Verweis auf 12, 9–10).

³ Vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 70–82.

im Unterschied zur griechischen „Eudämonie“ keinen spezifischen Glücksbegriff kennt und das glückliche Leben durch eine Vielzahl von Metaphern und Alternativbegriffen ausdrückt (etwa durch: טוב = das Gute, Nützliche, Zweckmäßige). Zum anderen ist der pessimistische Unterton unüberhörbar, mit dem der Leser gleich zu Beginn konfrontiert wird und der sich durch das ganze Buch zieht. Geradezu leitmotivisch heißt es in den rahmenden Versen: „Alles ist nichtig“ und jegliches Bestreben des Menschen sei nur „ein Haschen nach Wind“ (Koh 1, 2; 12, 8).⁴ Sein Verfasser ist jedenfalls bemüht, alle denkbaren Sinnangebote des Lebens auf ihre letzte Haltlosigkeit hin zu dekonstruieren und den Erweis der Nichtigkeit allen menschlichen Tuns und Bestrebens zu erbringen.

Freilich wird hinter diesem Grundpessimismus leicht die konstruktive Seite übersehen, die sich ebenfalls durch das ganze Buch zieht und an den entscheidenden Abschnitten in die Aufforderung mündet, das Leben zu genießen. Darauf ist später noch einzugehen. Jedenfalls ist es das Anliegen Kohelets, auf dem Hintergrund einer anfänglichen Tabula rasa falscher Glückskonzepte sein eigenes und originelles Glückskonzept zu implementieren, das in seiner Zuspitzung außerordentlich modern klingt.⁵

Definiert man Glück gut alttestamentlich als die Frage nach dem gelingenden Leben, dann ist die Intention Kohelets gewiss nicht außergewöhnlich. Zwar gibt es kein hebräisches Lexem, das unserem Wort „Glück“ genau entspräche. Aber die hebräische Sprache kennt viele Ausdrücke für ein gutes, erfülltes und insofern glückliches Leben. Glück kann sich in der Sprache des Segens ausdrücken, durch einen Makarismus (Ps 1,1) oder durch die Dankbarkeit, die sich in der Sprache der Psalmen niederschlägt.⁶ Ganz allgemein lässt sich sagen, dass ein glückliches Leben ein „ge-glücktes“ Leben ist: Im Sinne eines *passivum divinum* bleibt, alttestamentlich betrachtet, stets Gott der Urheber eines glücklich geglückten Lebens. Insofern ist auch Kohelet ein *Theologe* des Glücks. Die zahlreichen pessimistischen Aussagen des Buches haben vor allem die Funktion, „falsche, aber verbreitete Glücksvorstellungen zu dekonstruieren. Sie heben den verborgenen Nihilismus einer (oberflächlich-)optimistischen Lebenskonzeption ans Licht, um den Weg freizumachen, der zum ‚wahren Glück‘ führt. In der literarischen Figur des Kohelet wird dieser Prozess durchgespielt.“⁷

Sofern man nach einer „Mitte“ des Alten Testaments sucht,⁸ möchte ich es in einem gelingenden Leben sehen, das sich im Rückbezug auf das

⁴ Vgl. Elisabeth Birnbaum/Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet (NSKAT), 24.

⁵ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Zwischen Agonie und Glück. Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohelets, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 164–189.

⁶ Glück und Unglück werden im Alten Testament gerne durch die Merismen wie „Segen und Fluch“ oder eine Zwei-Wege-Lehre ausgedrückt. Vgl. Dtn 28,1–45; 30; Lev 26. Auch die polaren bzw. komplementären Attribute „Gut und Böse“ (Gen 2,16 u. ö.) können in diesem Sinne verwendet werden.

⁷ Schwienhorst-Schönberger, HThKAT, 69.

⁸ Zum Problem vgl. Rudolf Smend, Die Mitte des Alten Testaments, in: Gesammelte Studien (Beiträge zur Evangelischen Theologie 99), München 1986, 40–84; Wiederabdruck in:

wachsamer gegenüber Gottes seiner selbst vergewissert. Andererseits sind die im Alten Testament vorgeschlagenen Glückskonzepte heterogen und durchaus strittig. So kann das Glück im Glauben an den einen Gott als dem verlässlichen Garanten des Lebens bestehen oder im observanten Festhalten an der Tora als Anleitung eines gelingenden Lebens. Das Glück kann auch die Hoffnung auf ein (irdisches oder himmlisches) Königreich sein, in dem es kein Unrecht mehr gibt, oder in einem vertraglich zugesicherten und göttlich garantierten „Bund“ für das Leben. Glück kann sich in der Weisheit verbergen, die der geordneten Schöpfung eingestiftet ist, als Lebenskunst der Kundigen in Erscheinung tritt und deren Beachtung ein langes Leben und sogar Reichtum verheißt. Glück kann auch im Ruhen in den Verheißungen Jahwes an Israels Vorfahren oder im Vertrauen auf die funktionierenden Instanzen des Kultes bestehen, deren Priester als segnende und die Chaosmächte abwehrende Instanz und damit zugleich als professionelle Experten des Lebensglücks agieren. All das lässt nach alttestamentlichem Verständnis das Leben lebenswert und insofern glücklich sein.

Kohélet's Verständnis des menschlichen Glücks fällt diesen Konzepten gegenüber aus dem Rahmen. Auffällig ist zunächst, dass er die ihm längst bekannten alttestamentlichen Glückskonzepte mit Nachdruck als untauglich verwarf.⁹ Von den traditionellen religiösen Deutungsmustern des menschlichen Glücks hält er nichts. Sein theologischer Pessimismus artikuliert sich dabei in ständigen Dekonstruktionen des Angebots religiöser Konzepte und ihrer eschatologischen Horizonte, die an Friedrich Nietzsches Appell, „der Erde treu zu bleiben“, erinnern. Heinrich Heines religionskritisches Gedicht „Deutschland ein Wintermärchen“ könnte ihm sehr wohl gefallen, wo es an einer Stelle heißt:

„Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckerböden nicht minder.
Ja, Zuckerböden für jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.“¹⁰

ders., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 30–74; *Horst Dietrich Preuß*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991, 25–30; *Rainer Albertz*, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des AT, in: JBTh 10 (1995), 3–24.

⁹ Das Buch Kohélet geht keineswegs auf König Salomo zurück, wie häufig angenommen wird, sondern muss als Werk aus hellenistischer Zeit (um 200 v. Chr.) verstanden werden. Zu den Argumenten für die Entstehungszeit und den Entstehungsort vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 101–108.

¹⁰ *Heinrich Heine*, Deutschland. Ein Wintermärchen (Separatdruck), Hamburg 1844 (Fehler im Original).

Kohelet ist kein Theologe eines utopischen Himmelreichs und für die spekulative Seite der Religion nicht zu haben. Näher stünde ihm da sicherlich Arthur Schopenhauers realistischer Pessimismus, der das gedachte Glück als Illusion entzaubert:

„Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend. Solange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens.“¹¹

Sätze dieser Art könnten auch von Kohelet stammen. Freilich ist die auf den ersten Blick so bestechende Gesinnungsgemeinschaft mit Heine, Nietzsche und Schopenhauer nicht wirklich gegeben. Schon deshalb nicht, weil Kohelets Kritik an der Religion eben aus einer letzten und tiefen Verehrung des „Schöpfers aller Dinge“ herrührt. Seine religionskritische Skepsis mündet gerade nicht im Atheismus der Epikuräer, sondern ist Folge seiner Ehrfurcht vor der Souveränität Gottes, die alle menschliche Erkenntnis unter die Prärogative erkenntnistheoretischer Bescheidenheit zwingt. Der kurzzeitige Gaststatus des Menschen auf Erden gestattet ihm nicht, das Wesen der Welt und das Geheimnis Gottes zu ergründen. Beides bleibt ihm, dem flüchtigen Gast auf Erden, verborgen (Koh 1, 4–11). Zwar ist er sich der Rätselhaftigkeit des Daseins bewusst, aber er kann sich daraus nicht durch luzides Wissen befreien.

Bereits in seinem fulminanten Prolog (1, 4–11) wird die kurze irdische Verweildauer des Menschen den ewigen Regelkreisläufen der Natur, denen des Windes und des Wassers, kontrastierend gegenübergestellt. Da das menschliche Leben diese Erde immer nur kurzzeitig berührt und auch die Erinnerung an die Verstorbenen nach dem Tod rasch verblasst, kann der Mensch seine Sehnsucht nach Erkenntnis des Wahren und Guten nicht stillen. Die Welt ist ewig, der Mensch auf ihr aber nur ein viel zu kurzzeitiger Gast. Was von der Welt gilt, gilt mutatis mutandis erst recht für Gott. Der Mensch kann dessen Willen weder ergründen noch manipulieren. Die Erhabenheit und die dem Menschen entzogene Ferne Gottes bilden dabei den Ansatzpunkt für Kohelets Religionskritik. Alle gängigen religiösen Versprechen sind angesichts der Realitäten des Lebens und der Undurchschaubarkeit Gottes haltlos und uneinlösbar. Zugespitzt formuliert: Kohelets Gott ist ein Gott ohne Religion.¹²

In starkem Kontrast zu den weisheitlichen Strömungen seiner Zeit und ihrer optimistischen Sicht, das Leben durch Erkenntnis zu meistern – in spätnachexilischer Zeit besonders durch das Studium der Tora als Manifestation der Weisheit – sieht Kohelet die Geheimnisse der Natur dem Men-

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Köln 1997, § 56.

¹² Vgl. Bonhoeffers Plädoyer einer „religionslosen Rede von Gott“ und ihre Wirkungsgeschichte.

schen letztlich entzogen. Die menschliche Erkenntnisfähigkeit bleibt fragmentarisch und ist daher begrenzt. Wer die Kreisläufe des Wassers und des Windes nicht versteht, wird auch niemals das Geheimnis der Wege Gottes begreifen.¹³ Die Erkenntnis Gottes ist dem Menschen nicht deshalb verschlossen, weil Gottes Existenz der philosophischen Empirie widerspricht, sondern weil Gott von dieser Empirie unberührt bleibt. Gott ist der „ganz Andere“.

Verweist die zeitgleich zu Kohélet existierende Armenfrömmigkeit, die die sich im Psalter niederschlägt, auf eine Frömmigkeit, in der das Bittgebet im Vordergrund steht, so erteilt Kohélet auch dieser Praxis eine schroffe Absage. „Sei nicht vorschnell mit deinem Mund, und dein Herz eile nicht, ein Wort vor Gott hervorzubringen. Denn Gott ist im Himmel, und du bist auf der Erde; darum seien deine Worte wenige“ (Koh 5, 1). Das bittende oder fürbittende Gebet ist für Kohélet eine weitgehend zwecklose religiöse Übung, weil die Wünsche des Menschen angesichts der Unergründlichkeit Gottes und seiner Souveränität nur eine Form von Hybris sein können.

Kohélet ist aber auch nicht der Ansicht Schopenhauers, dass es auf Erden kein wirkliches Glück gebe. Die Existenz eines unergründlichen Gottes und die Frage nach dem gelingenden Leben hängen für ihn vielmehr untrennbar miteinander zusammen. Das menschliche Glück gründet gerade in dem nicht offenbaren, dem Menschen zeitlebens unbekanntem und unverständlichen Gott. Das ist näher zu erläutern.

2. Das Unglück im Glück

Zunächst ist der Begriff des Glücks erklärungsbedürftig. Es handelt sich um einen ausgesprochen unscharfen Begriff, der viele Deutungen zulässt. Glück kann man bezeichnen als „den Grad, dem ein Mensch die allgemeine Qualität seines gegenwärtigen Lebens insgesamt positiv bewertet, mit anderen Worten, wie sehr die betreffende Person das Leben mag, das sie führt“.¹⁴ Eine solche Definition wirkt allerdings vage und lässt vieles unbestimmt, etwa das Verhältnis von innerer Zufriedenheit und der Wertschätzung äußerer Lebensumstände.¹⁵

Ich versuche es einmal mit einer Zweiteilung des Begriffs: Glück kann einerseits das unverhofft und unverdient Empfangene sein, wie das Glück in der Lotterie oder der glückliche Umstand, der ungeplant und unkalkulierbar ins Leben tritt. Diese Art von Glück zeichnet sich durch emotionale Gipfelerfahrungen, aber auch durch Flüchtigkeit und Zufälligkeit aus. „Glück gehabt“, sagt man, wenn man es erfährt. Bereits die Perfektform verweist auf Flüchtigkeit und auf das Punktuelle dieser Art von Glück.

¹³ Dies ist einer der theologischen Berührungspunkte zwischen Kohélet und dem Buch Hiob, dessen Gottesreden in den Kapiteln 38–41 eine ähnliche Absicht verfolgen.

¹⁴ Ruuh Veenhoven, zit. nach *Matthieu Ricard*, Glück, München 2003, 32.

¹⁵ Vgl. ebd.

Ihm entgegen steht das permanente oder das „Lebensglück“. Es zeichnet sich nicht durch ein Aufflackern der Freude oder durch magische Momente, sondern durch Kontinuität aus. Es ist die wesentlich seltenere Erfahrung gegenüber dem spontanen, also dem „gehabten“ Glück. Als permanentes Glück wird etwa die gelungene Partnerschaft betrachtet, die sich durch Stabilität, anhaltende Zuneigung und wechselseitige Solidarität ausweist; oder die richtige Wahl des Berufes, der Arbeitsstelle, eine angemessenen Vergütung oder die Erfahrung, am richtigen Ort zu leben.

Solches Glück ist Ausdruck hoher Zufriedenheit, die psychologisch durch ausgeglichene emotionale Zustände in Erfahrung tritt. Während sich das spontane Glück durch seine Intensität bemerkbar macht, ist das permanente oder Lebensglück Chiffre für ein nachhaltig erfülltes („ausgeglichenes“) Leben. Für die meisten Menschen bleibt es freilich eine Utopie. Wer könnte schon von sich sagen, dass er in einem ausgeglichenen Zustand zwischen den eigenen Erwartungen und den tatsächlichen Lebensumständen lebte? „Wunschlos glücklich“ nennt der Volksmund diese Art des Glücks. Aber wer ist schon Wunschlos? Glück ist also ein keineswegs eindeutiger Erfahrungszustand, der sich zwischen dem gehabten Glück eines emotionalen Gipfelereignisses und einer Grundzufriedenheit mit den wichtigen Lebensparametern bewegt.

Zwischen „gehabtem“, also spontanem Glück und dem Glück, das man als Dauerleihgabe hat, wird häufig unterschieden. Das war ja auch im gestern gehörten Vortrag von Frau Link-Wieczorek der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen.¹⁶ Dabei wurde auch deutlich: Glück, das man hat, hat man in der Regel nicht. Es wird lediglich erhofft oder gesucht. Es lebt, wie jede Utopie, aus der Spannung zwischen dem potenziell Erfüllbaren und der Nicht-Erfüllung. Die Utopie des Glücks scheint dabei oft größere Bedeutung zu haben als das Glück selbst. Höhepunkt des utopischen Glücks als einem anhaltenden Zustand ist die im Christentum und in anderen Religionen verbreitete Aussicht auf ein Eschaton, ein Paradies, das gegenüber unserer empirischen Welt als ein Jenseits existiert. Gerade das nicht erfüllte, das unglückliche Leben sieht im eschatologischen Lebensglück die erhoffte und geglaubte Kontrasterfahrung. Aus der Differenz zwischen eigener Erfahrung und erhoffter Zukunft ergibt sich zwangsläufig die Verschiebung des Glücks auf die Zukunft. Der wichtigste Motor dieser Art von Glück sind die Religionen mit ihren jeweiligen eschatologischen Glücksversprechen.

Der Glückstheologe Kohelet erteilt gerade solchen Hoffnungen eine Absage. Er diagnostiziert in der Verschiebung des Glücks auf ein religiös begründetes Jenseits einen illusionären Selbstbetrug des Menschen, gegen den sich seine geballte Skepsis und sein Zynismus richten. Das stets in die Zukunft verschobene Glück als Resultat eines darauf ausgerichteten Lebens erscheint ihm nicht nur als das Vertrösten auf eine ungewisse Hoffnung, deren Wahrheitsgehalt zwangsläufig unverbürgt ist, sondern auch als eine

¹⁶ Er ist in diesem Heft ebenfalls abgedruckt.

Verneinung des realen Lebens. Da sich aber alles Leben und auch dessen Ende Gott verdankt, nimmt die Verneinung des irdischen Glücks Gott gerade nicht ernst und missachtet dessen Souveränität als Schöpfer und Herr der Geschicke. Wenn es ein Glück gibt, so muss es für Kohélet im irdischen Leben erfahrbar sein. Die eschatologischen Glückskonzepte der Religion sind für ihn nur eine utopische Vertröstung, etwa die nicht-eschatologische Variante einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Lebensverlauf (*iustitia distributiva*), die gute Menschen mit irdischem Glück belohnt und es bösen Menschen entzieht. Solches Glück wäre für ihn, mit Karl Marx gesprochen, nur „Opium des Volkes“.

Kohélets Heuristik bei der Erschließung des Glücks ist streng analytisch. Er taucht tief in die Empirie schicksalhafter Lebensvorgänge ein, benennt deren Ungerechtigkeiten in ihren sozialen und psychologischen Aspekten und beschließt jede seiner Analysen mit einer sokratisch anmutenden Reflexion, die das darin vermeintlich enthaltene Glückspotenzial verneint und der Sinnlosigkeit überführt. Weder die religiöse Orthodoxie noch die sozialen Instanzen der Rechtsprechung und des Königtums noch die Arbeitswelt mit ihren Mechanismen der Ausbeutung ermöglichen den Menschen einen ungefährdeten Zugang zum Glück, sondern stellen dieses vielmehr ständig infrage (4, 1–4). Glück ist für ihn dabei keineswegs nur ein Problem der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht, wie gleich zu Beginn des Buches deutlich wird. Auch ein über unumschränkte Macht verfügender königlicher Herrscher, in dessen Rolle Kohélet kurzzeitig schlüpft (Koh 1, 11–2, 26), verfehlt das Glück. Dieser Text wird in der Forschung die „Königstravestie“ genannt, weil die Königsrolle von Kohélet in einer Art Planspiel nur fingiert wird.¹⁷ Kohélet begibt sich in die Rolle des sagenumwobenen Königs Salomo und wird zu dessen Alter Ego. Auf Salomo, der sich ins kulturelle Gedächtnis Israels als der weiseste aller Könige eingetragen hat, beriefen sich die Gegner Kohélets, die von ihm harsch kritisierten Weisheitstheologen. Galt ihnen doch die Zeit Salomos nach der biblischen Überlieferung als eine glanzvolle Blütezeit, die auf seine Lebenskunst zurückgeführt wurde. Die Wahl des – namentlich nicht genannten – Königs Salomo, dessen Suche nach Glück in fiktiver Verzweigung endet (2, 14–23), war insofern geschickt, als Kohélet dadurch zwei Fliegen mit einer Klappe schlägt: Salomo gilt in der alttestamentlichen Überlieferung als der König mit der größten Gestaltungsmacht und zugleich als der Weiseste aller Weisen. Im fiktiven Scheitern Salomos scheitern zugleich Macht und Weisheit als scheinbar kongeniale Glückslieferanten.

Kohélets Königstravestie unterzieht das Bild des weisen Königs einer Relektüre. Seine „Königstravestie“ dient ihm dabei als Ausgangspunkt für seine Kritik an der für ihn illusorischen Machbarkeit und Verfügbarkeit

¹⁷ Vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 181ff. - weil man diese Travestie lange Zeit missverstanden, wurde das Buch traditionell König Salomo zugeschrieben, was allerdings historisch und literarisch auszuschließen ist.

des Glücks. Auch ein König in seiner nahezu unbegrenzten operativen Handlungsfähigkeit scheitert am Lebensverdruss und an der Vergänglichkeit dessen, was er sich verschafft. Das selbstgeschaffene Glück hat in seiner hedonistischen Variante keine Dauer. Scheitert aber bereits die seltene Symbiose von Weisheit und operativer Gestaltungsmacht, dann ist erwiesen, dass das Glück *grundsätzlich* nicht machbar ist. Der sein Glück schmiedende „Homo Faber“ erweist sich damit als bittere Chimäre. Kohelets Fazit in der Königsrolle ist folglich desaströs. Angesichts der Vergänglichkeit des Glücks empfindet auch der mächtigste König Lebensverdruss und beginnt, das Leben zu hassen (2,17). „Er scheitert nicht daran, dass er seine Glücks-ideen nicht verwirklichen kann. Er scheitert daran, dass er sie verwirklicht und dann enttäuscht feststellen muss: es bringt keinen Gewinn“.¹⁸

Die Flüchtigkeit des glücklichen Augenblicks zeigt sich auch für einen König vielfältig. Irdisch im Verdruss über die Vergänglichkeit des selbst Geschaffenen. Aber in gleicher Weise auch durch die unausweichliche Mortalität des Lebens, die alles im Leben Gewirkte infrage stellt. So kann sich nicht einmal ein König sicher sein, ob sein Nachfolger das von ihm Geschaffene auch bewahren und erhalten wird (2, 18 ff). Im biblischen Kontext macht auch diese Aussage Sinn: Unter Salomos Nachfolger Rehabeam fand das glanzvolle Königtum Davids ein jähes Ende, weil jener in seiner Torheit alles zuvor Geschaffene zunichtemachte (1Kön 12).

Nicht einmal dessen kann der gebildete König sicher sein, dass man sich nach seinem Tod noch längere Zeit an ihn erinnern wird. Ihn ereilt dabei das gleiche Geschick wie den namenlosen Dummkopf (2, 13–17). Hier zeigt sich für Kohelet auch das Problem des Reichtums schlechthin (5, 10–16). Sein Besitz treibt den Besitzer in schlaflose Nächte, bei dem auch das Glück des Reichtums nur ein „Haschen nach Wind“ und damit vergänglich ist (V. 11): Andere zehren auf, was jemand gesammelt hat (6, 1–3). Politische und ökonomische Verhältnisse ändern sich rasch. Kapital wird investiert und kann dabei verloren gehen, noch schlimmer: Auch der wirtschaftlich Erfolgreichste weiß nicht, ob seine Erben den geschaffenen Wohlstand erhalten. Wohin auch immer Kohelet blickt, überall erblickt er die Volatilität des vermeintlich glücklichen Daseins in Reichtum und Macht, das durch korrupte Rechtsbeugung (3, 16) und den Missbrauch der Macht bedroht ist (8, 2–4; 10, 6 f.16).

Dies gilt nun bei Kohelet auch für den intellektuellen Reichtum, die Weisheit.¹⁹ „Das alles habe ich gesehen in den Tagen meiner Nichtigkeit: Da ist ein Gerechter, der bei seiner Gerechtigkeit umkommt, und da ist ein Ungerechter, der bei seiner Bosheit seine Tage verlängert“ (Koh 7, 15). Das Wissen und der Versuch einer kognitiven Bewältigung des Lebens

¹⁸ Thomas Naumann, Glück in der Bibel – einige Aspekte, in: *Heinrich Bedford-Strohm* (Hg.), Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt, Neukirchen Vluyn 2011, 78.

¹⁹ Vgl. *Annette Schellenberg*, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Fribourg (CH)/Göttingen 2002.

sind nicht nur zum Scheitern verurteilt (3,11), sondern garantieren auch kein Glück. Zum einen hält die Weisheit nicht, was sie verspricht: Der intellektuelle Mehrwert des Weisen gegenüber dem Toren zahlt sich nicht inbarer Münze oder einem längeren Leben aus. Auch ist das Wissen der Macht keineswegs überlegen, sondern gibt im Konflikt mit ihr besser klein bei (10,4.6). Weder verlängert Weisheit das Leben (6,7f), wie sie behauptet, noch ist der Weise in der Lage, die korrupten Lebensverhältnisse positiv zu verändern. Weisheit scheitert immer wieder an der Macht. So hat sie einem törichten König nichts entgegenzusetzen (10,1–6). Selbst wer eine belagerte Stadt durch seine Klugheit retten würde, geriete in Vergessenheit (9,10–15). Die Weisheit behauptet zu Unrecht, dass die Sünde das Leben verkürze: „Denn ein Sünder tut hundertmal Böses und lebt doch lange“ (8,12). Nicht einmal gegenüber dem Tier hat der Mensch einen Vorteil (3,18–21). Beide sterben auf die gleiche erbärmliche Weise und wissen nicht, was nach dem Tod kommt. Wohin man auch blickt – das Leben ist ungerecht, auch an seinem Ende (8,10.14). Reichtum und Weisheit scheitern damit als Glücksfaktoren an der Empirie des von Kohélet akribisch beäugten Lebens, weil sie auf illusionären Glücksversprechen beruhen.

„Wiederum sah ich unter der Sonne: Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Denn Zeit und Zufall treffen sie alle.“ (Koh 9,11)

Für Kohélet ist das auf der Interdependenz von Tun und Ergehen beruhende Glücksversprechen der Weisheitstheologie unhaltbar. Das Leiden des Gerechten und der unzeitgemäße Tod widerlegen es tagtäglich. Er wird nicht müde zu betonen, dass die Weisheit den Menschen weder reich noch wirklich klug macht. Weder schafft sie es, das ständig bedrohte und flüchtige Leben zu verlängern, noch verschafft sie größere Zufriedenheit. Im Gegenteil „Denn mit viel Weisheit kommt viel Verdruss, und wer mehr erkennt, hat mehr zu leiden“ (Koh 1,18).

Dabei zeigt sich auch das Problem der etablierten Religion in ihren Spielarten, die Kohélet für unnützlich hält: die Torafrömmigkeit, die Fürbitte, der Kult und die prophetisch-eschatologische Hoffnung sind für ihn vergebliche Liebesmüh (7,15f). Gott lässt sich durch religiöse Anstrengung in seinen Plänen und Absichten nicht bewegen, den Lauf der Welt zu verändern. Jede religiöse Manipulation durch rechtschaffene Taten, durch Gebete oder durch kultische Handlungen wie Opfer würde ja von einer Insuffizienz der Absichten Gottes ausgehen, die doch dem Menschen weit überlegen sind. Die religiöse Praxis und ihre manipulativen Absichten sind also primär deshalb untauglich, weil sie die behauptete Souveränität Gottes verneinen, die der Mensch anzuerkennen habe. Man könnte auch sagen: Gott ist nur um seiner selbst willen für den Menschen interessant.

Folglich kann die religiöse Praxis für Kohélet nur ein weitgehend hybrides und nutzloses Unterfangen sein, zumal das Leben nachweislich vom

Zufall, also buchstäblich von dem, was einem (von Gott her!) zufällt, bestimmt wird (3, 1–11). Zerbricht aber der ethische Zusammenhang von geschehener Tat und sich daraus ergebender Tatfolge, dann kann das Glück nicht in der Zukunft, sondern nur in der Situation des Augenblicks gefunden werden.

Die Skepsis gegen eine postmortale Verschiebung des Glücks zeigt sich für Kohelet im Geschick des Menschen als eines „Daseins zum Tode“ (Martin Heidegger). Alle menschlichen Bemühungen um das Glück verlängern das Leben nicht. Der Todeszeitpunkt des Menschen bleibt undurchschaubar und damit auch unberechenbar. Ein Zusammenhang ist nicht erkennbar.

Kohelet bricht mit einem weiteren Tabu: Dem Menschen, so behauptet er, kommt innerhalb der kreatürlichen Welt kein Vorrang zu. Im Judentum seiner Zeit war die Überzeugung vorherrschend, dass der Mensch eine außergewöhnliche Stellung innerhalb der Schöpfung innehat. Dem priesterlichen Denken galt er als Abbild und Ebenbild Gottes (Gen 1, 26 ff; Ps 8). Weisheitliche Strömungen behaupteten, dass der Mensch seine Nähe zu Gott durch List erworben habe, indem er vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen aß (Gen 2–3) und erklärten damit dessen herausgehobene Stellung in der kreatürlichen Welt. Kohelet sind diese Traditionen durchaus bekannt. Sein Blick auf das menschliche Leben bestreitet aber jede anthropologische Suprematie über die kreatürliche Welt:

„Ich dachte über die Menschen: Gott hob sie heraus und sah, dass sie doch nur Tiere sind. Das Geschick der Menschen gleicht dem Geschick der Tiere, es trifft sie dasselbe Geschick. Jene müssen sterben wie diese, beide haben denselben Lebensgeist, und nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn nichtig und flüchtig sind sie alle. Alle gehen an ein und denselben Ort, aus dem Staub sind alle entstanden, und alle kehren zurück zum Staub. Wer weiß denn, ob der Lebensgeist des Menschen nach oben steigt und der Lebensgeist der Tiere hinab in die Erde?“ (Koh 3, 18–21).

Diese radikale Vorstellung, dass zwischen Mensch und Tier kein prinzipieller Unterschied besteht, ist im Alten Testament singular. Grundlage dieser Behauptung ist nicht etwa die materielle oder physikalische Gleichbeschaffenheit von Mensch und Tier, wie sie die heutige Biologie und Genforschung erkannt hat. Die prinzipielle Differenz zwischen Mensch und Tier wird für Kohelet vielmehr dadurch aufgehoben, dass beide auf dieselbe Weise sterben und es keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass die Lebenskraft des Menschen in einen Himmel hinauf- und die des Tieres in die Unterwelt hinabsteigt. Gerade der Tod, vor allem der ungerechte d. h. unzeitgemäße Tod, trifft Mensch und Tier in gleicher Weise und bestätigt ihre Gleichheit als Gleichheit des Geschicks. Eine postmortale Existenz ist damit zwar nicht ausgeschlossen, aber sie bleibt als Spekulation dem menschlichen Glücksstreben entzogen. Der Mensch geht zwar zu seinem „ewigen Haus“ (12, 5), aber ohne dessen Beschaffenheit zu kennen.

Der unberechenbare Todeszeitpunkt unterwirft das individuelle Geschick der Erfahrung des Zufalls. Wenn das Leben keine erkennbare Zielrichtung

hat, sondern den Klugen ebenso unvorbereitet und zufällig trifft wie den Narren, kann auch die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben nur Spekulation sein. Insofern bleibt Kohélet der Erde treu. Das Glück in einer postmortalen Alterität des Daseins zu suchen, ist dann ebenso ein „Haschen nach Wind“ wie die Erwartung einer irdischen Gerechtigkeit durch die politischen, sozialen und religiösen Instanzen. Die Sinnlosigkeit der Lebensverläufe und Biografien verweist auf kein Jenseits, das – sei es als Lohn oder als Strafe – die Erfüllung, Fortsetzung oder Wiedergutmachung des irdischen Lebens andeutet.

Menschliches Leben ist vielmehr vom Zufall, also von dem was auf ihn zufällt, bestimmt, wie es der wohl bekannteste Text Kohélets ausdrückt (Koh 3, 1–8). Er benennt die elementaren Widerfahrnisse des Lebens, Freud und Leid, Glück und Unglück, auf die der Mensch keinen maßgeblichen Einfluss hat. Freilich sieht Kohélet hinter dem „Zufall“ die bestimmende Hand Gottes, dessen Walten und Pläne dem Menschen verborgen sind und über die er sich kein Urteil anmaßen darf. Die Unergründlichkeit Gottes und seiner Absichten sind für Kohélet axiomatisch. Anders als im Hiobbuch erwägt Kohélet nicht einmal, ob der Mensch Gottes Wirken einer moralischen Kritik unterziehen darf (insofern kennt er kein Theodizee-Problem!). Während im Buch Hiob die Souveränität und schlechthinnige Überlegenheit Gottes in den Gottesreden (Hi 38–42) den theologischen Schlussakkord bilden, ist die Unergründlichkeit Gottes gerade der Ausgangspunkt der Theologie Kohélets.

Jede positive Aussage über ein theologisch garantiertes Glücks in naher oder ferner Zukunft gehört damit in das Reich der Spekulation der Träumer und Visionäre. Ihr Glücksversprechen wird von Kohélet der religiösen Harmonie von Kult und Ethos als Garanten eines erfüllten Lebens gleichgestellt und ebenso vehement verneint.

„In meinen Tagen voll Windhauch habe ich beides beobachtet: Es kommt vor, dass ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, dass einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat.“ (Koh 7, 15)

Gleichwohl ist Kohélet kein „Antinomist“, wie V. 17 zeigt. In Maßen mag sich der Mensch an das Gesetz Gottes halten, aber er soll dabei keinen Übereifer an den Tag legen. Vor allem soll er sich von seiner religiösen Übung keine grundlegende Veränderung seiner Lebensverhältnisse und seines Geschicks erhoffen.

In summa: Entgegen der Annahme der Weisheit lebt auch der weise und lebenskluge Mensch keineswegs länger oder besser, was sich empirisch belegen lässt. Der Weise ist weder dem politisch Mächtigen überlegen, noch ist sein Dasein von größerem Glück geprägt als das des Toren oder des Frevlers, wie die Weisheitstheologen behaupten. Die Möglichkeit eines frühen oder unzeitgemäßen Todes besteht für beide ohne Unterschied. Kohélet fordert seine Leserinnen und Leser auf, die Religion an der erfahrbaren Wirklichkeit und nicht an ihren Glücksversprechen zu messen.

3. Glück im Unglück

Kohelets häufig ironischer Pessimismus kann rasch den Eindruck erwecken, dass dem Menschen das glückliche Leben grundsätzlich verwehrt ist. Damit wäre freilich die Absicht des Autors missverstanden, der zwischen falschem und wahren, illusionärem und realem Glück zu unterscheiden versucht.

Kohelets Glücksvorstellung beruht ihrerseits auf einer religiösen Grundüberzeugung, die sich durch das ganze Buch zieht. Es handelt sich um eine Erkenntnis, die er – ausnahmsweise – mit seinen weisheitlichen Gegnern teilt und die sich auch am Anfang des Sprüchebuchs findet: „Gottesfurcht ist der Anfang aller Erkenntnis“ (Spr 1, 7). Für Kohelet ist das immer wieder begegnende Thema der Gottesfurcht²⁰ freilich nicht nur der Anfang, sondern zugleich die Summe und auch die Grenze aller (religiösen) Erkenntnis. Nach Schwienhorst-Schönberger verwendet Kohelet die Gottesfurcht auf vierfache Weise: 1. Als eine im Menschen durch Gott begründete *Haltung* (3, 14); 2. als Quintessenz religiös-kultischen *Verhaltens* (5, 6); 3. Als Quintessenz der *Ethik* (7, 18); 4. (ex negativo:) Abwehr des *Missverständnisses* einer durch Gottesfurcht gewährten Erfolgsgarantie (8, 12 f).²¹

„Mit ‚Gottesfurcht‘ scheint dann so etwas wie eine alle religiösen Einzelakte durchdringende, sie auf ihre ursprüngliche Mitte hin freiliegende Haltung gemeint zu sein, in der Gott als der schlechthin Unverfügbare anerkannt wird, und der Mensch zu dem, was er tut, in bewusster Entscheidung steht.“²²

Der Gottesfürchtige steht für Kohelet jenseits der tradierten Extreme von „Sündern“ und „Gerechten/Frevlern“ und damit zwischen selbstgerechter Überheblichkeit und verantwortungsloser Unbedachtheit.²³ Dies lässt sich als „Mittelweg“ (Schwienhorst-Schönberger) bezeichnen. Sein Grundbekenntnis lautet: „Gott sollst du fürchten!“ (5, 6b) und richtet sich gegen die spekulativen Utopien jeder Form von Eschatologie und wohl insbesondere der Apokalyptik. Angesichts der Tatsache, dass der Mensch sich dem, was Gott für ihn bestimmt hat, auch mit religiösen Mitteln nicht entziehen kann, bleibt ihm einzig, Gottes Wege ehrfürchtig anzuerkennen. Wer die Nutzlosigkeit religiöser Übungen erkannt hat, ist „der Gottesfürchtige, der dem allen entgeht“ (Koh 7, 18). Damit postuliert Kohelet einen Glauben jenseits der tradierten (jüdischen) Religion,²⁴ vor allem jener Strömung, die

²⁰ Vgl. 3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12–13; 12, 13. Vgl. *Schellenberg*, Kohelet, 20; zum Thema Gottesfurcht bei Kohelet: *Schwienhorst-Schönberger*, HThTKAT, 98–101

²¹ Ebd., 98.

²² Ebd., 99.

²³ Vgl. *Andreas Vonach*, Nähere dich, um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB125), Bodenheim 1999, 79.

²⁴ *Schwienhorst-Schönberger*, HThTKAT, vertritt dagegen die – aus meiner Sicht apologetische – Meinung: „Der Text propagiert keineswegs einen kultlosen oder ritusfreien Gottesdienst“ (99). Sein Beleg dafür ist aber schwach (4, 17) und orientiert sich wohl eher an der prophetischen Kultkritik als an Kohelet. Kult und Ritus gehören für Kohelet zu den nutz-

Gottesfurcht im Sinne der Toraobservanz interpretierte:²⁵ „Sei kein allzu großer Gerechter/Toragelehrter²⁶ und sei (bloß) nicht übertrieben weise! Warum willst du scheitern?“ (7, 16). Der Weg zum Glück ist über die Weisheit und die mit ihr verbundene Torafrömmigkeit²⁷ nicht zu erreichen.

Das Glück ist im strengen Sinne nur theologisch und durch kein Tun des Menschen ableitbar. Dies gilt für Kohélet in materieller, kognitiver und religiöser Hinsicht und damit für alle Formen providenziellen Handelns. Das Glück kann nicht geschaffen, sondern muss *empfangen* werden. Bereits am Ende der Königstravestie wird dies deutlich: „Nichts Gutes bringt der Mensch selbst zustande: Dass er essen und trinken und sich etwas Gutes gönnen kann bei seiner Mühe, auch das kommt, so sah ich, aus Gottes Hand“ (2, 24). In der fehlenden Erkenntnis dieser *theologischen* Bestimmung des Glücks bestand ja der Grundirrtum des fiktiven Königs Salomo (s. o.).

Der Geschenk- oder Gabecharakter des Glücks ist für Kohélet der beherrschende Gedanke. Glück besteht also nicht im Akkumulieren bestimmter Güter, Eigenschaften oder Fähigkeiten, sondern in der dankbaren Erkenntnis, dass sich aller Besitz der materiellen und der geistigen Güter der Hand Gottes verdankt. „Der Gabecharakter des guten Lebens enthüllt, dass Glück von Voraussetzungen lebt, die sich Menschen nicht selbst schaffen können. Glück ist der menschlichen Verfügbarkeit entzogen.“²⁸ Diese theologische Zentriertheit des Glücks gilt auch für andere alttestamentliche Vorstellungen vom Lebensglück. Bei Kohélet wird diese Vorstellung aber radikal gedacht, weil das Glück bei ihm im Unterschied zu anderen alttestamentlichen Strömungen dem Menschen ohne menschliches Zutun widerfährt: „Das Glück liegt nicht im Menschen“ (2, 24), aber es wird ihm zuteil (2, 26).

Kohélet's Glückslehre besteht in der immer wiederkehrenden Aufforderung, die Lebensrealitäten aus Gottes Hand zu empfangen. Dies gilt buchstäblich für alles, was einem Menschen in seinem Leben widerfährt: „Am Tag des Glücks sei guter Dinge. Und am Tag des Unglücks bedenke: Diesen hat Gott ebenso wie jenen gemacht“ (Koh 7, 14). Insofern ist auch das Un-

losen religiösen Übungen. An keiner Stelle findet sich bei ihm eine Einschränkung oder eine Würdigung des Kults. Nur die Erfüllung von Gelübden als Gott gegenüber abgegebene Versprechen ist für den Menschen bindend (Koh 5, 3). Dass er – in Maßen – an der Tora als ethischer Norm festhält (7, 17), bleibt davon unberührt.

²⁵ Dies sieht auch *Schwienhorst-Schönberger* so, HThKAT, 99. Insofern bleibt unverstänlich, weshalb er diese Kritik Kohélet's gegenüber dem Kult, der ein wesentliches Element der Torafrömmigkeit darstellt, abmildert (s. o.)

²⁶ „Gerechter“ (Hebr. צַדִּיק) ist ein jüdischer Ehrentitel für einen angesehenen Toragelehrten.

²⁷ Die so genannte „theologische Weisheit“ der spätnachexilischen Zeit verbindet die ältere Weisheit mit der Torafrömmigkeit. Vgl. *Christian Frevel u. a.* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012, 409 (Lit. zum Thema: 405). Kohélet's – ebenfalls spätnachexilische – Kritik an der Weisheit ist daher immer auch als Kritik an der Tora zu interpretieren!

²⁸ *Naumann*, Glück in der Bibel, 71.

glück jeder Kausalität entzogen und in Ehrfurcht vor der Größe Gottes anzunehmen. „Die Entdeckung des Gottesbezugs verändert die Erfahrung des Guten, strukturiert sie um und lässt die Dinge in einem anderen Licht erscheinen.“²⁹ Die Bedingung für das Glück besteht also darin, dass sich der Mensch als Empfangender versteht und gerade nicht als seines Glückes Schmied (Homo Faber). Diese Erfahrung ist dem Menschen immer möglich. Das Hier und Jetzt bilden dabei den einzig ihm zugänglichen Erfahrungsraum des Glücks, der sich bei Kohelet immer wieder im Essen und Trinken, in der Sexualität, in der Freundschaft und bei der Beteiligung anderer am eigenen Glück zeigt.

Inwiefern sind diese alltäglichen Erfahrungen als „Glück“ zu bezeichnen? Erneut zeigt sich hier die empirische Stärke Kohelets, indem er das Glück an die Erfahrung der *Freude* bindet.³⁰ Alles, woran der Mensch Freude hat, ist ihm ein Hinweis, ja ein empirischer Beleg für das Glück. Sofern er es sich jedoch selbst zu verschaffen versucht und es als Lohn für seine Taten versteht, entgeht ihm die Freude, die sich mit der Dankbarkeit des Empfangenden als unberechenbare und unverdiente Gabe einstellt. Selbstgeschaffenes und Verdientes zu genießen, stellt dagegen den Rückbezug auf die eigene Leistung her. Sie wird letztlich immer Frustrationen generieren, sofern sich Erwartung und Realität kontrastierend gegenüberstehen und sich der Genuss trotz eigener Leistung und daraus ableitbarer Ansprüche nicht einstellt oder als flüchtig erweist („Haschen nach Wind“).

Ganz anders verhält es sich für den, der nicht das Mögliche, sondern das Vorhandene – in „Gottesfurcht“ – „empfängt“. Sub specie aeternitatis wird Glück als das Verfügbare in dem von Gott geschaffenen Augenblick erfahren, der unbegründet und ohne Anspruch auf Dauer den Menschen erreicht. Die ästhetischen Kräfte des Lebenserhalts wie Essen, Trinken, Sexualität und der Freundschaft bringen es an den Tag. Sie stellen für Kohelet die kontingent verfügbaren Gaben des Schöpfers dar.

4. Tertium datur – das rezeptive Glück als Fazit

Aufgrund dieser Beobachtungen ist die anfangs getroffene Unterscheidung der beiden Arten des Glücks durch Kohelets Einsichten zur erweitern. Neben das spontane oder „gehabte“ Glück emotionaler Gipfelerfahrungen und singulärer magischer Momente einerseits sowie das nachhaltige Lebensglück andererseits, das sich als Zufriedenheit artikuliert, implementiert der alttestamentliche Autor eine dritte Glücks-Kategorie, die ich das *rezeptive Glück* nennen möchte: Glücklich kann nur sein, wer sich auf die Ästhetik des „Empfangens“ versteht und das – zu jeder Zeit mögliche – Glück des

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. *Stefan Fischer*, Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder (WAS 2), Frankfurt a. M. u. a. 1999.

Augenblicks durch den Filter der Souveränität Gottes und seiner Absichten „gottesfürchtig“ entdeckt. Maßstab des Glücks sind also nicht mehr die eigenen (illusionären) Erwartungen an das Leben, sondern das jedem Leben inhärente Glücks-Potenzial, das seine Grenze und seine Möglichkeiten aus dem schöpft, was gegeben und nicht zu ändern ist.

Wo der zwingende Zusammenhang zwischen Anstrengung und Verdienst, zwischen Arbeit und Ertrag wegfällt, erlangt der Mensch Freiheit und bleibt „ganz der geschenkten Gegenwart verhaftet.“³¹ Es gibt kein Glück außerhalb des gegenwärtigen Augenblicks und seiner immanenten Ästhetik.

„Ich erkannte, dass sie nichts Besseres zustande bringen, als sich zu freuen und Gutes zu tun im Leben. Und wenn irgendein Mensch bei all seiner Mühe isst und trinkt und Gutes genießt, ist auch dies ein Geschenk Gottes. Ich erkannte, dass alles, was Gott schafft, endgültig ist. Nichts ist ihm hinzuzufügen, und nichts ist davon wegzunehmen. Und Gott hat es so gemacht, dass man sich vor ihm fürchtet.“ (3, 12–14)

„Also: Iss freudig dein Brot, und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel. Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt. Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst“ (9, 7–9).

Gerade die Gottesfurcht bewahrt den Menschen angesichts der Unkalkulierbarkeit des eigenen Lebens vor Hybris und vor Enttäuschungen. Gegen die religiöse Verschiebung des Glücks auf eine uneinsehbare Zukunft, holt Kohélet das Glück ganz in die Gegenwart zurück und verortet es im Hier und Jetzt. Ihr Siegel ist die Erfahrung der Freude, die sich nur dem Beschenkten und nicht dem um seine Hoffnungen Betrogenen offenbart. Immer wieder ergeht der Appell, sich an dem Vorhandenen und dem Möglichen zu *freuen* als dem empirischen Ausdruck des Glücks, das in der Souveränität der Pläne Gottes gründet. Unglücklich ist dagegen, wer stattdessen auf die Defizite und auf das scheinbar Mögliche schießt oder daraus für sich Ansprüche ableitet. Glück beruht für Kohélet auf der bewussten Wahrnehmung und Achtung der Gegenwart, in der der Mensch das ihm von Gott Zugeteilte erkennt und sich damit begnügt. Glücksdefizite verdanken sich dagegen der Illusion und der Hybris des Menschen, der als Homo Faber die Pläne und Absichten Gottes zu manipulieren versucht.

Aber hat nicht auch dieses Glück seine Defizite? Ist nicht auch das von Gott empfangene Glück des Augenblicks volatil und flüchtig? Gewiss ist es das und Kohélet weiß um die Tatsache, dass es im Leben gute und böse Tage gibt, auch solche „Tage von denen man sagt: Sie gefallen mir nicht“ (12, 1). Dazu zählen für ihn insbesondere Krankheit und Alter, die er in einem eigenen Schlussabschnitt betrachtet. Gleichwohl vertritt der konsequent

³¹ Ebd., 79.

die Ansicht, dass Gott auch die „bösen Tage“ geschaffen habe, selbst wenn der Mensch deren Sinnhaftigkeit in dem eigenen Leben nicht erkennt. Ist man sich bewusst, dass einem im Leben alle Dinge „zufallen“ (3, 1–8), dann vermag man auch den schweren Tagen ein Restglück abzutrotzen. „Am Tag des Glücks sei guter Dinge, und am Tag des Unglücks bedenke: Auch diesen wie jenen hat Gott gemacht, und was künftig sein wird, kann der Mensch nicht wissen.“ (7, 14)

Kohelet ist sich also bewusst, dass die glücklichen Tage flüchtig sind. Und doch gibt es einen Unterschied zur Nichtigkeit aller Glücksbestrebungen des Menschen: Wer empfängt, hascht gerade nicht nach Wind wie derjenige, der sein Glück von trügerischen Faktoren erhofft (1, 2). Wird Gott als Geber des glücklichen Augenblicks erkannt, verbindet sich der eigene Augenblick mit der Ewigkeit Gottes. Angesichts seines unergründlichen Ratschlusses ist der Zufall also gerade seiner Zufälligkeit enthoben. Was einem widerfährt, ist nicht mehr flüchtig, solange der ewige Gott als dessen Urheber anerkannt wird.

Gerade die Ewigkeit unterscheidet Gott vom Menschen, dessen Signatur die zeitlich begrenzte Existenz ist. Zwar hat Gott den Menschen die Ewigkeit „ins Herz gelegt“, aber der Mensch weiß mit ihr nichts anzufangen (3, 11). Die Ewigkeit bleibt für ihn eine weder empirisch noch kognitiv einholbare Vorstellung und eher eine Ahnung. Sie ist als Gottesattribut ein Grenzbegriff, an dem der Mensch gerade den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf festmachen soll. Solange der Mensch im Einvernehmen mit der Wirklichkeit lebt, die der ewige Gott geschaffen hat, erfährt er den ihm zugemessenen Anteil an Gottes Ewigkeit als zeitliches Glück. Zwar vergeht der Augenblick des Glücks, aber die Ursächlichkeit Gottes lässt ihn zugleich an der Ewigkeit Gottes partizipieren. Darum endet das rezeptive Glück nicht in Verzweiflung, sondern gibt einer wohltuenden Selbstbeschränkung Raum. „Die materiellen Güter sind für sich genommen noch kein Wert, wenn sie nicht genossen werden, wenn man sich nicht an ihnen erfreuen kann (vgl. 5, 18; 6, 1–6). Glück ist demnach mit einer spezifischen Form der Wahrnehmung verbunden. Es kann vom Menschen nicht besessen, sondern nur *erfahren* werden.“³²

Die Chance des Menschen, glücklich zu sein, besteht für Kohelet also darin, sich jener göttlichen Wirklichkeit zu öffnen, die den Menschen nicht als schaffendes, sondern als empfangendes Wesen beschreibt. Damit hebt Kohelet die Diskrepanz zwischen Zufallsglück und Lebensglück, von gehabtem und bleibendem Glück auf. Sein rezeptives Verständnis des Glücks verbindet beide Erfahrungen – und schafft zugleich ein „Tertium“. Ist doch für ihn der gegenwärtige Augenblick der Erfahrungsraum des Glücks, das sich aus dem Kausalitätszwang gelöst hat und nun verdanktes Glück ist (im Unterschied zum erworbenen Glück). Solange der Mensch sein Glück in

³² Birnbaum/Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 29.

der Gegenwart und nicht in der Vergangenheit oder in der Zukunft sucht, ist das Glück allgegenwärtig und buchstäblich mit Händen zu greifen.

Darum gilt für Kohélet: *Carpe diem* – nutze den Tag! Lebe einvernehmlich mit der Wirklichkeit des Gegebenen als dem Möglichen. Die Lebensumstände lassen sich in Maßen beeinflussen, aber sie sind in ihrer Grundsubstanz von Gott festgelegt, ohne dass erkennbar wäre, warum Gott die Menschen hinsichtlich ihres Schicksals so unterschiedlich ausstattet und sie so Unterschiedliches erfahren lässt.

Wer solche Gottergebenheit als Absage an tatkräftiges Handeln versteht und Kohélet zu einem stillen Dulder machte (wie Hiob, Kap. 1–2), würde Kohélet freilich erneut missverstehen. Er will das menschliche Handeln nicht ad absurdum führen, sondern dessen Grenzen aufzeigen. Der alttestamentliche Weisheitslehrer scheint dieses Missverständnis selbst geahnt zu haben und mahnt den Menschen, an sein Werk zu gehen und sich nicht einfach einer determinierten Welt zu überlassen:

„Wer ständig nach dem Wind schaut, kommt nicht zum Säen, wer ständig die Wolken beobachtet, kommt nicht zum Ernten. Wie du den Weg des Windes ebenso wenig wie das Werden des Kindes im Leib der Schwangeren erkennen kannst, so kannst du auch das Tun Gottes nicht erkennen, der alles tut. Am Morgen beginne zu säen, auch gegen Abend lass deine Hand noch nicht ruhen; denn du kannst nicht im Voraus erkennen, was Erfolg haben wird, das eine oder das andere, oder ob sogar beide zugleich zu guten Ergebnissen führen.“ (11, 4–6)

An eine utopisch-revolutionäre Umwälzung der Verhältnisse glaubt Kohélet indes nicht. „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (1, 9) lautet ja einer seiner Merksätze. Das mag sehr pessimistisch gedacht sein. Freilich hatte dieser Ausspruch es bis zur Volksweisheit gebracht und ist – jenseits des technischen Fortschritts – durchaus immer noch diskutabel. Die Unfähigkeit der Menschheit, nachhaltig aus vergangenen Erfahrungen zu lernen, gehört zu unseren beklagenswerten innerweltlichen Grunderfahrungen. „Die Geschichte ist der beste Lehrer mit den unaufmerksamsten Schülern“ (Indira Gandhi).³³

Bleibt schlussendlich noch die Frage, wer dieser geheimnisvolle Kohélet ist. Er hüllt sich – wie so viele biblische Autoren – in den Mantel der Anonymität. Denkbar ist, dass er gar nicht existierte und nur eine literarische Kunstfigur ist, die ein unbekannter Autor im ausgehenden dritten oder zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschaffen hat.³⁴ Hellenistische Einflüsse sind deutlich erkennbar, zumal die individuelle Frage nach dem Glück und die Tragik menschlichen Lebens unverkennbar griechische Einflüsse zeigt.³⁵ Der Autor ist ein gebildeter und aufgeklärter Jude, der in hellenistischer Zeit (in Juda?) und im Umfeld begüterter Kreise von Weis-

³³ Das Zitat verdanke ich Matthias Kretzschmar.

³⁴ Zur Diskussion vgl. u. a. Schellenberg, Kohélet 11–13.

³⁵ Vgl. Rainer Braun, Kohélet und die frühhellenistische Populärphilosophie (BZAW 130), Berlin 1973; Schellenberg, Kohélet, 36–38; Schwienhorst-Schönberger, HThKAT, 104–109.

heitslehrern lebte und sich mit seiner Zunft zugleich ausnehmend kritisch auseinandersetzte. Dies erinnert kaum zufällig an Sokrates und seinen Streit mit den Sophisten.

Dass dieses ungewöhnliche und in jeder Hinsicht unorthodoxe Buch Eingang in den biblischen Kanon gefunden hat, ist dem Umstand einer glücklichen Verwechslung zu verdanken. Man hat es aufgrund der Königstravestie Salomo zugeschrieben und ihm am Ende in 12, 9–14 einen frommen, um nicht zu sagen orthodoxen Schluss angedichtet, der dem Inhalt und Gedankengang des Buches vollkommen widerspricht. Demnach bestehe die Quintessenz der Gedanken Kohelets in seiner Toratreue und dem Halten der Gebote. Sei's drum – auf diese Weise (und wohl nur auf diese) gelangte dieses wunderbare Glücksbuch in den Bibelkanon und segelt mit kanonischer Rückendeckung durch die Zeiten. So ist es auch in unsere Hände gelangt. Ohne frommes Mimikry wäre es wohl für immer verloren gegangen.

Bibliografie

Kommentare

- Birnbaum, Elisabeth/Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Das Buch Kohelet (NSKAT 24/2), Stuttgart 2012
- Krüger, Thomas*, Kohelet (Prediger) (BKAT XIV Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000)
- Lohfink, Norbert* Kohelet (NEB. AT 1), Würzburg 41993
- Meinold, Arndt*, Die Sprüche, Teil 1: Sprüche 1–15; Teil 2: Sprüche 16–31 (ZBK.AT 16.1+2), Zürich 199
- Ringgren, Helmer/Zimmerli, Walther*, Sprüche/Prediger (ATD16/1)
- Schellenberg, Annette*, Kohelet ZBK.AT 17, Zürich 2013
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Kohelet (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004
- Whybray, Norman R.*, Ecclesiastes (OTG), Sheffield 1989

Weitere Literatur

- Albertz, Rainer*, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des AT (JBTh 10, 1995, 3–24) Amir, Yehoshua, Studien zum antiken Judentum (BEATAJ 2), Frankfurt a. M. 1985 (Art. Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?, 35–50)
- Backhaus, Franz Josef*, „Denn Zeit und Zufall trifft sie“. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt a. M. 1993
- , „Es gibt nichts Besseres für den Menschen (Koh 3, 22). Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Bodenheim 1998
- Brandscheidt, Renate*, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube (TThSt 64), Trier 1999
- Braun, Rainer*, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (BZAW 130), Berlin 1973
- Clines, David J. A./Blumenthal, Elke* (Hg.). Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (ATM 12), Münster 2003

- Fischer, Alexander Achilles*, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohélet (BZAW 247), Berlin/New York 1997
- Fischer, Stefan*, Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohélet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder (WAS 2), Frankfurt u. a. 1999
- Fox, Michael V.*, A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes, Grand Rapids/Cambridge 1999
- Frevel, Christian u. a.* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012
- Kaiser, Otto*, Beiträge zur Kohélet-Forschung. Eine Nachlese, in: ThR 60 (1995), 1–31 und 233–253
- , Die Botschaft des Buches Kohélet, in: EThL 71 (1995), 48–70
- Kottsieper, Ingo*, Alttestamentliche Weisheit. Proverbia und Kohélet I/II, in: ThR 67 (2002), 1–34 und 201–237
- Lohfink, Norbert*, Studien zu Kohélet (SBAB 26), Stuttgart 1998
- Loretz, Oswald*, Qohelet und der Alte Orient, Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches, Freiburg i. Br. u. a. 1964
- Michel, Diethelm*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York 1989
- (Hg.), Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988
- Naumann, Thomas*, Glück in der Bibel – einige Aspekte, in: *Bedford-Strohm, Heinrich* (Hg.), Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt, Neukirchen Vluyn 2011
- Preuß, Horst Dietrich*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991
- Rad, Gerhard von*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ³1985
- Ricard Matthieu*, Glück, München 2003
- Schellenberg, Annette*, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Fribourg/Göttingen 2002
- Schoors, Antoon* (Hg.), Qohelet in the Context of Wisdom (BETS 136), Leuven 1998
- Schopenhauer, Arthur*, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, Köln 1997
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2, 24). Kohélet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg i. Br. ²1996
- , Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohélet (1998–2003), in: ThLZ 128 (2003), 1123–1138
- , Zehn Jahre Kohélet-Forschung (1987–1997), in: ThRev 94 (1998), 363–376
- , Zwischen Agonie und Glück Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohélet, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 164–189
- (Hg.), Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997
- Smend, Rudolf*, Die Mitte des Alten Testaments, in: Gesammelte Studien. Beiträge zur Evangelischen Theologie 99. München, 1986, 40–84 (Sammelband: Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 30–74).
- Vonach, Andreas*, Nähere dich, um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Kohéletbuch (BBB 125), Bodenheim 1999
- Whybray, Norman R.*, The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes, in: VT 32 (1981), 435–451
- Wilmes, Bernd*, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Kohéletbuch (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000

Glück im Neuen Testament

Überlegungen zu einem bekannten und einem unbekanntem biblischen Glücksbegriff

Christian Wetz

1. Zur Einleitung

„Im Neuen Testament kommt der Begriff ‚Glück‘ überhaupt nicht vor“, heißt es im Artikel „Gott, die Bibel und das Glück“ auf der Homepage der EKD.¹ Vermutlich ist dessen Verfasser der Versuchung erlegen, sich allein an einer deutschen (mutmaßlich der Luther-)Übersetzung zu orientieren, um sich von dieser dann in die Irre führen zu lassen. Hätte er – getreu dem humanistischen (und reformatorischen!) Ideal *ad fontes* – den griechischen Text zu Rate gezogen, so hätte sich ein anderes Bild ergeben.² Zwar hält die klassische Gräzität gleich mehrere Glücksbegriffe parat, allerdings hat nur einer von diesen Eingang ins Neue Testament gefunden. Die Begriffe sind: εὐδαιμονία, ὄλβος, μακαριότης (auch μακαρία) und εὐτυχία. Während die ersten drei Begriffe einen Zustand des Glücklichen bezeichnen,³ geht es bei εὐτυχία um ein glückliches, unverdientes Geschick, das einem etwa im Wettkampf den Sieg erringen, in der Schlacht das eigene Leben behalten oder vielleicht auch in der Tombola einen Preis gewinnen lässt.⁴ Ein Blick auf beispielsweise Act 16, der ‚glücklichen‘ Befreiung des Paulus aus dem Gefängnis durch ein Erdbeben, zeigt, dass es durchaus vorstellbar wäre, dem Begriff εὐτυχία auch im Neuen Testament zu begegnen. Dass man dies nicht tut, rührt daher, dass in der griechisch-römischen Antike stets das Wirken einer Gottheit hinter glücklichen Ereignissen gewährt wurde, nämlich der Tyche (oder römisch Fortuna), die aber – ihrem ambivalenten göttlich-dämonischen Wesen gerecht werdend – auch launenhaft Un-

¹ http://www.ekd.de/aktuell/edi_2009_12_30_glueck.html, Zugriff: 24. 9. 2013.

² Zum Glück im Neuen Testament oder der ganzen Bibel vgl. die beiden neueren Veröffentlichungen *Thomas Naumann*, Glück in der Bibel. Einige Aspekte, in: *Heinrich Bedford-Stroh* (Hg.), Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt, Neukirchen-Vluyn 2011, 69–89; *Angela Standhartinger*, Glück in der Bibel, in: *Ilona Nord/Fritz Rüdiger Volz* (Hg.), An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel, FS Yorick Spiegel, Münster 2005, 347–360. Die Beschäftigung mit dem Glück ist in den exegetischen Communitys beider Testamente nicht vordringlich und eher ein Desiderat.

³ Zu εὐδαιμονία vgl. z. B. Hom. H. 11,5; Pind. N. 7,56; Hdt. 1,5,32 etc.; zu ὄλβος vgl. z. B. Hom. Od. 3,208; Il. 16,596; Pind. O. 6,72 etc.; zu μακαριότης vgl. z. B. Aristot. eth. Nic. 1,178b,22; Epik. Epistulae 1 p. 28 U. und zu μακαρία vgl. z. B. Lukian., Hermotimus 71, Navigium 12; Plat. Hipp. mai. 293a.

⁴ Zu εὐτυχία vgl. z. B. Pind. O. 6,81; Hdt. 1,32; Thuk. 7,77.

glück bewirken kann.⁵ In der Bibel Alten und Neuen Testaments aber kann ‚glückliches‘ Eingreifen nur durch den Gott der Bibel geleistet werden.⁶

Unter heuristischen Gesichtspunkten ist es sinnvoll, den (deutschen) Glücksbegriff in zwei Bedeutungsgehalte zu differenzieren.⁷ Unter Glück lässt sich auf der einen Seite eine grundlegende Lebenszufriedenheit fassen, die einen ‚glücklichen‘ Dauerzustand beschreibt. Auf der anderen Seite ist vom affektiven oder emotionalen Glück des vorübergehenden Momentes zu reden, das einen etwa beim Anblick eines Sonnenuntergangs ereilen kann. Der Aufsatz gibt zunächst einen Überblick über das Vorkommen des Stammes μακαρ- und besonders des Wortes μακάριος im Neuen Testament⁸ und wird sich dann etwas breiter über die Formgeschichte der mt und lk Makarismen auslassen, um sich hiernach der Semantik von μακάριος zu widmen, die zum Teil in der Formgeschichte gründet. Was der Aufsatz nicht leisten kann, ist eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Seligpreisungen der Bergpredigt und der Feldrede. Im Anschluss an die semantischen Erwägungen fragt der Aufsatz, ob beide Glücksformen – das dauerhafte Glück und das Augenblicksglück – im Neuen Testament thematisiert werden, und ob das Wort μακάριος beide Phänomene abdeckt. Es wird sich hierbei zeigen, dass das Griechische wider Erwarten einen Begriff für das Augenblicksglück bereithält. Dieser begegnet sogar im Neuen Testament. In diesem Zusammenhang soll auch erörtert werden, wie und ob die beiden Glücksbegriffe in einem beschreibbaren Verhältnis zueinander stehen und ob Menschen des 21. Jahrhunderts mit Bultmann „echtes Verstehen“ in Hinsicht auf antik-neutestamentliches Glücksempfinden entwickeln können – hier wird sich die Emotionspsychologie als hilfreich erweisen.

2. Der Stamm μακαρ- im Neuen Testament. Der Befund

Bereits erwähnt wurde, dass von den aufgeführten Glücksbegriffen der klassischen Gräzität nur einer im Neuen Testament begegnet, und das auch

⁵ Vgl. *Gertrud Herzog-Hauser*, Art. Tyche 1: PRE 2,7 (1948) 1643–1689, bes. 1646–1650.

⁶ In der hinreißend komischen Geschichte Act 20, 9–12 wird die theophore εὐτυχία gleichsam entmythologisiert. Bei Paulus' mitternächtlicher (weil in die Länge geratener) Predigt im Obergemach eines Hauses fällt ein gewisser Eutychos zunächst in sanften Schlummer und dann aus dem Fenster, in welchem er sitzt. Der Träger des sprechenden Namens wird diesem gerecht, überlebt er doch den Sturz, obschon die nach unten hastende Menge das Schlimmste wähnt. Die gegenteilige Diagnose des Paulus freilich („Es ist Leben in ihm“) straft die vorausseilende Erkenntnis seiner Zuhörerschaft Lügen. Eutychos hat den Sturz überlebt, und so bezeugt sein Name hinfort nicht mehr die Wirkmächtigkeit der antiken Göttin, sondern sein Träger die des biblischen Gottes.

⁷ Für unsere Zwecke reichen diese beiden aus. Dies soll nicht heißen, dass es nicht noch weitere gibt; vom Losglück war ja bereits die Rede.

⁸ Das Wort wird hier durchgängig mit „glücklich“ übersetzt, vgl. aber auch meine Einlassungen im Kapitel „Semantik“.

nur mit Einschränkungen, weil der Begriff μακαριότης selbst gar nicht vorkommt, wohl aber dessen Adjektiv μακάριος (der Stamm μακαρ- findet sich noch in zwei Belegen für das Verb μακαρίζω „glücklich preisen“, Lk 1, 48; Jak 5, 11, und in drei Belegen für das Substantiv μακαρισμός „Glücklichpreisung“, Röm 4, 6,9; Gal 4, 15). Die Substantive μακαριότης und μακαρία aber fehlen völlig. Betrachtet man die Verteilung des Adjektivs in den Schriften des Neuen Testaments, so ergibt sich folgendes Bild:

- 13 mal im Matthäusevangelium
- 0 mal im Markusevangelium
- 15 mal im Lukasevangelium
- 2 mal im Johannesevangelium
- 2 mal in der Apostelgeschichte
- 4 mal bei Paulus
- 3 mal in den Pastoralbriefen
- 4 mal in den katholischen Briefen
- 7 mal in der Offenbarung

Die μακάριος-Belege der beiden späteren Synoptiker, die mehr als die Hälfte aller 50 neutestamentlichen Belege ausmachen, stammen zum größten Teil aus Q oder sind der jeweiligen (allerdings von Q beeinflussten) Redaktion geschuldet (z. B. die gegenüber der lk Feldrede überzähligen mt Makarismen der Bergpredigt);⁹ einige gehören zum Sondergut (z. B. Mt 24, 46). Von den vier Paulusstellen gehören zwei zu einem Zitat aus der Septuaginta: Röm 4, 7f zitiert Ps 31, 1f LXX. Zwei der drei neutestamentlichen μακαρισμός-Belege Röm 4, 6,9 beziehen sich hierbei auf dieses Zitat. Von den dreizehn Belegen bei Matthäus stehen allein neun in den Seligpreisungen der Bergpredigt und von den fünfzehn bei Lukas stehen vier in den Seligpreisungen der Feldrede. Es sollen daher zunächst formgeschichtliche Überlegungen zu den mt und lk Makarismen erfolgen, um in einem weiteren Schritt das Bedeutungsspektrum des Wortes μακάριος zu erörtern.

3. Die Makarismen der Bergpredigt und der Feldrede – Form und Sitz im Leben

Im Alten Testament begegnen Makarismen erst in weisheitlichen Texten, sind also durchweg jüngeren Datums, und nennen denjenigen μακάριος, der sein Leben an der Weisheit ausrichtet. Die weisheitliche Theologie stellt einen Zusammenhang zwischen dem (religiösen) Glück, das sich in der Zuwendung Gottes ereignet und dem (irdischen) Glück durch Partizipation an den Schöpfergaben her.¹⁰ Die Form der alttestamentlich-weisheitlichen

⁹ Ob hier mit der Hand des mt Redaktors oder des Sondergutredaktors zu rechnen ist, ist umstritten, vgl. z. B. S. H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of his Special Sayings Material* (JSNT.S 16), Sheffield 1987, 88–90 (mt Redaktor) gegen P. Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt I–V: BiLe 10* (1969) 57–65.11–98.

¹⁰ Vgl. U. Becker, *Art. Segen/Fluch. μακάριος*; TBLNT 2 (2000) 1642–1644, 1642.

Makarismen ist: *Prädikat – Subjekt – Relativsatz oder Partizipialkonstruktion*. Das Glück wird also konstituiert durch den Besitz oder die Eigenschaft des Gepriesenen, z. B.:

Μακάριος ὁ συνοικῶν γυναίκι συνετῇ – „Glücklich ist, wer mit einer verständigen Frau zusammenwohnt.“ (Sir 25, 8 LXX)

Μακάριος ἄνθρωπος, ὃς πληρώσει τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν – „Glücklich ist der Mensch, der sein Verlangen nach ihnen [sc. nach Söhnen] gestillt hat.“ (Ps 126, 5a LXX)

Makarismen werden auch in der Apokalyptik verwendet und erhalten dort ein eigenes Gepräge, indem sie um eine verheißende Begründung erweitert werden, so dass die Form dort lautet: *Prädikat – Subjekt – Relativsatz oder Partizipialkonstruktion – Begründung*. Nach der Satzlogik wechselt hier das Konstituens des Glücks von der Eigenschaft oder dem Besitz des Gepriesenen auf die Verheißung. In folgendem Beispiel:

„Glücklich seid ihr Gerechten und Auserwählten, denn herrlich wird euer Los sein.“ (äthHen 56, 2¹¹)

wäre der Gepriesene also nicht aufgrund seines Status als Gerechter oder Auserwählter glücklich, sondern aufgrund des ihm verheißenen herrlichen Loses; dieses freilich wird ihm zuteil, *weil* er gerecht und auserwählt ist. Prädikat und Subjekt bilden hierbei die Protasis, der begründende Denn-Satz die (futura) Apodosis.

Apokalyptische Makarismen sind nicht selten mit den Makarismen konterkarierenden Weherufen assoziiert, z. B.:

„Wehe euch Sündern, wenn ihr in euren Sünden sterbt, und eure Gesinnungsgenossen von euch sagen: ‚Glücklich sind die Sünder: sie haben all ihr Leben lang Gutes gesehen!‘“ (äthHen 103, 5)

Makarismen begegnen auch im hellenistischen Bereich; auch hier werden sowohl innere als auch äußere Werte eines Menschen gepriesen (z. B. Pind P 5, 46; Menand Frgm 114).¹²

Wie verhält es sich nun mit den Makarismen im Neuen Testament? Formgeschichtlich stehen sie den apokalyptischen Makarismen nahe,¹³ denn auch hier folgt auf Prädikat und Subjekt eine mit οἱτι angeschlossene verheißende Begründung, z. B.:

Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ – „Glücklich seid ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes.“ (Lk 6, 20b)

¹¹ Zählung und Übersetzung nach *Emil Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments Bd. 2, Tübingen 1900.

¹² Vgl. *Georg Strecker*, Art. μακάριος: EWNT² 2 (1992) 925–935, 927.

¹³ Was nicht heißen soll, dass nicht auch die hellenistischen Makarismen als mit formprägend zu erachten sind, vgl. *Strecker*, Art. μακάριος, 927f. Die Parallelen finden sich allerdings vor allem im Alten Testament und im Judentum, vgl. *Eduard Schweizer*, Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu: NTS 19 (1973) 121–126, 121.

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – „Glücklich sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.“ (Mt 5, 3)

Auch hier legt die Grammatik den Kausalzusammenhang in der Weise nahe, dass die Adressierten nicht deswegen μακάριος gepriesen werden, weil sie im Geiste oder faktisch arm sind, sondern sie werden μακάριος genannt, weil sie das Himmelreich bzw. das Reich Gottes besitzen. Auffällig ist, dass den Protaseis der mt und lk Makarismen ein Moment der Überraschung innewohnt, weil nicht mehr die Gerechten und Ausgewählten und andere, von denen solches zu erwarten steht, glücklich gepriesen werden, sondern die Armen, die Verfolgten und ähnlich Marginalisierten.

Die Makarismen der lk Feldrede werden darüber hinaus – und hier wird der apokalyptische Traditionshintergrund sehr deutlich – durch Weherufe kontrastiert (Lk 5, 24–26), und das wohl auch schon in Q, nicht erst durch die lk Redaktion.¹⁴ Die vier lk Makarismen gelten als Q-Stoff (Q 6, 20–22), wobei die ersten drei als Einheit überliefert wurden,¹⁵ die ersten drei gehen wohl auf Jesus zurück, die vierte ist Gemeindebildung.¹⁶ Die lk Fassung lautet:

„Glücklich seid ihr Armen (πτωχοί), denn euer ist das Reich Gottes. Glücklich seid ihr jetzt Hungernden (πεινῶντες), denn ihr werdet gesättigt werden. Glücklich seid ihr jetzt Weinenden (κλαίοντες), denn ihr werdet lachen. Glücklich seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch verstoßen und schmähen und euren Namen als böse verwerfen wegen des Menschensohnes.“ (Lk 6, 20–22)¹⁷

Die vier Q-Makarismen fanden auch Aufnahme in die mt Bergpredigt, werden hier aber verändert und um weitere Makarismen auf neun erweitert.¹⁸ Die dritte Q-Seligpreisung ist zwischen den beiden ersten platziert, κλαίοντες wird durch πενθοῦντες ersetzt und eine (neue) vierte Seligpreisung eingefügt: „Glücklich sind die Sanftmütigen (πραεῖς), denn sie werden das Erdreich besitzen“ (Mt 5, 5). Hierdurch entsteht eine Serie von

¹⁴ Vgl. *Paul-Gerhard Müller*, Lukas-Evangelium (SKK.NT 3), Stuttgart 1984⁶1998, 74.

¹⁵ Die Argumente hierfür bei *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK 1/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985⁵2002, 271: Den Deklassierten wird direkt Heil zugesprochen, es fehlt eine explizite Christologie, die Adressaten sind ekklesiologisch begrenzt. Vgl. auch *Schweizer*, Formgeschichtliches, 122 Anm. 4.

¹⁶ Vgl. *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1–9, 50) (EKK 3/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 295; vgl. auch *Luz*, EKK 1/1, 271.273; *Eduard Schweizer*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973, 47.

¹⁷ Die rekonstruierte Q-Fassung lautet: „Glücklich ihr Armen, denn euch gehört das Königreich Gottes. Glücklich ihr Hungernden, denn ihr werdet gesättigt werden. Glücklich ihr Trauernden, denn ihr werdet getröstet werden. Glücklich seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles mögliche Schlechte gegen euch sagen wegen des Menschensohnes.“ (Q 6,20–22); vgl. *Paul Hoffmann / Christoph Heil* (Hgg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven⁴2013, 39.

¹⁸ Die Veränderung der Q-Vorlage geschah wohl vor der Matthäusredaktion, vgl. *Luz*, EKK 1/1, 270f.

vier π -Makarismen.¹⁹ An diese sind vier weitere Makarismen angehängt, so dass die ehemals vierte Q-Seligpreisung als neunte Seligpreisung die Reihe beschließt, gleichzeitig aber aus dem Rahmen fällt, denn die ersten acht mit Seligpreisungen bilden eine Ringkomposition, worauf mindestens die gleichlautenden Verse 3b und 10b hindeuten, und unterscheiden sich von der neunten durch die Wahl der Person: Die ersten acht stehen in der 3. Person Plural, die neunte steht wie die 1k Makarismen in der 2. Person Plural.²⁰

Jüdische Makarismen können wegen ihres weisheitlichen Charakters, der den Tun-Ergehen-Zusammenhang betont, als „didaktische Gattung“²¹ bezeichnet werden; als ihr Sitz im Leben kann also mit Luz die Paränese vermutet werden, wird doch der Glückszustand des Gepriesenen als vorbildlich hingestellt.²² Ähnliches gilt – obwohl nunmehr apokalyptisch und nicht mehr weisheitlich²³ – für die jesuanischen/synoptischen Makarismen.²⁴

¹⁹ Vgl. *Christine Michaelis*, Die π -Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen in Mt V 3–6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen bei Mt, Lk und in Q: NT 10 (1968) 148–161. *Julius Wellhausen* schlägt allerdings eine Konjektur vor und lässt V. 5 ausfallen, so dass die π -Makarismen-Reihe nur drei Glieder umfassen würde, vgl. den textkritischen Apparat in *Nestle/Aland*²⁷.

²⁰ Wie sie in Q und möglicherweise durch Jesus formuliert waren, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden, vgl. hierzu z. B. *Luz*, EKK 1/1, 270, der Argumente für die 2. Person stark macht, und *Rudolf Schnackenburg*, Matthäusevangelium 1,1–16,20 (NEB 1/1), Würzburg 1985, 46, für den es sich „schwer sagen“ lässt, was ursprünglicher ist. Die Argumente von *Schweizer*, Formgeschichtliches, 124, Anm. 1, für die Priorität der 2. Person sind m. E. überzeugend.

²¹ *Luz*, EKK 1/1, 272.

²² Vgl. auch *Magne Sæbø*, Art. אִשְׁרָיִם THAT 1 (1971) 257–260, 259.

²³ Jedoch firmieren bei *Rudolf Bultmann* die neutestamentlichen Makarismen unter „prophetisch“, vgl. *Rudolf Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1921¹⁰1995, 80.

²⁴ Vgl. *Luz*, EKK 1/1, 273. *Martin Dibelius* bezieht die Paränese als Sitz im Leben sogar eher auf die mt denn auf die 1k Makarismen, vgl. *Martin Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, hg. v. *Günther Bornkamm*, Tübingen ³1959, 248. Vgl. außerdem *Klaus Koch*, Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese, Neukirchen-Vluyn, 1964 ⁵1989, 36 f, der auch die Möglichkeit in Erwägung zieht, dass die synoptischen Makarismen weisheitlichen Charakter haben können. Je nachdem, ob sie sich als weisheitlich oder apokalyptisch erweisen, lässt sich auch je Unterschiedliches über den historischen Jesus aussagen, insofern er sie zu je unterschiedlichen Gelegenheiten immer wieder ausgesprochen habe: „Sieht man Matth. 5, 3 f. auf formgeschichtlichem Hintergrund, so erhält man ein gewichtiges Argument in der gegenwärtigen Auseinandersetzung unter den Neutestamentlern, ob Jesus nur ein vom nahenden Eschaton gepackter Volksprediger war und ihm jeder Gedanke an eine organisierte Jüngerschaft fernlag [apokalyptische Deutung], oder ob er bewußt darauf aus war, einen Schülerkreis um sich zu sammeln [weisheitliche Deutung].“ (37).

4. Semantik²⁵

Das Adjektiv μάκαρ (ein sprachgeschichtlicher Vorgänger von μακάριος) findet sich zuerst bei Homer, Il. 3, 182, μακάριος dann bei Pindar. Μακάριος wird bei den Alten derjenige genannt, der „frei von alltäglichen Sorgen und Mühen“²⁶ ist, eine Eigenschaft also hat, die – ihrem Wesen entsprechend – Göttern zuzuschreiben ist und denjenigen Menschen, deren Existenz in einem wie auch immer gearteten Partizipationsverhältnis zu ihnen steht. Das Adjektiv kann daher auch, insofern sie ebenfalls frei von alltäglichen Sorgen und Mühen sind, Tote kennzeichnen (Platon, Leg XII, 947d).²⁷ Seit dem 5./4. Jh. v.Chr. (Aristophanes) wird μακάριος mehr und mehr Alltagswort und verliert weitgehend seinen göttlichen Bezug. So kann Chrysipt in der Darstellung des Diogenes Laertius von sich sagen: ἐγὼ δὲ τὰλλα μακάριος πέφυκ' ἀνὴρ πλὴν εἰς Κλεάνθην τοῦτο δ' οὐκ εὐδαιμονῶ (7,179)²⁸. Durch die Profanisierung des Begriffs konnten v. a. Reiche ihn auf sich anwenden, denn „[d]er dem Irdischen zugewendete Sinn der Griechen zieht zunächst sein Glück aus den unmittelbaren Gütern und Werten.“²⁹

In der Septuaginta ist μακάριος (73 Belege³⁰) bzw. das Verb μακαρίζω (24 Belege) zumeist Übersetzung von Wörtern der Wurzel פִּשָּׁח II.³¹ Dessen Piel hat die Grundbedeutung „glücklich preisen“.³² In der Regel bildet die am häufigsten begegnende Piel-Form פִּשְׁחָה das Prädikat alttestamentlicher Makarismen, so z. B. Ps 1, 1. Der im Makarismus zum Ausdruck kommende Heilszustand des Gepriesenen ist ein „von anderen zu beobachtender Ausdruck der erwiesenen oder erhofften Segnung Gottes“³³ oder dessen Erwählung oder Unterweisung (vgl. Ps 33, 12; 94, 12)³⁴.

²⁵ Zum Folgenden vgl. *Becker*, Art. Segen/Fluch, 1642–1644; *F. Hauck*, Art. μακάριος κτλ. A. Der griechische Sprachgebrauch: ThWNT 4 (1942) 365 f.

²⁶ *Becker*, Art. Segen/Fluch 1642.

²⁷ Im Neuen Testament werden Verstorbene außer Apk 14, 13 nicht μακάριος genannt. Dies geschieht christlich erst in nachkonstantinischer Zeit, hier auf Grabinschriften, vgl. *Becker*, Art. Segen/Fluch 1642.

²⁸ „Ich bin ein glücklicher Mann in allen Dingen außer denen, die Kleantes [i. e. Chrysipps Lehrer] betreffen; da bin ich unglücklich.“ Die Stelle ist ein schönes Beispiel dafür, dass μακάριος und εὐδαιμόνων synonym verwendet werden können.

²⁹ *F. Hauck*, Art. μακάριος κτλ. B. Die Stilform des Makarismus: ThWNT 4 (1942) 366 f, 366; vgl. auch *Strecker*, Art. μακάριος, 927. Das griechisch-deutsche Schul- und Handwörterbuch von *Wilhelm Gemoll*, München 1991, bietet unter dem einschlägigen Lemma als erste Bedeutung sogar „begütert, vermögend, mächtig, reich“, erst dann „beglückt, glückselig, selig“.

³⁰ Vgl. *Becker*, Art. Segen/Fluch 1642.

³¹ Die drei Konsonanten laden zu Fehlinterpretationen und Wortspielen ein. LXX übersetzt in Jes 31, 9 das Relativum פִּשְׁחָה mit μακάριος. Gen 30, 13 nennt sich Lea glücklich (בְּפִשְׁחָהּ), weil die Töchter sie glücklich preisen werden (בְּיָמֵי בְּנֵיהֶּרְיָהּ), woraufhin sie dem zweiten Sohn ihrer Magd den Namen Ascher (אֲשֶׁרָה) gibt (den ersten nannte sie bereits Gad [גַּד], weil sie sich selbst glücklich [בְּגַד] wähnte).

³² Vgl. *Sæbo*, Art. אֲשֶׁר, 258.

³³ *Sæbo*, Art. אֲשֶׁר, 260.

³⁴ Vgl. *Henri Cazelles*, Art. פִּשְׁחָה: ThWAT 1 (1973) 481–485, 482.

Die griechische Sprache bezeichnet mit μακάριος einen glücklichen Dauerzustand, der gemäß unserer eingangs eingeführten Differenzierung der Glücksphänomene den zu „Lebenszufriedenheit“ tendierenden Zustand meint und nicht das affektive Augenblicksglück. In NT und LXX hat es μακάριος sogar eher mit einem erst im Eschaton seine Vollendung findenden ‚glücklichen‘ Zustand zu tun (gleichwohl liegt es den synoptischen Makarismen ferne, auf das Jenseits verträsten zu wollen³⁵). Eng mit der Frage der Semantik ist die Frage nach der adäquaten Übersetzung von μακάριος ins Deutsche verknüpft. Traditionell wird das Wort mit „glücklich“, „selig“ oder „glückselig“ wiedergegeben, jedoch deckt keine dieser Vokabeln den Bedeutungsgehalt von μακάριος gänzlich ab, so dass mit Ulrich Luz zu konstatieren ist: „Eine ideale Übersetzung gibt es im Deutschen nicht.“³⁶ Wir behelfen uns daher in unserem Aufsatz mit der konkordanten Verdeutschung „glücklich“.

Die anderen Glücksbegriffe der klassischen Gräzität, die im Neuen Testament nicht belegt sind, scheinen ebenfalls nicht das Glück des vorübergehenden Momentes zu beschreiben. Hält die klassische Gräzität oder das Koinegriechisch überhaupt ein Wort für den Glücksaffekt parat? Ist es gar an dem, dass der Glücksaffekt den Bewohnern der antiken Levante als Teil ihres psychischen Selbstentwurfes unbekannt war und er eine ‚Erfindung‘ oder kulturelle Entwicklung späterer Zeitalter (im Zweifel der Romantik) ist? Die Beantwortung der beiden Fragen hängt eng miteinander zusammen.

5. Glück aus Sicht der Emotionspsychologie

Die Glücksforschung ist ausgesprochen interdisziplinär ausgerichtet; im Kanon ihrer Fächer leisten auch naturwissenschaftliche Disziplinen wie die Hirnforschung ihren Beitrag. Das Empfinden von (momentanem) Glück geht bei allen Menschen³⁷ mit einer Reihe von physiologischen Vorgängen einher, die nachfolgend in aller Kürze skizziert werden sollen.³⁸

³⁵ Vgl. Luz, EKK 1/1, 277.

³⁶ Luz, EKK 1/1, 277.

³⁷ Dazu vgl. Thomas Bargatzky, Contemplativus in actione. Glücksvorstellungen im Kulturvergleich, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme, Konstanz 2002, 95–107.

³⁸ Zum Folgenden vgl. den Beitrag von Anneli-Sofia Räcker in diesem Band, ferner Michael Koch, Beiträge der Hirnforschung zum Verständnis des menschlichen Glücks, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme, Konstanz 2002, 79–93; Michael Argyle / Maryanne Martin, The Psychological Causes of Happiness, in: Fritz Strack et al. (Hgg.), Subjective Well-Being. An Interdisciplinary Perspective, Oxford u. a. 1991, 77–100; Stefan Klein, Die Glücksformel. Oder Wie die guten Gefühle entstehen, Reinbek ⁶2002, 21–40. Es gehört zum Wesen von Wissenschaft, dass es zu jeder Position nicht nur einen widerstreitenden Standpunkt gibt. Es sind sich aber die Vertreter aller Positionen darin einig, dass das Glücksempfinden des Augenblicks mit messbaren physiologischen Aktivitäten einhergeht.

Ein sensorischer Input, etwa der Anblick eines Sonnenunterganges oder eines Straßenschildes, wird von dem spezifischen Sinnesorgan (hier: Netzhaut des Auges) in elektrische Impulse umgewandelt, die über Nervenbahnen zum Gehirn geleitet werden. Je nach der Art des Gegenstands, der den Input auslöste, wird das limbische System in Gang gesetzt, das seinerseits neuronal und hormonell bestimmte Körperteile aktiviert. Der Anblick des Sonnenuntergangs (nicht oder nur bei sehr speziellen Charakteren des Straßenschildes) führt so zu einer Beschleunigung der Pulsfrequenz, zur Weitung der Blutkapillaren in der Haut, zu einem ‚glücklichen‘ Gesichtsausdruck und ähnlichen Phänomenen. Diese körperlichen Vorgänge werden wiederum vom Zentralnervensystem wahrgenommen und kommen uns als Glücksgefühl zu Bewusstsein. Ursache und Wirkung sind also entgegen der intuitiven Logik gerade vertauscht: Nicht das Glücksgefühl führt zu den somatischen Reaktionen, sondern die somatischen Reaktionen werden als Glücksgefühl wahrgenommen.

Warum ist es sinnvoll, Erkenntnisse aus der hirnhysiologischen Glücksforschung in ein Nachdenken über Glück im Neuen Testament einzuspielen? M. E. besteht eine gewisse Unsicherheit in der exegetischen (und überhaupt: historischen) Forschung darüber, ob man verlässliche Aussagen machen kann über die Emotionen von Menschen, von denen uns Heutige nicht nur Raum, sondern auch Zeit trennt, ob also der viel zitierte ‚gastige Graben der Geschichte‘ ein Verstehen Damaliger ein für alle Mal verhindert. Die Aussagen der Hirnforschung könnten dazu beitragen, den geisteswissenschaftlichen Pessimismus etwas aufzuhellen.³⁹

So erweist sich das Glücksempfinden des Augenblicks aus der Sicht der Hirnforschung als anthropologische Konstante. Die Selbstaussage „Ich empfinde Glück“ oder „Ich bin glücklich“ steht in einem Zusammenhang mit den skizzierten physiologischen Vorgängen. Sie kann vom Hörer sogar auf ihren Wahrheitsgehalt hin ‚überprüft‘ werden durch visuellen Abgleich mit den sichtbaren somatischen Veränderungen des Sprechers (für gewöhnlich korreliert die Selbstaussage u. a. mit einem ‚glücklichen‘ Gesichtsausdruck) – Emotionen haben auch eine kommunikative Funktion.⁴⁰ Gleichzeitig ermöglicht uns die Einsicht in die Universalität des Glücksgefühls, die Selbstzuschreibung „Ich bin glücklich“ über die Zeiten und Kulturen hinweg ‚echt‘ zu verstehen.⁴¹

³⁹ Die Literaturwissenschaft sucht den Dialog längst, vgl. z. B. *Katja Mellmann*, Biologische Ansätze zum Verhältnis von Literatur und Emotionen, in: *Journal of Literary Theory* 1 (2007) 357–375.

⁴⁰ Dennoch gehören sie m. E. nicht zu den sogenannten ‚ehrlichen Signalen‘, die der Sender nicht ohne weiteres fälschen oder nachahmen kann, da jeder gute Schauspieler sich den Anschein echter Emotionen geben kann – entweder indem er die somatischen Reaktionen geschickt imitiert oder indem er die physiologischen Vorgänge in sich willentlich erzeugt.

⁴¹ Zum ‚echten Verstehen‘ vgl. *Rudolf Bultmann*, *Das Problem der Hermeneutik*, Tübingen 1950 (GuV II), 211–235, 226: „[D]as echte Verstehen [geht] nicht auf die beglückende Anschauung einer fremden Individualität als solcher [...], sondern im Grunde auf die in ihr sich zeigenden Möglichkeiten des menschlichen Seins, die auch die des Verstehenden

6. Der unbekannte Glücksbegriff

Nach allem jedoch, was wir bisher über μακάριος zusammengetragen haben, wird nichts von dem eben über das Augenblicksglück Gesagten durch dieses Wort abgedeckt. Es taugt nicht zur Beschreibung des Glücksaffects und wird von den Quellen auch nicht so verwendet. Hält die griechische Sprache der Alten überhaupt ein Wort hierfür bereit? M. E. kommen tatsächlich einige griechische Wörter dafür in Frage, denen allerdings – erstaunlich genug – in den einschlägigen Wörterbüchern die Bedeutung „Glück“ nicht zugeschrieben wird. Anke Inselmann hat in ihrer Arbeit über die Freude im Lukasevangelium eine Reihe von Wörtern unter emotionspsychologischer Perspektive untersucht, die bisher durchweg mit „Freude“ übersetzt wurden, allen voran χαρά (und dessen Verb χάρω, „sich freuen“).⁴² So kann χαρά in Lk 8, 13, einem Vers aus der allegorisierenden Deutung des Gleichnisses vom Sämann, gebraucht werden, gerade weil χαρά das Moment des temporären Affekts in sich trägt. Dieses Moment wird im selben Vers dezidiert aufgegriffen, wenn es heißt, dass diejenigen, die das Wort auf dem Felsen „mit Freude“ (μετά χαρῶς) empfangen, lediglich „eine Zeitlang glauben“ (πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν).⁴³

Auch wenn Inselmann selbst in ihrem beeindruckenden Opus die Übersetzung „Freude“ in Übereinstimmung mit den Wörterbüchern konsequent beibehält, so scheint mir doch mit χαρά (auch) das Augenblicksglück gemeint zu sein. Im Gleichnis vom Schatz im Acker Mt 13, 44 heißt es, dass der Mensch, der einen Schatz im Acker findet, als Folge hiervon „Freude“ empfindet und in diesem Überschwang sein Besitztum verkauft, um den Acker (und somit den Schatz) zu erwerben. Luther übersetzt V. 44b so: „und in seiner Freude (ἄπὸ τῆς χαρῶς αὐτοῦ) ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte den Acker.“ Auch alle anderen mir bekannten deutschen Übersetzungen geben χαρά mit „Freude“ wieder, die King James Version mit „joy“. Tatsächlich aber büßt der Satz nichts ein, wenn er so übersetzt wird: „und in seinem Glück ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte den Acker.“ Noch deutlicher wird die Übersetzungsmöglichkeit „Glück“ Mt 28, 8, wo den beiden Marien an Jesu leerem Grab ein Engel erscheint und dessen Auferstehung verkündet. Die Vision zeitigt bei den Frauen φόβος und χαρά, Furcht und Freude. Auch hier ist es ange-

sind, der sie sich eben im Verstehen zum Bewußtsein bringt.“ Die „Möglichkeiten des menschlichen Seins“ sind das verbindende Glied zwischen Autor und Leser. *Bultmann* nennt dieses Glied das „vorgängige Lebensverhältnis“ (227) und führt weiter aus: „Ohne ein solches Lebensverhältnis, in dem Text und Interpret verbunden sind, ist ein Befragen und Verstehen nicht möglich, ein Befragen auch gar nicht motiviert.“ (ebd.). Wir sind mit den Menschen aller Zeiten und Kulturen durch unsere gemeinsame Glücksphysiologie verbunden, so dass hierdurch – sicherlich nur *cum grano salis* im Sinne *Bultmanns* – „echtes Verstehen“ der „fremden Individualität“ ermöglicht wird.

⁴² Anke Inselmann, *Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese* (WUNT 2/322), Tübingen 2012.

⁴³ Vgl. Inselmann, *Freude*, 194.

zeigt, χαρά mit „Glück“ wiederzugegeben, was sogar die bessere Übersetzung ist: Im Gegenüber zu Furcht erscheint Freude zu schwach; Glück ist die stärkere Empfindung und entspricht als deren affektivem Pendant der Furcht eher, als es die Freude tut. Die klassische Gräzität sowie die Koine konnten also tatsächlich das Augenblicksglück sprachlich ausdrücken und verwendeten hierfür χαρά,⁴⁴ ein Wort, das – warum auch immer – bisher ausschließlich mit ‚Freude‘ übersetzt wurde.

Ausgerechnet am Ende der Mt und Lk Makarismen begegnen unsere beiden Wörter μακάριος und χαρά (bzw. χαίρω) nebeneinander. Auf die lange Reihung von Aussagesätzen der Makarismen folgt ein Imperativsatz. Nach der letzten Seligpreisung, bei der es jeweils um das Verstoßenwerden um Christi willen geht, ergeht die Aufforderung, sich zu freuen (Mt 5,12: χαίρετε [Imperativ Präsens], Lk 6,23: χάριτε [Imperativ Aorist]) oder – gemäß unseren bisherigen Überlegungen – glücklich zu sein. Das Wissen darum, dass man (langfristig oder ewig) μακάριος ist, ist Grund, dass man auch im Moment glücklich sein soll (χαίρειν). Μακαριότης und χαρά hängen in der Weise zusammen, dass erstere letztere bedingt. Χαρά ist die kleine Schwester der μακαριότης, sie ist ganz auf den Moment und die Gegenwart ausgerichtet, während μακαριότης mit ihrer eschatologischen Konnotation die Ewigkeit im Blick hat. Beide hängen daher auch zusammen wie Augenblick und Ewigkeit. Der Augenblick, dieses Aufblitzen der Ewigkeit in der Zeit,⁴⁵ gibt demjenigen, der ihn erfährt, einen Geschmack der Ewigkeit. Wer von sich behaupten kann, dass er χαρά hat, der erhält eine Kostprobe der μακαριότης. Gerade das Wörtchen χαρά am Ende der Seligpreisungen bewahrt den Leser vor der Versuchung, die Makarismen als auf das Eschaton vertröstende Worte der Weltflucht zu interpretieren; vielmehr sind sie ganz und gar auf das Diesseits gemünzt, das bereits im Zeichen der anbrechenden βασιλεία τοῦ θεοῦ steht.

⁴⁴ Und möglicherweise einige weitere Begriffe. Ein Anwärter hierfür wäre der ebenfalls neutestamentliche Ausdruck εὐφοροσύνη, vgl. *Inselmann*, Freude, 397.

⁴⁵ Søren Kierkegaard hat den Begriff des Augenblicks geprägt und fasst ihn als ein Aufblitzen der Ewigkeit in der Zeit, vgl. *Søren Kierkegaard*, Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde, Stuttgart 1996, 104 f. Der Augenblick ist so ein mit Glück angefüllter Moment.

Gemeinglück im globalen Wandel

Zur Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen

André Munzinger

Zu Anfang soll eine Hypothese stehen: Das Gemeinglück ist in Gefahr.¹ Die Welt ist gezeichnet von zwei gegenläufigen Bewegungen: der verstärkten Differenz und der beschleunigten Dependenz. Individuelles Glück ist zunehmend von Akteuren in anderen Teilen der Welt und Menschen mit anderen kulturellen Prägungen abhängig. Derweil wird Glück weiterhin im Horizont der eigenen Zivilisation, Kultur, Religion und Tradition verstanden.

Um dieses Spannungsfeld zu verdeutlichen, ist ein Sinnbild besonders signifikant: der 11. September 2001. An dem Morgen flogen gut ausgebildete, wohl situierte Muslime zwei Flugzeuge in die Türme des World Trade Center. Die Türme stürzten vor unseren Augen, vor laufender Kamera ein. Es war der Beginn eines langen Krieges im Irak, in Afghanistan und gegen den Terror weltweit. Viele haben bereits am Abend des 11. September darauf hingewiesen, dass der Einsturz dieser Türme ein Symbol für die veränderte Welt des 21. Jahrhunderts darstellen mag. Mehr als vorher schien klar zu werden, dass es in der Welt keine ‚Insel der Seligen‘ mehr gibt; alle sind angreifbar. Selbst die einzig verbliebene Großmacht ist eingebunden in den Kampf um Deutungshoheit – sei es auch im Kampf mit Muslimen im weltpolitisch betrachtet relativ irrelevanten Afghanistan. Erstaunt waren dabei diejenigen säkularen Experten, die davon ausgegangen waren, dass die Welt weniger religiös werden sollte. Ob eine Rückkehr der Religion zu verzeichnen ist, bleibt offen. Jedenfalls wird eine postsäkulare Zeit diagnostiziert: Die Differenzen zwischen den Kulturen und Religionen werden für die Öffentlichkeit und staatliches Handeln (wieder) relevant.²

Was aber heißt Gemeinglück? Gemeinglück ist der Begriff für eine Intuition, dass das individuelle Glück verstärkt von der Menschheit insgesamt geprägt wird. Die Menschheit ist eine Wirkungsgemeinschaft, die Gattung ist interdependent – ganz zu schweigen von den Zusammenhängen zwischen Natur und Kultur. Mit dem Begriff Gemeinglück wird somit versucht, zwei Traditionen aufeinander zu beziehen – die aristotelische Tradition einer Freundschaftsethik, in der das Glück des Einzelnen leitend ist und die kantisch orientierte Pflichtenethik, in der die Menschheit das

¹ Vortrag auf dem Symposium zum Thema ‚Glück‘ der GFTP am 19. Oktober 2013.

² Vgl. Jürgen Habermas, Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne, in: *ders.*, Philosophische Texte Band 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt a. M. 2009, 387–407.

Maß richtigen Handelns ist. Die Schwierigkeiten, diese Theorietraditionen aufeinander zu beziehen, ist an anderer Stelle ausführlich diskutiert worden.³ Hier soll an den eher praktischen Fragen der Globalisierungsprozesse verdeutlicht werden, was gemeint ist, wenn vom Gemeinglück im globalen Wandel die Rede ist.

1. Globalisierungsprozesse als gesteigerte Interdependenz

Um die beschleunigten Prozesse der globalisierten Interdependenz zu erfassen, bedarf es zunächst lediglich eines oberflächlichen Blickes in die Tagespresse. Parteiübergreifend stellen Intellektuelle fest, dass die wesentlichen politischen Handlungskompetenzen nicht mehr im Bereich des Nationalstaates liegen, sondern auf kontinentaler oder gar auf globaler Ebene angesiedelt sind. Konkret heißt das, wie es Wolfgang Schäuble formuliert, dass Entscheidungen der Bundesregierung Auswirkungen auf die EU und die internationale Gemeinschaft haben und umgekehrt: Entscheidungen der europäischen Partner und anderer Länder, seien sie noch so fern, haben Implikationen für das politische Handeln der BRD.⁴ Deshalb hat der Soziologe Anthony Giddens bereits in den 1990er-Jahren festgestellt, dass das bedeutendste und wirkmächtigste Thema unserer Zeit die Frage nach der Beherrschung der Globalisierungsprozesse ist und sein wird.⁵ Sicherlich werden die Globalisierungsprozesse auch in politischen Diskursen instrumentalisiert. So werden sie als Rechtfertigung für politische Handlungsschwäche eingesetzt. Aber dass die Abhängigkeiten zwischen den Ländern und Regionen zunehmen, steht nicht in Frage. Drei Probleme lassen sich identifizieren: 1. Was genau sind das: die Globalisierungsprozesse? 2. Welche Konsequenzen sind zu ziehen? 3. Und wie betrifft die Problemstellung Religion und Theologie? Auf diese Fragen ist in der gebotenen Kürze zu antworten.

1. Zum Begriff der Globalisierungsprozesse ist die theoretische Diskurslage unübersichtlich. Aber die komplexen Einsichten der Systemtheoretiker und der Vordenker des Globalisierungsdiskurses insgesamt lassen sich sicherlich auf die Beobachtung einiger gesellschaftlicher Wandlungsprozesse fokussieren: Zunächst ist die Ausdifferenzierung der Arbeitswelt und der

³ Vgl. André Munzinger, *Gemeinsame Welt denken. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Eilert Herms zu den Möglichkeitsbedingungen interkulturellen Zusammenlebens* (hg. in der Reihe *Perspektiven der Ethik*), Tübingen 2014.

⁴ Wolfgang Schäuble, *Europa und die Weltwirtschaft*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, vom 2. November 2010, 8: „Es gibt kaum eine ‚nur‘ deutsche Politikentscheidung, die nicht ohne Folgen für die Welt um uns bliebe; und umgekehrt gibt es kaum eine internationale oder ‚nur‘ europäische Entscheidung, die nicht Auswirkungen auf unser Land hätte.“

⁵ Anthony Giddens, *Die große Globalisierungsdebatte*, in: Marcus S. Kleiner/Hermann Strasser (Hg.), *Globalisierungswelten. Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt*, Köln 2003, 33–47, hier 33. Vgl. die ähnlich leidenschaftliche Analyse von Paul Kennedy, *Local Lives and Global Transformations. Towards World Society*, London 2010, 1–26.

gesellschaftlichen Funktionsbereiche kein Markenzeichen der westlichen Industrienationen mehr, sondern findet in allen Schwellenländern und im Prinzip in allen Entwicklungsländern zunehmend statt: Wirtschaft, Politik, Wissen, Recht und Kultur sind als ausdifferenzierte Prozesse erkennbar. Sodann sind diese ausdifferenzierten Funktionssysteme in direktem Kontakt und in direkter Abhängigkeit von den Funktionssystemen in anderen Ländern, Kontinenten und Großregionen der Welt. Dies ließe sich an einzelnen Branchen, wie der Textilindustrie, verdeutlichen. Die öffentliche Auseinandersetzung in Deutschland im Jahr 2013 um die Arbeitsbedingungen in Bangladesch – ausgelöst durch Brände in Textilfabriken, die für deutsche oder europäische Marken produzieren – ist ein Beispiel für die Verflechtung der Wirtschaftsbeziehungen dieser Länder.⁶ Systemtheoretiker wie Rudolf Stichweh und Niklas Luhmann sprechen angesichts solcher verbreiteten Phänomene auch von der Weltgesellschaft. „Die These der Weltgesellschaft besagt, daß es in der Gegenwart nur noch ein einziges Gesellschaftssystem gibt.“⁷ Durch die Entgrenzungsleistung des Kapitalismus wird, so die theoretische Perspektive, eine Angleichung in allen Funktionsbereichen der Welt stattfinden. Schließlich ist diese Entgrenzung des Kapitalismus auch verantwortlich für eine Schiefelage in der globalisierten Ausdifferenzierung der Funktionssysteme. Das wirtschaftliche System weitet sich ungleich leichter, schneller und effektiver aus als alle anderen Systeme. Und die Wirtschaft dominiert somit die anderen Funktionssysteme der Kultur, Religion, Politik und letztlich auch des Rechts. Aber wie sollen nun die Probleme bearbeitet und gelöst werden, die einen globalen Umfang haben und die nicht durch Nationalstaaten gelöst werden können? Es lassen sich umfangreiche Herausforderungen benennen – ob interkontinentale Migrations- und Flüchtlingsbewegungen, Atomwaffenarsenale, Proliferation von Kleinwaffen, Ungleichgewichte der Leitwährungen, weltweite Finanz- und Handelsströme, Marktdominanz transnationaler Konzerne, ökologischer Wandel, abnehmende Biodiversität, ‚Cyberkriegsführung‘, global-operierende Terrorzellen oder Nahrungsmittel- und Ressourcenknappheit: Es sind Anliegen, die zwar in unterschiedlichem Maße, aber doch alle Länder der Welt betreffen. Das sich darstellende Problem kann normativ so ausgedrückt werden: Das Primat der Politik geht verloren und wird durch die Wirtschaft verdrängt. Ökonomische *Global Player* unterlaufen politische, soziale und ökologische Ordnungen und nationale Regierungen werden in ihrem Handlungsspielraum verstärkt eingeschränkt.⁸ Das Kapital agiert längst global, so lässt sich diese Herausforderung pointiert zusammenfassen, der Staat aber nur national.

⁶ Vgl. zur Diskussion *Christoph Hein*, Nachrichten aus einem verrotteten Land, in: <http://www.faz.net/-gql-7pfve> (abgerufen am 11.06.2014).

⁷ *Rudolf Stichweh*, Zur Genese der Weltgesellschaft: Innovationen und Mechanismen, in: *ders.*, Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt a. M. 2000, 245–267, hier 245.

⁸ Diese Analyse ist schon früh vorgetragen worden von *David Held*, Democracy and the Global System, in: *ders.* (Hg.), Political Theory Today, Stanford 1991, 222 ff.

2. Was ist zu tun? Auch hier fasse ich eine komplexe Diskussion kurz zusammen: Es bedarf der Institutionen mit weltweiter Reichweite – und zwar mit sanktionsfähigen Regeln. Institutionen sind auf Dauer gestellte Ordnungen. Und diese müssen auf globaler Ebene in Form einer Rechtsordnung dem globalisierten Kapital und den globalen Herausforderungen entgegengesetzt werden. Für eine solche Rechtsordnung, argumentiert Volker Gerhardt, „haben wir mit größtem Nachdruck einzutreten, weil die Zukunft aller daran hängt – auch die Zukunft jener, die das jetzt noch nicht erkennen“.⁹ Denn will die Mehrzahl der Länder und Völker der Welt ihren Verkehr und Austausch ausbauen, ihren Lebensstandard verbessern, zugleich ökologische Risiken minimieren und Rechtssicherheit gewährleisten, bedarf es kulturübergreifender politischer Koordination: „Für die gleichzeitige Geltung sich ausschließender Rechtsordnungen ist die Erde entweder zu klein oder zu voll – ganz wie man es nimmt.“¹⁰

Analog zu der Suche nach einer staatlichen Ordnung, in der die konfessionellen Differenzen durch einen nationalen Rechtsstaat geschützt werden, bedarf es einer Ordnung, die die Differenzen weltweit schützt.¹¹ Bezogen auf das Thema Glück bedeutet das, dass sich die Parameter für die Gewährleistung von Gemeinglück verschieben. In der Nationalhymne der BRD lässt sich z. B. beobachten, dass „Einigkeit und Recht und Freiheit“ als „des Glückes Unterpfeiler“ betrachtet werden, aber im Horizont der Möglichkeiten des deutschen Vaterlandes.¹² Der Nationalstaat steht als Garant, der das Glück sichert, verteidigt und ermöglicht. Diese Möglichkeitsbedingung besteht zwar weiterhin, der Nationalstaat ist in seiner Bedeutung nicht überholt, aber bezogen auf die Weltgemeinschaft wird dieser doch relativiert und geschwächt. Das ist der Sinn der Rede von der postnationalen Konstellation. Der Nationalstaat wird nicht abgelöst, sondern soll durch neue Formen internationalen Regierens ergänzt werden, die eben die Gesamtheit der Menschen als Gattung und der Erde als Lebensraum berücksichtigen.¹³

⁹ Volker Gerhardt, Eröffnungsvortrag, Christentum – Staat – Kultur. Vom säkularen Geist der Politik, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hg.), Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006 (SchlA 22), Berlin/New York 2008, 21–40, hier 27.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Schäuble, Europa, 8; Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: ders., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M. 1998, 91–169.

¹² Wolfgang Lipp, Glück und Unglück – Schicksal und Schicksalsbewältigung, Anstöße, das Leben „gut“ zu leben, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme. Unter Mitwirkung von Klaus Barheier und Achim Meis, Konstanz 2002, 261–278, verweist auf die umfassende, geschichtliche Perspektive der Glücksorientierung in der amerikanischen Verfassung („pursuit of happiness“), bei der Glück neben Freiheit und Leben als Menschenrecht benannt wird.

¹³ Jürgen Habermas, Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik, in: Peter Niesen/Benjamin Herborth (Hg.), Anarchie der kommunikativen Frei-

Nun ist eine Rechtsordnung im globalen Sinn zwar keine Illusion mehr, sie besteht bereits in Ansätzen in zahlreichen Weltverträgen. Aber im umfassenden, sanktionsfähigen Sinn ist eine weltweite Rechtsordnung nicht in Sicht und auch nicht ohne Schwierigkeiten. Ein wesentliches Problem besteht darin, dass es strittig ist, auf welcher Grundlage eine solche Rechtsordnung erstellt werden kann: Auf welchen ethischen Werten soll sie beruhen: auf muslimischen, säkularen, christlichen, konfuzianischen, kommunistischen?

3. Die Frage nach der postnationalen Konstellation bezieht somit die Religionen mit ein. Diese spielen dabei eine ambivalente Rolle. Einerseits sind sie nicht auf den Nationalstaat bezogen. Andererseits stehen sie für Differenzmarkierungen, die der Einigung in Fragen gemeinsamer Weltgestaltung ein Hindernis sein können. Diese Ambivalenz will ich etwas ausführlicher beschreiben.

Auf der einen Seite sind Religionsgemeinschaften als Initiatoren oder zumindest als Mitinitiatoren der Globalisierungsprozesse zu betrachten. In diesem Sinne werden sie als „original globalizer“ bezeichnet.¹⁴ Durch die christliche Mission wurde z.B. weltweiter Handel und kultureller Austausch initiiert, vertieft oder begleitet. Mittlerweile agieren global agierende Religionsgemeinschaften wie transnationale Unternehmen, die sich auf mehreren oder allen Kontinenten zugleich profilieren. Dies trifft in unterschiedlichem Maße, aber mit durchaus vergleichbarem Effekt auf die römisch-katholische Kirche,¹⁵ den Welthindurat oder die islamistische Gruppierung Lashkar-i-Taiba zu: Diese Organisationen und Gemeinschaften haben sich nicht nur auf den globalen Wandel eingestellt, sondern sie fördern ihn auch. Es liegen bereits weitreichende Forschungsergebnisse vor, in der die Vielfalt kleinerer Religionsbewegungen analysiert werden, die transnationale Gemeinschaftserlebnisse ermöglichen.¹⁶ So sind religionssoziologische Erhebungen zu nennen, die zeigen, wie Glaubensgemeinschaften alternative Identitäts- und Raumvorstellungen zu politischen Abgren-

heit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik, Frankfurt a. M. 2007, 406–459.

¹⁴ David Lehmann, Religion and Globalization, in: Véronique Altglas (Hg.), Religion and Globalization. Critical Concepts in Social Studies III, London/New York 2011, 75–92, hier 75.

¹⁵ Dies betrifft in herausragendem Maße die römisch-katholische Kirche. Sie hat nicht nur ein weltweites öffentliches Profil mit entsprechender medialer Macht, sondern sie verbindet auch lokale Strukturen und globale Netzwerke und ist deshalb besonders gut auf den globalen Wandel vorbereitet. Stefan Nacke verdeutlicht, wie dieses globalisierte Bewusstsein im Zweiten Vatikanischen Konzil einen wesentlichen Einfluss auf die Entscheidungsprozesse hatte (Stefan Nacke, Die Kirche der Weltgesellschaft: Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2008, 11).

¹⁶ So setzt in Brasilien der Zen-Buddhismus besonders in höheren sozialen Schichten kosmopolitische Impulse, in Dänemark sind es Baha'i, die weltbürgerliches Gedankengut fördern, und die buddhistische Soka-Gakkai Bewegung ist von Japan aus in vielen Teilen der Welt aktiv, um das humanistische Leitmotiv des Gründers zu vertreten (vgl. Véronique Altglas, Introduction, in: dies. [Hg.], Religion and Globalization Bd. I, London/New York 2011, 1–22, hier 10–16, mit weiterer Literatur).

zungen bereitstellen. Während Letztere sich eher an ethnischen, nationalen oder regionalen Identitätsmarkern orientieren, greifen Religionen z. T. auf universale Markenzeichen zurück. Das kann an den Pfingstgemeinden verdeutlicht werden, die ihre Theologie z. T. auf einer ausgereiften mythologischen Kosmologie aufbauen, um sich vor den aus ihrer Sicht dominanten westlichen Einflüssen schützen und abgrenzen zu können.¹⁷ Da deren Glauben und Metanarrative universalistisch ausgerichtet sind, bieten sie Identifikationsmöglichkeiten weit über übliche Grenzen zwischen Ländern oder Kontinenten hinweg und fördern damit ein alternatives ‚Weltbewusstsein‘.

Auf der anderen Seite sind die Religionen verantwortlich für Differenzen. In seiner Studie, *Gewalt als Gottesdienst*, macht Hans G. Kippenberg entsprechend auf die zentrale Rolle der Religionen in Konfliktherden der Welt aufmerksam. Sein ernüchterndes Fazit lautet, dass es unwahrscheinlich ist, dass die Bedeutung der Wertegemeinschaften in diesen Konflikten abnehmen wird. Seine Analysen verdeutlichen, dass der säkulare Staat häufig diese auf Unterscheidung strebende Grundbewegung vieler Religionsgemeinschaften stark unterschätzt, und er wirbt für Verständigungsprozesse zwischen säkularen Bürokratien und religiösen Denkansätzen.¹⁸ Mark Juergensmeyer entwirft in ähnlicher Weise ein ernstes Bild hinsichtlich des zunehmenden religiösen Aktivismus in politischen Prozessen, vor allem in Rebellionen.¹⁹ Mit Juergensmeyer und Kippenberg lässt sich eine regelrechte Globalisierung religiöser Gewalt nachzeichnen, und zwar von den evangelikalen Christen über fundamentalistische Juden und nationalistische Hindus in Indien und extremistische Buddhisten in Japan bis hin zu den in den Medien des Westens stark präsenten islamistischen Dschihad-Kämpfern. Juergensmeyer legt Wert auf die Analyse, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen dem wachsenden religiösen Aktivismus und der Erosion des Vertrauens in die moralischen Grundlagen säkularer Staaten gibt. Wie ist mit dieser ambivalenten Rolle der Religionen umzugehen? Gibt es überhaupt einen Forschungskonsens zum Religionsbegriff?

2. Religion und Gemeinglück

Das Phänomen der Religion kann aus sehr unterschiedlichen Theorieperspektiven betrachtet werden. Eine besonders markante Stimme im gegen-

¹⁷ Vgl. Joel Robbins, *Is the trans- in transnational the trans- in transcendent? On Alterity and the Sacred in the Age of Globalization*, in: Véronique Altglas (Hg.), *Religion and Globalization. Critical Concepts in Social Studies I*, London/New York 2011, 125–141.

¹⁸ Kippenberg schildert Fälle der religiösen Gewalt aus den USA, dem Iran, Libanon, Israel und Palästina in: Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 206.

¹⁹ Mark Juergensmeyer, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis Al-Qaida*, Hamburger 2009.; vgl. Markus A. Weingardt, *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007.

wärtigen Diskurs um die Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen ist die des Soziologen Ulrich Beck. Er greift die Tradition der Religionskritik auf, um deutlich zu machen, dass Religionen eher ein Problem sind als eine Lösung für die globalisierten Herausforderungen. Denn Religionen sind schon per se nach Beck ohne „globale Regel“ zu betrachten und zu analysieren.²⁰ Für Beck steht fest, dass Religionsgemeinschaften nicht fähig sind, Andersgläubige oder Nichtgläubige im Horizont der einen gemeinsamen Welt zu respektieren, zumindest nicht in einer integrativen Weise. Beck erkundet die Bedingungen einer kosmopolitischen Weltgesellschaft. Entscheidend ist, so Beck, die Art und Weise, in der im Horizont internationalen und interkulturellen Bewusstseins „der Andere“ dargestellt wird – also welche „kosmopolitische Hermeneutik“ das Verstehen anleitet.²¹ Religiöse Traditionen aber enthalten nach Beck „einen in bestimmter Weise ‚deformierten Kosmopolitismus‘“, weil sie den Kerngedanken des Kosmopolitismus – nämlich die freie Anerkennung des Anderen – letztlich nicht ohne Exklusion der Ungläubigen vollziehen und begründen können.²²

Hier liegt nicht nur ein kritischer, sondern ein von vornherein pejorativer Religionsbegriff vor, der sich von einem säkularistischen Menschenbild leiten lässt: Religion ist nicht nur überflüssig, sondern trägt von Anfang an eine moralische Belastung in sich. Der religiöse Mensch ist mehr oder minder unfähig, andere als andere zu respektieren und zu akzeptieren.

Ein im Kern gegenteiliger Zugang zum Religionsphänomen liegt in der Tradition Friedrich Schleiermachers vor. Zwar soll nicht behauptet werden, dass Schleiermacher ein völlig einheitliches Verständnis entwickelt hat, aber einige Linien sind in der Forschung relativ unstrittig. Ich greife vor allem auf die *Philosophische Ethik* zurück und ihre gegenwärtige Interpretation durch Arnulf von Scheliha, Gunter Scholz oder Eilert Herms.²³ Religion ist demnach als ein Teilsystem der Gesellschaft anzusehen – und zwar als eine gesellschaftliche Konstante. Sie gehört zur grundlegenden Güterordnung menschlichen Zusammenlebens. Mit dem Begriff Güterordnung ist die Feststellung im Blick, dass so wie Menschen wirtschaften müssen, um den Lebensunterhalt zu sichern, so wie Recht und Ordnung er-

²⁰ Ulrich Beck, Weltreligionen, Weltkonflikte, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen, Frankfurt a. M./Leipzig ²2007, 374–386, hier 376.

²¹ Ulrich Beck, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt a. M. 2007, 337.

²² Beck, Weltreligionen, 383. Dass Beck somit selbst eine Regel in der von ihm konstatierten allgemeinen Regellosigkeit definiert, wird von ihm nicht reflektiert.

²³ Friedrich Schleiermacher, Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun (hg. von Hans-Joachim Birkner; Philosophische Bibliothek 334), Hamburg ¹1990; vgl. Arnulf von Scheliha, Religion, Gemeinschaft und Politik bei Schleiermacher, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hg.), Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006 (SchlA 22), Berlin/New York, 318–336; Eilert Herms, Religion, Wissen und Handeln bei Schleiermacher, in: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 272–297.

forderlich sind, um Lebensabläufe äußerlich abzusichern und zu gestalten und so wie es des Wissens und der Bildung bedarf, um den Lebenserhalt und die Lebensordnung entwickeln zu können – genauso ist Religion ein Bestandteil der Gesellschaft. Und zwar ist Religion das System der Gesellschaft, in denen Menschen ihre Lebensanschauungen entwickeln, Zielsetzungen für ihr Leben formulieren, Prioritäten setzen und Werte ausbilden, um Entscheidungen treffen zu können.

Es wäre an dieser Stelle hilfreich, genauer auf diese Religionstheorie einzugehen. Schleiermacher unterscheidet nämlich zwei Formen des Daseins: das Organisieren und das Symbolisieren. Und jede dieser zwei Formen hat wiederum zwei Aspekte, einen individuellen und allgemeinen Aspekt. Religion gehört zum Bereich des individuellen Symbolisierens und ist ein Grundvollzug des Menschseins wie das identische Symbolisieren (Wissensproduktion), das individuelle Organisieren (der Lebenserhalt) oder das identische Organisieren (die gesellschaftliche Ordnung). Aber an dieser Stelle ist es nicht unabdingbar, dass den Verästelungen der Theorie gefolgt wird. Vielmehr sollen hier einige Charakteristika hervorgehoben werden, die relevant sind für die Rolle der Religionen in der werdenden Weltgesellschaft.

2.1. Zum Verhältnis von religiösen und säkularen Glücksvorstellungen

Hierbei ist es bemerkenswert, dass Religion in der Linie Schleiermachers nicht über den Transzendenz-Bezug definiert wird, sondern Ausdruck der individuellen Lebensanschauung ist. In diesem Sinne ist der Glaube an den christlichen Gott eine Form der Lebensanschauung, die vergleichbar ist mit anderen Formen. Religion ist, so will ich es ausdrücken, die Symbolisierung der eigenen Vorstellung von unbedingtem Glück – von gelingendem Leben. Damit bedarf es nicht der Abgrenzung, die Ulrich Beck vornimmt, zwischen religiösen und säkularen Weltbürgern. Vielmehr sind säkulare und religiöse Bürger zu fragen, welche Lebensanschauung, welche letzte Glücksvorstellung sie haben und welche Auswirkungen diese für die anderen haben. Formal betrachtet lässt sich eine säkulare Anschauung mit einer religiösen vergleichen. Auch die Überlegung, dass religiöse Menschen besonders intolerant seien, müsste damit hinterfragt werden. Jeder Mensch bedarf der Gewissheiten und diese müssen für ihn vertrauensfähig sein, sonst kann keine Bildung und Ausbildung der eigenen Identität erfolgen. Die entscheidende Frage ist nicht, ob Gewissheiten bestehen, sondern welche es sind.

Nun bestehen berechnete Anfragen an dieses Religionsmodell. Eine wesentliche Kritik ist die, dass es inklusivistisch sei, wenn Menschen per Definitionem als religiös dargestellt würden. Was ist mit säkularen Bürgern, so die Anfrage, die ihre Lebensanschauung in Abgrenzung zu einer enger gefassten religiösen Lebensanschauung entwickeln? Wie lassen sich diejenigen in das Modell integrieren, die dezidiert Religion ablehnen –

die also nicht als religiös bezeichnet werden wollen? Diese Anfrage ist wesentlich, denn sie verdeutlicht, dass die Religionstheorie Schleiermachers für die heutige durch Säkularisierungskräfte gewachsene Gesellschaft weiter entwickelt werden muss. Aber grundsätzlich stellt dieses Problem nicht den Ansatz in Frage. Religion steht in dieser Interpretation Schleiermachers für das Zentrum der eigenen Symbolisierung des Glücks. Sie ist formal mit dem höchsten Gut in der Güterordnung verbunden. Das, was mit Religion ausgedrückt wird, ist anschlussfähig an das, was säkulare Bürger meinen, wenn sie von gelingendem Leben, von Glück und Lebensprioritäten sprechen.

2.2. Zum Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft

Wenn von den Religionen die Rede ist, dann wird oftmals eine gewisse Homogenität vorausgesetzt. Dies ist in der Definition, die Ulrich Beck liefert, implizit der Fall. Religionen sind demnach gemeinschaftlich organisiert, und diese Gemeinschaften haben mehr oder minder einen gemeinsamen Nenner. Es ist in dieser Linie des Denkens der sehr wirkmächtige Ansatz von Samuel Huntington, der unterstellt, die Welt stünde vor einem Kampf der Kulturen, einem *Clash of Civilisations*.²⁴ Viele Entwicklungen der letzten fünfzehn Jahre scheinen diesem Ansatz Recht zu geben – nicht zuletzt der 11. September 2001. Und nach wie vor gehen Intellektuelle davon aus, dass Huntington mit seiner Analyse auf die Bedeutung der Kulturen und Religionen nachhaltig aufmerksam gemacht hat. Auch Umfragen in der Bevölkerung geben Anlass, den globalen Kulturkampf sehr ernst zu nehmen. Einer Studie des Allensbacher Instituts für Demoskopie zufolge werden in der deutschen Bevölkerung die Konflikte zwischen den Religionen als die wesentliche Ursache für zukünftige Krisen betrachtet – wichtiger als Spannungen zwischen den Nationalstaaten und ebenso bedeutsam wie der Streit um die Verteilung der Weltressourcen wie Wasser, Nahrungsmittel und Öl.²⁵ Auch hier wird vorausgesetzt, die Abgrenzungen zwischen den Religionen seien relativ klar.

Aber weitreichende Forschungen verdeutlichen, dass vielmehr vielschichtige Entwicklungen innerhalb der Religionen und Kulturen erfasst werden müssen. Die Konfliktlinien sind längst nicht eindeutig zu bestimmen. So weisen Norris und Inglehart auf bemerkenswerte Unterschiede hin, die sich aus den World Value Surveys ergeben: Die Probleme vieler Muslime mit der Moderne betreffen weniger die demokratischen Bestrebungen und

²⁴ Samuel P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (übers. von Holger Fliessbach), München 1998.

²⁵ Detlef Pollack, Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen, in: Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008, 9–36, hier 35, mit Verweis auf die Allensbacher Studie, IfD-Umfrage 7064.

Reformen.²⁶ Vielmehr sind beträchtliche Spannungen hinsichtlich Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und sexueller Liberalisierung dort zu beobachten. Und diese Diskrepanz nimmt zwischen dem Westen und muslimischen Gesellschaften zu.²⁷ Darüber hinaus zeigen die Studien, dass die Widerstände gegenüber demokratischen Bemühungen in Osteuropa erheblich größer sind als in islamischen Ländern.²⁸ Schließlich ist hinsichtlich der Anerkennung religiöser Autoritäten kein einheitliches interkulturelles, sondern vielmehr ein stratifiziertes intrakulturelles Bild auf Grund deren Forschungsergebnisse zu verzeichnen.²⁹ Martin Riesebrodt argumentiert in diesem Sinn, dass aus der Rückkehr der Religionen sich nicht ein „Zusammenprall der Kulturen“ ablesen lässt, in der religiös determinierte Zivilisationen sich gegenüberstehen, sondern eine differenziertere Analysenotwendigkeit der religiösen Situation:³⁰ Riesebrodt beobachtet eine interne Differenzierung in vielen Religionen, in denen sowohl fundamentalistische als auch modernistische Aspekte zu beobachten sind:

„Was die Ideale der Lebensführung, Kulturgüter, Stil und Geschmack angeht, haben diese Milieus mit ihren parallelen Milieus in anderen Religionen und Kulturen oft mehr gemein als mit ihrem jeweiligen innerreligiösen und innergesellschaftlichen Gegenmilieu.“³¹

An dieser Stelle müssten nun diese sozialtheoretischen und religionsphilosophischen Ansätze stärker sozialwissenschaftlich und empirisch beschrieben und ausbuchstabiert werden. So könnte mit David Martin festgestellt werden, dass das Christentum in sich eine derart starke Vielfalt beherbergt, dass wesentliche Spannungen intrakonfessioneller Natur sind. Martin hat wesentliche Studien zum Vergleich von verschiedenen Konfessionen innerhalb des Christentums vorgelegt – markant sind vor allem seine Forschungen zur Ausweitung der Pfingstkirchen.³² Aber auch mit Harald Müller ließe sich der internen Pluralisierung in den Religionen nachgehen. Mit

²⁶ Vgl. *Pippa Norris/Ronald Inglehart*, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004; *dies.*, *Cosmopolitan Communications: Cultural Diversity in a Globalized World*, Cambridge 2009. Dieses Ergebnis muss nicht den Studien von Juergensmeyer widersprechen, denn deren Schlussfolgerungen beziehen sich auf antidemokratische Segmente innerhalb muslimischer Gesellschaften.

²⁷ *Norris/Inglehart*, *Sacred*, 154.

²⁸ „This pattern could be explained equally well as reflecting the residual legacy of the Cold War and a realistic evaluation of the actual performance of democracy in these states, rather than by the re-emergence of ethnic conflict based on the values of the Orthodox church, which are, after all, part of Christendom.“ (Ebd.)

²⁹ Es gibt sowohl unter Christen als auch unter Muslimen konservative Bestrebungen, die sich eine aktive politische Rolle von Geistlichen im öffentlichen Leben wünschen (ebd.).

³⁰ *Martin Riesebrodt*, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2001, 56f.

³¹ Ebd., 57.

³² *David Martin*, *Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika*, in: *Hans Joas/Klaus Wiegandt* (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 435–464.

Blick auf den Terrorismus im Islam hat er deutlich gemacht, dass die Bestrebungen der Al Qaida als eine politische Theologie angesehen werden können, die gerade säkulare oder funktional ausdifferenzierte Vorstellungen von Gesellschaft im Islam bekämpft:³³ „Denn der Islam ist selbst eine pluralistische Religion.“³⁴

3. Ausblick

Die Rolle der Religionen ist zentral für die friedliche Gestaltung der Globalisierungsprozesse. Das gemeinsame Glück der einen Menschheit in der einen Welt ist gefährdet, weil Interdependenzen und Differenzen zugleich zunehmen. Die Religionen sind deshalb gefragt, ob und wie sie die werdende Weltgesellschaft mitgestalten wollen. Aber, und das scheint mir wichtig zu sein, die Religionen sind nicht nur eine Gefahr für Wirtschaft, Politik und Bildung. Sie sind vielmehr wesentliche Konstante der Gesellschaft und eine Form des Grundvollzugs des Menschseins, wenn es um die Formulierung von Lebensanschauung und unbedingter Glückssuche geht. Die radikale Pluralisierung der Religionen kann deshalb auch eine Chance für neue kreative Begegnungen und neue Entwürfe des Glücks und der gemeinsamen Suche nach Glück verstanden werden.

Die christliche Tradition steht mit den anderen Religionen in der Herausforderung, eine pluralismusfähige Gesellschaftskonzeption zu entwickeln, in der Glück individuell ausgedrückt werden darf und zugleich auf das Weltgemeinwohl bezogen werden muss. Die christliche Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungslehre bietet hier sicherlich viele Ansätze für eine kritische Theorie des globalisierten Gemeinwohls. Aber sie muss mit Bezug auf den Umgang mit anderen Religionen neu ausformuliert werden.

³³ Harald Müller, Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?, in: Ulrich Willems/Michael Minckenberg (Hg.), Politik und Religion (Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 33/2002), Wiesbaden 2003, 559–580.

³⁴ Ebd., 571. Das islamistische Potenzial wird Müller zufolge auf einen Durchschnitt von 15 % geschätzt, der Anteil der Gewaltbereiten auf 3 %, deren „Entzauberung“ in der islamischen Welt bereits zu beobachten sei (ebd.).

Das Elend mit dem Glück aus der Sicht eines Seelsorgers

Hartmut Wahl

Mein Thema lässt vermuten, dass ich genau weiß, was Glück ist. Doch der Begriff „Glück“ ist höchst deutungssoffen. Darum helfe ich mir, in dem ich mir Menschen vor mein inneres Auge stelle, die ich als glücklich oder unglücklich erlebte. Wen erlebte ich als glücklichen Menschen? Was hatte er, was den Unglücklichen fehlte?

Um es kurz und bündig zu sagen: Glückliche Menschen waren für mich die, die mit ihrem jetzigen Leben zufrieden waren, Souveränität ausstrahlten, sich kompetent fühlten und im Laufe ihres Lebens ein gutes Selbstvertrauen entwickelt hatten. Derart glückliche Menschen aber suchen kaum einen Seelsorger und Psychotherapeuten auf.

– Eine kurze Zwischenbemerkung: Sie merken, dass ich Seelsorger und Psychotherapeut in einem Atemzug nenne. Das liegt an meiner Einstellung zu diesen Begriffen. Ich würde nämlich das deutsche Wort „Seel-Sorge“ in einer anderen Sprache immer mit dem griechischen Begriff „Psycho-Therapie“ wiedergeben. –

Nun zurück zum Thema.

Nach meinem Erleben suchen glückliche Menschen einen Seelsorger nur für Kasualhandlungen, also für eine Hochzeit, Kindersegnung, Beerdigung oder Taufe, aber nicht zu ihrem Glück. Selbst bei einer Beerdigung erscheint ein glücklicher, selbstbewusster Mensch nicht untröstlich, verzweifelt, hoffnungslos und gar selbstquälerisch. Es gibt Situationen, in denen er von starken Gefühlen der Trauer und des Verlustes überschwemmt wird, aber er geht darin nicht unter. Er durchschreitet einen Trauerprozeß an dessen Ende er feststellen wird: „Es war keine leichte Zeit, aber ich will sie auch nicht vermissen. Sie hat mich auch bereichert.“ Seine Anstrengungen, seine Auseinandersetzungen, seine Beschäftigung mit der Vergangenheit bringen ihn letztlich immer etwas für die Gegenwart. Er gewinnt also.

Genug über solche Menschen, die wir sicherlich auch gerne als unsere Freunde hätten oder haben. Natürlich ist so ein glücklicher Mensch letztlich ein Idealbild, das ich hier gemalt habe. Wir alle haben unsere Schwächen und nicht alles glückt uns. Doch wer zu seinen Mankos stehen kann, ist auf dem besten Weg sein Glück zu schmieden. Natürlich ist das hin und wieder harte Arbeit. Manchmal gleicht sie einer anstrengenden Bergwanderung, auf der uns das Atmen schwer wird. Aber der Blick vom Gipfel lässt alle Mühen als gerechtfertigt erscheinen. Und der Abstieg ins Tal bringt solchen Gipfelstürmern neue Energie für den Alltag und das Bewusstsein, welche Stärke und Ausdauer man aufbringen konnte.

Menschen, die Krisen durchlitten und überwunden haben, sind stärker, selbstbewusster und selbstsicherer. Sie wissen. „Eine Krise wirft mich nicht um!“ Darum können auch Menschen mit starken Behinderungen sehr wohl glückliche Menschen sein. Es lohnt sich also, seine Kräfte für ein glückliches Leben einzusetzen. Doch wer ist schon so glücklich? Ist es nicht doch ein Elend mit dem Glück, weil es so flüchtig, so unerreichbar erscheint?

Darum gilt es, sich Menschen näher anzusehen, die unglücklich sind. Den stärksten Eindruck, den ich von solchen Menschen gewonnen habe, lautet: Ein unglücklicher Mensch verbraucht seine Kräfte an den falschen Punkten. Unglückliche Menschen suchen verzweifelt, enttäuscht, ohnmächtig wütend, hilfesuchend einen Seelsorger und Therapeuten auf. Ihr vorherrschendes Thema ist tatsächlich: Mein Elend mit dem Glück. Ihnen glückt nicht, was sie sich wünschen und was sie mit allen Mächten und Kräften erreichen wollen. Wenn sie es schon nicht alleine schaffen, dann muss ihnen doch der Seelsorger und damit auch Gott helfen. Sie wollen ihr Glück zwingen, es nach ihren Vorstellungen gestalten ... nun mit dem Segen des Seelsorgers und mit der Ermächtigung Gottes. Wenn sie in diesem Kampf doch unterliegen, fühlen sie sich als Märtyrer. Sie sind Opfer, aber nicht Täter.

Das will ich an einigen *Beispielen* aus meiner Praxis als Seelsorger, Paarberater, Familientherapeut und Supervisor noch deutlicher ausführen. Ich will an einigen Beispielen aufzeigen:

- wie sich Menschen unglücklich machen;
- welche inneren Einstellungen sie dazu bringen, ins Unglück zu laufen;
- wie sie auf der Suche nach dem Glück, blindlings ins Unglück rennen;
- wie sie ihr Unglück meist selber schmieden, ohne es sehen zu können oder zu wollen.

Da der Mensch ein Beziehungswesen ist – Gott sagt: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.“ – kann man auch am ersten und besten solche Unglückschmiede in Beziehungen erleben. Sie kommen zum Therapeuten und beklagen sich über den Partner. Vermutlich stehen ihnen auch sofort solche Menschen vor Augen. Wenn wir nicht selber zu ihnen gehören, dann kennen wir gewiss einige ganz unglücklich verheiratete oder verliebte Menschen. Warum sind sie so unglücklich?

Ein erstes Beispiel: Klage über den Partner

Da kommt eine Frau – meist sind es Frauen, die in ihrer Beziehung leiden – und beklagt sich bitter über ihren Ehemann, der trinkt. Es wird schnell deutlich, dass der Partner bereits vor der Hochzeit trank. Es war gar nicht zu übersehen, dass er auf dem besten Wege war, krank zu werden. Er war gefährdet, wenn er nicht sogar schon zu diesem Zeitpunkt abhängig, also alkoholkrank, war. Ihre zwei besten Freundinnen warnten sie, als sie be-

griffen, dass sie ihn heiraten wollte. „Lass das! Du machst dich unglücklich!“, so warnten sie eindringlich. Sie versuchten ihr die Augen zu öffnen. Erzählten ihr von ihren Erfahrungen mit dem jungen Mann, erinnerten sie an Erlebnisse, die sie gemeinsam im Jugendkreis mit ihm gemacht hatten, wo er eindeutig betrunken war. Doch sie hörte nicht auf sie. Sie liebte ihn doch und er liebte sie. Sie hatte sich die Gewissheit, Klarheit und Kraft von Gott erbeten, ihm zu helfen, vom Trinken loszukommen. „Wollte er denn trocken werden?“, fragte ich sie. „Nein, das nicht direkt“, antwortete sie mir. Sie berichtete mir, dass er ansonsten - wenn er nicht gerade trank -, ein sehr liebevoller Mensch sei. Er sei auch ein ganz gläubiger Mann, der die Bibel gut kennt und wundervoll beten kann. So einen gläubigen, zärtlichen und rücksichtsvollen Mann wünschte sie sich doch. Wenn er sie wirklich liebte, würde er doch das Trinken lassen. Sie würde ihm dabei helfen. Sie würde das schon schaffen. Was ihr nicht deutlich wurde, war ihre Einstellung. Sie meinte, den Mann verändern zu können.

Doch kein Mensch kann einen anderen Menschen verändern! Schon gar nicht, wenn er es selber nicht will. Wenn, wie in unserem Beispiel, der Mann zwar diese Frau, aber nicht das Trinken lassen wollte, wird er sich nicht ändern. Er wollte sie *und* den Alkohol – oder deutlicher gesagt: er wollte *zuerst* das Suchtmittel und dann zusätzlich noch sie. So geriet diese Frau im Laufe der Jahre in eine Co-Abhängigkeit und wurde immer unglücklicher. Und nun sollte ich ihr helfen. Ihre einzige Idee war, ich sollte ihr helfen, den suchtkranken Partner zu heilen. Als ich ihr deutlich machte, dass ich mich in dieses Unternehmen nicht stürzen werde, weil es nur unglücklich enden würde, verstand sie mich erst einmal nicht. Ich machte ihr klar, dass ich nur *ihr* helfen werde. Sie lernte – um es mit unserem Thema zu formulieren – ihr eigens Glück zu suchen und zu gestalten, anstatt sich um das Glück oder Unglück ihres Mannes zu kümmern. Sie hatte doch oft genug erlebt, dass solches Tun immer wieder im Kummer endet.

Ein zweites Beispiel: Die Blumenfrau

Auf einem Wochenendseminar für Paare legte eine Frau offen, wie unglücklich sie über ihren Partner sei, weil er ihr noch niemals Blumen mitgebracht habe. Er wisse doch ganz genau, wie sehr sie sich gerade über Blumen freue. Sie läge ihm schon seit Jahren mit der Bitte in den Ohren, ihr doch einmal Blumen zu schenken. Es gäbe doch hundert Möglichkeiten dazu: ihr Geburtstag, ihre Ehejubiläen, Ostern, Weihnachten, Pfingsten, Sommer, Frühjahr usw. Ich fragte ihren Mann, was er denn sonst für sie tue. „Recht viel“, antwortet er und zählte auf: er unternehme viel mit ihr, Wandern, Radfahren, Schwimmen, alles, was sie sonst noch liebte. Auch zu diesem Wochenende war er nicht nur mitgekommen, sondern hatte sie beide dazu angemeldet. Er habe ein Haus gebaut, einen Garten angelegt, in dem sie alle Blumen anpflanzen könne, die sie liebte. Und er endete seine

Aufzählung mit der Bemerkung: „Warum soll ich ihr da noch Blumen mitbringen? Sie hat doch alle, die sie haben will. Außerdem finde ich Blumen gar nicht wichtig. Wichtig ist mehr, dass wir Zeit füreinander haben.“ „Ich glaube, ich habe ihre Frau verstanden“, sagte ich vor allen Paaren zu ihrem Mann. „Ihre Frau möchte, dass sie ein Blumenkäufer werden!“ „Gehen sie überhaupt einkaufen?“, fragte ich ihn. „Nee“, antwortete er. „Ich gehe nur in den Baumarkt, was einkaufen.“ Es stellte sich heraus, dass er noch nicht einmal seine eigene Kleidung einkaufte. „Ich hasse dieses Einkaufen!“, betonte er. Und sie betonte: „Einmal Blumen für mich kaufen, ist doch überhaupt nicht schwer.“ Er wisse, doch, wie sie darauf warte. Schon ihren Brautstrauß musste sie allein kaufen. Wenn er ihr *einmal* Blumen mitbringen würde, wüsste sie endlich ganz genau, dass er sie wirklich liebte, beteuerte sie unter Tränen. „Nein“, sagte ich, „sie irren sich gewaltig!“ Und ich fragte sie: „Wollen sie wirklich wissen, was mit ihnen passiert, wenn er Blumen mitbringt?“ „Ja, natürlich“, antwortete sie und fügte sofort hinzu: „Ich würde die glücklichste Ehefrau sein, die es gibt.“ „Nein!“, sagte ich und fragte noch einmal: „Wollen sie es tatsächlich wissen, was mit ihnen dann ist? Darf ich mal Prophet bei ihnen sein?“ Und dann fügte ich hinzu: „Aber wahrscheinlich werden sie es mir doch nicht glauben, weil sie sich viel zu sehr in die Idee verliebt haben, sie würden glücklich sein, wenn er ihnen Blumen schenkt. Denn sie wollen unbedingt einen Nicht-Käufer zu einem Blumeneinkäufer machen!“ „Nein“, sagte sie nun zu mir. „Bitte sagen sie mir, was dann passiert, wenn er mir die ersten Blumen mitbringt. Wieso werde ich da nicht glücklich?“ „Sehr einfach“, sagte ich, „sie werden sich dann fragen, ob er sie wirklich liebt. Denn sie wissen nicht, ob er ihnen diese Blumen mitgebracht hat, weil er sie liebt oder weil er endlich wollte, dass sie ihm nicht mehr auf die Nerven gehen.“ Alle lachten! Eine andere Frau rief in die Runde: „Und ich will immer, dass er mir beim Abwasch hilft! Und jedes Mal, wenn er es nach hartem Krach macht, bin ich dann nicht zufrieden.“

Was zeigen nun diese Erlebnisse? Also: Menschen, die unglücklich sind, versuchen einen Menschen nach ihrem Bild zu formen. Wenn man glücklich werden will, muss man also begreifen: Zu meinem Glück muss ich *mich* verändern! Man wird entdecken, dass dieses Vorhaben allein schon sehr anstrengend ist. Aber man beginnt einen Lernweg zu beschreiten, der zufriedener und souveräner werden lässt. Es gilt: wer an seinem Unglück schmiedet, der will Dinge verändern, die nicht zu verändern sind. Der rennt beispielsweise auch von Arzt zu Arzt, von Therapeut zu Therapeut, von Heiler zu Heiler, weil er sich mit einer unheilbaren Krankheit nicht abfinden, geschweige denn anfreunden will.

Ein weiteres Beispiel: Gesundheit ist ALLES!??

Ich hatte in meiner ersten Gemeinde ein Ehepaar, die keine eigenen Kinder bekommen konnte und darum zwei Kinder zur Pflege aufnahm. Das Mädchen war ein wunderschönes, sehr kluges Schulkind. Doch eines Tages brach bei ihr eine sehr seltene und unheilbare Krankheit aus, die sie immer stärker lähmte, bis sie mit 19 Jahren ein Pflegefall war. Ihre Pflegeeltern unterließen nichts, ihr zu helfen. Sie musste doch gesund werden! Unsere Gemeinde brachten sie dazu, jeden Sonntag für die Heilung zu beten. Und wurde es vergessen, dann betete einer der beiden Eltern in vorwurfsvollem Ton für die doch vergessene, schwerkranke Pflgetochter. Etliche angesehene Seelsorger, einige sich extrem narzisstisch gebärdende Heilungsprediger aus den bizarrsten Pfingstgemeinden wurden an ihr Bett gebracht, um sie unter Handauflegung, Sprachengebet, Visionen und Ektasen zu heilen. Es gab unerträgliche Situationen für die kranke 19-Jährige. Es wurde nach Schuld geforscht und sie musste bekennen. Doch alle Versuche endeten in einem noch größeren Unglück. Aus Amerika trafen Stoffstückchen ein, über die ein Heiler gebetet und sie mit Heilungskräften ausgestattet hatte. Sie wurden der Kranken aufgelegt, damit sie endlich gesunde. ... Nun sie ahnen, wie die Sache ausging: sie blieb unheilbar krank. Als ihre Herkunftsfamilie von all diesen Versuchen erfuhren, nahmen sie sie zu sich nach Hause. Dort starb sie, ohne ihr 30. Lebensjahr erreicht zu haben.

Unglücklich bleiben auch die Menschen, die über den Verlust eines geliebten Menschen nicht wieder zum Leben finden. Ihr Verlust, den sie erlitten haben, bestimmt die Gegenwart. Ihre Trauer wird chronisch. Die Betroffenen finden nicht *aus* der Trauer, sondern in eine pathologische. Sie lassen nicht los und gestalten oft ihr Leben, so als sei der Gestorbene noch da oder nur kurz abwesend. Ihr Erleben ist tragisch, denn sie werden immer einsamer. Wenn sie sich nicht selber zurückziehen, dann ziehen sich alle Verwandten, Bekannten und Freunde zurück. Wer hält es mit ihnen über so lange Zeit aus? Keiner! Es ist im wahrsten Sinn des Wortes: unerträglich. Das Leben ist für diese Menschen stehen geblieben. Für sie gibt es keine Veränderungen, keine glückliche Zukunft, kein lebendiges und spannendes Heute und Hier. Sie gleichen einem Menschen nach schweren traumatischen Erlebnissen, die aus dem Schock und dem Trauma nicht herausfinden. Für sie ist der Verlust nicht zu akzeptieren. Sie widerstehen dem Wunsch nach neuem Glück.

Unglücklich sind auch jene Christen, die eine ganze Gemeinde nach ihren Wunsch- und Idealvorstellungen verändern wollen. Ich habe einige Kollegen erlebt, die mit Hölle und Himmel, Gott und Teufel gedroht haben, um ihre Schäfchen auf den „rechten Weg“ zu bringen. Sie kämpften mit allen Mitteln – vor allem mit verbaler Gewalt – gegen die Störenfriede in der Gemeinde. Eine fröhlich wachsende, aber doch auch sehr menschliche Gemeinschaft war ihnen gar nicht vergönnt, in ihrem Dienst zu erleben. Gemeinde war ihnen ein ständiges Ärgernis und ihr Dienst eine unerträg-

liche Lastenschlepperei. Sie wollten Reformatoren sein und endeten – wenn sie es überhaupt solange aushielten – als brummige, einsame Greise. Wer hätte sie auch gerne schon besucht und ihnen zugehört? Ständig warnten sie, überall sahen sie Gefahren, bissig kommentierten sie jede Veränderung und stellten die nachfolgenden Generationen in das schlechteste Licht. Man konnte sich bei ihnen darum auch nur warm anziehen, wenn man nicht unterkühlt von ihnen scheiden wollte. Vielleicht kennen sie auch solche Menschen. Wer wollte mit ihnen befreundet sein? Wer kann sich dann vorstellen, mit ihnen fröhlich einen Kaffee, gar ein Gläschen Sekt zu trinken, wo man doch nur Galle vorgesetzt bekommt? Verbittert und enttäuscht sind sie in den Ruhestand gegangen. Die Sonne des Alters hat ihnen selten geschienen, ständig waren da Wolken.

Meine Frau und ich waren in diesem Jahr zu Besuch bei einem älteren Kollegen, der ein glücklicher Rentner ist, auch wenn er seine geliebte Frau vor gar nicht langer Zeit verloren hatte. Er verbreitete eine Lebendigkeit, eine Wärme strahlte von ihm aus, so dass meine Frau, die ihn bis dahin nicht kannte, ihn sehr sympathisch fand. Er engagiert sich in einer Gemeinde, besuchte andere einsame Alte in seiner Seniorenresidenz und war erstaunt und erfreut, dass wir ihn besuchten. Und wenn er nicht 400 Kilometer von uns entfernt leben würde, könnten wir uns gut vorstellen, ihn immer wieder einmal zu besuchen.

Da das Elend mit dem Glück in seiner Flüchtigkeit und in der vielfältigen Bedrohung des Lebens uns täglich begegnen könnte, muss man aus meiner Erfahrung Menschen in der Seelsorge zu folgenden Haltungen ermutigen:

- Nehmen sie ihre Kräfte und ändern sie zuerst das, was in *ihnen* nach Veränderung ruft.
- Bleiben sie neugierig auf das Leben, das noch vor ihnen liegt. Gott will sie immer wieder beschenken und beglücken.
- Widmen sie sich Dingen, die ihnen Genuss bereiten. Dazu gehört auch, einige wenige freundschaftliche Beziehungen zu pflegen.
- Gewinnen sie auch schweren Situationen das Beste ab.

Ich habe vor sechs Jahren meine erste Frau durch eine schwere Krebserkrankung verloren. Es war eine herausfordernde Zeit, bis ich begriff, dass ich sie verlieren werde. Dann war es eine betrübliche Zeit, sie bis zu ihrem Tod zu begleiten. Doch heute blicke ich auf diese Zeit zurück und sage: „Sie war schwer, aber ich bin auch beschenkt worden.“ Darum will ich die Zeit nicht missen. Sie gehört inzwischen zu meinem geglückten Leben. Sie hat mich beispielsweise mit meinen beiden Töchtern tiefer verbunden. Denn ich war in ihrer Kinderzeit der, der oft unterwegs war, der ihnen manchmal fehlte. Da aber haben wir zusammengestanden und die Mutter bis zu ihrem letzten Atemzug unter uns gehabt. Als sie gestorben war, haben wir sie gemeinsam gewaschen, angezogen und um sie getrauert. Die Beschränkung des Glücks ist darum auch für mich ganz persönlich kein Elend, keine Last. Sie ist eher ein Eingangstor in neue glückliche Erfahrungen.

Als Seelsorger habe ich, so gut ich konnte, Menschen in ihrem Leid geholfen und dabei immer auch von und mit ihnen gelernt. Einen ganz kleinen Einblick habe ich ihnen heute hier gewährt. Und wo ich Menschen in der Seelsorge anstecken konnte, sich auf die Suche nach ihrem Glück zu machen, da war ich immer wieder erstaunt über die beeindruckenden Wandlungen, die sie durchmachten. Vielleicht habe ich auch sie (auch euch) ein klein wenig anstecken können, durch diesen Vortrag!

Wo sie gelitten haben, helfen sie sich und mir zu noch besseren Einsichten und Entdeckungen durch den nun vorgesehenen, folgenden Austausch. Für mich ist es beglückend, bis ins hohe Alter zu lernen und gemeinsam neue Entdeckungen zu machen.

Sprachliche Anmerkung zu Kohelet 9, 12ba

Ernst Friedrich Sommer*

Kohelet 9, 11 f. handelt von der „Unverfügbarkeit des Erfolgs“¹. Der Mensch kennt „seine Zeit“ nicht. Es geht ihm in der Welt (Lebensraum Erde) wie in einem Netz gefangenen Fischen (Lebensraum Meer) und Vögeln (Lebensraum Luft): **כִּהֵם יוֹקְשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעַת רָעָה** „So werden die Menschen gefangen/verstrickt zur Zeit des Unglücks (zur schlimmen Zeit)“ (wenn diese plötzlich über sie herfällt). Vergleich und Gemeintes sind klar: Wie die Tiere kann sich auch der Mensch Misserfolgen und Schicksalsschlägen nicht entziehen – trotz aller Weisheit.

Rätsel gibt dagegen die sprachliche Form des Wortes **יוֹקְשִׁים** auf. Ihre textliche Überlieferung scheint gesichert. Alle drei mir zugänglichen Auflagen der Biblia Hebraica (BHK, BHS, BHQ)² enthalten keine Anmerkung.

Die Wortform selbst kommt nur hier im AT vor. Zugrunde liegt das Verb mit der Wurzel **יקש**, laut dem Wörterbuch von Gesenius-Buhl³ eine Nebenform zu **נקש**. Neben unserer Stelle führt die Konkordanz von Lisowsky⁴ drei Belege im Qal und vier im Nif'al an.⁵ Aus den Perfektformen des Nif'al ist zu schließen, dass **יקש** zu den Verben vom Typ **יצ** gehört.

Auf jeden Fall muss es sich um eine Partizipialform (masculinum plurale) handeln (**ים**-)⁶. Dafür sprechen auch die parallelen Partizipien: nif'al **נֹאֲחָזִים** zu **חז** und Passiv Qal femininum **אֲחֻזָּה** von demselben Verb **חז** zu **צפורים**.

Die Wörterbücher bestimmen (vermutlich auf Grund der Vokalisierung) die Form (zumindest als Erstes) übereinstimmend als Partizip Pu'al.⁷ Das überrascht.

* Die nachfolgende philologische Anmerkung geht auf ein von Kim Strübind an der Carl von Ossietzky Universität angebotenes Seminar zur Lektüre des Koheletbuchs im Sommer- und Wintersemester 2011/12 zurück.

¹ *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Kohelet (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007, 471.

² Ed. *Rudolf Kittel*, Stuttgart ³1945; Stuttgartensia, Stuttgart ⁵1997; Quinta 18: Megilloth, Stuttgart 2004.

³ 17. Auflage, Leipzig 1921, 315. Umgekehrt sieht das Verhältnis bei *Frank Matheus*, Pons Wörterbuch Althebräisch, Stuttgart 2006, 132. Daneben gibt es noch eine Belegstelle im Qal zu einem Verb **קוש**.

⁴ Stuttgart 1958, 632.

⁵ In allen Fällen geht es um die Tätigkeit eines Vogel(!)fängers. Zudem verweist Lisowsky auf die nominalen Ableitungen **יקוש** – Vogelsteller und **מוקש** – Falle.

⁶ Septuaginta (παυιδεύονται) und Vulgata (capiuntur) weisen eine finite Verbform aus (3. Plural Präsens Passiv).

⁷ So auch *Helmer Ringgren*, Art. **יקש** I.2, in: ThWAT III, Stuttgart 1982, 866. – Einfacher erscheint nach dem Konsonantenbestand auf den ersten Blick eine Bestimmung als Partizip

Denn

- (1) fehlt das im Pu'al für das Partizip zu erwartende Präfix ה;
- (2) fehlt ein Dagesch forte im zweiten Radikal ק;
- (3) bieten die Formentabellen in den mir verfügbaren („Schul“-)Grammatiken für die Verben פו'ע überhaupt keine Formen im Pi'el, Pu'al oder Hitpa'el an.

Ein Blick in verbreitete Grammatiken soll versuchen, uns weiterzuhelfen.

ad (3): Rudolf Meyer⁸ nennt einige regelmäßig gebildete Formen des Pu'al, z. B. – mit Prä- und Suffix – לְמִדְעֵי (Ps 31, 2).

ad (2): Bauer-Leander⁹ erklären das fehlende Dagesch forte mit einer Ersatzdehnung des vorausgehenden kurzen kibbutz ך zum langen schuräk ך.

ad (1): Es handelt sich bei unserer Stelle um keinen Einzelfall: Gesenius-Kautzsch¹⁰ verweist auf andere Beispiele eines Partizips Pu'al, bei denen ebenfalls das Präfix fehlt, z. B. לְאוֹרֵךְ (Ex 3, 2), לְיוֹרֵךְ (2 Kön 2, 10) und – mit Artikel – הַיּוֹרֵךְ (Ri 13, 8).

Dabei gilt das lange, auslautende kamäz ך als Unterscheidungsmerkmal zum Qal. Somit wäre eine Bestimmung als Pu'al – unter Inanspruchnahme mehrerer Ausnahmebeispiele – nicht ausgeschlossen.

Es kommt allerdings noch eine andere Erklärung in Frage, die letztlich von den Grammatiken auch favorisiert zu werden scheint. Sie geht zurück auf Jakob Barth¹¹, der Formen wie in (1) als Überbleibsel eines ursprünglichen Qal passiv deutet. Ausgangspunkt ist seine Beobachtung, dass in diesen Beispielen¹² (fast) immer die entsprechende aktive Ausdrucksweise im Qal gebildet wird, nicht in einem zu erwartenden Pi'el¹³. Das verwirrende Dagesch forte im zweiten Radikal bei diesem erschlossenen **quttal* wird als „sekundäre Geminatio“ (nachträgliche Verdoppelung)¹⁴ erklärt: „the sharpening of the second radical may have taken place in order to retain the characteristic ü [ך] of the first syllable.“¹⁵

Passiv Qal. Dann stimmt allerdings die Vokalisierung nicht – es müsste wohl קִישׁוּם lauten – und das Schuräk nach dem ך lässt sich nicht einfach wegdiskutieren.

⁸ Hebräische Grammatik Band II. Sammlung Göschen 764/764a, Berlin 1955, § 78,5, 50.

⁹ Halle 1922, reprografischer Nachdruck Hildesheim 1965, § 380', 287.

¹⁰ Nachdruck der 2. englischen Ausgabe nach der 28. deutschen Auflage (1909) durch A. E. Cowley (1910), Oxford 1966, § 525, 143.

¹¹ Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen (1894), <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/pageview/482802>, § 178, 273 (letzter Zugriff 15. 3. 2012).

¹² Eine Liste in Frage kommender anderer Verben findet sich bei Gesenius-Kautzsch § 52e; 141.

¹³ Das Pi'el zu יוֹרֵךְ fällt mit seiner besonderen Bedeutung *Geburtshilfe leisten* aus dem Rahmen (Gesenius-Kautzsch, ebd.). *Gebären* bzw. *zeugen* steht im Qal.

¹⁴ Dazu zählt auch das Dagesch forte nach Artikel bzw. nach ך im narrativen Imperfekt. Primäre Verdoppelung geschieht demgegenüber „durch die Wortbildung und durch Assimilation“ (Meyer, Band I 1966, Sammlung Göschen 763/763a/763b § 28,3a, 115).

¹⁵ Gesenius-Kautzsch, ebd.

In unserem Falle müssten wir zusätzlich die bereits erwähnte Ersatzdehnung vor dem p bemühen.¹⁶

Nach diesen Überlegungen klären sich für mich die Hinweise der Wörterbücher von Gesenius-Buhl und Köhler-Baumgartner auf ein alternatives Qal passiv: Es war nicht das Partizip Passiv des gebräuchlichen Qal gemeint, sondern das Partizip eines weitgehend verschwundenen Qal passiv im obigen Sinn.

Ob diese Erklärung nun abschließend befriedigt, sei dahin gestellt. Befriedigend ist auf jeden Fall für uns Lernende, dass sie mit den uns zur Verfügung stehenden Sprachkenntnissen eigentlich nicht zu leisten war.

¹⁶ S. o. ad (2).

Hochzeit für Homos?

Wolf Bruske

Die Volksabstimmung in der Republik Irland und die Entscheidung des Supreme Court in den USA haben der Diskussion zur Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auch in Deutschland neuen Auftrieb gegeben. Es zeigt sich in Umfragen, dass auch hierzulande anscheinend eine Mehrheit der Bürger für eine solche Öffnung der Ehe ist. In der Politik sind eigentlich die im Bundestag vertretenen Parteien SPD, Bündnis 90/Die Grünen und Die Linke dafür. In der CDU und besonders der CSU gibt es jedoch Widerstand bei einem Teil der Abgeordneten. Der Koalitionsvertrag der derzeitigen Regierungskoalition aus SPD und CDU/CSU sieht hier keine Initiativen vor, weshalb in dieser Legislaturperiode wohl nicht mit einer Änderung zu rechnen ist.

1. Zur derzeitigen Situation

In Deutschland gibt es seit 2001 die Möglichkeit, dass gleichgeschlechtliche Paare ihre Lebenspartnerschaft eintragen lassen. Diese eingetragene Lebenspartnerschaft wurde seitdem in immer mehr Punkten u. a. im Steuer-, Erb- und Rentenrecht der Ehe gleichgestellt, oft nach Klagen beim Bundesverfassungsgericht, das hier der Politik Beine machte. Dennoch sind es zwei verschiedene Institutionen der Lebensgemeinschaft, wobei der eingetragenen Partnerschaft auch noch einige Rechte einer Ehe vorenthalten werden, z. B. das gemeinsame Adoptionsrecht. Die Meinung eines Großteils der Bevölkerung ist, Gleiches gleich zu behandeln, die Institution der eingetragenen Lebenspartnerschaft abzuschaffen und auch gleichgeschlechtlichen Paaren das Eingehen einer Ehe gesetzlich zu ermöglichen. Besonders konservative Politiker und die römisch-katholische Kirche und eher konservative, evangelikale Kreise der evangelischen Kirchen laufen gegen diese Bemühungen Sturm.

Das abendländische Bild der Ehe, wie es sich auch in der Gesetzeslage europäischer und anderer „westlicher“ Staaten widerspiegelt, ist ohne Zweifel geprägt vom christlichen Ehebild der römischen Reichskirche.¹ Dieses Eheverständnis setzte sich gegen germanische und andere Ehevorstellungen durch. Über Jahrhunderte bis in die jüngste Zeit galt, dass die Ehe eine lebenslange Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau ist. Dieser Lebensgemeinschaft, die durch Kinder zur Familie wird, galt und gilt in

¹ Das Christentum war im Römischen Reich ab dem Jahr 380 Staatsreligion, ab 391 wurden alle anderen Kulte und Religionen verboten. Das Christentum war zur „Reichskirche“ geworden.

allen „westlichen“ Staaten – und natürlich auch in Deutschland – der besondere Schutz und die besondere Förderung von Staat und Gesellschaft. Erst nach Rehabilitierung der Homosexualität, die jahrhundertlang unter Strafe stand und als verwerflich galt, stellt sich die Frage, wie mit gleichgeschlechtlichen Paaren umzugehen ist. Ist ein solches Paar das Gleiche wie eine heterosexuelle Lebensgemeinschaft? Diese Meinung setzt sich immer mehr durch und hat zur Öffnung der Ehe in vielen Staaten geführt (Niederlande, Dänemark, Schweden, Norwegen, Grönland, Frankreich, Großbritannien, Spanien, Irland, Mexiko, Uruguay, Brasilien, Südafrika und nun auch in den USA u. a.). Oder ist eine homosexuelle Lebenspartnerschaft substantiell etwas anderes als eine Ehe? Damit, wie manche Vertreter dieser Meinung betonen, wird eine solche Partnerschaft nicht nur nicht diskriminiert, sondern im Gegenteil in ihrem Anderssein gegenüber der Ehe sogar als solches ernst genommen.

Das Christentum hat die Kultur unseres Landes geprägt. Und besonders aus christlichen Kreisen kommt der Widerstand gegen eine Eheöffnung. So soll diese Frage hier theologisch betrachtet werden.

2. Ehe und Sexualität in der Bibel

Aussagen über Homosexualität sind in der Bibel äußerst spärlich und treffen nach weitestgehender Übereinstimmung seriöser Theologen aller Konfessionen² nicht das, was heute unser Thema ist: die freiwillige, von Liebe geprägte Lebenspartnerschaft zweier Männer oder zweier Frauen. Wo Homosexualität im AT erwähnt wird, geht es um kultische, also gottesdienstliche Homosexualität, oder es geht um aggressive Homosexualität, um Feinde zu demütigen; im NT geht es um eine besondere Spielart von Pädophilie in der römisch-griechischen Oberschicht des Römischen Imperiums. Diese Übereinstimmung der meisten seriösen Theologen in diesem Punkt gilt unabhängig davon, ob diese sich für oder gegen eine Eheöffnung einsetzen und ob sie Homosexualität überhaupt als mit dem christlichen Glauben als vereinbar ansehen oder nicht. Eine Diskussion über diese wenigen Bibelstellen ist deshalb völlig am Thema vorbei. Über das, was wir heute diskutieren, sagt die Bibel *expressis verbis* schlicht und einfach nichts – genauso wenig wie über Transsexualität, Straßenverkehr oder Weltraumfahrt o. ä., einfach deshalb, weil die Menschen der damaligen Zeiten diese Fragen gar nicht kannten und überhaupt nicht kennen konnten. Der Versuch, in fundamentalistischer Art direkte Antworten aus der Bibel zu holen, missbraucht die Bibel und führt in die Irre. Ausgangspunkt einer theologischen Diskussion über Homosexualität im Allgemeinen und die Frage einer Öff-

² Ich nehme von „seriösen Theologen“ fundamentalistische Wirrköpfe aller Konfessionen hier ausdrücklich von der Diskussion aus, weil es bei ihnen nicht um Theologie, sondern um Ideologie geht.

nung der Ehe auch für gleichgeschlechtliche Paare kann deshalb nur die biblische Schöpfungsordnung sein und der Platz homosexueller Menschen in ihr und das Ganze unter dem Diktum Jesu vom Doppelgebot der Liebe (Mt 22, 37–40), in dem nach Aussage Jesu „das ganze Gesetz und die Propheten“ enthalten ist.

Natürlich kennt die Bibel als Spiegelbild der damaligen Gesellschaften der biblischen Zeiten über etwa 1200 Jahre nur die heterosexuelle Ehe eines Mannes mit einer oder – vor allem in den frühen Schriften des AT – mehreren Frauen. Die Liebeshochzeit ist dabei eher die Ausnahme. Ehen wurden normalerweise arrangiert. Zum Erhalt des Volkes und seiner Wehrhaftigkeit, aber auch zur eigenen Altersversorgung sollten möglichst viele Kinder aus einer Ehe hervorgehen, zumal die Kindersterblichkeit hoch war. Kinderlosigkeit galt als Fluch und Schande. Homosexuell empfindende Menschen – und es gibt keinen Grund zur Annahme, dass es sie damals im Gegensatz zu heute nicht gegeben habe – kannten nur diese Gesellschaftsstruktur und fügten sich selbstverständlich darin ein. Auch sie heirateten heterosexuell oder wurden heterosexuell verheiratet und bemühten sich um Nachwuchs – weil sie ganz einfach nichts anderes kannten. Hatten Menschen homosexuelle Empfindungen, so lebten sie sie, wenn überhaupt, im Verborgenen aus. Dazu kommt, dass zum Sex in unserem heutigen Sinne zwingend ein männlicher Penis und Sperma gehörte. Alles andere war nach damaligem Verständnis kein Sex im heutigen Sinne. Lesbische Sexualität war deshalb nach antikem Verständnis überhaupt keine Sexualität. Daraus resultiert das Schweigen der Bibel zu dieser weiblichen Form von homosexueller Sexualität.

Sex war im damaligen Denken eher eine Tat als eine Empfindung. Es wird sicher auch in der Bibel sexuelles Verlangen und Empfinden beschrieben, man denke nur an das Buch Hohelied im AT. Aber dennoch ist Sex im antiken Denken und dem Denken der biblischen Schriften eher eine Tat. Man tut es oder tut es eben nicht. So entscheidet im biblischen Denken der Mensch über seine Sexualität. Das gilt auch für Homosexualität: Man übt sie aus – oder eben nicht. Wer sich als Mann entscheidet, mit einem Mann Geschlechtsverkehr zu haben, oder als Frau mit einer Frau geschlechtlichen Umgang zu haben, tut dies nach diesem Denken aus Überzeugung und bewusst. Dieses Denken zieht sich von der Antike und der biblischen Zeit bis in die Neuzeit. Die Erkenntnis einer sexuellen Prägung ist modern und dem antiken und biblischen Menschen fremd.

Es zeigt sich also, dass die damalige Gesellschaft über Sexualität und auch über Homosexualität ganz anders dachte und empfand. Dieses Denken, das sich in den biblischen Texten widerspiegelt, einfach in unsere Zeit hineinzu lesen, wäre ein krasser Anachronismus. So ist es selbstverständlich auch hier nötig, eine Brücke über den Abgrund der Jahrtausende zu schlagen und zu fragen, was das damals in seiner Zeit, in seinem Denken und seinen gesellschaftlichen Strukturen ergangene biblische Wort uns heute zu sagen hat – und was es heute zu der Frage zu sagen hat, ob eine homosexuelle

Lebenspartnerschaft substantiell das Gleiche oder etwas anderes ist als eine heterosexuelle.

3. Die heutige kirchliche Lehre

Einer der grundlegenden Unterschiede zwischen römisch-katholischer (und orthodoxer) Theologie und evangelischer Theologie ist das Schriftverständnis. Die evangelische Theologie ist dem reformatorischen „sola scriptura“ („allein die Schrift“ oder „allein durch die Schrift“) verpflichtet und sieht allein die Bibel als Grundlage und Richtschnur des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre an. Mit Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes – und damit die biblische Offenbarung – abgeschlossen (vgl. Hebr 1, 2). Fragen der Lehre und der christlichen Lebensführung sind deshalb immer und ausschließlich auf der alleinigen Grundlage der Heiligen Schrift zu klären. So ist es das Grundanliegen evangelischer Theologie, das vor zweitausend bis dreitausend Jahren ergangene Wort der Bibel in den Fragen des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik über den Abgrund der Jahrtausende hinweg heute ganz aktuell zu hören. Was hat das Wort der Bibel unter Berücksichtigung der Fakten, wann es jeweils durch wen wie an wen und warum ergangen ist, uns Menschen des 21. Jahrhunderts zu sagen? Dabei gibt es kein höchstes und unfehlbares Lehramt, wie es nach gängiger Lehre in der römisch-katholischen Kirche der Papst innehat, sondern es wird in Kirchenversammlungen, also in Synoden und Konzilen um die Wahrheit gerungen. Dabei sind deren Entscheidungen nicht unfehlbar. „Auch Konzilien können irren“, wusste schon 1519 Martin Luther.³ Daher hört die Suche nach Wahrheit nie auf, sondern stellt sich jeder Zeit neu. Was gestern richtig war, kann heute unter anderen geschichtlichen und sozialen Bedingungen falsch sein. Das relativiert das Wort der Bibel nicht, sondern bindet jede Zeit an das Wort der Bibel, das aber jede Zeit in ihren sozialen, spirituellen und politischen Bezügen zu hören hat.

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen [...] Verbum dei manet in aeternum [Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit].“⁴

Dies bindet die Theologie an die Heilige Schrift und fordert von ihr in jeder Zeit, die Wahrheit des Glaubens und der Lehre in den Bezügen dieser Zeit zu formulieren und hörbar zu machen.

³ Leipziger Disputation mit Johannes Eck 1519.

⁴ Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934, aus These 1 und Schlusssatz.

Auch die römisch-katholische Theologie fragt natürlich in dieser Weise das biblische Wort an, auch sie sieht grundsätzlich den Offenbarungsprozess Gottes mit dem Neuen Testament oder genauer mit dem Tod der Apostel abgeschlossen. Aber die Offenbarungen Gottes können sich in der kirchlichen Tradition weiter entfalten und das kirchliche Lehramt kann die niedergelegten Offenbarungen Gottes neu und verbindlich interpretieren. Damit ist de facto in römisch-katholischer Sicht der Offenbarungsprozess mit dem Neuen Testament eben doch nicht wirklich abgeschlossen, sondern es gibt auch weiterhin Offenbarungen Gottes, die er seiner Kirche durch seinen Geist zukommen lässt, auch wenn man sie zu Weiterentwicklungen biblischer Wahrheiten deklariert. Dies schlägt sich in den heiligen Überlieferungen und den Dogmen nieder. Die höchste, unfehlbare Verbindlichkeitsstufe erhält eine Glaubensaussage, wenn das katholische Kirchenoberhaupt „ex cathedra“⁵ ein Dogma verkündet (zuletzt 1950 die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel durch Pius XII.). Das gilt auch, wenn die Gesamtheit der Bischöfe auf einen längeren Zeitraum hin eine Lehre als endgültig verpflichtend vorträgt, was gerade beim Thema Homosexualität eine besondere Relevanz hat, denn hier gibt es ja jahrhundertealte Lehräußerungen. Solche Aussagen sind nie mehr revidierbar, sie werden – da von Gottes Geist gewirkt – als unfehlbar betrachtet wie das Wort der Bibel und haben sozusagen kanonischen Status. Von daher geschieht die Wahrheitsuche in der katholischen Kirche anders als in der evangelischen Theologie eher als eine ständige Orientierung an den unfehlbaren Definitionen der Dogmen. Was ist Wahrheit? Dogmen gelten für immer, da ja ein Dogma eine Offenbarung des Heiligen Geistes an seine Kirche ist und deshalb göttliche Autorität hat. Ein Dogma ist unfehlbar und kann nicht widerrufen, sondern höchstens neu interpretiert werden.

Zu den Dogmen zählen auch die Sakramente. Während es im evangelischen Bereich verschiedene Sakramentsvorstellungen der nur zwei Sakramente Taufe und Abendmahl gibt, kennt die römisch-katholische Kirche (und ebenso die orthodoxen Kirchen) sieben Sakramente, deren Zahl sich im Mittelalter herausgebildet hat. Erst das Konzil von Trient hat 1547 endgültig dogmatisch festgelegt, dass die Ehe zum Kreis der sieben Sakramente gehört. Sakramente sind nach römisch-katholischer Überzeugung von Jesus Christus eingesetzt, auch wenn dies biblisch bei den meisten Sakramenten unwahrscheinlich und nicht nachweisbar ist.⁶ In ihnen wird nach römisch-katholischem Glauben die Gnade Gottes wirksam, sie teilen die Gnade Gottes den Menschen mit. Sakramente sind nach katholischem Verständnis nicht bloße Symbole, sondern in ihnen wirkt Gott. Sie sind somit *ex opere operato*⁷ auch Heilsträger, was bedeutet, dass sie unabhängig von

⁵ Lateinisch „vom Lehrstuhl (des Bischofs von Rom) aus“, was eine Lehräußerung des Papstes meint, die damit unfehlbar verkündete Lehrentscheidung ist.

⁶ „Die Sakramente des Neuen Bundes sind von Christus eingesetzt.“ Katechismus der Katholischen Kirche; Vatikan 1997, 1210.

⁷ Lateinisch „Aus der Handlung wirksam“, „aufgrund der vollzogenen Handlung“.

der Einstellung des Spenders und des Empfängers aus sich heraus wirksam sind.⁸ Die Ehe spenden sich die Eheleute gegenseitig und gehen damit einen unauflöslichen, lebenslangen Bund ein, den Gott selbst nun gestiftet hat. In der Regel erkennt die römisch-katholische Kirche eine standesamtliche Trauung bei Katholiken nicht als gültige Ehe an, da sie die Gültigkeit dieses Sakraments an den von ihr vorgeschriebenen kirchlichen Ritus knüpft.⁹

Diese Unterschiede zwischen Evangelisch und Römisch-katholisch muss man sehen, wenn man die jeweiligen Lehren der Kirchen zu Homosexualität und daraus ihre Meinung zu einer möglichen Eheöffnung für homosexuelle Paare betrachtet.

Die evangelischen Konfessionen ringen um den rechten Umgang mit Homosexuellen und sind dabei nicht von Beschlüssen vergangener Jahrhunderte gebunden. Sie fragen *heute*, wie die biblische Wahrheit in diesem Punkt *heute* zu verkünden ist. Dies führt durchaus zu verschiedenen Ergebnissen in den verschiedenen Kirchen. So hat die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz jüngst verlautbart, in Zukunft auch gleichgeschlechtliche Paare zu *trauen* und nicht bloß zu segnen, während sich andere Landeskirchen da wesentlich schwerer tun, wie z. B. die pietistisch geprägte Evangelische Landeskirche in Württemberg, die bislang nicht einmal eine Segnung anbietet. Bei den evangelischen Freikirchen, die von Natur aus eher evangelikal sind, hat man hier noch größere Schwierigkeiten. Am weitesten sind hier die Methodisten und die Baptisten, wo innerhalb der beiden Kirchen und ihrer Gemeinden eine engagierte Diskussion zu diesem Thema läuft. Dabei agieren hier lokale Gemeinden durchaus sehr verschieden.

Die römisch-katholische Kirche hingegen ist an die überlieferte Lehre über Sexualität in Theologie und Ethik gebunden, zu der auch die Sakramentslehre gehört. Diese entwickelte sich in der Alten Kirche des Römischen Reiches. Da gab es zunächst die entschiedene Ablehnung der damaligen Sexualpraktiken der „Knabenliebe“ bei eigentlich heterosexuell gebundenen Männern der römischen Oberschicht, die sich in den neutestamentlichen Aussagen widerspiegeln.¹⁰ Dazu kamen die damaligen Moral- und Sexualvorstellungen, die die Alte Kirche aus dem Alten Testament und aus dem Judentum übernahm, die aber implizit der Antike an sich eigen waren. Beim Thema Geschlechtsverkehr hatte man wesentlich mehr die Zeugung neuen Lebens im Blick, als dies in unserer heutigen westlichen Gesellschaft

⁸ „Dies ist der Sinn der Aussage der Kirche ..., dass die Sakramente *ex opere operato* [wörtlich: aufgrund der vollzogenen Handlung] wirken.“ Katechismus der Katholischen Kirche; Vatikan 1997, 1128.

⁹ „Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben.“ Katechismus der Katholischen Kirche, Vatikan 1997, 1601.

¹⁰ Römer 1, 27; 1. Korinther 6, 9; 1. Timotheus 1, 10.

der Fall ist. In einer Zeit hoher Säuglingssterblichkeit ging es schließlich für den Einzelnen um die Versorgung im Alter, für die seine Kinder verantwortlich waren. Alt und kinderlos sein war oft gleichbedeutend mit Not leiden. Zudem mussten bei wesentlich geringerer Lebenserwartung der Bestand des Stammes bzw. des Volkes und seine Wehrfähigkeit gesichert werden. Da darüber hinaus der zunehmende sexuelle Rigorismus der Alten Kirche letztlich Sexualität sogar generell mit dem Geruch der Sündhaftigkeit umgab und sexuelle Askese als erstrebenswert ansah, diente Sexualität schließlich nur noch der Fortpflanzung. Dies ist bis heute Grundlage katholischer Sexualtheologie und Sexualethik. „Die Geschlechtslust ist dann ungeordnet, wenn sie um ihrer selbst willen angestrebt und dabei von ihrer inneren Hinordnung auf Weitergabe des Lebens und auf liebende Vereinigung losgelöst ist.“¹¹ In dieser Lehre wurzelt z. B. auch die Ablehnung von Verhütungsmitteln, denn hier wird ja „Geschlechtslust ... um ihrer selbst willen angestrebt“ und ist nicht „auf Weitergabe des Lebens hingeeordnet“. Und hierin wurzelt auch die rigorose Ablehnung von Homosexualität und homosexuellen Sexes durch die römisch-katholische Theologie:

„Sie [sc. homosexuelle Handlungen] verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit. Sie sind in keinem Fall zu billigen.“¹²

Diese Festlegung auf alte Überlieferungen und Dogmen erklärt auch die Äußerungen mancher katholischer Theologen und Würdenträger, dass die römisch-katholische Kirche hier ihre Haltung niemals ändern wird – weil sie das nach deren Meinung gar nicht kann.

4. Das Ehe- und Familienverständnis in unserer modernen Gesellschaft

Wie schon dargelegt, hat sich das Verständnis von Ehe und Familie in unserer westlichen Gesellschaft in den letzten hundert Jahren, und erst recht gegenüber den biblischen Zeiten, sehr verändert. Heute ist das Ideal die Liebeshochzeit, zu der sich die Partner in freier und unabhängiger Entscheidung entschließen. Das, was über Jahrhunderte das Normale war, die arrangierte und von den Eltern abgesprochene und ausgehandelte Ehe, ist

¹¹ Katechismus der Katholischen Kirche, 2351.

¹² Ebd., 2357. Vgl. auch: „Sie [sc. Homosexuelle Lebensgemeinschaften] sind nicht in der Lage, auf angemessene Weise die Fortpflanzung und den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten.“ (*Kongregation für die Glaubenslehre*, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Vatikan 3. Juni 2003, III,7). Interessanterweise spielt diese theologische Festlegung aber auch im evangelikal geprägten Flügel des Protestantismus immer wieder eine Rolle. So äußerte sich im Herbst 2008 der Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz Hartmut Steeb in *Idea*: „Gleichgeschlechtliche Partnerschaften leisten keinen Beitrag zum Fortbestand der Gesellschaft.“

heute als Zwangsehe massiv in Verruf. Wo es in konservativen islamischen Kreisen in unserem Land noch von Eltern arrangierte Eheschließungen gibt, weil sie eben in den Herkunftsländern dieser Menschen nach wie vor „normal“ sind, schreiten die Behörden ein und bringen gegebenenfalls sogar die Jugendlichen, die davon bedroht sind, in Sicherheit vor ihren Eltern. Es ist heute absolute Norm, dass sich Ehepartner freiwillig und ohne jeden Zwang oder Druck zu ihrer Ehe entschieden haben.

Anders als in früheren Zeiten sind heute die Ehepartner vor dem Gesetz gleichberechtigt. In dem Brauch, gemäß dem der Brautvater seine Tochter zum Traualtar führt und dort dem Bräutigam übergibt, spiegelt sich die Überzeugung vergangener Zeiten, dass eine Frau immer einen Vormund braucht, der die letzte Entscheidungsvollmacht über ihr Leben hat: Der Brautvater führt als Vormund seiner Tochter diese zum Bräutigam und übergibt sie in dessen Vormundschaft. Dies drückte sich auch darin aus, dass grundsätzlich die Frau ihren Namen aufgab und den Nachnamen des Ehemannes übernahm. Dies ist heute völlig anders. Schon unser Grundgesetz legt dar, dass Mann und Frau gesetzlich gleichberechtigt sind.¹³ Es ist heute ebenfalls absolute Norm und im Bewusstsein der Bevölkerung weitgehend verankert, dass Frauen nicht mehr unter der Vormundschaft ihres Mannes stehen, sondern gleichberechtigte Ehepartner sind. Heute haben beide Ehepartner die gleichen Rechte, auch in Sorge und Verantwortung füreinander.

Während in früheren Zeiten eine klare Rollenverteilung herrschte, die der Frau den Haushalt und die Kindererziehung zuteilte und dem Mann den Broterwerb, um seiner Familie den nötigen Unterhalt zu bieten, ist heute diese Rollenverteilung in Auflösung begriffen. Oft tragen beide Ehepartner zum Familienverdienst bei, weil beide berufstätig sind, und beide kümmern sich auch um die häuslichen Pflichten (oder sollten es zumindest im Idealfall tun). Auch hier spiegelt sich die Gleichberechtigung der Ehepartner wider. Der Gesetzgeber fördert das auch, indem er z. B. ein Elterngeld gewährt, wenn *beide* Eltern eine gewisse Zeit, statt ihrem Beruf nachzugehen, sich daheim um die Kinder kümmern. Die weiblichen „drei K“ – Kinder, Küche, Kirche – sind weithin ein Relikt der Vergangenheit oder werden es immer mehr.

Eltern obliegt deshalb gemeinsam die Fürsorge für ihre Kinder, was heute auch bei einer Trennung der Eltern meist weiter gilt. Dass Kinder sozusagen unter der Vormundschaft des Vaters stehen und die Mutter kein gesetzliches Anrecht an ihren Kindern hat, wie es noch vor hundert Jahren durchaus der Fall war, ist gesetzlich und gesellschaftlich völlig überholt.

Auch das frühere Verständnis, dass eine Ehe erst durch Kinder so richtig vollständig wird, besteht heute nicht mehr. In einer Zeit, in der Familien-

¹³ „Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin.“ Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Artikel 3 (2)

planung selbstverständlich ist, entscheiden sich manche Ehepaare gegen Kinder, ohne dass ihnen deshalb von der Gesellschaft die Vollwertigkeit ihrer Ehe abgesprochen würde. Dies gilt auch für ungewollt kinderlos gebliebene Ehen. Die meisten Ehepaare beschränken die Zahl ihrer Kinder auf eine Wunschanzahl, auch dies ist gesellschaftliche Selbstverständlichkeit und allgemein akzeptiert.

Es bleibt also festzustellen, dass sich unser heutiges Bild von Ehe und Familie weit entfernt hat von den Idealen vergangener Zeiten. Dieses Idealbild, dem manche gerne in ihren familienpolitischen Forderungen nachhängen, ist dabei ein Kind des 19. Jahrhunderts und hat nichts mit dem biblischen Ehe- und Familienverständnis zu tun, auf das sich diese Menschen gerne berufen.

Die „klassische Familie“ von „Vater, Mutter, Kind“ gibt es zudem immer weniger. Sicherlich besteht sie noch in einem beträchtlichen Teil der Familien. Aber inzwischen sind mehr als ein Drittel der bundesdeutschen Haushalte Single-Haushalte. Dazu kommen Hunderttausende von Einelternfamilien, deren Zahl in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen hat – sei es durch Trennung oder Scheidung der Eltern, sei es dadurch, dass unverheiratete Mütter Kinder bekommen und nicht mit dem Vater des Kindes oder der Kinder zusammenleben. Auch sogenannte Patchworkfamilien kommen immer häufiger vor, in denen die beiden Partner – ob verheiratet oder nicht – Kinder mit in die Beziehung bringen, die von einem oder mehreren Vätern oder Müttern stammen („Deine Kinder, meine Kinder, unsere Kinder“).

Was homosexuelle Partnerschaften angeht, so hat sich auch hier inzwischen ein sehr grundlegender Paradigmenwechsel im Empfinden der Gesellschaft vollzogen. Das seinerzeit aus dem Lebenspartnerschaftsgesetz entstandene Kunstwort der „Verpartnerung“ anstelle der Trauung ist inzwischen am Verschwinden. Auch homosexuelle Paare *heiraten* und verstehen sich als *Ehemänner* bzw. *Ehefrauen*. Selbst Standesbeamte sprechen inzwischen meist wie selbstverständlich von Trauung und Hochzeit, obwohl es das streng gesetzlich ja eigentlich nicht ist. Und auch dies ist inzwischen bis in konservative Kreise hinein selbstverständliches Empfinden und selbstverständliche Diktion.¹⁴

Es ist also festzustellen: Das von manchen eher konservativen Kreisen betonte Eheverständnis ist bei weitem nicht mehr ausschließlich. Auch unverheiratete Paare und gleichgeschlechtliche Paare werden als Eheleute empfunden. Dazu kommt, dass auch das Familienverständnis längst nicht mehr einheitlich ist, sondern sich neben der „klassischen Familie“ eine ganze Anzahl anderer Familienentwürfe etabliert hat und diese durchaus gesellschaftlich akzeptiert sind.

¹⁴ Vgl. die Schlagzeile der BILD-Zeitung im Juni 2013: „Ole von Beust – heimliche Hochzeit“, als sie davon berichtete, dass der frühere Hamburger regierende Bürgermeister und sein Lebenspartner ihre Partnerschaft hatten eintragen lassen.

5. Ehe oder Lebenspartnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare im Staat?

Nach der umfangreichen Darlegung der kirchlichen, theologischen und gesellschaftlichen Paradigmen in Geschichte und Gegenwart sei nun eine Antwort auf diese Frage angegangen.

Die Frage mag in den verschiedenen Bereichen unserer Gesellschaft unterschiedlich beantwortet werden – maßgeblich für die Gesellschaft ist sicher der Staat. In den westlichen Ländern – und so auch in Deutschland – sind Staat und Religion getrennt. Die Kirchen und Religionen sind aufgerufen, sich gesellschaftlich zu engagieren, sich einzubringen und auch ihre Meinung zu äußern – normativ für die Gesellschaft sind aber letztlich die von der Legislative verabschiedeten Gesetze, nicht irgendwelche Kirchen-gesetze. Die staatlichen Gesetze mögen auf Widerstand stoßen und von Religionsgemeinschaften abgelehnt werden, dennoch sind sie und nicht die Meinung von Kirchen und Religionsgemeinschaften oder Interessengruppen die verbindliche Grundlage der Gesellschaft. Was innerhalb von Kirchen internes Gesetz ist, hat in einem modernen Staat keinen gesetzlichen Rang mehr. So ist z. B. nach römisch-katholischer Auffassung eine Ehe eine untrennbare, lebenslange Bindung, weshalb die römisch-katholische Kirche Ehescheidung grundsätzlich ablehnt. Dennoch steht natürlich auch römisch-katholischen Eheleuten der gesetzliche Weg der Ehescheidung offen, selbst wenn die römisch-katholische Kirche eine solche Scheidung nicht anerkennt und Geschiedenen deshalb bei erneuter Heirat eine kirchliche Trauung verweigert, weil sie ja nach Auffassung dieser Kirche nach wie vor mit dem von Staats wegen geschiedenen Ehepartner verheiratet sind. Aber dennoch ist natürlich das staatliche Scheidungsgesetz gesellschaftliche Grundlage, nicht das Kirchengesetz. Ebenso, um ein anderes Beispiel zu nennen, wird Schwangerschaftsabbruch von vielen christlichen Kreisen massiv abgelehnt und oft als Mord bezeichnet, weil sie die Gesetzeslage nicht gutheißen können, die Abtreibung in bestimmten Fällen straffrei stellt. Gesellschaftlich maßgeblich ist natürlich auch hier die staatliche Gesetzeslage und nicht die Theologie von Kirchen und Religionsgemeinschaften. Dabei ist es den Kirchen und Religionsgemeinschaften freigestellt, wie sie innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft mit diesen Fragen umgehen, sofern das religiöse Vorgehen nicht der Menschenwürde widerspricht oder Menschen physischen oder psychischen Schaden zufügt. Die römisch-katholische Kirche darf also von Gesetzes wegen Geschiedenen eine kirchliche Trauung verweigern, auch wenn der Staat diese Trauung vollzogen hat. Ebenso dürfen christliche Gemeinschaften Frauen ausschließen, die ihre Schwangerschaft abgebrochen haben. Und – um uns dem Thema dieses Aufsatzes zu nähern – die Religionsgemeinschaften und Kirchen dürfen von Gesetzes wegen Mitarbeiter aus ihrem Dienst entlassen oder sie sogar aus ihrer Glaubensgemeinschaft ausschließen, wenn sie gegen die religiöse Glaubensüberzeugung verstoßen haben. Dies betraf und betrifft in der römisch-katholischen Kirche und vielen evangelischen Freikirchen z. B.

Menschen, die ihre gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft eintragen lassen. In manchen Freikirchen betrifft dies auch Menschen, die sich nicht einer mehr oder weniger rigorosen Sexualethik unterwerfen. Ausdrücklich billigt der Staat den Kirchen eine Eigenrechtlichkeit innerhalb ihrer jeweiligen Gemeinschaft zu, aus der sich der Staat unter Respektierung der Glaubens- und Gewissensfreiheit bewusst heraushält.¹⁵

Die Antwort auf die Frage, ob gleichgeschlechtliche Paare weiterhin in einer von der Ehe unterschiedenen Lebenspartnerschaft leben sollen oder die Ehe für diese Paare geöffnet werden soll, muss also zuerst der Staat geben.

Ist eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft substantiell das Gleiche wie eine heterosexuelle Ehe oder ist sie substantiell etwas anderes? Diese Frage wird zunehmend so beantwortet, dass sie das Gleiche ist, da die Gesellschaft mehr und mehr so empfindet. Das Bundesverfassungsgericht hat in einer ganzen Reihe von Urteilen bestätigt, dass homosexuelle Partnerschaften im Geiste und Sinne unserer Verfassung in verschiedenen Aspekten ihrer Partnerschaft nicht von der heterosexuellen Ehe unterschieden werden dürfen. Gegen den hinhaltenden Widerstand der seit 2005 regierenden Christdemokraten wurde so die eingetragene Lebenspartnerschaft weitgehend der Ehe gleichgestellt. Es ist auch zu erwarten, dass künftige Urteile des Bundesverfassungsgerichts diese Sicht ebenfalls stärken.

Interessant ist in diesem Zusammenhang das jüngst ergangene Urteil des Supreme Court der USA, das ein Verbot der Ehe von gleichgeschlechtlichen Paaren als verfassungswidrig beurteilte. Das Bedeutsamste an diesem Urteil ist, dass die Richter des obersten Gerichts der USA das Recht gleichgeschlechtlicher Paare auf Ehe durch ihre Begründung geradezu in den Rang eines Grund- und Menschenrechts hoben:

„Kein Bund ist tiefgründiger als die Ehe. Er vereint in sich die höchsten Ideale der Liebe, Treue, Hingabe, Aufopferung und Familie. Indem sie die Ehe eingehen, werden zwei Menschen zu etwas Größerem als zuvor. Wie manche Kläger uns zeigen, verkörpert die Ehe eine Liebe, die so groß ist, dass sie sogar den Tod überdauert. Anzunehmen, dass diese Männer und Frauen die Idee der Ehe nicht respektieren, würde ihnen nicht gerecht. Sie respektieren sie, sie respektieren sie so sehr, dass sie diese Erfüllung für sich selbst wünschen. Ihre Hoffnung ist, dass sie nicht dazu verdammt sind, in Einsamkeit zu leben, ausgeschlossen von einer der ältesten Institutionen der Zivilisation. Sie erbitten sich die gleiche Würde vor dem Gesetz. Die Verfassung garantiert ihnen dieses Recht. So wird es angeordnet.“¹⁶

¹⁵ „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. – Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Artikel 4 (1) + (2)

¹⁶ Übersetzung Süddeutsche Zeitung. Wortlaut im Original: „No union is more profound than marriage, for it embodies the highest ideals of love, fidelity, devotion, sacrifice, and family. In forming a marital union, two people become something greater than once they were. As some of the petitioners in these cases demonstrate, marriage embodies a love that may endure even past death. It would misunderstand these men and women to say they disrespect the idea of marriage. Their plea is that they do respect it, respect it so deeply

Dieser Ansicht werden sich nun auch die Bundesregierung und die Parteien in Deutschland stellen müssen, geht sie doch weit über das hinaus, was bisher im Allgemeinen hierzulande diskutiert wurde. Natürlich sind die USA ein anderer Staat, aber die vielbeschworene transatlantische Wertegemeinschaft und damit das Feststellen gemeinsamer Grundwerte lässt dieses Urteil und seine Begründung auch hierzulande bedeutungsschwer erscheinen. Auch die Bundesrepublik Deutschland wird sicher in nicht allzu ferner Zukunft die Ehe für gleichgeschlechtliche Paare öffnen und die eingetragene Lebenspartnerschaft abschaffen. Sie wird damit vielen westlichen Staaten folgen, die diesen Schritt bereits getan haben.

Die eher von konservativen Kreisen vorgebrachte Begründung, dass eine gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft substantiell etwas anderes sei, als eine heterosexuelle Ehe, erscheint zunehmend als fadenscheiniger Vorwand, um eine Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zu verhindern – aus eigentlich ganz anderen, oft religiösen Gründen. Ehrlicher ist da schon der Verweis auf das „christlich-abendländische Fundament“ unseres Staates, aber auch das zieht nicht mehr, weil zunehmend zumindest in den evangelischen Kirchen das „christlich-abendländische Fundament“ Deutschlands als im Einklang mit einem Ja zur Eheöffnung interpretiert wird. Auch das oft vorgebrachte Argument, dass eine Ehe per se auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet ist, erweist sich bei näherem Hinsehen als sehr fragwürdig. In letzter Konsequenz zu diesem Argument müsste der Staat dann ja vor einer Eheschließung die Zeugungsfähigkeit der Eheleute prüfen und gegebenenfalls die Ehe verbieten, wenn die Eheleute aus körperlichen oder Altersgründen keinen Nachwuchs zeugen können – oder wenn sie sich gegen Kinder entscheiden. Das wäre absurd und würde zutiefst Verfassungsrechte der Menschen verletzen. Niemand will so etwas. Von daher entpuppt sich auch dieses Argument als eher hilfloser Versuch, die Öffnung der Ehe aufzuhalten, solange es geht – wohl wissend, dass hier nur noch letzte Rückzugsgefechte ausgetragen werden.

Staatlicherseits ist es überfällig, auch in Deutschland die Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zu öffnen. Gleichgeschlechtliche Ehen sind substantiell heterosexuellen Ehen gleich. Sie sind nicht nur keine Gefahr für die Ehe als Keimzelle unserer Gesellschaft, sie fördern diesen Gedanken sogar, denn gleichgeschlechtliche Ehepaare sind ebenso Keimzellen der Gesellschaft wie ihre heterosexuellen Nachbarn. Und da gemäß dem Grundgesetz unseres Staates Gleiches gleich zu behandeln ist, ist die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare nicht lediglich ein Zubilligen von Verfassungsrechten für diese Paare, sondern sogar – wie es der Supreme Court für die USA festgestellt hat – eine Beseitigung der Verweigerung von Verfassungsrechten, die diesen Paaren gemäß unserem Grundgesetz zustehen. Gleich-

that they seek to find its fulfillment for themselves. Their hope is not to be condemned to live in loneliness, excluded from one of civilization's oldest institutions. They ask for equal dignity in the eyes of the law. It is so ordered.“

geschlechtliche Ehepaare entsprechen voll und ganz dem oben dargelegten Verständnis der Ehe in unserer heutigen Gesellschaft. Sie sind gleichberechtigt, sie haben sich freiwillig zu dieser Ehe entschlossen – zuweilen gegen Widerstände aus den eigenen Herkunftsfamilien –, sie tragen gemeinsam zu ihrem Unterhalt bei, sie sorgen füreinander in Notzeiten, sie gehen – wie viele heterosexuelle Ehepaare – miteinander durch dick und dünn. Untersuchungen in anderen Ländern zeigen, dass es dem Kindeswohl alles andere als abträglich ist, wenn ein Kind mit zwei Vätern oder zwei Müttern aufwächst. Auch Bedenken in diesem Punkt sind also ziemlich offensichtlich eher aus der Ideologie gewachsene Vorwände und Vorurteile, die der Realität nicht standhalten. Auch homosexuelle Ehepaare können durch Kinder Familie werden und sein – genauso wie heterosexuelle.

Die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare ist inzwischen gesellschaftliche Notwendigkeit. Werden hier Regierung und Bundestag nicht aktiv, wird ihnen das Bundesverfassungsgericht Beine machen.

6. Gleichgeschlechtliche Ehepaare und die Kirchen

Wie sieht es nun in den Kirchen aus? Die Situation ist dergestalt:

Die Evangelischen Kirchen kennen, wie oben dargelegt, nicht das letztgültige Lehramt, sondern fragen in Synoden und Kirchenversammlungen, wie das Wort der Bibel über den Abgrund der Jahrtausende hinweg in der heutigen Zeit zu verkündigen ist. In der evangelischen Theologie jedweder Prägung ist die Ehe kein Sakrament. Martin Luther hat die Ehe 1530 ein „äußerlich weltlich Ding“, aber gleichzeitig ein „göttlich Werk und Gebot“ genannt. Hier ist bei ihm die Spannung spürbar, dass es die Ehe eben nicht nur im Christentum gibt, sondern dass sie allgemein eine menschliche Institution ist, die der Christ natürlich in seine christliche Lebensführung eingebunden wissen will. Jede Religion, jede Ethnie und auch jede Zeit kennt und kannte die Ehe, die älter ist als Christentum und Judentum. Da die Ehe nun zwar kein Sakrament, aber dem Willen Gottes gemäß ist, ist sie nach evangelischer Theologie geprägt und bestimmt von der gesellschaftlichen Realität, in die hinein das Evangelium verkündigt wird. Wie praktiziert eine Gesellschaft die Ehe und was denkt sie über sie? Wie ist dahinein das Wort Gottes zu verkündigen? Bei den evangelischen Kirchen und in der evangelischen Theologie ist ein deutlicher Trend hin zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare und weiter zur Öffnung der Ehe unübersehbar. Konservative Kreise kämpfen vehement gegen diesen Trend, als ginge es um den Untergang des Abendlandes. Aber taten sie das nicht schon bei vielen Veränderungen, z. B. als es um die Frau im Pfarramt ging, die für sie heute kein Anstoß mehr ist?

Sicher gibt es auch eine evangelische Tradition, diese ist aber nicht letzte Lehrautorität der Kirche. Jede Zeit ist neu in ihren Prägungen und gesellschaftlichen Situationen dem reformatorischen „sola scriptura“ verpflichtet

tet. Wir wissen heute – anders als die Menschen der Bibel oder der vergangenen Jahrhunderte –, dass Sexualität zwar auch Tat ist, für die man auch verantwortlich ist, diese aber in einer nicht veränderbaren sexuellen Prägung verwurzelt ist. Wie problematisch es ist, Menschen durch kirchliche Lehre zu zwingen, gegen ihre Natur zu leben, ist inzwischen sogar bei manchen erzkonservativen freikirchlichen Gemeinden und Gnadauer Gemeinschaften verstanden worden. Ebenso wird zunehmend die inhaltliche Unterscheidung zwischen einer heterosexuellen Ehe und einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft in der evangelischen Theologie als konstruiert und vorgeschoben empfunden. Ehe ist heute – wie oben dargelegt – auch bei den frömmsten Christen nicht mehr das, was sie vor zweihundert Jahren war, und erst recht nicht, was sie bei den Menschen der Bibel war. Die Kirche nahm zu jeder Zeit das aktuelle Eheverständnis auf, interpretierte es theologisch und integrierte demgemäß die Trauung als Amtshandlung in das kirchliche Leben ihrer Zeit. Genau das muss auch heute geschehen. Und es geschieht auch. Die Kirche Jesu Christi ist eben nicht sozusagen ein zeitloser Felsen im Strom der Zeit. Auch die Kirche ist gesellschaftlichem Wandel unterworfen und hat das ganz selbstverständlich zu jeder Zeit so gelebt. Es ist kein Angriff auf den Kern der christlichen Botschaft, wenn dem modernen Wissen über sexuelle Prägungen und ihre Unveränderbarkeit heutzutage Rechnung getragen wird. So hat sich der Zug in Richtung Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare in den evangelischen Kirchen und auch in den Freikirchen längst in Bewegung gesetzt und ist wohl trotz des massiven Widerstandes der Evangelikalen und der deutschen Evangelischen Allianz nicht mehr aufzuhalten. Und das ist auch gut so – im Sinne der Bibel.

Die Situation in der römisch-katholischen Kirche ist, wie bereits erwähnt, theologisch eine andere. Hier gibt es zwar aus Rom inzwischen auch für Homosexuelle überraschend freundliche Worte aus päpstlichem Mund, aber bislang hat sich lediglich der zu Zeiten von Benedikt XVI. sehr eisige Ton geändert, nicht aber die Lehre der Kirche und der Umgang mit Homosexualität. Nach wie vor wird das Ausleben von Homosexualität als „schwere Sünde“ betrachtet. Eine gleichgeschlechtliche Ehe gibt es in der römisch-katholischen Theologie schlicht und einfach nicht. Katholiken, die eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft oder Ehe eingehen, begehen eine „schwere Sünde“.¹⁷ Immer wieder wird dabei von römisch-katholischen Theologen oder der Kurie betont, dass die römisch-katholische Kirche hier gar nicht anders kann aufgrund ihrer in Dogmen verwurzelten theologischen Sicht der Homosexualität und ihrer Sakramentslehre, die Ehe nur heterosexuell definiert. Dogmen – und damit auch die Sakramente – die ja nach römisch-katholischer Überzeugung Offenbarungen Gottes an seine

¹⁷ Bezeichnend, dass in den USA nach der Entscheidung des Supreme Court zur Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare in der römisch-katholischen Kirche die Diskussion losgebrochen ist, ob nicht Katholiken, die sich der „Sünde“ einer gleichgeschlechtlichen Ehe schuldig machen, von der Kommunion ausgeschlossen werden müssten.

Kirche sind, sind als Wille Gottes eben von Menschen nicht aufzuheben oder zu ändern.

Diese Festlegung auf Dogmen und Überlieferungen mag manchen römisch-katholischen Theologen und manchen Mitgliedern der Kurie und des Episkopats aber auch eine willkommene Keule gegen jedwede Diskussion über eine Segnung oder gar Trauung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften sein. Selbst wenn man wollte, könnte man nicht, so wird argumentiert, zeigt aber damit eigentlich nur, dass man gar nicht will. Die Kommentare aus Rom und aus dem römisch-katholischen Episkopat zum Ergebnis des irischen Referendums sprachen Bände über die Geisteshaltung dieser Herren. Von „Niederlage für die Menschheit“ war da z. B. die Rede – eine Formulierung, die der Vatikan bislang nur im Zusammenhang mit Kriegen verwendete.

Nun kann sich aber auch die römisch-katholische Kirche nicht dem gesellschaftlichen Wandel entziehen und hat das auch in der Vergangenheit nicht getan. Im Gegenteil hat sie immer wieder eine erstaunliche „Elastizität“ gehabt, Dogmen und Überlieferungen in die jeweilige Gegenwart zu transportieren. Man denke nur an die Theologie der Befreiung, die noch unter den beiden letzten Päpsten geradezu verdammt wurde und plötzlich unter Papst Franziskus mehr als salonfähig ist. Auch im deutschen Kontext gibt es da bei genauerem Hinsehen Erstaunliches zu beobachten. Nach römisch-katholischer Lehre ist eine „Ehe ohne Trauschein“ z. B. Sünde und widerspricht der Lehre und Ethik der Kirche. Während aber mit dieser Begründung des Verstoßes gegen Lehre und Ethik der Kirche homosexuellen Mitarbeitern, die sich outen oder gar eine eingetragene Lebenspartnerschaft eingehen, der Arbeitsplatz gekündigt wird, ist dies heterosexuellen Mitarbeitern, die mit Freund bzw. Freundin zusammenleben und damit eigentlich in „Unzucht“ und „Sünde“,¹⁸ in den vergangenen Jahrzehnten nicht widerfahren. Auch die meisten Paare, die von römisch-katholischen Pfarrern getraut werden, leben bei der Eheschließung bereits mehr oder weniger lange zusammen, ohne dass dies in ihrer Kirche noch irgendjemanden wirklich aufregt. Hier hat die römisch-katholische Kirche stillschweigend der gesellschaftlichen Entwicklung Rechnung getragen.

Interessant ist, dass es auch in der römisch-katholischen Theologie immer wieder vereinzelte Vorstöße gibt, gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften einen kirchlichen Segen doch nicht zu verweigern. Eine

¹⁸ „Die Brautleute sind aufgefordert, die Keuschheit in Enthaltbarkeit zu leben. [...] Sie sollen Liebesbeziehungen, die der ehelichen Liebe vorbehalten sind, der Zeit nach der Heirat vorbehalten. Sie sollen einander helfen, in der Keuschheit zu wachsen“. Katechismus der Katholischen Kirche, 2350. „Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind. Sie ist ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der menschlichen Geschlechtlichkeit selbst, die von Natur aus auf das Wohl der Ehegatten sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hingeeordnet ist. Zudem ist sie ein schweres Ärgernis, wenn dadurch junge Menschen sittlich verdorben werden.“ Ebd., 2353.

Interpretation der Dogmen und Überlieferungen in die jeweiligen gesellschaftlichen Bezüge hinein ist also durchaus möglich. Ausdrücklich sei hier auf die Altkatholische Kirche verwiesen, die sich 1871 von der römisch-katholischen Kirche getrennt hat. Hier gibt es einen ganz anderen Umgang mit Homosexuellen. Auch die Segnung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften ist möglich.¹⁹ Nun wird die Altkatholische Kirche von der römisch-katholischen Kirche zwar als getrennt, aber dennoch als „katholisch“ anerkannt. Umgekehrt versteht sich die Altkatholische Kirche als ebenso „katholisch“ im konfessionellen Sinne, wie die Römisch-Katholische Kirche. Man beruft sich zwar nur auf die altkirchlichen Dogmen, aber dennoch ist es hier anscheinend ohne große Probleme gelungen, diese in puncto Ehe und Eheverständnis in die Gegenwart zu interpretieren und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, wenn auch vielleicht (noch) nicht als Ehe im Sinne des katholischen Sakramentes, so doch als segenswürdige Gemeinschaften anzuerkennen. Was der kleinen Schwester möglich ist, könnte auch die große römische Schwester – wenn denn der Wille dazu da wäre. Und genau an diesem Willen mangelt es bislang. Lieber verschantzt man sich hinter alten Dogmen, die doch, wie die kleine Schwester zeigt, durchaus modern zu interpretieren wären.

Beachtenswert ist, dass viele Homosexuelle in ihren Kirchengemeinden einen ganz anderen Umgang mit diesem Thema genießen, als es der Kirchenleitung recht sein könnte. Rom ist eben oft „weit weg“. Auch homosexuellen Lebenspartnern in eingetragener Partnerschaft wird die Eucharistie nicht verweigert. Sie arbeiten voll verantwortlich in ihren Gemeinden mit, obwohl die ganze Gemeinde einschließlich Pfarrer von ihrer Lebenssituation weiß. Ja, sogar Segnungen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften durch einen Pfarrer sind nicht ungewöhnlich, wenn auch nicht öffentlich in der Kirche, sondern im privaten Bereich oder im Amtszimmer des Pfarrers. Die Basis ist in dieser Kirche oft weiter als die Leitung.

Hier sind die Leitung, also z. B. die Deutsche Bischofskonferenz und von da aus auch die Weltkirche, aufgefordert, sich dem gesellschaftlichen Wandel zu stellen und auch die Dogmen und Überlieferungen der Kirche neu zu interpretieren, um vorerst zumindest zu einer Segnung von Partnerschaften zu kommen. Es ist eigentlich tragikomisch, dass bei einer Weltkirche die Theologie und Ethik von Ehe und Sexualität auf biologischen und gesellschaftlichen Vorstellungen des 3. bis 5. Jahrhunderts beruhen – Vorstellungen, die heute niemand mehr hat, die wissenschaftlich überholt und gesellschaftlich überwunden sind. Die Fixierung von Ehe und Sexualität auf die Zeugung neuen Lebens ist ein Relikt vergangener Zeiten und Gesellschaften. Es bedarf hier einer Neubewertung uralter Dogmen. Die

¹⁹ So wurde eine kirchliche Segnung der Lebenspartnerschaft des CDU-Bundestagsabgeordneten Stefan Kaufmann mit seinem Lebenspartner von der römisch-katholischen Kirche und dem zuständigen Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart Gebhard Fürst strikt verweigert, von der Altkatholischen Kirche aber in einem Gottesdienst in der Stuttgarter Schlosskirche im Alten Schloss am 2. Mai 2015 vollzogen.

eher krampfhaftige Unterscheidung heterosexueller und homosexueller Lebensgemeinschaften durch diese Engführung der Geschlechtlichkeit und der Ehe auf die biologische Fortpflanzung²⁰, die bei homosexuellen Ehen naturgemäß nicht erfolgen kann, entspricht nicht mehr der Empfindung unserer Zeit und wird auch nur noch von den wenigsten Katholiken geteilt. Es hat in der römisch-katholischen Kirche immer wieder mutige Reform-Päpste gegeben, die Jesus Christus darin ernst nahmen, dass die Lehre für die Menschen da ist und nicht der Mensch für die Lehre und das Dogma.²¹ Sie warfen jahrhundertealte Lehren durch Neuinterpretation der Dogmen über Bord. Man denke nur an Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil, das ihm zu verdanken ist. Die römisch-katholische Kirche war danach eine andere. Ob der derzeitige Papst Franziskus den Mut und die Kraft zu solchen Reformen hat und sich gegen Beharrungskräfte in der Kurie durchsetzen kann, bleibt abzuwarten. Die Familiensynode 2014 war da eher ernüchternd. Mit Spannung darf auf die Fortsetzung in der Synode 2015 gewartet werden.

Auch die römisch-katholische Kirche wird sich der Ehe gleichgeschlechtlicher Paare stellen müssen. Sie muss das bereits in vielen Ländern dieser Welt. Und so, wie sie in Deutschland derzeit auch mit eingetragenen Lebenspartnerschaften umgeht, wird sie auch mit der gesellschaftlichen Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare, die selbst in Deutschland in absehbarer Zeit erfolgen wird, umgehen müssen. Auch in römisch-katholischen Gemeinden wird es solche Ehepaare geben und sie werden Heimat in „ihrer“ Kirche fordern und oft genug in ihren Ortsgemeinden tatsächlich auch bekommen.

Da es sich bei der Unterscheidung zwischen heterosexuellen und homosexuellen Lebenspartnerschaften als substantiell etwas anderem eher um einen Vorwand mit Hilfe der Dogmen und der Sakramentslehre als um seriöse Theologie handelt, ist auch die römisch-katholische Kirche aufgefordert, sich dieser Frage zu stellen. Sicher sind andere Teile dieser Weltkirche, z. B. in Afrika oder in Asien, bislang noch konservativer als diejenigen in Mitteleuropa oder Nordamerika. Aber auch hier bewegt sich die Gesellschaft, auch hier gibt es überraschende politische Entscheidungen. Auch Homosexuelle kennen die liebende Hingabe und lebenslange Liebe und wollen dies in einer Ehe dokumentieren und der Gesellschaft kundtun. Und sie wollen das als gläubige Mitglieder ihrer Kirche nicht nur staatlich tun, sondern erbitten sich für ihre Ehe den kirchlichen Segen. Dem kann und darf sich die römisch-katholische Kirche nicht auf Dauer widersetzen, wenn sie wirklich Kirche für Menschen und nicht für Dogmen sein will.

²⁰ „Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist, ...“ Katechismus der Katholischen Kirche, 1601.

²¹ „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2, 27)

7. Zum Schluss

Nach anderthalb Jahrtausenden Diskriminierung und Verfolgung Homosexueller, nach unendlichem Leid in all den Jahrhunderten, nach ungezählten ausgesprochenen und vollzogenen Todesurteilen durch kirchliche und weltliche Gerichte an Menschen, deren einziges Verbrechen es war zu lieben, hat unsere Zeit zu einem nachdrücklichen und eindrucklichen Paradigmenwechsel gegenüber homosexuellen Mitmenschen gefunden. Wie aufgezeigt, hat das in vielen Staaten dieser Welt zu einer Änderung der Gesetzeslage weg von Diskriminierung und Ausgrenzung hin zu gesellschaftlicher Toleranz und Akzeptanz geführt. Auch in Deutschland ist vieles erreicht und wird auch manches noch erreicht werden.

In den Kirchen ist dieser Prozess natürlich ebenso angekommen und hat zu den aufgeführten Veränderungen und Diskussionen geführt. Das gilt auch für die römisch-katholische Kirche. Ich erhoffe mir für sie, aber auch für die evangelischen Kirchen und Freikirchen, dass dieser Prozess weitergeht. Mögen die Theologen aller Lager nie vergessen, um wen es dabei geht, wer bei diesem Prozess nach dem Willen Gottes im Mittelpunkt stehen soll: Der Mensch! Der Mensch, der nach christlicher Überzeugung nach Gottes Bild in von Gott geschenkter Würde geschaffen wurde, und um das Leben dieses Menschen in dieser Welt. Es geht um seine Gefühle, sein Empfinden, sein Lieben, seine Annahme seiner selbst – sein Leben in und mit dieser Würde.

Und mögen wir dabei nie unsere homosexuellen Menschengeschwister vergessen, die in etlichen Ländern dieser Welt von Diskriminierung, Verfolgung, Kerker und sogar Tod bedroht sind, weil sie so sind, wie sie sind. Ihnen wird ihre Würde genommen und diese mit Füßen getreten, ihnen wird das Recht auf diese Würde, ja, sogar das Recht auf Leben abgesprochen. Dass wir dazu nicht schweigen, das ist Auftrag der Menschlichkeit und des christlichen Glaubens.

DOKUMENTATION

Dokumentation einer Wandlung

Vom Diakonie Verein zum Diakonie Konzern: Der Fall des Diakoniewerkes Bethel (Berlin)

Dietmar Lütz u. a.*

Einleitung

Ende Oktober 2014 erhielten drei Diakonissen des renommierten Diakoniewerks Bethel in Berlin Benachrichtigung über ihren sofortigen Ausschluss. Es handelte sich dabei um drei seit Langem im Ruhestand befindliche und seit Jahrzehnten für das Diakoniewerk Bethel (Berlin) tätige bekannte und beliebte Diakonissen: Rosemarie Megerle (85), Jutta Weber (78) und Gabriele Piel (51). Per Schreiben vom 21. Oktober 2014 (die in Nepal arbeitende Diakonisse Jutta Weber wurde nur mündlich über ihren in Deutschland befindlichen Bruder informiert) wurde allen drei Diakonissen der sofortige Ausschluss aus der Diakoniegemeinschaft Bethel zum 31. Oktober 2014 mitgeteilt. Zugleich wurden sie darüber informiert, dass damit ihr Status als Diakonisse erloschen ist und damit „gleichzeitig sämtliche Ansprüche des ehemaligen Mitglieds an die DgB“ (Diakoniegemeinschaft Bethel). Unterschrieben waren die Ausschlusschreiben von den drei Geschäftsführern der DgB Dr. Angelika Voigt, Dr. Katja Lehmann-Giannotti und Karl Behle. Neben der Oberin gehören also auch die beiden Vorstände des Diakoniewerks Bethel, Lehmann-Giannotti und Behle zur Geschäftsführung der Diakoniegemeinschaft.

Die drei Diakonissen wurden in diesem Schreiben (bzw. mündlich durch den Bruder Karl Weber) auch aufgefordert, bis „zum 31.10.2014 alle Zeichen der Zugehörigkeit, z.B. Tracht und Brosche der Schwesternschaft, an die DgB“ zurückzugeben. Begründet wurden die Ausschlüsse nicht. Im Falle von Pastorin Sr. Gabriele Piel hieß es wörtlich: „Seit vielen Jahren nehmen Sie nicht mehr am kommunitären Leben der Schwesternschaft, so wie es in unserer Lebensordnung beschrieben ist, teil.“ Keine Berücksichtigung fand die Tatsache, dass die Pastorin im Ruhestand Sr. Gabriele Piel seit fünf Jahren aus gesundheitlichen Gründen und mit Zustimmung der Oberin Dr. Voigt in einem Berliner Sanatorium gepflegt wird und nur selten das Haus verlassen kann.

* Dietmar Lütz und Andere aus dem Arbeitskreis der Freundinnen und Freunde der Diakoniegemeinschaft Bethel.

Als ich (d. Verf.) am 24. Oktober 2014 von meiner ehemaligen Pastorenkollegin Gabriele Piel über diesen Ausschluss informiert wurde, sandte ich umgehend ein Protestschreiben an die Erstunterzeichnete, Oberin Dr. Voigt, mit der Bitte um Rücknahme des Ausschlusses. Leider gab es außer einem Dreizeiler mit der Bitte „um Verständnis, dass wir mit Angelegenheiten der Schwesternschaft innerhalb unserer Gemeinschaft umgehen“, keine Reaktion auf meinen Protest. Am 31. Oktober 2014 informierte ich die Vorsitzenden des Aufsichtsrates der Diakoniewerk Bethel gGmbH, Dietrich Mascher und Prof. Dr. Volker Spangenberg, sowie den Leiter des Fachbereichs Ordinierte Mitarbeiter im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K. d. ö. R., Friedbert Neese. Der Aufsichtsratsvorsitzende reagierte noch am gleichen Tag prompt mit einem uneingeschränkten Vertrauensvotum für die Geschäftsführer: „Es wäre leichtfertig, vertrauliche Sachverhalte nach außen dringen zu lassen, daher hat die Geschäftsführung meine volle Unterstützung.“

Alle weiteren Versuche, durch Information, Solidarität und Proteste die uneingeschränkte Rehabilitation der Diakonissen zu erwirken, scheiterten am Schweigen der Angesprochenen. Allerdings bildete sich eine Front unter den KollegInnen im BEFG, die sich vornahm, notfalls auch die außerkirchlichen Medien um Hilfe zu bitten.

Bald stellte sich heraus, dass das innerkirchliche Schweigen vielleicht kein Zufall war. Deshalb begann eine wachsende Gruppe von PastorenkollegInnen des BEFG mit der Recherche über die Hintergründe, die zu einem solchen unsäglichen Vorgang im ältesten baptistischen Diakoniewerk Deutschlands geführt haben könnten. Dabei spielte insbesondere der Aufsichtsrat des DwB eine zunehmend wichtige Rolle. Als Aufsichtsrat und Kontrollgremium für das Diakoniewerk Bethel in Berlin kommt dem Aufsichtsrat spätestens seit Oktober 2005 eine klar definierte Rolle zu. Seit Oktober 2005 wurde nämlich in der Diakonischen Konferenz in Rummelsberg der „Diakonische Corporate Governance Kodex“ (DKG) beschlossen „und den Mitgliedern des Werkes die Beachtung des Kodex und seine verbindliche Übernahme als Selbstverpflichtung empfohlen.“ (Einleitung, S. 6)

In diesem Diakonischen Corporate Governance Kodex (DGK) vom Oktober 2005 heißt es über das „Aufsichtsgremium“ für das Diakonische Werk der EKD (und seine Mitgliedseinrichtungen):

„Das Aufsichtsgremium

- berät, begleitet und überwacht den Vorstand;
- beteiligt sich nicht am operativen Geschäft; es ist in Entscheidungen von grundlegender Bedeutung zeitnah einzubeziehen
- ist für die Bestellung und die Ausgestaltung der Verträge der Vorstandsmitglieder verantwortlich;
- hat alle Vertragsangelegenheiten bezogen auf die Mitglieder des Vorstands zu regeln;
- ...“ (2.4.2)

Die offenbare Nichtbeachtung des DGK durch das Diakoniewerk Bethel entsprach der kursierenden Meinung, das DwB bedürfe von Gesetzes wegen keines Aufsichtsrates und der Aufsichtsrat sei niemandem gegenüber berichtspflichtig.

Als die Fragen an den Aufsichtsrat des DwB nicht verstummen, traten vier seiner Mitglieder zurück. Es verblieben nur die Oberin Dr. Angelika Voigt und die ehemalige Oberin Sr. Edeltraut Horn im Aufsichtsrat. Kurze Zeit später schied die Altoberin E. Horn turnusgemäß aus dem Aufsichtsrat aus.

Im Folgenden soll versucht werden, die letzten Jahre des DwB im Blick auf seinen Strukturwandel zu erhellen, da wir glauben, dass der Ausschluss der drei Diakonissen vom 31. Oktober 2014 nur einen geringfügigen Aspekt einer eklatanten Fehlentwicklung darstellt.

1. Der Rücktritt der Stiftungs- und Aufsichtsratsmitglieder am 14. 4. 2015 kurz vor dem Bethel-Jahresfest 2015

„Erklärung der ehemaligen Stiftungs- und Aufsichtsratsmitglieder der Eduard Scheve Stiftung, Berta Scheve Stiftung Diakoniewerk Bethel gemeinnützige GmbH

Die Unterzeichner sind als Stiftungs- und Aufsichtsräte aus Bethel-Gremien (Eduard- und Berta-Scheve-Stiftungen, Diakoniewerk Bethel gemeinnützige GmbH) am 14. 4. 2015 zurück getreten. Grund dafür waren für uns die nicht nachvollziehbaren Entscheidungen innerhalb der Schwesternschaft. Unsere Versuche, eine Änderung der getroffenen und von uns für notwendig erachteten Entscheidungen zu bewirken, haben leider nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt. Unsere Bemühungen hatten das Ziel, den guten Ruf Bethels in der Öffentlichkeit zu erhalten. Eine weitere Zusammenarbeit mit dem Vorstand erschien uns daher nicht mehr möglich. 25. April 2014 [es müsste heißen 2015] *gez. Dietrich Mascher, Armin Pawlitzki, Prof. Dr. Spangenberg, Walter Zeschky*¹

Die für die zurückgetretenen Aufsichtsräte nicht nachvollziehbaren Entscheidungen innerhalb der Schwesternschaft betreffen den Ausschluss von drei Schwestern (im Oktober 2014) aus der Diakoniegemeinschaft Bethel gGmbH (DgB), der Schwesternschaft der Diakonissen. Weil der Ausschluss dieser drei Diakonissen den guten Ruf des Diakoniewerkes Bethel (DwB) in der Öffentlichkeit schädigt und die oben genannten Aufsichtsräte keine Änderung herbeiführen konnten, erschien ihnen die weitere Zusammenarbeit mit dem Vorstand des Bethel-Konzerns nicht mehr möglich. Kurze Zeit später fand ohne ihre Teilnahme das Bethel-Jahresfest statt, auf dem der Jahresbericht 2014 präsentiert wurde. Dort ist zu lesen:

¹ Zitiert nach „Bethel-Diakonissen in Not – Über den Ausschluss der drei Diakonissen aus der Diakoniegemeinschaft Bethel (Berlin) – Ein Zwischenbericht vom 16. 6. 2015“ verfasst von Pastor i. R. Dr. Dietmar Lütz, Pastor Günter Mahler, Pastor i. R. Hans Stapperferne.“

„Die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen dem Aufsichtsrat und Vorstand ist ein wesentlicher Grundstein der positiven Entwicklung im Diakoniewerk und in seinen Betrieben.“²

Nimmt man diese eigene Aussage der Konzernleitung ernst, dann fehlt jetzt dem Diakoniewerk Bethel ein wesentlicher Grundstein für eine positive Entwicklung in der Zukunft. Dabei hatte es lange gedauert, bis der Aufsichtsrat entweder über diese Entscheidung von der Konzernleitung selbst unterrichtet wurde, oder durch den wachsenden öffentlichen Druck aus den Baptistengemeinden³ sich gezwungen sah zu reagieren. Als sie erkannten, dass sie als Mitglieder des Aufsichtsrates nichts gegen diese Entscheidungen der Konzernleitung unternehmen konnten, traten sie zurück. Es sollte dabei aber nicht vergessen werden, dass es gerade dieser Aufsichtsrat war, der die gesamte Umstrukturierung (Umwandlung) des Diakoniewerkes Bethel e. V. in einen Diakonie-Konzern mit vollzogen hat, und damit den beiden Vorständen eine fast uneingeschränkte Machtstellung innerhalb des Konzerns ermöglichte.

„Dokumentation einer Wandlung“: Dieser Beitrag will die Umwandlung des Vereins DwB in einen Konzern mit bislang öffentlich zugänglichen Dokumenten darstellen und mit Kommentaren und Fragen dazu die öffentlichen Debatte weiter anregen.

2. Der erste Formwechsel: die Umwandlung des Diakoniewerkes Bethel e. V. (DwB) in eine gemeinnützige GmbH

Dieser Formwechsel zur Zukunftssicherung des gesamten Diakoniewerkes – aus dem eingetragenen Verein wird eine gemeinnützige GmbH – wurde 2011 vollzogen.⁴ An die Stelle der bisherigen Mitgliederversammlung des Diakoniewerkes Bethel e. V. (in der Mehrzahl die Diakonissen der DgB) übernahmen die neugegründeten Stiftungen (die Eduard-Scheve- und die Berta-Scheve-Stiftung) als Gesellschafter die Funktion, den Willen der bisherigen Vereinsmitglieder (Diakonissen) auszudrücken und das Vermächtnis der Schwesternschaft auf unbegrenzte Zeit zu sichern.⁵ Es war der verständliche Wunsch der älter gewordenen Diakonissen, aus der direkten Verantwortung für das gesamte Werk entlassen zu werden.⁶ In Vorbereitung auf diese Umwandlung wurde 2010 ein Wechsel im Vorstand des Werkes bekanntgegeben: Pastor Uwe Dammann musste am 30. September

² Jahresbericht 2014 Diakoniewerk Bethel, 2.

³ Der immer stärker gewordene öffentliche Druck aus den Baptistengemeinden ist ausführlich dokumentiert in „Bethel-Diakonissen in Not“, siehe Fußnote 1.

⁴ Die Rechtsformänderung (Umwandlung) wurde am 17. 6. 2011 vollzogen, als Gesellschafter wurden eingetragen die Eduard-Scheve-Stiftung und die Berta-Scheve-Stiftung und als Geschäftsführer Karl Behle und Dr. K. Lehmann-Giannotti (ab 22. 8. 2011).

⁵ Siehe Pressemitteilung 120307-PM Jubilaeum.pdf vom März 2012.

⁶ Brief des Vorstandes an die Mitglieder des Diakoniewerkes Bethel e. V. vom 17. 3. 2011.

2010 seinen Vorstandssitz im DwB mit Zustimmung des Aufsichtsrates an Frau Dr. Lehmann-Giannotti abgeben.⁷

Die Umwandlung des Vereins in eine gemeinnützige GmbH vollzogen die beiden Geschäftsführer des Werkes (Herr K. Behle als einzelvertretungsberechtigter Vorstand der Eduard-Scheve-Stiftung und Frau Dr. K. Lehmann-Giannotti als einzelvertretungsberechtigter Vorstand der Berta-Scheve-Stiftung) gemeinsam mit dem Aufsichtsratsvorsitzenden D. Mascher in einer Mitgliederversammlung des DwB e. V. Durch entsprechende Satzungsänderungen bildeten diese drei (juristischen) Personen als Vertreter der Stiftungen bzw. des Aufsichtsrates die entsprechende Mitgliederversammlung. Mit dem von ihnen geschlossenen Gesellschaftervertrag erhielt die Diakoniewerk Bethel gGmbH drei entscheidungsbefugte Organe: die Geschäftsführung (wie bisher K. Behle und Dr. K. Lehmann-Giannotti), der Aufsichtsrat (wie bisher) und an die Stelle der bisherigen Mitgliederversammlung (der Diakonissen) die Gesellschafterversammlung (bestellt von den beiden Stiftungen).

In dieser Konstruktion des DwB sind die beiden Geschäftsführer des Werkes gleichzeitig einzelvertretungsberechtigte Vorstände des Werkes und einzelvertretungsberechtigte Vorstände in den beiden Stiftungen. Da zudem in der Konstruktion dieser gGmbH der Gesellschafterversammlung die entscheidende Machtstellung zukommt – sie allein ist zuständig für die Bestellung und Abberufung der Geschäftsführer, sie allein kann Weisungen an die Geschäftsführer erlassen – ist der Aufsichtsrat gegenüber den beiden Geschäftsführern in konkreten Einzelentscheidungen anscheinend verhältnismäßig „machtlos“, obwohl der Vorsitzende des Aufsichtsrates gleichzeitig Vorsitzender des Stiftungsrates der Eduard-Scheve-Stiftung ist. Man hat den Eindruck, dass den beiden Geschäftsführern mit dieser Konstruktion eines Diakonie-Konzerns eine so starke Machtposition im Stiftungsrat und den nachfolgenden Organen gewährt wurde, dass sie sozusagen sich selbst berufen und sich selbst Weisungen erteilen können. Machtzentrum dieses Konzerns sind in der Tat die Stiftungen (bzw. Stifter und Stiftungsrat). Unklar ist, inwieweit der Stiftungsrat ein wirkliches unabhängiges Gegenüber zu den Geschäftsführern ist, oder anders gefragt, inwieweit die Geschäftsführer den Stiftungsrat beherrschen.⁸

⁷ Bethel Pressemitteilung vom 11. 5. 2010 und vom 15. 7. 2015 „Zum 1. 10. 2010 wird Dr. Katja Lehmann-Giannotti Mitglied im Vorstand des Diakoniewerk Bethel e. V., Berlin. Sie löst Pastor Uwe Dammann ab, der seine Tätigkeit im Diakoniewerk am 30. 9. 2010 beenden wird, um uneingeschränkt für die Vorstandsarbeit in der Diakoniegemeinschaft Bethel e. V. zur Verfügung stehen zu können.“

⁸ Nach dem Rücktritt von vier Aufsichtsräten am 14. 4. 2015 wurden ihre Sitze im Stiftungsrat frei. Wer beruft nun die neuen Stiftungsmitglieder? Haben die beiden Geschäftsführer des DwB nach dem Stiftungsrecht die Vollmacht diese frei gewordenen Plätze mit ihnen geeigneten Personen neu zu besetzen?

3. Der zweite Formwechsel: die Umwandlung der Diakoniegemeinschaft der Diakonissen und Diakoninnen und Diakone in eine gemeinnützige GmbH und ihre Eingliederung in den Bethel-Konzern

Da schon ab 2003 alle Einrichtungen des DwB zu eigenen gGmbHs umgewandelt wurden,⁹ blieb nur noch die DgB e. V. mit ihren Diakonissen und den Diakoninnen und Diakonen außerhalb der Konstruktion und des Machtbereichs des Bethel-Diakonie-Konzerns. Nur die zentrale Finanzverwaltung war im Dienstleistungsbereich des DwB, so dass das Werk immer gut unterrichtet war über die Finanzlage der Gemeinschaft. Auch hier vollzog sich die Umwandlung der Diakoniegemeinschaft Bethel e. V. in eine dem Konzern eingegliederte gGmbH zuerst mit einem entscheidenden Machtwechsel innerhalb des Vorstandes der Diakoniegemeinschaft. Im März 2013 wurden Dr. Katja Lehmann-Giannotti und Karl Behle, die beiden Vorstände des DwB, in den Vorstand der DgB e. V. berufen und nahmen mit der Oberin Dr. A. Voigt ihr Amt wahr. Pastor Uwe Dammann beendete zeitgleich seine Vorstandstätigkeit in der DgB.¹⁰ Auf einer Mitgliederversammlung der DgB im Februar 2013 wurden ähnlich wie bei dem Umwandlungsprozess des Werkes umfangreiche Änderungen der Satzung der Gemeinschaft beschlossen, ebenso auch die Berufung der beiden Vorstände des Werkes in den Vorstand der Gemeinschaft, um den Umwandlungsprozess juristisch durchzuführen. Im Mai 2013 führten Frau Dr. Lehmann-Giannotti und Herr Behle in ihrer jeweiligen Doppelfunktion als einzelvertretungsberechtigte Geschäftsführer des DwB und als einzelvertretungsberechtigte Mitglieder des Vorstandes der DgB zusammen mit der Oberin Dr. Voigt als einzelvertretungsberechtigtes Mitglied des Vorstandes der DgB die Umwandlung des Vereins in eine gemeinnützige GmbH durch.¹¹ Alleiniger Gesellschafter der Diakoniegemeinschaft gGmbH wurde das Diakoniewerk Bethel gGmbH. Zu den Geschäftsführern der DgB gGmbH wurden Frau Dr. Lehmann-Giannotti, Herr Behle und die Oberin Dr. Voigt bestimmt. Die alleine entscheidungsbefugten Organe der Diakoniegemeinschaft sind die Geschäftsführer und die Gesellschafterversammlung. Die Schwesternschaft bildet innerhalb dieses Konstruktes kein selbstständiges und entscheidungsrelevantes Organ mehr. Sie haben ihre „Macht“, eigene Entscheidungen zu treffen, an diese beiden Organe der gGmbH im Vertrauen darauf abgegeben, dass „unter dem Dach des DwB“ ihre Versorgung gesichert ist und sie gemäß ihrer Lebensordnung ihre geistliche Gemeinschaft im Ruhestand und in Frieden und Würde leben können.

In der Bethel Pressemitteilung vom 17. Juli 2013 wurde diese Umwandlung offiziell mitgeteilt und bekanntgegeben, dass das Diakoniewerk Be-

⁹ Siehe Pressemitteilung Fußnote 5.

¹⁰ Bethel Presseinformation vom April 2013. Dort heißt es von Pastor Dammann in einer etwas schwammigen Formulierung: „Er bleibt der Gemeinschaft auch in Zukunft verbunden.“

¹¹ Siehe Anlage 2 der Einladung zur außerordentlichen MV DgB am 22. 5. 2013.

thel alleiniger Gesellschafter ist. Dem ausgeschiedenen Vorstandmitglied Pastor Uwe Dammann wird für seine bisherige Arbeit gedankt und der Freude Ausdruck gegeben, „dass er weiter der Schwesternschaft nahe stehen wird.“¹² Es wird weiter die Erklärung von Frau Dr. Lehmann-Giannotti, die inzwischen von Karl Behle den Vorsitz im Vorstand des Diakoniewerkes übernommen hat, mitgeteilt, dass nun das Diakoniewerk Bethel die Verantwortung für die Versorgung der Diakonissen übernommen hat. Unerwähnt bleibt aber, dass die Diakonissen mit dem großen Anwesen in der Clayallee, dem bisherigen Mutterhaus, auch einen nicht zu verachtenden Vermögenswert einbrachten.¹³ Die Diakonissen haben inzwischen das für sie nicht mehr finanziell haltbare Mutterhaus verlassen und sind in das Seniorenhaus Bethel des DwB in der Boothstraße umgezogen. Sie sind fast alle im Ruhestand und möchten nun im Seniorenhaus ihre geistliche Gemeinschaft als Diakonissen nach ihrer Lebensordnung gemeinsam gestalten. Ihre Lebensordnung, so hatte ihnen ihr Vorstand der Diakoniegemeinschaft in dem Prozess der Umwandlung zugesagt, gelte auch weiterhin.

Alle relevanten Entscheidungen, die die Gemeinschaft der Diakonissen und Diakoninnen und Diakone betreffen, fallen nun nur noch auf der Ebene der drei Geschäftsführer, die mit einfacher Mehrheit entscheiden, d. h. die beiden Vorstände des Bethel-Werkes haben in diesem Organ immer die Mehrheit gegenüber der Oberin als Vertreterin der Diakonissen. Zudem werden in der Gesellschafterversammlung der Diakoniegemeinschaft die Richtlinien der „Geschäftspolitik“ festgelegt und entsprechende Beschlüsse gefasst. Die Gesellschafterversammlung hat auch ein Weisungsrecht gegenüber den Geschäftsführern.

Diesen zweifachen Prozess der Umwandlung des Diakoniewerkes Bethel bis hin zur Umwandlung der Diakoniegemeinschaft und ihre Integration in den Diakonie-Konzern Bethel hat der Aufsichtsrat von Anfang an begleitet und ihm vollinhaltlich zugestimmt und damit die starke Stellung der beiden Geschäftsführer innerhalb der Organe der DwB gGmbH geschaffen.

Umso erstaunlicher ist es jetzt, dass vier Aufsichtsratsmitglieder wegen der Entscheidungen innerhalb der Schwesternschaft, die die beiden Vorstände des Diakoniewerkes getroffen haben und die die Oberin als dritte Geschäftsführerin der Diakoniegemeinschaft mittragen musste, zurückgetreten sind. Unbemerkt von der baptistischen Öffentlichkeit wurden Anfang 2014 von den Geschäftsführern der Diakoniegemeinschaft alle Diakoninnen und Diakone aus der Diakoniegemeinschaft entlassen.

Haben die jetzt zurückgetretenen Aufsichtsräte von dieser Entlassung der Diakoninnen gewusst und sie als gut und in Übereinstimmung mit

¹² Diese noch unpräzisere Aussage über die Tätigkeit von Pastor Uwe Dammann, der bisher für die geistliche Betreuung und Begleitung der Diakonissen verantwortlich war, zeigt an, dass es wahrscheinlich von Anfang an die Absicht des Werkes war, ihn ganz aus dem Dienst für die Diakonissen zu entfernen, denn kurze Zeit später wird er keinen weiteren pastoralen Dienst für die Diakonissen mehr übernehmen dürfen.

¹³ Inzwischen wurde das Anwesen der Clayallee an einen Investor verkauft.

der Lebensordnung gebilligt? Waren sich die Aufsichtsräte bewusst, dass die Lebensordnung auch die Diakoninnen und Diakone einschloss? Wann sind sie von dem im Oktober ausgesprochenen Entlassungen der drei Diakonissen unterrichtet worden? Wurden ihnen diese Entlassungen von den Geschäftsführern als eigene Entscheidung der Schwesternschaft dargestellt, oder als eigene Entscheidung der Geschäftsführer?

Auch gemeinsame Fragen an die beiden Organe des Konzerns, Geschäftsführung und Aufsichtsrat, könnten gestellt werden:

Wenn es im Jahresbericht Bethel für 2014 heißt, dass „die Aufsichtsratssitzungen jeweils im Frühjahr in Berlin und im Herbst an wechselnden Orten“ stattfinden und diese „wechselnden Orte“ z. B. kulturell so attraktive Orte sind wie Rom oder London oder Paris, an denen es ja bekannterweise keine Diakonieveranstaltung des DwB zu besichtigen gibt, dann ergibt sich die Frage, ob es für diese sicherlich höheren Reisekosten und Tagungskosten ausreichende, den Zielen der Diakonie Bethel entsprechende Begründungen gibt, damit der eventuelle Verdacht, diese Reiseziele zielten auch daraufhin, ein möglichst angenehmes, wohlwollendes Verhandlungsklima während der Aufsichtsratssitzungen zu unterstützen, ausgeräumt werden kann.¹⁴

Noch von einer anderen „Wandlung“ muss berichtet werden: Einige Monate nach der Umwandlung in eine gGmbH wurden aus den bisherigen „ehrenamtlichen“ Aufsichtsräten „nebenamtliche“. Am 26. September 2011 beschloss die Gesellschafterversammlung diese Veränderung des Gesellschaftsvertrages. Es wurde eine „Kann-Bestimmung“ in den § 8 (3) eingefügt: „Den Aufsichtsratsmitgliedern kann für ihre Tätigkeit eine Vergütung gewährt werden. Sie soll in einem angemessenen Verhältnis zu den Aufgaben der Aufsichtsratsmitglieder und zur Lage der Gesellschaft stehen.“ Bisher war es bei Bethel eine Ehre ehrenamtlich für die Diakonie tätig zu sein. Warum wurde diese Veränderung des Status der Aufsichtsräte nicht schon beim Umwandlungsbeschluss der Mitgliederversammlung am 17. Juni 2011 im vorgelegten Entwurf des Gesellschaftsvertrages vorgenommen?

¹⁴ Bekannt ist ja allgemein, dass auswärtige Reiseziele für Aufsichtsratssitzungen, die genauso gut am Konzernsitz selbst durchgeführt werden können, immer kritischer von der Öffentlichkeit betrachtet werden. Obwohl es dazu auch unterschiedliche Meinungen gibt, so z. B. das Handelsblatt: <http://www.handelsblatt.com/unternehmen/handel-konsumgueter/gericht-erlaubt-lustreisen-wer-hart-arbeitet-darf-auch-verwoehnt-werden/7233646.html>. Während aber solche Reisen, bei denen auch die Ehefrauen der Aufsichtsratsmitglieder auf Kosten der Gesellschaft mitreisen dürfen, einhelliger negativ beurteilt werden, siehe: <http://www.berliner-zeitung.de/archiv/buergermeister-und-manager-wegen-untreuevor-gericht-14-angeklagte-in-der-lustreise-affaere,10810590,10612970.html>.

4. Dokumentation der öffentlichen Erklärungen zum Ausschluss der drei Diakonissen und Rückfragen

4.1. Die Erklärung des Präsidiums des Bundes EFG im Präsidentenbericht an den Bundesrat in Kassel im Mai 2015

Ausschluss von drei Diakonissen aus der Diakoniegemeinschaft Bethel

In unserer Bundesgemeinschaft sind Vorgänge um den Ausschluss von drei Diakonissen aus der Diakoniegemeinschaft Bethel bekannt geworden, die deutliche Kritik hervorgerufen und zum Rücktritt von vier Stiftungs- und Aufsichtsratsmitgliedern geführt haben. Präsidium und Bundesgeschäftsführung stellen hierzu fest, dass das Diakoniewerk Bethel eine selbstständige Einrichtung im Status der Bekenntnisgemeinschaft mit dem BEFG ist, die ihre Angelegenheiten selbstständig regelt.

Dennoch bedauern wir und können es nicht nachvollziehen, dass die Geschäftsführung der Diakoniegemeinschaft Bethel drei Diakonissen aus der Schwesternschaft ausgeschlossen hat. Frühzeitig haben sich Präsidium und Bundesgeschäftsführung deshalb in vermittelnden Gesprächen für eine Lösung eingesetzt, die auf die bedingungslose Wiederaufnahme der drei Schwestern in ihre Schwesternschaft zielte. Diese Gespräche haben bis jetzt leider nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt. Der Ausschluss der drei Schwestern entspricht nach Auffassung des Präsidiums und der Bundesgeschäftsführung nicht dem Geist der Bekenntnisgemeinschaft. Er hat bei Präsidium und Bundesgeschäftsführung im Blick auf „die enge geistliche Verbundenheit“ (Präambel der „Ordnung für rechtlich selbstständige Einrichtungen im Status der Bekenntnisgemeinschaft mit dem BEFG“) zu der Auffassung geführt, dass die Voraussetzungen für den besonderen Status für das Werk als Ganzes zwar noch erfüllt sind, aber dieser Ausschluss nicht als „Lebens und Wesensäußerung der Kirche“ (ebd.) verstanden werden kann.

4.2. Die Erklärung der Vorstandsvorsitzenden des DwB, Frau Dr. Lehmann-Giannotti auf dem Bundesrat des BEFG im Mai 2015 in Kassel (Offizielles Protokoll des Bundesrates)

Dr. Katja Lehmann-Giannotti erläutert, dass die Vorwürfe die selbstständige Schwesternschaft und nicht das Diakoniewerk betreffen. Es gibt eine sogenannte „Lebensordnung“, die sich die Schwesternschaft selbst gegeben hat, gegen die verstoßen wurde. Die Schwesternschaft bedauert den Vorgang, macht aber zugleich deutlich, dass ein Verbleib der drei betroffenen Diakonissen in der Schwesternschaft nicht weiter möglich ist.

Dr. Katja Lehmann-Giannotti erklärt weiter, dass der Vorstand und der Aufsichtsrat in diesem Fall nicht eingreifen konnten. Sie erklärt, dass keine der betroffenen Schwestern unversorgt ist. Alle Beteiligten sind sich der Möglichkeit von Fehlern bewusst. Die erwähnte Dokumentation der „Freunde der Diakonissen“ stellt ihrer Ansicht nach die Zusammenhänge falsch dar.

Dr. Katja Lehmann-Giannotti bittet darum, die weitere Diskussion auf einer seelsorgerlichen Ebene zu halten.

4.3. Auszüge aus den Erklärungen der DgB

Erklärung der DgB vom 17. März 2015 für die Öffentlichkeit, insbesondere für die Pastoren des BEFG, versehen mit der Unterschrift der Diakonissen

„Das Ausscheiden von Sr. Jutta Weber, Sr. Rosemarie Megerle und Sr. Gabriele Piel stimmt uns traurig. Gleichwohl ist es so, dass ein Verbleiben dieser Diakonissen in unserer Schwesternschaft auf Basis unserer Lebensordnung nicht möglich war.

Die organisatorischen Veränderungen der jüngsten Zeit (z. B. neuer Raum für das Mittagessen, hauswirtschaftliche Dienste, geringfügige finanzielle Anpassungen) haben wir als Schwesternschaft gemeinsam abgewogen und beschlossen. Im Übrigen legen wir als Schwestern Wert darauf, dass alle Veränderungen, die unsere Schwesternschaft betreffen, von uns gemeinsam beraten und beschlossen wurden.“

Erklärung des DgB vom 21.5.2015 für die Öffentlichkeit, insbesondere für die nachfragende Presse

Zum Ausscheiden von drei Diakonissen aus der Schwesternschaft

Diakonissen leben in Gemeinschaft

Diakonissen gestalten ihr Leben in Gemeinschaft nach einer Lebensordnung. Dazu gehört, an einem Ort zu wohnen, gemeinsam Andacht zu halten und zu beten, gemeinschaftlich Zeit zu gestalten, gemeinsam die Mahlzeiten einzunehmen, sich bei Krankheit und im Alter gegenseitig zu unterstützen und sich in Notsituationen beizustehen. Die Lebensordnung hat sich die Schwesternschaft selbst gegeben. Jede Schwester hat sie bei Eintritt individuell anerkannt. Entscheidungen trifft die Schwesternschaft gemeinschaftlich, die Umsetzung wird durch die Geschäftsführung der Diakoniegemeinschaft unterstützt.

Drei Diakonissen haben sich von der Gemeinschaft entfernt

Die Schwesternschaft ist betroffen und bedauert diese Entwicklung und allen Kummer, der entstanden ist. Sie sagt dazu: „Das Ausscheiden unserer Mitschwestern stimmt uns traurig. Gleichwohl ist es so, dass ein Verbleib dieser Diakonissen in unserer Schwesternschaft auf Basis unserer Lebensordnung nicht möglich war.“

4.4. Rückfragen an die Erklärungen des Bundes EFG

Nach der durchaus eindeutigen Missbilligung des Ausschlusses der drei Diakonissen erfolgt eine die Missbilligung abschwächende Auskunft:

„dass die Voraussetzungen für den besonderen Status für das Werk als Ganzes zwar noch erfüllt sind ...“.

Das klingt nach einer abschließenden Würdigung, die vermitteln will, dass der Ausschluss der drei Diakonissen – und damit aller anderen Sparmaßnahmen des DwB in Bezug auf die Diakonissen und die Entlassung der Diakoninnen und Diakone – innerhalb der Bekenntnisgemeinschaft unse-

res Kirchenbundes noch tolerierbar und jeder öffentliche Protest dagegen eigentlich unangemessen sei. Die zurückgetretenen Aufsichtsräte sahen hingegen den guten Ruf Bethels als gefährdet an und sahen keine Möglichkeit mehr der Zusammenarbeit.

Der Bund EFG muss sich daran erinnern lassen, dass die Anfänge der baptistischen Diakonie in der Gründung der Mutterhäuser lag, in denen die Diakonissen ihr Leben lang auf Taschengeldebasis arbeiteten. Die aus diesem Engagement entstandenen Diakoniewerke haben deshalb heute beim Auslaufen des Diakoniemodells Mutterhaus eine hohe Verpflichtung, diesen Diakonissen einen Ruhestand in Würde zu gewährleisten. Hier ist die Bundesgeschäftsstelle gegenüber unserer Bundesgemeinschaft in einer Fürsorgepflicht für die baptistischen Diakonissen im Ruhestand. Wir erinnern an den Leserbrief in „Die Gemeinde“ Nr. 16 (vom 9. 8. 2015) von J.-H. Frank, der das Präsidium auffordert, den Diakonissen einen geschützten Raum zu schaffen, in dem sie selbst für sich frei reden dürfen:

Wer hat also den Ausschluss der Diakonissen beschlossen? Das Präsidium sollte einen geschützten Raum schaffen, in dem die verbliebenen Schwestern ohne ihre Konzernleitung für sich sprechen können. Auch die Ex-Aufsichtsratsmitglieder sollten reden. Ihre Schweigepflicht verlangt nicht, dass sie die Wahrheit verschleiern müssen.

An den Bund EFG kann deshalb die Frage gestellt werden, ob ihn vielleicht die finanziellen Zuwendungen aus den Bethel-Stiftungen, wie z. B. für missionarische Aktionen, für die Theologische Hochschule Elstal (insbesondere die finanzielle Hilfe für die Errichtung des Fachbereichs Diakonat) oder die jährlichen Projektwettbewerbe für die Gemeinden unseres Bundes mit einem schönen Preisgeld von je 30.000 Euro zögern lassen, eine klarere Stellungnahme abzugeben? Auf alle Fälle ist es dringend notwendig, dass der Bund EFG diese finanziellen Verflechtungen mit den Bethel-Stiftungen offenlegt, anders kann er hier eine vermittelnde Rolle nicht glaubwürdig einnehmen.

4.5. Rückfragen an die Erklärungen des DwB und der DgB

Der Erklärung von Dr. Katja Lehmann-Giannotti auf dem Bundesrat, der Vorstand und der Aufsichtsrat hätten nicht eingreifen können, steht die Tatsache entgegen, dass die einzigen Organe der DgB gGmbH, die rechtskräftige Entscheidungen treffen können, nur die Geschäftsführung und die Gesellschafterversammlung sind. Die Schwesternschaft ist in diesem Konstrukt kein „Organ“, das selbstständige Entscheidungen wie einen rechtskräftigen Ausschluss von Diakonissen treffen kann. Es ist auch nicht so, dass die Geschäftsführer den Ausschluss der drei Diakonissen auf Wunsch der Schwesternschaft getroffen hätten. Sondern es ist so, dass die Schwestern erst nach dem rechtskräftigen Beschluss der Geschäftsführer davon unterrichtet wurden. Deshalb steht die Aussage von Dr. Lehmann-Gian-

notti vor dem Bundesrat, wenn das Protokoll sie richtig wiedergegeben hat, im Verdacht, eine Falschaussage zu sein.

Wenn Frau Dr. Lehmann-Giannotti zudem von der „Lebensordnung“ spricht, gegen die verstoßen wurde, so ist sie zuerst daran zu erinnern, dass die gültige Fassung der Lebensordnung (15.03.2013) von einer, wie es im Untertitel heißt, Lebensordnung der Schwestern- und Bruderschaft spricht. Diese Lebensordnung regelt die Ordnung für die Diakonissen und für die Diakoninnen und Diakone. Als die Geschäftsführung Anfang 2014 alle Diakoninnen und Diakone aus der Gemeinschaft entließ, handelte sie entgegen der gültigen Fassung der Lebensordnung, die für beide Gemeinschaftsgruppen gilt.

Die Erklärungen der DgB sind fast gleichlautend wie die Erklärung des DwB, deshalb steht der Verdacht im Raum, dass diese Erklärungen der DgB inhaltlich im Wesentlichen von dem DwB vorgegeben wurden.

Zusammenfassend sei noch eingegangen auf den Vorwurf, dass diese drei Diakonissen deshalb ausgeschlossen wurden, weil sie nicht mit den anderen Diakonissen im Ruhestand im Seniorenhaus in der Boothstraße leben. Für einen Ausschluss nach der Lebensordnung steht in § 8 „Beendigung der Mitgliedschaft“ im Absatz 2 ein „Kann-Vorschrift“:

„Schädigt oder gefährdet ein Mitglied der Diakoniegemeinschaft Bethel e.V die Gemeinschaft oder ihr Ansehen, kann durch den Vorstand ein Ausschluss erfolgen.“

In den rechtlichen Vereinbarungen für Diakonissen (Lebensordnung S. 11–13) wird unter Punkt 11 „Beendigung der Zugehörigkeit“ auf die Satzung und den § 8 der Grundordnung verwiesen:

„Das ordnungsgemäße Ausscheiden (Kündigung/Ausschluss) regelt sich satzungsgemäß und nach § 8 der Grundordnung“.

Dass dies – also „schädigendes Verhalten“ – auf keinen der genannten Fälle zutrifft, belegt überzeugend die schon zitierte Dokumentation „Bethel-Diakonissen in Not“.

Alle anderen Gründe für einen Ausschluss aus der Diakoniegemeinschaft – hier die Frage, wo man seinen Ruhestand verbringt – sind weder satzungsgemäß, noch gemäß der Lebensordnung gerechtfertigt. Das gemeinsame Leben im Ruhestand unter einem Dach muss anders geregelt werden als mit einem drohenden Ausschluss. So hat es die Geschichte der DgB ja auch bisher gehandhabt. Bisher, d. h. hier, bis die beiden Vorstände des DwB auch Vorstände der DgB wurden.

Es ist also die Geschäftsführung der DgB und hier vor allem die beiden Vorstände des DwB, die im Verdacht stehen, mit diesem Ausschluss gegen Lebensordnung und (ehemalige) Satzung verstoßen zu haben.

Sollte es sich jedoch erweisen, dass mit dem Abschluss des Gesellschaftsvertrages der DgB, nur noch das, was im Gesellschaftsvertrag erwähnt ist und genannt ist, Gültigkeit hat und frühere Satzungen und Ordnungen –

wie hier die Lebensordnung – ihre Wirkkraft verloren haben, weil sie im Gesellschaftervertrag keine Erwähnung finden, dann kann es in der Tat so sein, dass die beiden Organe (Geschäftsführung und Gesellschafterversammlung) ohne Rücksicht auf Regelungen der Lebensordnung und der bisherigen Tradition der Schwesternschaft alleine nach dem Prinzip der Wirtschaftlichkeit einer Konzernleitung handeln können.¹⁵ Sollte das der Fall sein, dann sind hier Rückfragen an die zurückgetretenen Aussichts-räte zu stellen, die mit ihrer positiven Stellungnahme zum Vorschlage des Vorstandes zu den Satzungsänderungen des DwB in 2011, den Weg für den Formwechsel des DwB und den Weg des späteren Formwechsels der DgB freigemacht haben.¹⁶ Hat der Aufsichtsrat die Konstruktion eines Konzerns gebilligt, der nur noch nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu handeln braucht und die Verantwortung für das Wohlergehen der Diakonissen im Ruhestand dem eigenen wirtschaftlichen Erwerbs- und Erfolgsdenken unterordnen kann?

Zu Recht gibt Pastor Uwe Dammann in seinem seine Zeit als theologischer Vorstand des DwB kritisch reflektierenden Aufsatz den Titel: „Wo Diakonie draufsteht, muss auch Diakonie drin sein.“ Sprechblasen und der Ernst des Lebens – Erfahrungen.¹⁷ Auch diese „Dokumentation einer Wandlung – Vom Diakonie Verein zum Diakonie Konzern“ fragt, ob im Konzern Bethel zwar Diakonie noch draufsteht aber nicht mehr drin ist.

5. Die öffentliche Berichterstattung über den Bethel Konzern in den Medien

Nach dem Rücktritt der vier Aufsichtsratsmitglieder wurde über den „Fall Diakoniewerk Bethel“ auch in den öffentlichen Medien (Zeitschriften, Radio, Fernsehen und Tageszeitungen) kritisch berichtet. In der Dokumentation „Bethel-Diakonissen in Not – Über den Ausschluss der drei Diakonissen aus der Diakoniegemeinschaft Bethel (Berlin)“ vom 16. Juni 2015 ist diese öffentliche Berichterstattung ausführlich und mit Kommentaren

¹⁵ Es ist dann zu fragen, ob die Zusage, die der damalige Vorstand der DgB (Oberin Dr. Voigt und Pastor Dammann) den Schwestern in einem erklärenden Brief zum bevorstehenden Formwechsel vom 22. 1. 2013 machten, noch zu halten sind: „Nun müssen wir unterscheiden zwischen rechtlichen und geistlichen Fragen. Alle rechtlichen Fragen werden künftig über das Diakoniewerk Bethel geregelt. Die geistliche Betreuung liegt weiter bei Sr. Angelika als Oberin und Uwe Dammann als Pastor. Unser geistliches Gemeinschaftsleben werden wir also weiterhin leben wir bisher. Für unser geistliches Leben gilt weiterhin unsere Lebensordnung.“ Zumindest ist klar geworden, dass Pastor Dammann vom DwB aus der geistlichen Betreuung der Schwestern entlassen wurde.

¹⁶ „Wir haben den vorgenannten Vorschlag und die vorgenannte Stellungnahme entgegengenommen, intensiv erörtert und eingehend beraten. Nach ausführlicher Diskussion und Aussprache und eigener Prüfung schließen wir uns vollinhaltlich der Stellungnahme des Vorstandes an.“, in: MV 27. 4. 2011 TOP 3 Anlage 4.

¹⁷ In: ThGespr 35 (2014), 118–130.

versehen dargelegt. Hier in Kürze nur einen Überblick über diese Berichterstattung:

Als erstes meldete sich der Informationsdienst idea am 29. April 2015 zu Wort mit dem Titel „Vier Aufsichtsratsmitglieder treten zurück: Kein Vertrauen in den Bethel-Vorstand“. Ein inhaltlich gleicher Artikel erschien auch online in der Oncken-Stiftung und in der Zeitschrift „Die Gemeinde“.

Am 8. Mai 2015 brachte „Kulturradio rbb in Kulturtermin (Kultur und Religion) einen Bericht: „Diakonisse entlassen“.

Am 27. Mai 2015 wurde in der Fernsehsendung rbb-Klartext unter dem Titel „Diakonissen als Kostenfaktor“ berichtet. „Geheuchelte Nächstenliebe – Diakonissen auf der Abschlussliste“ so der Untertitel im Online-Text zur Sendung.

Am 28. Mai 2015 brachte die Berliner Tageszeitung der TAGESSPIEGEL einen auch in den Berliner Baptistengemeinden viel beachteten Bericht unter der Überschrift: „Raus aus der Mitte. Sie haben viel für andere getan. Jetzt wurde drei Diakonissen von der eigenen Gemeinschaft gekündigt. Viele rätseln über die Motive.“

Es muss anscheinend um viel gehen, wenn sich der Bethel-Vorstand bisher so unbeeindruckt zeigt von der öffentlichen Kritik und sein Handeln gegenüber den Diakonissen weiterhin rechtfertigt. Immer noch stellen sie es so dar, als ob es die Diakonissen gewesen seien, die diesen Ausschluss gewollt hätten, obwohl sie selbst als Vorstand diese Entscheidung alleine getroffen haben. Welches Ziel verfolgen die beiden Bethel-Vorstände wirklich? Sie setzen, wie es die Aufsichtsräte in ihrer Erklärung richtig andeuten, den „guten Ruf von Bethel“ aufs Spiel. Sie schaden damit auch dem öffentlichen Ansehen des Kirchenbundes BEFG und nicht zu vergessen, sie schaden ebenso dem öffentlichen Ansehen der Diakonie in Deutschland.

6. „Mehr Demokratie wagen“

Die öffentliche Debatte im Bund EFG über diese Vorfälle im DwB zeigt, dass wir in Sachen Demokratie noch einen Lernprozess vor uns haben. Wir müssen im Umgang mit kontroversen Themen noch lernen, „mehr Demokratie zu wagen“ und z. B. auf dem Bundesrat den Abgeordneten der Kirchengemeinden genügend Zeit zur kontroversen Aussprache gewähren und nicht nur 90 Sekunden. Demokratie und Heiliger Geist, beide brauchen in der Gemeinde die Freiheit sich zu äußern und die Freiheit gehört (bzw. gelesen) zu werden. Nur wo Freiheit herrscht, kann der Heilige Geist wirken. Nur wo Freiheit gewährt wird, kann sich Demokratie entfalten. Ein zu frühes Abbrechen der öffentlichen Diskussion behindert beide, die Demokratie und den Heiligen Geist.

Zum Abschluss der Dokumentation zwei Leserbriefe an die Zeitschrift „Die Gemeinde“ (davon ein dort nicht abgedruckter), und ein Beispiele für die Briefe, die an den Vorstand des DwB gesandt wurden.

6.1. „Die Gemeinde“ 13/2015

Das kann doch nicht wahr sein! Eine Einrichtung mit urbaptistischer Geschichte schmeißt drei unbotmäßige Diakonissen raus. Inzwischen haben auch die Medien reagiert (z. B. Der Tagesspiegel, idea, Klartext-Magazin vom RBB). Wir sind in der Nachspielzeit des Konflikts.

Haben die alten Damen den Ausschluss der drei Mitschwestern betrieben? In der Kündigung werden beispielsweise die Nichtteilnahme am Gemeinschaftsleben und das Ablegen der Tracht genannt. Angesichts der Lebensumstände der Gekündigten ist das ein Hohn und gehört vor Gericht. Vier der sechs Mitglieder des Aufsichtsrats sind zurückgetreten. Welche Funktion hat dieses Gremium? Kontrolliert es die Geschäftsführung, oder ist es nur eine Frühstücksrunde als Informations- und Beratungszirkel? Und warum hat die Oberin der Diakonissen der Kündigung zugestimmt? Hat es Druck auf die Diakonissen gegeben? Die Versorgung der nicht mehr produktiven Schwestern ist aus kaufmännischer Sicht ein ärgerlicher Kostenfaktor.

Für die Betroffenen bedeutet der Rauswurf den Verlust ihrer Würde und ihrer Familie. Bethel Berlin muss in Zeiten eines brutal schwierigen Gesundheitswesens wirtschaftlich arbeiten. Aber da, wo es unmenschlich zu sein scheint, darf der Partner in der Bekenntnisgemeinschaft (der BEFG) nicht schweigen. Der Rauswurf der ungehorsamen Diakonissen beeinträchtigt die Verbundenheit. Er beschädigt das (gemeinsame) Zeugnis von Jesus Christus für diese Welt.

Dr. Hans-Joachim Leisten, Berlin

6.2. Leserbrief von Dr. William Yoder (Orscha/Belarus)¹⁸

Den nachfolgenden Leserbrief erhielten wir von einem amerikanischen Journalisten, der seit einigen Jahren in Weißrussland lebt und dort für die Evangelische Allianz, die Baptisten und weitere christliche Gruppierungen die Pressearbeit macht. Dr. Yoder ist Mennonit und war viele Jahre als Pressesprecher des baptistischen Landesverbandes Berlin-Brandenburg und der dort ansässigen Diakonie tätig.

Der Leserbrief war an die Zeitschrift GEMEINDE adressiert, wurde aber bisher dort noch nicht veröffentlicht. Stattdessen wurde er auszugsweise im Pressedienst der Evangelischen Allianz in Deutschland, idea, abgedruckt.

Hier der Originaltext:

„Endlich ist die Katze aus dem Sack: Die Praktiken des Berliner Diakoniewerkes ‚Bethel‘ sind in die Öffentlichkeit geraten. Ich meine, das hätte bereits 2008 geschehen können, als die EFG Berlin-Lichterfelde-Ost und die Betheler Schwesternschaft ihre langjährige Versammlungsstätte im Krankenhaus Bethel verlassen mussten. Das hatte die Geschäftsleitung des Werkes mittels Mieterhöhungen erreicht; die Räumlichkeiten stehen seitdem leer. Leer steht ebenfalls das imposante, geräumte Mutterhaus in der Berliner Clayallee 18–22. Mutterhaus und Gelände sind m. W. bis heute unverkauft. Beim Diakoniewerk Bethel hatte die Intransparenz neue, einsame Höhen erreicht. Als ich Ende 2013 einen Bericht über die Vorgänge zu schreiben versuchte, wurde mir ein Interview nicht

¹⁸ Aus: „Bethel-Diakonissen in Not“, 43.

weniger als sieben Male verweigert. Etwa 10 weitere Eingeweihte rieten dringend von einer Veröffentlichung ab. Es gab damals keinen Insider, der bereit gewesen wäre, sich öffentlich zu äußern. Offensichtlich unterliegen auch alle ehemaligen Mitarbeiter von der geschäftsführenden Ebene einer lebenslangen Schweigepflicht. Anfang 2014 meinte ein unbeteiligter, ‚alter Hase‘ der deutschen Diakonie: ‚Schon die Tatsache, dass keiner reden will, hat Nachrichtenwert.‘

Der üppige Lebensstil eines Geschäftsführers (Karl Behle), der nach eigenen Angaben einem verarmten Diakoniewerk bevorsteht, das immer wieder neue kostensparende Maßnahmen ergreifen muss, lässt Fragen aufkommen. Beispielsweise musste die Schwesternschaft abrupt ihre langjährige Unterstützung für die diakonische Arbeit der Baptistenkirche Georgiens einstellen. Zu den fragwürdigen Mittelverwendungen gehört eine Geburtstagsfeier des Geschäftsführers – ohne Diakonissen – im Berliner Nobelhotel ‚Adlon‘. Doch vielleicht ist das nur ein unterhaltsames Nebenereignis.

Viel wichtiger sind die Zustände bei uns selber – den Baptisten Deutschlands. Warum mussten es erst die Spatzen von den Dächern pfeifen, ehe die Sache ans Tageslicht durfte? Wieso hätte uns die rechtzeitige, blanke Wahrheit geschadet? ‚Die Wahrheit macht frei‘ – ein schöner Spruch. Gegenüber dem Arbeitgeber ist der Arbeitnehmer zur Zurückhaltung verpflichtet; bekanntlich übt der Arbeitgeber eine erhebliche Macht gegenüber seinen Untergebenen aus. Das gilt natürlich auch im Verhältnis zwischen Spendengebern und Spendenempfängern. Haben die Zuwendungen des Diakoniewerkes Bethel an die Einrichtungen des BEFG zu einer Leisetreterei gegenüber Missständen geführt? Jetzt dürfen wir uns selbst an die Nase fassen; jetzt gehören wir selbst auf den Prüfstand. Dr. phil. William Yoder, Orscha/Belarus, 3. Mai 2015“

6.3. Brief an den Vorstand des DwB vom 17. 2. 2015, unterzeichnet von den Initiatoren der „Freundinnen und Freunde der Diakonissen Bethel“:

Dr. Dietmar Lütz, Holsteiner Chaussee 243a, 22457 Hamburg

Frau Dr. Katja Lehmann-Giannotti
Diakoniegemeinschaft Bethel
Promenadenstraße 5a
12207 Berlin

Hamburg, den 17. Februar 2015

Unrecht gegen Diakonissen

Sehr geehrte Frau Dr. Katja Lehmann-Giannotti,
wir schreiben diesen Brief auf eigene Initiative und ohne Aufforderung von anderer Seite.

Vor einigen Monaten, Ende Oktober 2014, erhielten wir Nachricht über ungewöhnliche Vorgänge im Diakoniewerk Bethel (Berlin), den Ausschluss dreier Diakonissen betreffend, von denen eine 85 Jahre, eine 78 Jahre und die andere 51 Jahre alt ist. Wir, baptistische Pastoren, empfinden diese Vorgänge – nach reiflicher Prüfung und gemessen an den Standards des Evangeliums Jesu Christi – als Unrecht. Der Ausschluss der drei Diakonissen kam ohne die im bürgerlichen Recht üblichen Fristen, Abmahnungen und Ankündigungen und für die Be-

treffenden völlig überraschend und war christlich, seelisch und auch finanziell ein Schock.

Nach den Richtlinien der Diakoniegemeinschaft Bethel gGmbH und der Lebensordnung der Diakonissen mögen diese Ausschlüsse juristisch wasserdicht sein. Nach den Richtlinien des christlichen Glaubens und seiner Ethik sind sie es u. E. nicht. Wir, die Unterzeichneten, schämen uns für diese Vorgänge in Ihrem Diakoniewerk, welches in unserer Kirche bislang Vorbildfunktion hatte. Da Sie als verantwortliche Geschäftsführerin trotz Anfrage dazu beharrlich schweigen, möchten wir Ihnen wenigstens mitteilen, welche Auswirkungen die Nachricht über diese Ihre Handlungen innerhalb der Pastorenschaft des BEFG und im Kreis der Verwandten, Bekannten, Glaubensgeschwister und ökumenischen Freunde hatte.

Rufschädigung: Die unmittelbarste Auswirkung der Ausschlüsse waren die rufschädigenden Vermutungen, denen die drei Diakonissen sofort nach ihrer Entlassung ausgesetzt waren. Da die Akteure der Ausschlüsse, die Geschäftsführer des Diakoniewerks Bethel, auf die Fragen nach dem Kündigungsgrund keine einleuchtende Antwort geben konnten oder wollten, begannen Verdächtigungen zu blühen. Die Kündigungsschreiben enthalten leider vor allem solche Gründe, die man im Volksmund „fadenscheinig“ nennt bzw. „an den Haaren herbeigezogen“. Wie anders soll man verstehen, dass Diakonissen ausgeschlossen werden, weil sie sich nicht mehr – aus nachvollziehbaren Gründen – an der Gemeinschaft der Diakonissen beteiligen können? Das Diakoniewerk Bethel schuldete seinen altgedienten Diakonissen wenigstens einen triftigen Kündigungsgrund.

Seelischer Schaden: Alle drei ausgeschlossenen Diakonissen waren von Ihrer Kündigung überrascht und schockiert. Wir haben mit jeder von Ihnen persönlich am Telefon gesprochen und gehört, dass keine freiwillig die Diakoniegemeinschaft verlassen wollte, sondern von Ihnen, den Geschäftsführern, dazu genötigt wurden. Die Reaktion war bei allen: seelischer Schock, Trauer, Tränen und ungläubiges Kopfschütteln: „Wie kann man mit uns so umgehen, mit uns, die wir Jahrzehnte lang im Glauben den Menschen gedient haben?“

Können Sie sich vorstellen, was es bedeutet, wenn man ohne Schuld und erkennbaren Grund aus einer Gemeinschaft vertrieben wird, die Ihnen bei der Ordination auf die Frage „Seid Ihr bereit, die Berufung von Schwester N.N. zu glauben und sie in Eure Glaubens-, Dienst- und Weggemeinschaft aufzunehmen“ mit folgenden Worten antwortet: „Ja, zu Gottes Ehre!“?

Sehr geehrte Dr. Lehmann-Giannotti, keine der drei Diakonissen Sr. Rosemarie Megerle, Sr. Jutta Weber und Sr. Gabriele Fiel hatte je die Absicht, aus der Gemeinschaft auszutreten. Die Lebensordnung selbst sieht in § 8 nur einen Kündigungsgrund vor: die Schädigung oder Gefährdung der Gemeinschaft oder ihres Ansehens. Die tiefe Trauer und das seelische Leid der drei Diakonissen an ihrem letzten Lebensabschnitt ist berechtigt und wurde von Ihnen als Verantwortliche billigend in Kauf genommen.

Undank: Stellen Sie sich weiterhin vor, dass Sie selbst nach über 60 Dienstjahren ein Kündigungsschreiben erhalten, in dem kein einziges Wort des Dankes, der Wertschätzung oder der Anerkennung zu finden ist. Als Außenstehende fragen wir uns, was für eine „Firma“ ist dieses Diakoniewerk, in dem Menschen über

Jahrzehnte für ein Taschengeld am Aufbau von Krankenhäusern und Einrichtungen maßgeblich mitgearbeitet haben und dann ohne jedes Wort des Dankes kaltherzig entlassen werden?

Die Ökonomisierung der Diakonie ist ja seit einigen Jahren Ihre erkennbare Absicht, wenn man Ihrem Internet-Auftritt Glauben schenkt. Darf man jedoch den Diakonissen ihr Recht auf eine wohlverdiente Altersruhe streitig machen? Hierbei schließen wir auch die große Mehrheit der Bethel-Diakonissen mit ein, deren Lebensumstände von Jahr zu Jahr mehr und mehr eingeschränkt und kleingespart werden?

Wir schämen uns zu hören, dass den verehrten Feierabend-Schwestern in Bethel der Wohnraum verknappt wird, das Service-Personal gestrichen wird und sogar der einzige Gemeinschaftsraum, der Essraum, in eine lebhaftere Cafeteria wegverlegt wurde. Wir schämen uns zu hören, dass den Diakonissen vorgehalten wird, sie seien ein „Luxus“. Wo bleibt hier der Dank, wo die Wertschätzung und die Anerkennung für sie?

Wir meinten, mit diesem Brief Ihnen nicht das vorenthalten zu dürfen, was uns seit einigen Monaten beschäftigt und belastet. Sollten wir von Ihrer Seite keine erkennbare Reaktion der Dialogbereitschaft oder eines Einlenkens feststellen, würden wir über weitere Schritte nachdenken, eine objektive Darstellung der Vorkommnisse zu erwirken. Dies tun wir aus Solidarität und geschwisterlicher Verbundenheit mit unseren Glaubensschwwestern und unserer Kollegin und nicht in der Absicht, das Ansehen des Diakoniewerkes zu schädigen.

Was uns tröstet, ist die Tatsache, dass bisher noch jeder (!), dem wir von den Vorfällen in Bethel (Berlin) berichtet haben, ärgerlich bis zornig wurde. Dabei reichte es in der Regel, die nackten Kündigungsschreiben vorzulegen mit Ihrer Unterschrift. Es verwundert uns, dass Sie mit Ihrem Verhalten als Geschäftsführerin so locker (wie uns scheint) den bisher guten Ruf des Diakoniewerks Bethel aufs Spiel gesetzt haben. Auch wenn Sie auf unser Schreiben nicht eingehen, wollten wir unser Leiden mit Ihnen teilen und auch unsere Wut.

Mit freundlichen Grüßen

gez. Dr. Dietmar Lütz

gez. Pastor Günter Mahler

gez. Pastor Hans Stapperfenne

cc: Mitglieder des Aufsichtsrates

Ein Plädoyer für die Herzensbildung

Predigt über 5. Mose 6, 4–9¹

Andrea Strübind

Liebe Gemeinde,

„Dieses Gebot ist nicht so leicht, wie es scheint, sondern es ist die Summe aller Weisheit und Wissenschaft.“ Dieses überschwängliche Urteil schrieb Martin Luther über das Bibelwort, das wir heute in der Predigt gemeinsam bedenken. Was würde besser passen zu einer Universitätspredigt als die biblische „Summe aller Weisheit und Wissenschaft“? Das ist doch eine großartige Gelegenheit, um die Theologie in großer Öffentlichkeit – und vor allem ohne Widerrede – als unverzichtbar im Fächerkanon unserer Universität zu profilieren. Könnte sie womöglich eine geheime Leitwissenschaft sein?

So viel zu spontanen Wunschvorstellungen und Gedankenspielen einer Kirchenhistorikerin, die sich als im Predigen erfahrene Pastorin – nun plötzlich in der Rolle der predigenden Universitätslehrerin wiederfindet. Unser heutiges Predigtwort lässt sich aber leider nicht so strategisch zwecken. Es ist auch kein Sprungbrett zu wohlfeilen Überlegungen über die akademische Welt und ihre von Finanzengpässen und bildungspolitischen Irrwegen gefährdete Zukunft. Es geht vielmehr um Liebe. Es geht um Treue. Es geht zu Herzen.

Text: 5. Mose 6, 4–9

Dieser Abschnitt, das „Höre Israel“ oder Schma‘ Jisra‘el wird von Juden und Jüdinnen morgens und abends gebetet – in guten und in schlechten Tagen, jeden Tag. Es steht im Zentrum jedes Gottesdienstes. Es ist das erste Gebet, das Kinder lernen, und das letzte, das Sterbende sprechen – und begleitet so ein jüdisches Leben von Anfang bis zum Ende.

Diese Worte sind geradezu das Herzstück jüdischer Frömmigkeit. Israel soll daran erinnert werden, dass es in einem Leben nach Gottes Weisungen nicht um alles Mögliche geht, sondern nur um *eines*, um die vollkommene Zuwendung zu dem einen Herrn und um seine Liebe zu seinem Volk.

Oft wird gesagt, dieses Gebot der Gottesliebe ist somit das Glaubens- oder Grundbekenntnis des Judentums. Aber es ist nicht in erster Linie ein Bekenntnis – sondern ein Gebet. Das Judentum hat das Liebesgebot zu einem Gebet gemacht, weil es weiß, „dass nur das ständige Gebet dem Gebot den nötigen Raum im Herzen schaffen kann“ (Hermann Spieckermann).

¹ Universitätspredigt am 22. Juni 2014 in der St. Lamberti Kirche.

Wie kaum andere Sätze haben diese aber auch den christlichen Glauben geprägt. In Markus 12, 28 – als Jesus nach dem *höchsten Gebot* gefragt wird, zitiert er unsere Verse verknüpft mit dem Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18). Jesus hat das „Höre Israel“ ungezählte Male im Gottesdienst gesprochen, im persönlichen Gebet und mehr noch: Er hat es bis ans Ende redend und handelnd gelebt. Denn er hat die Nähe der kommenden Herrschaft dieses *einen* und *einzigartigen* Gottes verkündigt.

Deshalb sind wir mit diesen Worten auch im Zentrum unseres Glaubens. Das unbestrittene Glaubensfundament aller Juden und Jüdinnen entspricht der Verkündigung und dem Weg Jesu. Aber als Christen und Christinnen müssen wir beachten, dass wir in Christus hineingenommen wurden in die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Er kann nur „unser“ Gott sein, wenn er der Gott Israels bleibt. Umrahmt von Erinnerungen an Gottes Wegführung durch die Wüste und im Vorblick auf die kommende Geschichte im gelobten Land sowie auf die nachfolgenden Generationen steht hier in der Mitte: „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein.“ Hier wird in einzigartiger Weise festgehalten, dass Gott sich in Liebe an sein Volk bindet. Er sucht keine andere Beziehung: „Der Herr ist *unser* Gott.“

Und dieser Proklamation der Liebe Gottes folgt die Aufforderung zur Gegenliebe. Dem „Er allein“, soll als Antwort das „nur du allein“ folgen. Spüren wir, dass wir hier in einen Dialog der Liebe hineingenommen werden? Im „Höre Israel“ – wird nicht in erster Linie die Sprache der Vernunft gesprochen, die definiert und alles auf eine Formel bringt, sondern die Sprache der Liebenden: „Ich bin dein und du bist mein.“ Vor allen Geboten, die im biblischen Buch Deuteronomium noch reichlich folgen werden, vor aller Forderung nach einem Leben gemäß den Richtlinien Gottes, steht eine Liebeserklärung Gottes zu seinem Volk. Kein abstrakter Monotheismus wird hier deklariert, auch keine Verachtung anderer Götter oder Weltdeutungen. Hier ist von exklusiver Bindung in Liebe die Rede. Einer liebt – und einer soll geliebt werden.

Die Debatte um die grundlegende Gewaltbereitschaft, die in den monotheistischen Religionen verwurzelt sein soll, greift hier zu kurz. Denn sie übersieht gerade diese Theologie der Liebe, die sich als Leitmotiv der Gottesbeziehung durch die gesamte biblische Überlieferung zieht. Gott ist einer und einzig, und jeder soll diesen Gott in und mit allem, was menschliches Leben ausmacht, lieben. Drei Wendungen unterstreichen die ungeteilte Hingabe: „Von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft.“ Die Liebe zu Gott ist nicht nur ein Gefühl, sondern sie umfasst den ganzen Menschen.

Liebe mit dem ganzen Herzen – im biblischen Sprachgebrauch die Personmitte, zugleich auch der Ort von Verstand und Vernunft. Mit der ganzen Seele, wörtlich der „Kehle“, durch die der Atem geht, also mit jedem Atemzug des Lebens. In der rabbinischen Auslegung wird dies dadurch erklärt, Gott auch dann zu lieben, selbst wenn er uns das Leben (die „Seele“) nimmt. Und Gott „mit all deiner Kraft“ zu lieben, umfasst auch die materiellen Gü-

ter, unsere individuellen Talente und alle unsere Fähigkeiten. Diese ganzheitliche Liebe ist keine rein innere Haltung, sondern sie ist ausdrucksfähig und drängt auf Verwirklichung. Sie erweist sich darin, dass sich der Mensch Gottes Worte – die Gebote und Verbote – zu Herzen nimmt. „Und diese Worte [...] sollst du zu Herzen nehmen“ (V. 6). Wörtlich steht dort: die Worte sollen *auf* deinem Herzen sein. Gottes Worte sind eine Herzenssache. Das Herz ist in vielen Kulturen und durch die Zeiten hindurch immer symbolträchtig gewesen. Vielleicht weil wir das Herz als einziges inneres Organ ständig mehr oder weniger spüren. In vielen Redewendungen hat sich dieser Mehrwert des Herzens erhalten: sich etwas zu Herzen nehmen, sein Herz verlieren, Herzschmerz, ein gebrochenes Herz haben.

Die Menschen der Bibel und ihrer Umwelt sahen im Herzen den Mittelpunkt des Menschen, seines Körpers, seines Geistes, seiner Seele und seines Willens sowie der ganzen Persönlichkeit. Verstand und Gefühl – beides war dort lokalisiert. Das Herz war so etwas wie ein großes „inneres Parlament des Menschen“, in dem viele Stimmen (Parteien) miteinander um die Gunst von Entscheidungen ringen, Gedanken abwägen, verwerfen oder unterstützen. Verstand, Empfindungen, Gefühle und Willenskräfte treffen hier aufeinander. Darum ist gerade das Herz der Ort der Entscheidung des Menschen, aber auch der Begegnung mit Gott.

Dieses Wissen um die hohe Bedeutung des „Herzens“ für die Formung der Persönlichkeit hatte vor allem im sogenannten „pädagogischen Zeitalter“ des 18. Jahrhunderts Hochkonjunktur (Ute Frevert). In Anknüpfung an die große protestantische Frömmigkeitsbewegung des Pietismus sprach man von einer notwendigen „Herzensbildung“. Dichter und Denker, Theologen und Pädagogen wurden dabei nicht müde, eine „Bildung des Herzens“ und mit ihr auch eine Bildung der Gefühle einzufordern. Angesichts der Hochschätzung der Vernunft im aufklärerischen Pathos plädierten sie damit für eine Ergänzung der Wissensvermittlung und einer Anleitung zum vernunftgesteuerten wissenschaftlichen Arbeiten. Herzensbildung sollte zur Menschlichkeit erziehen, zum Mitleid, aber auch zur Übernahme von Verantwortung und einer angemessenen Balance der Gefühle – ja, zur Entwicklung der eigenen Persönlichkeit.

Die hohe Bedeutung der Herzensbildung scheint uns wie die Hochschätzung der Empfindsamkeit zu längst vergangenen Zeiten zu gehören. An manche Aspekte, wie die Erziehung zum Untertanengehorsam oder die Einprägung fester geschlechtsspezifischer Rollen, wollen wir auch lieber nicht erinnert werden. Interessanterweise gibt es aber in den letzten beiden Jahrzehnten eine gewisse Renaissance der „Herzensbildung“, wenn auch mit anderem Vorzeichen als im 19. Jahrhundert. Bei der Internetrecherche ist man erstaunt, wie viele Angebote von Workshops, Wochenendseminaren, Kursen und Ratgeberbüchern es gibt, die sich mit „Herzensbildung“ befassen. Ausgelöst wurde dieser Boom durch den 1995 von Daniel Goleman veröffentlichten Bestseller „Emotional Intelligence“, der in 35 Sprachen übersetzt wurde. Emotionale Kompetenz wurde darin zum Schlüssel

für den beruflichen Erfolg gekürt. Die sogenannten „soft skills“ wie Teamfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Motivationstalent, Konfliktfähigkeit und realistische Selbsteinschätzung avancierten zu wichtigen Voraussetzungen für den Aufstieg auf der Karriereleiter. „Was nützt“, so Goleman „ein hoher IQ, wenn man ein emotionaler Trottel ist“.

Das Konzept der emotionalen Intelligenz wurde vor allem in der Wirtschaft und in Unternehmen begeistert aufgenommen, hat aber auch seinen Weg in die Pädagogik gefunden. Empathietraining, der sozialverträgliche Umgang mit Gefühlen, Gewaltprävention, prosoziales Verhalten sind nur einige Stichworte aus dem heutigen Alltag von Schulen und Kindergärten. Hier laufen viele Projekte, und zwar durchaus erfolgreich. Skeptisch werden lässt mich freilich, dass im Konzept der emotionalen Intelligenz alles klar definiert, lösbar und gezielt trainierbar ist. Sie gilt geradezu als Karriereturbo sowie als Schlüssel zum beruflichen Erfolg und privaten Glückselbstsein.

Wie steht es mit der emotionalen Intelligenz im Uni-Betrieb? An der Universität gibt es seit der Einführung der Bologna-Reform immer wieder Debatten über die inhaltliche Ausrichtung des Studiums, aber auch über die Haltung und das Selbstverständnis der Universität sowie der an ihr Lehrenden und Studierenden. Erst recht im 40. Jubiläumsjahr fragen wir danach. Die Carl von Ossietzky Universität wurde vor 40 Jahren bewusst als eine Reformuniversität gegründet. Ihr Reformcharakter zeigte sich in ihrer demokratischen Verfasstheit, aber auch in der angestrebten Studienkultur des forschenden Lernens. Alle Studiengänge sollten einen konstitutiven Bezug zu gesellschaftlichen Praxisfeldern haben. Entsprechend dem Profil einer Reformuni etablierte sich hier ein *herrschaftskritischer* Blick als Schlüsselkompetenz der Lehrenden und Lernenden. Praxisnähe und die Verantwortung für die kritische Begleitung gesellschaftlicher Prozesse sind für mich relevante Perspektiven auch für die heutige Zeit. Sicher ist hier nicht der Ort, den Ertrag dieser Gründungsjahre unserer Universität mit allen Irrwegen und politischen Engführungen darzustellen, geschweige denn zu bewerten. Aber es lohnt sich, über die berechtigten Anliegen der Reformuniversität unter den neuen Bedingungen einer ausdifferenzierten Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft sowie der zunehmenden Vernetzung unserer Lebenswelten nachzudenken.

Ich glaube, es täte uns auch gut, die Universität als Ort der Gelehrsamkeit und Meditation, des geistigen Austausches und des gemeinsamen Lernens, ja als akademischer Freiraum für das gemeinsame Forschen und Kommunizieren neu zu entdecken und dafür zu kämpfen. Gerade in dieser Hinsicht gewönne die Uni an persönlichkeitsbildender Relevanz! Im Leitbild der Fakultät IV, der ich angehöre, steht als Ziel, dass wir uns um die Persönlichkeitsentwicklung der Studierenden hinsichtlich ihres kritisch-analytischen Denk- und differenzierten Urteilsvermögens bemühen wollen. Die Ausbildung ihrer Mediationskompetenz bei milieu-, geschlechtsspezifischen, religiösen und ethnischen Konflikten gehört ebenfalls dazu. Damit versuchen wir die besten Traditionen des Namensgebers unserer

Universität Oldenburg, Carl von Ossietzky zu bewahren und weiterzugeben – seinen Einsatz für die Menschenrechte und den Frieden, seine Zivilcourage als Pazifist und Vorkämpfer einer demokratischen Gesellschaft. Ich plädiere in diesem Sinne für eine entschiedene Wiederentdeckung der „Herzensbildung“ und zwar als Bildungsziel und Querschnittsaufgabe in allen Fakultäten. Wir sollten uns im Jubiläumsjahr darum bemühen, diese Dimension unserer Studien- und Lehrkultur wieder zu entdecken.

An unserer Uni hat es in den letzten Jahren eine deutliche Umorientierung zur konsequenten Förderung und Wertschätzung exzellenter Forschung gegeben. Und wir sonnen uns alle etwas im Glanz dieser öffentlich sichtbaren „Leuchttürme“ der Forschung. Zum Forschungsprofil unserer Universität gehören aber für mich ebenso konsequent und unverwechselbar die Sozial-, Bildungs- und Geisteswissenschaften sowie eine exzellente Lehrerbildung. Das Lehrersein ist über lange Zeit in unserer Gesellschaft in Verruf geraten, auch wenn es in Umfragen schon wieder aufsteigende Tendenzen für die Anerkennung dieses Berufstandes gibt. Ich halte die Lehrerbildung für ein großartiges Profilelement unserer Universität. Wir bilden in großer Zahl Menschen aus, die ihr Wissen und ihre Kompetenzen an Generationen von Schülern und Schülerinnen weitergeben werden. Sie wirken mit ihren Persönlichkeiten als Vorbilder auf die ihnen anvertrauten Kinder und Jugendlichen ein. Sie eröffnen ihnen so Möglichkeiten der persönlichen und beruflichen Lebensgestaltung. Sie erziehen und bilden Menschen heran, die sich aktiv an der Gestaltung unserer Gesellschaft und ihrer Kultur beteiligen können. Gerade in der Lehrerbildung kann sich daher doch das hehre Ziel der Reformuni als gesellschaftsformender und gesellschaftskritischer Impulsgeberin nachhaltig verwirklichen. Im Fragen nach der Universität für die Übermorgenstadt plädiere ich daher für die Herzensbildung als Querschnittsaufgabe für alle Lehr- und Lernräume. Wie aber bildet sich ein Herz? Oder wie kann es gebildet werden? Das Herz – ein schwieriges Bildungsziel? Herzensbildung hat viele Facetten. Und es gibt Berufenere als mich, darüber Auskunft zu geben. Ich möchte als Theologin hier nur einen vom Bibelwort abgeleiteten Bildungsweg des Herzens aufzeigen. „Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen“ (V. 6). Der liebende Gott schenkt Worte der Gegenliebe, die wir uns zu *Herzen* nehmen sollen. Das Herz ist also nicht eine in sich verschlossene Einheit, sondern es ist immer auf ein „Du“ bezogen. In dieser Bezogenheit geschieht immer wieder das „Wunder des Wir“ (Margit Eckholt). Wie kein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts hat Martin Buber diese für die gesamte menschliche Existenz bedeutsame „Ich-Du-Beziehung“ herausgestellt. „Sodann aber verlangt es einen Mal um Mal, seinem Mitmenschen zu danken, selbst wenn er nichts Besonderes für einen getan hat. Wofür denn? Dafür, dass er mir, wenn er mir begegnete, wirklich begegnet ist; dass er die Augen aufhat und zuverlässig vernahm, was ich ihm zu sagen hatte; ja, dass er das aufhat, was ich recht eigentlich anredete, das wohlverschlossene Herz.“ (Martin Buber, *Nachlese*). Das Herz bildet sich also bei dem, der offen ist für die Worte und

Lebensweisungen Gottes und der sich für *Andere* öffnet. Die Gebote haben stets diese beiden Dimensionen – der Gottesliebe und der Nächstenliebe. Herzensbildung nimmt demnach, geschult durch die Liebe Gottes, den anderen Menschen aufmerksam und sensibel wahr, übernimmt Verantwortung für ihn, nimmt seine Anliegen in das eigene Herz auf. Fundamentale Herzensbildung kann so verstanden werden als Herzensöffnung für den Anderen. Herzensbildung besteht also zunächst darin, meine personale Mitte, meinen innersten Raum zur Verfügung zu stellen, um mich berühren zu lassen von dem Leid und den Herausforderungen der Anderen. Daher ist „Herzensbildung“ nie abgeschlossen, sondern ein lebenslanger Prozess. Ein gebildetes Herz ist weit und sensibel zugleich. Ein gebildetes Herz ist verwundbar und kämpferisch – für Andere.

„Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden“, heißt es schließlich in unserem Predigtwort (V. 7). Die Worte der Gegenliebe, die Gebote sind schließlich auch Bindeglieder zwischen den Generationen. Im religiösen Judentum beginnt die Lehre dieses „Höre Israel“, sobald ein Kind sprechen kann. Verbunden mit dem Ritual der Gebetsriemen und der Kennzeichnung des Türpfostens wird die Erinnerung an die Einzigartigkeit der Liebe Gottes zu seinem Volk und dessen Gegenliebe in den Geboten greifbar, sinnlich erfahrbar, berührend. Immer wieder, morgens und abends, beim Ausgehen und beim Heimkommen, steht das Gedenken an den einen Gott und an die Liebe zu ihm. Und das von Generation zu Generation.

Könnten wir nicht auch so eine permanente Einübung in das gebrauchen, was wir glauben und hoffen? Wo sind in unserem Alltag die Zeichen, die uns an die Liebe Gottes in Jesus Christus erinnern? Und die uns zugleich auffordern, unser Leben nach seinen Geboten zu gestalten? Als protestantische Christen, die das Wort in das Zentrum von Gottesdienst und Frömmigkeitspraxis stellen, müssen wir wohl wieder neu lernen, was es heißt, Glauben und Hoffnungen im Lebensalltag Gestalt werden zu lassen. Fulbert Steffensky hat das zutreffend so gesagt: „Religion geht nur, wenn sie alltägliche Religion ist, regelmäßige Ausübung ist. [...] Es ist in dieser Zeit schwer, die Hoffnung zu bewahren und den Glauben nicht zu verlieren. Darum müssen wir uns den Glauben *vorsagen* und die Hoffnung *vorspielen* auf den Instrumenten der Frömmigkeit, die wir noch haben und die wir noch gebrauchen können.“ Das „Höre Israel“ ist eine Einladung, uns den Glauben und die Hoffnung vorzusagen und uns einzuüben in die Lebenspraxis der Liebe zu Gott und zu unserem Nächsten. Mit seiner zu Herzen gehenden Dringlichkeit weckt es den Wunsch nach Herzensbildung als Bildungsziel in unserer Zeit. Ein gebildetes Herz öffnet sich für Andere und findet gerade darin zu sich selbst.

Der Kirchenvater Augustin, der über die Wichtigkeit der Herzensbildung Bescheid wusste, fasst auf unnachahmliche Weise das „Höre Israel“ noch einmal zusammen und entlässt uns damit in die Freiheit: „Liebe, und dann tue, was du willst.“

Amen

Weiter Raum

Eine Homilie zu Psalm 31, 1–9¹

Jochen Wagner

Ist es Ihnen auch schon einmal so gegangen, dass jemand von seinem Glauben und seinem Leben mit Gott erzählt hat und Sie gedacht haben: „Das kann ich nachempfinden! In dem, was sie bzw. er erzählt, finde ich mich wieder.“

Viele Christen und Juden erleben das seit ca. 2000 Jahren, wenn sie die Psalmen lesen. Dort beschreiben Menschen ihre Situation und wie sie sich in dieser Situation an Gott gewandt und diesen Gott auch erfahren haben. Und seit ca. 2000 Jahren finden Menschen sich darin wieder. Auch ich finde mich oft in den Psalmen wieder. Wenn man sich die Arbeit macht, sich mit diesen alten Wörtern und Texten zu beschäftigen, dann entdeckt man viele Schätze und Glaubenshilfen. Denn die Psalmen sind ehrlich, sie sind so etwas wie das „Buch der unverfälschten Spiritualität“ (Emmanuel Levinas). In ihnen kann ich mich restlos unterbringen.² Da muss es mir nicht immer gut gehen; nein, in den Psalmen ist alles drin – da finde ich alle meine Lebenssituationen wieder.

Mit einem dieser Psalmen werden wir uns heute beschäftigen, und zwar mit dem ersten Teil des 31. Psalms. Ich lese uns aus Psalm 31, die Verse 1–9 (nach der Einheitsübersetzung):

¹ [Für den Chormeister. Ein Psalm Davids.] ² Herr, ich suche Zuflucht bei dir. / Laß mich doch niemals scheitern; rette mich in deiner Gerechtigkeit! ³ Wende dein Ohr mir zu, erlöse mich bald! Sei mir ein schützender Fels, eine feste Burg, die mich rettet. ⁴ Denn du bist mein Fels und meine Burg; um deines Namens willen wirst du mich führen und leiten. ⁵ Du wirst mich befreien aus dem Netz, das sie mir heimlich legten; denn du bist meine Zuflucht. ⁶ In deine Hände lege ich voll Vertrauen meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, du treuer Gott. ⁷ Dir sind alle verhaßt, die nichtige Götzen verehren, ich aber verlasse mich auf den Herrn. ⁸ Ich will jubeln und über deine Huld mich freuen; / denn du hast mein

¹ Überarbeitete Fassung einer Predigt, gehalten am 11. August 2013 in den Evangelischen Kirchengemeinden Rheinböllen und Dichtelbach und am 18. August 2013 in der Freien evangelischen Gemeinde Kirchberg. Zur Abgrenzung des Textabschnitts siehe u. a. *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Die Psalmen I. Psalm 1–50, Würzburg 1993, 191. V. 10 setzt neu ein.

² So formuliert Rainer Maria Rilke: „Ich habe die ganze Nacht einsam hingebracht in mancher inneren Abrechnung [...] und habe schließlich die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein“; *Rainer Maria Rilke*, Briefe an seinen Verleger 1906–1926, hg. von *Ruth Sieber-Rilke* und *Carl Sieber*, Leipzig 1936, 247.

Elend angesehen, du bist mit meiner Not vertraut. ⁹ Du hast mich nicht preisgegeben der Gewalt meines Feindes, hast meinen Füßen freien Raum geschenkt.

Viele Psalmen berichten von persönlichen oder allgemeinen Notsituationen, die durchlebt und durchlitten wurden und in denen man die Erfahrung gemacht hat, dass Gott mitgeht und dass Gott durchträgt. Aus solchen Erfahrungen sind diese Psalmen entstanden. Im Rückblick auf die Not und auf die Art und Weise, wie Gott in dieser Notsituation bei einem war, entwickelten sich diese Lieder und Gebete. Und vielleicht können auch wir uns darin wiederfinden.

Unser Abschnitt stimmt in die Haltung eines Menschen ein, der sich mit seiner Bitte vertrauensvoll an Gott wendet. In den unterschiedlichen Nöten seines Lebens, sei es Krankheit, sei es Bedrängnis durch andere Menschen,³ wendet er sich an seinen Gott, an den barmherzigen, gütigen und gerecht vergeltenden Gott.

Themaangabe (V. 2)

Der Psalm beginnt mit einer Vertrauensaussage: „Bei Dir – JHWH – habe ich Zuflucht gesucht.“ Damit sagt der Beter: „Du, Gott, bist mein erster Ansprechpartner. An dich wende ich mich zuerst, wenn ich in Not bin.“ Es folgt die Bitte um Rettung: „Lass mich (doch) niemals scheitern, in deiner Gerechtigkeit rette mich!“ Unser Text ist geprägt von vertrauensvollen Bitten; dies wird sich in den nächsten Versen noch zeigen. Der Beter ist in Not, aber er vertraut weiter – er *will* weiter vertrauen. Nach dieser Vertrauenserklärung ist von Gerechtigkeit⁴ die Rede – aber nicht von einer juristischen, einer abstrakten Gerechtigkeit, die in einem Gesetzbuch steht, sondern von einer persönlichen Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit ist anders als die eines Gesetzbuches. Es ist keine zerstörende, keine negative Gerechtigkeit, sondern eine Gerechtigkeit, die den Menschen rettet: Gottes rettende Gerechtigkeit.

Der hebräische Begriff für das Wort, das hier mit „Gerechtigkeit“ übersetzt ist, bedeutet wörtlich „Gemeinschaftstreue“ und ist daher angemessen mit „Gemeinschaftstreue – gemeinschaftsgemäßes Handeln“ zu übersetzen. Das hebräische Wort bezeichnet die Herstellung lebensfreundlicher Verhältnisse und die Bewahrung dieser guten Verhältnisse. Dies ist ein

³ Zur Gebetssituation siehe *Hossfeld/Zenger, Die Psalmen I*, 191.

⁴ In den altorientalischen Kulturen ist der Gerechtigkeitsbegriff zentral und umfasst mehr „als das ‚Recht‘ im strengen Sinn, ja er kann sich geradezu auf das Gegenteil, auf die Aufhebung des Rechts beziehen und Begriffe wie Gnade, Erbarmen und Rechtsverzicht umfassen.“ In dieser Vorstellungswelt ist die Gerechtigkeit das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“; *Jan Assmann/Bernd Janowski/Michael Welker, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption*, in: *Bernd Janowski, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1990, 220.

ganz anderes Verständnis, eine ganz andere Füllung des Begriffs „Gerechtigkeit“, als wir ihn normalerweise verstehen. Und diese Gerechtigkeit ist ein zentraler Begriff der Bibel. Allein im Alten Testament begegnet er uns als Verb, Adjektiv oder Substantiv über 500 mal. Der gerechte Gott ist der Gott, der den Menschen, die mit ihm verbunden sind, treu bleibt, der sich für sie einsetzt. Das meint hier „Gerechtigkeit“.

Bitten und Äußerungen des Vertrauens (V. 3–6)

Nun wird Gott dazu aufgefordert zu hören (V. 3), die Bitten der Menschen zu hören, die in Not sind. Und es kommt zu einem interessanten Wechsel. Der Beter sagt: „Sei mein Fels – denn du bist mein Fels! Sei mein Schutz – bei dir finde ich Schutz.“ Hier wechselt sich die Bitte mit der vertrauensvollen Aussage ab. „Sei mein Schutz“ – und dann die vertrauensvolle Aussage: „Bei dir finde ich Schutz.“ Beides kommt hier zusammen: Die Bitte und das Vertrauen. In Vers 3 heißt es weiter nach der Einheitsübersetzung: „(Sei mir) eine feste Burg, die mich rettet“ (V3b). Was hier mit „feste Burg“ übersetzt wird, heißt wörtlich: „Haus des Schutzes“; also: „Sei mir ein Haus des Schutzes.“ Ferner handelt es sich um einen Plural. Man müsste also übersetzen: „Sei mir ein Haus der Bergungen.“ Sich bergen ist nun ein nicht jedem gebräuchliches Wort. Vielleicht hilft uns das Bild, das in einer Liedstrophe gebraucht wird, um das Wort „sich bergen“ neu zu verstehen. In der Liedstrophe heißt es von Gott: „Du bist mein Zufluchtsort, ich berge mich in deiner Hand.“ In dem Haus der Bergungen beschützt mich Gott, da bin ich so gut aufgehoben wie in Gottes Hand, in der ich geborgen bin, in der ich beschützt und behütet werde, in die ich mich vertrauensvoll legen kann.

Dann wird gesagt: „Gott, bleib dir selbst treu – dann ist für mich gesorgt!“ (V. 4) „Um deines Namens willen“ bedeutet: „um deines Wesens willen“. Denn der Name ist im Alten Testament Programm. Wie jemand heißt, so ist er auch. Frei nach dem Motto: Sag’ mir, wie du heißt, und ich sage dir, wer du bist. So bedeutet beispielsweise der Name Elija „Mein Gott ist JHWH“. Und Elijas Leben als Prophet besteht darin, sich für die Verehrung JHWHs einzusetzen, dafür zu kämpfen.⁵ Der Name ist Programm. Und wenn der Name Gottes nach dem Alten Testament bedeutet: „Gott ist da“ (Ex 3,14) – dann ist er es auch! Gott handelt gemäß seines Namens und lässt einen nicht allein – er lässt *uns* nicht allein. Martin Buber übersetzt Vers 14 (genauer gesagt den zweiten Teil des Verses) in der Erzählung in Exodus 3, in der Gott Mose seinen Namen offenbart, folgendermaßen: „So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu

⁵ Als weiteres Beispiel wäre Jakob zu nennen, dessen Name in Gen 27,36 und Hos 12,4 vom hebräischen Verb für „betrügen“ abgeleitet wird; der Name entspricht somit dem Handeln Jakobs, der seinen Bruder Esau um den Segen des Erstgeborenen betrügt. Eine Herleitung des Namens Jakobs vom Geburtsvorgang („Fersenhalter“) findet sich in Gen 25,26.

euch.⁶ Wenn das Gottes Name ist, dann passt es, dass unser Psalm Gott auffordert: „Sei dir selbst treu! Dann wirst du mich nicht im Stich lassen, sondern mich durchs Leben führen.“ So heißt es ganz ähnlich und vertrauensvoll in den bekannten Worten aus Psalm 23 (V. 3b): „Er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen.“ Weil es seinem Namen, und d. h.: seinem *Wesen* entspricht, geht er mit uns und führt uns. Deshalb kann der Psalmbeter in Psalm 31 Gott vertrauen und sagen: „Du wirst mich befreien, du bist meine Zuflucht. Meinen Geist (d. h. mein Leben) lege ich deine Hände.“ Und auch hier ergeht die Einladung an uns, mitzubeten: „Meinen Lebensgeist lege ich in deine Hände. Mein Leben liegt in deiner Hand“ – oder um noch einmal dieses alte Wort zu gebrauchen: „Mein Leben ist in deiner Hand geborgen. Denn du bist ein Gott der Güte und Treue“ (V. 6).

Bekenntnis (V. 7)

Vor der Gemeinde bekennt der Beter, er verkündigt: Alle anderen Götter sind Wind – sind Nichts – sind ohnmächtige „Nichtse“. Wörtlich heißt es in V7: „Du⁷ hassest [diejenigen], die sich halten an Windhauche der Nichtigkeit, aber ich vertraue JHWH.“ Scharf wird zwischen den Götzenverehrn und dem JHWH-Vertrauen des Beters getrennt. Und typisch für die Psalmen wird das auch mit drastischen Worten getan: „Gott, du hassest alle, ...“ Da muss man erst einmal schlucken. Ist doch der Gott des Alten Testaments ein barmherziger und gnädiger Gott. Aber in der Notsituation, in der sich der Beter befindet, in der er von Feinden bedrängt wird, gestattet Gott ihm, auch in diesen harten Worten zu beten und die Welt auch einmal schwarz-weiß zu sehen. Und das dürfen wir auch. Gott hält das aus.

Hinter diesen Worten steht auch hier der Anspruch: Gott allein will angebetet werden. Denn wie heißt es schon in den zehn Worten, den zehn Geboten: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat, aus der Knechtschaft. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ (Dtn 5, 6 f). Und der Beter bekennt: „Ich aber vertraue auf den Gott Israels.“ Das hebräische Verb hat auch die Bedeutung: „sich sicher fühlen.“ Ich vertraue auf Gott, ich fühle mich bei ihm sicher.

Lobversprechen und Rettungsbericht (V. 8 f)

In den letzten beiden Versen unseres Textes lobt der Beter Gott und verspricht, Gott zu loben; denn er hat seine Hilfe, seine Rettung und seinen

⁶ Martin Buber/Franz Rosenzweig, Die Schrift, Stuttgart 2009.

⁷ Hier folge ich alten Versionen und den meisten Kommentatoren, die beim Verb 2. Person Singular lesen; vgl. Hans Joachim Kraus, Psalmen, Teilband 1, BKAT XV / 1, Neukirchen-Vluyn 2003, 392 f. Anders Beat Weber, er übersetzt mit MT 1. Person Singular: „Ich hasse, ...“; Beat Weber, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001, 153.

Schutz (schon) erfahren. Er blickt auf diese notvolle Zeit zurück. Er hat erlebt, dass Gott hilft. Deshalb kann er auch in Zukunft vertrauensvoll leben. In Angst und Not hat er erlebt, dass Gott hilft. Und Gottes Eingreifen wird folgendermaßen beschrieben: Er sieht – und er handelt. Gott sieht unsere Situation. Und er lässt uns nicht allein. Er sieht nicht weg. „Du, Gott, bist mit meiner Not vertraut.“ Und was Gott ansieht, das ist erkannt, das bleibt nicht so, wie es ist. Denn das Sehen führt bei Gott zum Handeln. Er greift ein und hilft.

Unser Text schließt nach der Luther-Übersetzung mit den Worten: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (V. 9). Genauer übersetzt müsste es heißen: „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt.“ Das ist eine wunderbare Aussage über Gott: „Du, Gott, hast meine Füße auf weiten Raum gestellt.“ Der Beter hat es schon erfahren. Er sagt: „Ich kann es bezeugen, das hat Gott getan!“ Und er lädt uns durch den Psalm ein, mit einzustimmen. Denn es ist Gott, der mein und dein Leben beschenkt, der unserem Leben Weite gibt.⁸

Neben dieser Metapher von den Füßen und der Weite gibt es noch eine weitere bekannte Metapher in den Psalmen, in der von den Füßen die Rede ist. So ist in Psalm 40 davon die Rede, dass JHWH die Füße des Beters auf einen Fels gestellt hat (V. 3c).⁹ Gott gibt ihm festen Boden unter die Füße, er gibt ihm Halt. Nimmt man beide Metaphern zusammen, sagen sie Wesentliches über den Glauben aus. Gott stellt mich hin, er gibt mir festen Boden unter die Füße – und er schenkt Weite. Der feste Boden unter den Füßen ist in gewisser Weise die unausgesprochene Voraussetzung für die Erfahrung der Weite. Festen Boden unter den Füßen und Weite – das sind für mich zwei wesentliche Dinge des Glaubens. Ich möchte das mit einem Satz verbinden, der Johann Wolfgang von Goethe zugeschrieben wird. Er handelt eigentlich von Kindern und Eltern. Er lautet: „Zwei Dinge sollen Kinder von ihren Eltern bekommen: Wurzeln und Flügel.“ Beides schenkt der Glaube. Wurzeln – oder im Bild des Bibelwortes aus Psalm 40 gesprochen – festen Boden unter den Füßen. Und Weite, bzw. Flügel. Der Glaube schenkt einen weiten Horizont. Dafür steht für mich ein recht verstandener Glaube – für Weite, nicht für Enge. „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt.“

Gott schenke uns immer wieder beides: Festen Boden unter den Füßen und Weite.

Amen

⁸ Für Jan Roß gilt dies allgemein für die Religion: „In ihrem Wesen, als menschliches Grundbedürfnis, ist Religion nicht Beschränktheit, sondern Weite“; *Jan Roß*, Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird, Berlin 2013, 18.

⁹ Zu Psalm 40 siehe u. a. *Erich Zenger*, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern, Psalmenauslegungen 1, Freiburg i. Br. 1996, 94–103.

In der Krise auf den ewigen, rettenden und gerechten Gott hoffen

Predigt über Daniel 6, 27¹

Oliver Pilnei

Liebe Gemeinde!

Die Texte, die wir bisher aus dem Danielbuch gehört haben, sind keine Gute-Nacht-Literatur für Kinder. Ich lese meinen Kindern oft vor, gern auch aus dem Bereich der Fantasy-Romane – Harry Potter ist hoch im Kurs. Die Verse aus Daniel 7, die ihr eben vermutlich mit Stirnrunzeln vernommen habt, würde ich dann aber doch nicht lesen. Das ist schon starker apokalyptischer Tobak. Der Verfasser greift in die Vollen: grelle Bilder, leuchtende Farben, verstörende Gesichte. Wesen und Vorgänge, die irritieren und verunsichern. So etwas möchte man weder vor dem Schlafengehen noch am Sonntagmorgen im Gottesdienst hören. Wenn man diese Texte so auf sich wirken lässt, stellt sich die Frage: Was wollen sie eigentlich bewirken? Menschen einschüchtern und verunsichern? Ist das ihr Ziel?

Eine Antwort erhalten wir von der modernen Bibelwissenschaft. Wir gehen einmal davon aus, dass ihre Beobachtungen zu unserem Bibelbuch im Großen und Ganzen stimmen und dass sie wichtige Erkenntnisse liefern, die uns ein tieferes Verstehen dieser sperrigen Texte ermöglichen. Stark gerafft lauten die bibelwissenschaftlichen Erkenntnisse folgendermaßen: Das Danielbuch ist nicht – wie es die Erzählung vermuten lässt – ein Text aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., der sich als detaillierte Zukunftsschau präsentiert. Es enthält vielmehr eine Sammlung von Texten, die über einen längeren Zeitraum entstanden ist und im 2. Jahrhundert v. Chr. zum Abschluss kommt. Ältere Erzählungen von der Person Daniel werden unter dem Eindruck politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen durch Visionen ergänzt, die das Zeitgeschehen theologisch-prophetisch deuten. So entsteht ein großes Gemälde, das den Glaubenden Trost und Zuversicht zusprechen will. Das Buch Daniel ist Krisenliteratur. Ein Trostbuch in der Krise.

Die Krise, die das jüdische Volk zu erleiden hatte, wurde durch eine Entwicklung ausgelöst, die wir Hellenisierung nennen: Die griechische Kultur, Sprache und Philosophie breiteten sich mit Macht im Vorderen Orient aus und prägten zunehmend auch die jüdische Lebensweise. Nicht wenige

¹ Die Predigt wurde am 11. Januar 2015 in der EFG Berlin-Schöneberg im Rahmen der „Reihe B“ (Bibel) gehalten, die sich in einem Gottesdienst jeweils einem Buch der Bibel widmet. Diesem abenteuerlichen Vorhaben stellt sich die vorliegende Predigt anhand des Propheten Daniel. Ihr voraus gingen eine Einführung in die historischen Zusammenhänge des Buches und eine Schriftlesung aus Dan 7, 1–27.

Juden fühlten sich in ihrer religiösen und kulturellen Identität bedroht. Die religiös-kulturelle Krise des Judentums wurde von politischen Umbrüchen begleitet. Eine regelrechte Katastrophe war die Schändung und Entweihung des Jerusalemer Tempels durch den seleukidischen Herrscher Antiochus IV. Epiphanes im Jahr 164 v. Chr. Ihr folgten Änderungen der Religionsgesetze, die Juden in der Ausübung Glaubens beschnitten. Was hier nur in größten Strichen skizziert wird, war eine beschämende und erniedrigende Erfahrung, die das Judentum theologisch verarbeitete (Apokalyptik) und der sie mit gewaltsamem Widerstand begegnete (Makkabäeraufstände).

Zur theologischen Verarbeitung gehört das Danielbuch. Um den Gläubigen in den Wirren Trost zu spenden, greifen die Verfasser literarisch in die Vollen. Sie beschwichtigen nicht. Beschwichtigungen kennen wir zur Genüge: „Es wird schon alles gut.“ „Wir haben hier alles unter Kontrolle.“ „Die Renten sind sicher.“ Beschwichtigungen dieser Art geben Anlass zu der meist berechtigten Vermutung, dass die Wahrheit beschönigt wird und die Hörer im Unklaren gelassen werden.

Anders die Danieltexte. Sie hüllen die geschichtlichen Ereignisse in ein apokalyptisches Gewand und spitzen so die Erfahrungen noch einmal zu. Vergangene und aktuelle Ereignisse werden in einen größeren Zusammenhang eingeordnet und theologisch-apokalyptisch gedeutet. Aber nicht um Angst einzujagen, sondern um die politischen Vorgänge zu entlarven. Die Apokalyptik in Daniel bietet keine ominöse und verstörende Zukunftsschau. Sie ist vielmehr eine entlarvende, tröstende und befreiende Deutung der Gegenwart. Das gelingt den Verfassern, indem sie auf Heilserfahrungen zurückblicken und anhand einer exemplarischen Gestalt (Daniel) Ausschnitte der Geschichte Israels ausleuchten. Die Episoden aus Daniels Leben sollen deutlich machen: Egal, was passiert, wer auf Gott vertraut, geht nicht unter. Alle Wirren dieses Lebens, alle Herrschaftssysteme werden dem ewigen, rettenden und gerechten Gott gegenübergestellt und damit relativiert und in die Schranken gewiesen. Was den Glaubenden auch widerfährt: Darüber, darunter, davor und dahinter steht Gott. Der Ewige, der Lebendige, der Rettende. Diese Gewissheit gibt auch in äußeren Bedrängnissen innere Freiheit.

Als Gegenwartsdeutung können wir das Buch Daniel auch heute lesen und auch unser Zeitgeschehen in diese Texte hineinhalten. In unseren Tagen gibt es manche Parallelen zu den Ereignissen des 2. Jahrhunderts. Wir erleben, wie das Zusammenleben von Religionen auch in den westlichen Ländern auf die Probe gestellt wird. Wir werden Zeugen von terroristischen Anschlägen – gerade in dieser Woche rief das Massaker in Paris weltweit Fassungslosigkeit hervor.² Im Nahen Osten werden Männer enthauptet, Frauen geschändet, Kinder missbraucht. Und gerechtfertigt wird das mit der Aufrichtung eines angeblichen Gottesstaates. Hinzu kommen

² Gemeint ist der Terroranschlag auf die Redaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo am 7. Januar 2015.

Seuchen, Krieg am Rande Europas, Flüchtlinge, die nach Europa strömen, Menschen, die als „patriotische Europäer“ um das christliche Abendland fürchten ... die Liste ließe sich verlängern. Wenn man sie lang genug betrachtet, meldet sich der Apokalyptiker in uns. Was hilft in so einer emotionalen Gemengelage? Eine orakelnde Schau in die Zukunft? Die macht höchstens Angst, aber sie gibt weder Trost noch Frieden.

Die christliche Kirche hat sich leider immer wieder in der Zukunftschau geübt und sich dabei gelegentlich auf das Buch Daniel berufen. Was gab es da nicht alles für Versuche: Der Pietist Albrecht Bengel berechnete den Anbruch des Tausendjährigen Reiches für den 18. Juni 1836. Immer wieder schauen Fromme nach Israel und halten es für Gottes große Weltenuhr, an der man ablesen könne, wie „spät“ es ist. Unternehmungen dieser Art sind allesamt zum Scheitern verurteilt. Nicht nur dass sie schlichtweg nicht stimmen. Sie ängstigen, sie vernebeln den Blick für die Realität und manchmal radikalieren sie sogar. Aber sie trösten nicht und machen nicht frei.

Trost und innere Freiheit will das Danielbuch schenken, indem es die Gegenwart im Lichte Gottes betrachtet. Immer wieder werden am Ende von einzelnen Erzählungen verstreut über das Buch kurze, aber große Bekenntnisse eingeflochten. Sie beschreiben, wie Gott ist. Sie bringen Licht ins Wirrwarr der Ereignisse. Sie schenken einen klaren Blick. In bedrückenden Entwicklungen geben sie einen festen Stand. Am Ende von Kap. 6 finden wir so ein Bekenntnis. Ein Bekenntnis des heidnischen Königs Darius wohlgermerkt, in dem sich die Botschaft des Buches wie in einem Brennglas bündelt. „Er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt, und sein Reich ist unvergänglich, und seine Herrschaft hat kein Ende. Er ist ein Retter und Nothelfer, und er tut Zeichen und Wunder im Himmel und auf Erden.“

Texte wie diese leuchten die Gegenwart theologisch aus. Drei solcher Scheinwerfer will ich kurz in den Blick nehmen.

Gott ist ewig – menschliche Reiche kommen und gehen

Antike Herrscher haben sich auf grandiose Weise inszeniert und vergöttlicht. Dagegen sind heutige Staatsbesuche Kinderfasching. Ein Beispiel dafür ist der bereits erwähnte Herrscher Antiochus der IV., der sich den Beinamen „Epiphanes“ gab – göttliche Erscheinung. Ein anderes das Ishtar-Tor mit seinen leuchtenden Farben und gigantischen Ausmaßen, das im hiesigen Pergamonmuseum bestaunt werden kann. Es diene als Inszenierung für Herrscher wie Nebukadnezar II., der sich als gottähnlicher Herrscher präsentierte. Für den jüdischen Provinzler musste das eine einschüchternde Wucht sondergleichen gehabt haben. Die Sprache dieser Gebäude war eindeutig: Du bist nichts, unser Herrscher ist alles. Über ihn kommt nichts und niemand. Er hat alles in seinen Händen. Gewalt, Macht, Herrschaft. Und die wurde auf brutalste Weise demonstriert.

Das Danielbuch widerspricht dieser Sicht! Auch ein Nebukadnezar muss Gras fressen. Dan 4 erzählt buchstäblich davon. Daniel deutet eben jenem Nebukadnezar seinen Traum, in dem er einen riesigen Baum sieht, der schließlich abgehauen wird. Das wird Realität. Der große König verliert alle Macht, er wird verstoßen, lebt bei den Tieren und frisst Gras – um dann wieder eingesetzt zu werden und den Gott Daniels zu loben. Über die Historizität dieser Angaben kann man streiten. Aber das ist auch nicht der Punkt. Glaubenserzählungen wie diese geben dem Glauben an Gott eine subversive Kraft gegenüber allen Herrschaftssystemen, gegenüber allen Königen, Präsidenten, Führern, Diktatoren – und Terroristen. Mögen diese Herrscher tun, was sie wollen; mögen diese Terroristen anrichten, was sie wollen – sie kriegen nicht unsere Seelen. In unseren Herzen und Gewissen lassen wir uns nicht binden. Und so leitet das Danielbuch zu einem trotzigem Widerstand an: „Ihr Herrscher, ihr bärtigen Feiglinge, ihr könnt machen, was ihr wollt – ihr kommt und ihr werdet gehen. Gott bleibt. Er ist der Ewige. ‚Er ändert Zeit und Stunde. Er setzt Könige ab und setzt Könige ein‘ (Dan 2, 21). Auf ihn vertrauen wir. Und dieses Vertrauen gibt uns Kraft und macht uns frei!“

So zeigt die Apokalyptik des Danielbuches sogar eine politische Note. Eine freiheitliche politische Note. Und eine gewaltlose. Dreimal wird gesagt, dass die entscheidende Wende im Ablauf der Weltreiche nicht durch Menschenhand herbeigeführt wird!

Der ewige Gott rettet

Dass Gott rettet und befreit, gehört zu den Ur-Erfahrungen Israels: Befreiung aus der Knechtschaft in Ägyptenland, wundersame Rettung vor den Feinden. Bei jedem Sabbath wird bis heute diese Erfahrung weitergegeben. Und im Danielbuch wird sie in leuchtenden Farben geschildert, z. B. mit der Geschichte der drei Männer im Feuerofen (Dan 3). Verbrennen sollen Schadrach, Meschach und Abed Nego, weil sie das goldene Bild Nebukadnezars nicht anbeten. Siebenmal heißer als sonst soll der Ofen gewesen sein, so dass sogar die Männer, die die drei zum Ofen geleiteten, ums Leben kamen. Aber die drei überleben. Solche fast ins Absurde gesteigerter Schilderungen regen die Fantasie an. Was machen die eigentlich im Feuerofen bei dieser Hitze? Natürlich – sie singen! Und was? „The heat is on“ ...? Was die drei angeblich gesungen haben, kann man übrigens in den apokryphen „Stücken zu Daniel“ nachlesen.

Mein Leben verläuft vermutlich in zu ruhigen Bahnen; ich jedenfalls kann keine großen Rettungsgeschichten erzählen. Ich kenne Erzählungen aus der Generation meiner Großeltern, wie sich Menschen in den Wirren der Nachkriegszeit auf wundersame Weise wiedergefunden haben, aber selbst kann ich Vergleichbares nicht erzählen. Traurig bin ich darüber nicht.

Aussagen über das rettende Eingreifen Gottes kann man nie im Voraus, sondern nur im Nachhinein, nur im Rückblick auf Erlebtes machen. Und da

stellt man fest: Manchmal fügen sich Dinge auf wundersame Weise. Wie es eine alte russlanddeutsche Schwester mit ihrer typischen, gedehnten Aussprache einmal sagte: „Derr HERRR ist immerr am Fieeegen drran.“ (Der HERR ist immer am Fügen dran; soll heißen: er ist stets damit beschäftigt die Dinge für seine Menschen zu fügen).

Das ist ein weiterer Scheinwerfer, der die Situation von Menschen damals und heute beleuchtet. Der Herr ist „am Fügen dran“. In manchen kleinen und auch großen Dingen fügt Gott die Dinge. Mag der Boden wanken: „Der Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn, der wird auch Wege finden, da dein Fuß gehen kann.“ („Befehl du deine Wege“ von Paul Gerhard) Wohl dem, der diese Worte dankbar mitsprechen kann!

Gott setzt seine Gerechtigkeit durch

Viele können es nicht. Viel zu viele auf diesem Globus. Und das wirft bedrückende Fragen auf: Was ist mit denen, bei denen sich nichts fügt? Was ist mit denen, die um ihres Glaubens willen verfolgt werden und manchmal ihr Leben lassen? Mit den Flüchtlingen aus dem Nahen Osten, die alles verloren haben? Mit denen, die vor den Grenzen Europas im Mittelmeer er-saufen? Mit denen, die für den Rest ihres Lebens Narben in ihren Seelen tragen? Mit denen, in deren Leben sich das Unglück häuft? Die Verfasser des Danielbuches waren keine Naivlinge. Sie haben erlebt, dass viele um ihres Glaubens willen unter die Räder gekommen sind. Der Glaube war für sie keine Wellnessstrategie auf der Suche nach dem gelingenden Leben. Eher eine Herzensüberzeugung, die das Leben mitunter gehörig auf die Probe stellte. Deswegen wird in der Theologiegeschichte des Alten Testaments an dieser Stelle zum ersten Mal ausdrücklich der Glaube an die Auferstehung der Toten formuliert. In Dan 12 lesen wir davon. „Viele, die unter der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach und Schande.“ Was diese Hoffnung hervor-gebracht und zu einem festen Bestandteil des jüdischen und christlichen Glaubens gemacht hat, war nicht die Frage, ob wir uns wiedersehen oder wie es da drüben aussieht. So spannend und gewichtig diese Fragen sind. Die eigentlich bohrende Frage, aus der sich die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten entwickelte, lautete: Setzt Gott seine Gerechtigkeit durch? Triumphieren die Gewalttätigen, die das Leben missachteten? Triumphieren sie nicht nur hier, sondern auch noch in alle Ewigkeit? Oder werden sie zur Rechenschaft gezogen? Und wiederfährt denen Gerechtigkeit, die hier Ver-folgung, Not, Elend und Gewalt erleiden müssen? Das Danielbuch sagt: Ja. Gott setzt seine Gerechtigkeit durch. Durch die Auferstehung der Toten. Die einen zum ewigen Leben, die andern zur ewigen Schmach. Nach welchen Kriterien das geschieht? Ob das das letzte Urteil ist, darüber schweigen die Texte. Das wäre aus neutestamentlicher Perspektive ein eigenes Thema. Aber für die Bewältigung krisenhafter Erfahrungen reißt diese Hoffnung

einen Horizont auf, der über Raum und Zeit hinausgeht. Was auch immer geschieht, was auch immer das Leben bricht und verunstaltet – es gibt ein letztes Wort. Und dieses letzte Wort hat ein anderer! Der ewige, der rettende und gerechte Gott.

Für uns, die wir hier im Namen Jesu versammelt sind, thront dieser Gott nicht nur im Himmel. Er hat in seinem Sohn Jesus menschliche Gestalt angenommen. Jesus hat von sich als dem Menschensohn gesprochen, durch den Gott seine Herrschaft aufrichtet. Nicht mit dem Schwert, sondern durch Gnade und Wahrheit. Er ist nicht fern. Er ist nah. Er ist bei uns alle Tage bis an der Welt Ende. In diesem Horizont dürfen wir wissen: Wie auch immer das Leben sich uns gerade präsentiert, ob es uns ins Wanken bringt oder wir ruhige Bahnen ziehen dürfen; was auch immer unsere gesellschaftliche Großwetterlage bestimmt, was auch immer geschieht, wer auch immer am Drücker ist – es ist vorläufig! Gott der Ewige überdauert es. Er ist da. Er ist in Jesus Christus für uns da. Und das macht uns frei. Er erweist sich als Retter, auch wenn das nicht für alle auf der Hand liegt. Und er wird seine Gerechtigkeit durchsetzen. In Jesus Christus hat er sich darauf festgelegt. Mit diesen Zusagen können wir unser Leben ausleuchten und entdecken: Auf ihn ist Verlass!

Amen

BRÜCKE

Predigt über die Propheten im Alten Testament

Carmen Rossol

Liebe Gemeinde,

- sie schütteln sich freundlich die Hände.
- Sie stellen sich noch schnell zum Gruppenfoto auf.
- Sie lächeln in die Kameras. Manche winken.
- Klick. Foto im Kasten, am nächsten Tag in den Zeitungen.
- Das Treffen der Regierenden der so genannten 20 wichtigsten Industrie- und Schwellenländer in St. Petersburg ist zu Ende.

Sie konnten sich nicht einigen. Darüber, wie sie die Giftgaseinsätze in Syrien als verwerflich ahnden könnten. Nach wie vor ist ein militärischer Schlag jenseits von Beschlüssen der Vereinten Nationen möglich. Wie wird sich der US-amerikanische Kongress dazu äußern? Wird es noch mehr Tote geben?

Wenn man so alt ist wie ich, hat man schon viele brenzlige Situationen im Weltgeschehen miterlebt. Hoffnungslosigkeit könnte sich ausbreiten. Die kenne ich durchaus.

- Denn wie oft schon haben Menschen sich für den Frieden stark gemacht!
 - Wie viele haben in konkreten Situationen gebetet?
 - Und wie oft haben wir erlebt, dass dann doch tödlich zugeschlagen wurde!
- So kann es auch diesmal wieder werden. Die, die heute noch leben, Frauen, Männer, Kinder – sie können nächste Woche schon gewaltsam gestorben sein.

Woher nehmen wir die Hoffnung, dass es auch anders werden könnte? Warum beten wir trotzdem? Auch nachher bei den Fürbitten werden wir unsere friedlichen Anliegen wieder vor Gott bringen. Wir wollen es nicht anders. Und letztlich können wir nicht anders.

Und damit sind wir bei dem biblischen Thema dieses Wochenendes mit der Unterweisungsgruppe.

Wäre es nicht schön, wenn es jetzt Propheten gäbe, die bei Obama und Putin und in Syrien vorbeischauchen würden? Sie könnten sagen (Micha 2, 1–3):

Weh denen, die finstere Pläne schmieden, wenn sie nachts wach liegen. Gleich am frühen Morgen setzen sie es in die Tat um. Denn sie haben die Macht dazu. Sie wollen Felder haben und reißen sie an sich. Sie wollen Häuser haben und bringen sie in ihren Besitz. Mit Gewalt rauben sie ganzen Familien Haus und Erbe. Darum – so spricht der Herr: Seht, ich schmiede finstere Pläne gegen *euch*. Dann könnt ihr den Hals nicht mehr aus der Schlinge ziehen. Nie mehr werdet ihr den Kopf so hoch tragen. Denn euch erwarten schlimme Zeiten.

Würde das die Mächtigen heute beeindrucken? Wahrscheinlich nicht. Also kann man es auch gleich lassen, oder? Außerdem würde sich um solch einen Job mit dieser trüben Botschaft sowieso niemand reißen. Das kann einen den Kopf kosten oder im besten Fall die Türen zu Gefängnis oder Psychiatrie öffnen.

Die Propheten damals haben sich um ihre Jobs auch nicht gerissen. Im Gegenteil. Was haben sie nicht alles aufgeführt, um Gott davon zu überzeugen, dass *sie* eigentlich gar nicht geeignet sind:

Jesaja: „Weh mir, ich vergehe! Denn ich habe unreine Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen.“

Jeremia: „Ach Herr, ich tauge nicht zum Predigen; denn ich bin zu jung.“

Da wird deutlich: Diesen Beruf sucht sich niemand aus. Gott spricht in das Leben einer Person so eindeutig hinein, dass sie nicht anders kann. Die Gott ruft, MÜSSEN reden. Das unterscheidet sie übrigens von den falschen Propheten. Denn die gibt es heute wie damals. Woher wissen wir denn, ob eine Person im Namen Gottes redet, in seinem Sinn? Oder ob sie nicht doch nur beschwichtigt oder in die falsche Richtung zeigt? Oder ob sie schlicht Unsinn redet?

Echte Propheten damals waren zum einen daran zu erkennen, dass sie nicht gegen Bezahlung redeten. So wetterten sie auch gegen ihre falschen Kollegen (Micha 3, 11):

Die Anführer lassen sich bestechen. Die Priester geben zu allem den Segen, wenn sie dafür bezahlt werden. Die falschen Propheten wahrsagen für Geld. Glaubt ihr wirklich, dass Gott euch helfen wird?

Auch heute müssen wir wachsam sein, wer welche Interessen vertritt, wenn er etwas sagt. Natürlich gibt es auch heute Leute, die mehr oder weniger offensichtlich bezahlt werden.

Ein weiterer Aspekt, an dem man die echten Propheten erkannte: Sie redeten den Leuten nicht nach dem Mund. Was heißt: Sie liefen nicht im Mainstream. Sagten nicht, was alle sagten. Waren unbequem. So kann der Prophet Micha sagen (Micha 3, 5–8):

Auch für eure Propheten habe ich eine Botschaft vom Herrn! Sie verkünden Glück und Erfolg, wenn man ihnen zu essen gibt. Und drohen allen den Untergang an, die ihnen keine Geschenke machen. Weil sie mein Volk irreführen, lässt der Herr ihnen sagen: Ich lasse die Nacht über euch hereinbrechen, dass ihr im Dunkeln tappt. Ihr wartet vergeblich auf eine Offenbarung. Mich aber hat der Herr stark gemacht und mit seinem Geist erfüllt! Deshalb trete ich mutig für das Recht ein. Ich halte den Leuten alle ihre Verbrechen vor.

Das erinnert mich in vor nicht allzu langer Zeit an solche Menschen wie den schwarzen Pastor Martin Luther King.

In diesen Tagen erinnerten uns die Medien an den historischen Marsch auf Washington vor 50 Jahren. Die Älteren werden sich noch daran erinnern.

Unter Kings Führung versammelten sich am Lincoln Memorial rund 250.000 Menschen, darunter 60.000 Weiße, zu einer großen Kundgebung. King hielt unter riesigem Beifall seine Rede, in der er seine Vision einer Gesellschaft ohne Rassenschranken ausbreitete.

„Heute sage ich euch, meine Freunde, trotz der Schwierigkeiten von heute und morgen habe ich einen Traum. Ich habe einen Traum, dass eines Tages diese Nation sich erheben wird und der wahren Bedeutung ihres Credo gemäß leben wird: ‚Wir halten diese Wahrheit für selbstverständlich: dass alle Menschen gleich erschaffen sind.‘

Ich habe einen Traum, dass eines Tages auf den roten Hügeln von Georgia die Söhne früherer Sklaven und die Söhne früherer Sklavenhalter miteinander am Tisch der Brüderlichkeit sitzen können.

Ich habe einen Traum, dass meine vier kleinen Kinder eines Tages in einer Nation leben werden, in der man sie nicht nach ihrer Hautfarbe, sondern nach ihrem Charakter beurteilen wird. Ich habe einen Traum *heute* ...

Ich habe einen Traum, dass eines Tages in Alabama mit seinen bössartigen Rassisten, mit seinem Gouverneur, von dessen Lippen Worte ... triefen ..., dass eines Tages genau dort in Alabama kleine schwarze Jungen und Mädchen die Hände schütteln mit kleinen weißen Jungen und Mädchen als Brüder und Schwestern. Ich habe einen Traum, dass eines Tages jedes Tal erhöht und jeder Hügel und Berg erniedrigt wird. Die rauen Orte werden geglättet und die unebenen Orte begradigt werden. Und die Herrlichkeit des Herrn wird offenbar werden, und alles Fleisch wird es sehen.

Das ist unsere Hoffnung. ... Mit diesem Glauben werde ich fähig sein, aus dem Berg der Verzweiflung einen Stein der Hoffnung zu hauen. Mit diesem Glauben werden wir fähig sein, die schrillen Missklänge in unserer Nation in eine wunderbare Symphonie der Brüderlichkeit zu verwandeln. Mit diesem Glauben werden wir fähig sein, zusammen zu arbeiten, zusammen zu beten, zusammen zu kämpfen, zusammen ins Gefängnis zu gehen, zusammen für die Freiheit aufzustehen. In dem Wissen, dass wir eines Tages frei sein werden.“

Das ist prophetische Rede in der Neuzeit. Doch Martin Luther King kämpfte nicht nur für ein Ende der Rassendiskriminierung.

- Er thematisierte auch den Zusammenhang von Rassismus, Armut und Krieg.
- Er wurde zum schärfsten Kritiker der Vietnampolitik seines Landes, rief zur Kriegsdienstverweigerung und zum zivilen Ungehorsam gegen Bundesgesetze auf.
- Er attackierte die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich in Amerika. Solche Menschen werden in der Regel nicht alt. Sie sterben nicht im Bett. Sie wissen auch, wie gefährlich sie leben. Und reden trotzdem. Weil sie nicht anders können. Weil sie sich von Gott haben überzeugen lassen. So wissen wir es auch vom Propheten Jeremia (Jer 20, 7-9):

Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen. Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen. Aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und alle verlachen mich. [...] Da dachte ich: Ich will nicht mehr an Gott denken und nicht mehr in seinem Namen predigen. Aber es wurde in meinem

Herzen wie ein brennendes Feuer, dass ich's nicht ertragen konnte; ich wäre fast vergangen.

Martin Luther King wurde am 4. April 1968 im Alter von 39 Jahren erschossen. Ich war damals 14 Jahre alt und weinte. Seine Kinder waren jünger als ich.

Und damit sind wir bei einem weiteren Kennzeichen echter Propheten: Sie decken Unrecht auf, selbst, wenn ihnen das schadet. So wird Jeremia in eine Schlammgrube geworfen. Er soll elendig verhungern. Er wird schließlich von Freunden gerettet – und – sagt dem König wieder etwas, was der nicht wirklich hören will. Unter erneutem Einsatz seines Lebens.

Zusammengefasst sind das die drei Merkmale echter Propheten und Prophetinnen, die im Auftrag Gottes sprechen:

- Sie reden nicht gegen Bezahlung.
- Sie sagen nicht, was die Leute hören wollen.
- Sie decken Unrecht auf, selbst wenn ihnen das schadet.

Ich habe mit Martin Luther King zu den Propheten damals einen Propheten der neueren Zeit dazu gestellt. Einen Propheten, an den ich mich noch erinnern kann. Aber für die Jüngerer gehören die 1960er Jahre natürlich auch schon in das letzte Jahrhundert und sind gaaanz weit weg.

Wo also sind die Prophetinnen und Propheten heute? Das ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, zu beantworten.

Denn das ist auch für die biblischen Propheten typisch: Wirklich wusste man immer erst im Nachhinein, ob sie im Namen Gottes geredet hatten. Wenn das eintraf, was sie angekündigt hatten.

- Wenn sie gesagt hatten: „Der Tempel wird zerstört werden“ – und Jahrzehnte später lag er in Schutt und Asche.
- Wenn sie ankündigten: „Ihr werdet aus eurem Land vertrieben“ – und Jahre später wurden sie verschleppt.

Das ist auch heute so: Nicht alle, die im Namen ihres Gottes sprechen, müssen gehört werden.

- Sie können gekaufte Propheten sein.
- Oder sich einfach irren in ihren Einschätzungen.
- Oder sie können fanatisch sein oder psychisch krank. Die Zukunft wird es zeigen.

Und wir? Was haben wir mit den Propheten von gestern und heute gemeinsam? Sollen wir Prophetinnen oder Propheten sein?

Ich glaube, dass es auch heute nur einzelne Menschen sind, die Gott in solch besondere und deutliche und gefährliche Aufträge hinein ruft. Und das wird er so klar machen, dass der- oder diejenige weiß: Ich kann nicht anders. Ich muss es tun. Im Namen Gottes und in seinem Sinn.

Aber ich glaube auch, dass Gott zu jeder und jedem von uns sprechen kann, vielleicht in bescheidenerem Rahmen. So deutlich aber, dass wir uns ihm nicht entziehen sollten. Es gibt diese Situationen, da wirst du wissen:

- Jetzt bin *ich* gemeint.

- Hier muss ich was *sagen*. Oder tun.
- Da ist was ungerecht und das ist nicht so, wie Gott es will.
- Hier bin ich gefragt – und zwar von Gott.

Ich weiß nicht, ob ihr solche Situationen kennt. Sie kommen nicht unbedingt oft vor. Ich habe so etwas einige besondere Male in meinem Leben erlebt.

- In solchen Momenten hätte ich es lieber gehabt, Gott hätte jemand anders beauftragt.
- Ich war ängstlich und mir fiel alles Mögliche ein, was schief gehen könnte.
- Aber wenn ich mich dazu durchgerungen hatte, war ich ganz klar. Und ich wusste, ich kann nicht anders.

Und zum Glück erlebte ich dann auch den Zuspruch Gottes, ähnlich wie die Propheten (Jer 1,7 f):

Aber der Herr antwortete mir: „Sag nicht: ‚Ich bin zu jung!‘“

Oder zu alt. Oder zu ungebildet. Oder zu ängstlich.

„Geh, wohin ich dich sende, und verkünde, was ich dir auftrage! Hab keine Angst vor Menschen, denn ich bin bei dir und schütze dich. Das sage ich, der Herr.“ Dann streckte er seine Hand aus, berührte meine Lippen und sagte: „Ich lege meine Worte in deinen Mund.“

Gott wird reden, wenn wir uns bereit halten für ihn. So, wie ich es die Tage von einem Bekannten hörte. Er macht gerade nach seinem Abitur ein Freiwilliges Soziales Jahr in Indien. Vom Glauben hat er bisher nicht viel gehalten. Aber dort hat er mitgemacht beim Beten in einem hinduistischen Meditationszentrum. Da ist er plötzlich an seine christlichen Wurzeln herangekommen und hat ganz stark den Eindruck gehabt: Ich will die Bibel lesen, am besten das Neue Testament. In seinem Bericht schreibt er: „Mal sehen, wo mich das noch hinführt.“ Das meine ich mit: „Sich offen halten, bereit sein für Gottes Reden“. Dafür kann man gar nicht zu jung sein und auch nicht zu alt.

Ich wünsche euch die Wachheit für das, was um euch herum geschieht. Und ich wünsche euch offene Ohren für das, was Gott mit euch vorhat.

Amen

[Der Kontext, in dem ich meine Predigt über die Propheten hielt, war ein Gottesdienst, in dem eine Gruppe von Teenagern dabei war. Die 12- bis 14-Jährigen hatten auf ihrer Freizeit an diesem Wochenende einiges über die alttestamentlichen Propheten gelernt. Die Mitarbeitenden hatten mich gebeten, das Thema im Gottesdienst aufzunehmen.

Weltpolitisch waren Anfang September 2013 äußerst angespannte Tage. Der Syrien-Konflikt drohte zu eskalieren. Ein militärisches Eingreifen der USA und anderer Staaten war angedroht. Am 5./6. September wurde auf dem G-20-Gipfel in St. Petersburg darüber beraten. Papst Franziskus hatte bereits am 1. September zu einem Tag des Fastens und Betens aufgerufen, der am 7. September begangen wurde. Am 8. September hielt ich meine Predigt. Am 9. September gab es eine überraschende Wendung: Das Regime in Syrien verpflichtete sich, dem Vertrag über das Verbot der chemischen Waffen beizutreten und die Bestände unter internationaler Kontrolle zu vernichten. So gewannen die Sätze meiner Predigt im Nachhinein eine für mich bewegende Bedeutung:

„Wenn man so alt ist wie ich, hat man schon viele brenzlige Situationen im Weltgeschehen miterlebt. Hoffnungslosigkeit könnte sich ausbreiten. Die kenne ich durchaus.

- Denn wie oft schon haben Menschen sich für den Frieden stark gemacht!
- Wie viele haben in konkreten Situationen gebetet?
- Und wie oft haben wir erlebt, dass dann doch tödlich zugeschlagen wurde!

So kann es auch diesmal wieder werden. Menschen, die heute noch leben, Frauen, Männer, Kinder – sie können nächste Woche schon gewaltsam gestorben sein.

Woher nehmen wir die Hoffnung, dass es auch anders werden könnte? Warum beten wir trotzdem? Auch nachher bei den Fürbitten werden wir unsere friedlichen Anliegen wieder vor Gott bringen.

Wir wollen es nicht anders. Und letztlich können wir nicht anders.“]

Die zweite Meile

Predigt über Matthäus 5, 38–48¹

Wolf Bruske

Es heißt auch: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!“³⁹ Ich sage euch aber: Leistet keine Gegenwehr, wenn man euch Böses antut! Wenn jemand dir eine Ohrfeige gibt, dann halte die andere Wange auch noch hin!⁴⁰ Wenn einer dich vor Gericht bringen will, um dein Hemd zu bekommen, so gib ihm auch noch den Mantel!⁴¹ Und wenn einer von dir verlangt, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei Meilen mit ihm!⁴² Gib jedem, der dich um etwas bittet, und weise keinen ab, der etwas von dir leihen will.

⁴³ Es heißt bei euch: „Liebt eure Freunde und hasst eure Feinde!“⁴⁴ Ich sage aber: Liebt eure Feinde und betet für alle, die euch verfolgen!⁴⁵ So erweist ihr euch als Kinder eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne für Böse wie für Gute scheinen, und er lässt es regnen für Fromme und Gottlose.⁴⁶ Wollt ihr etwa noch dafür belohnt werden, dass ihr die Menschen liebt, die euch auch lieben? Das tun sogar die Zolleinnehmer, die sonst nur auf ihren Vorteil aus sind!⁴⁷ Wenn ihr nur euren Freunden liebevoll begegnet, ist das etwas Besonderes? Das tun auch die, die von Gott nichts wissen.⁴⁸ Ihr aber sollt so vollkommen sein wie euer Vater im Himmel.

Unser Predigttext ist ein Text aus der Bergpredigt, den viele Menschen wunderschön finden. Auch bei Menschen, die mit Glauben und Bibel sonst nicht viel zu tun haben, finden solche Worte Anklang. Ach, wie schön! Ja, so sollte es sein!

Nun gab es 1944 durch den Christen Graf Stauffenberg ein Attentat auf Adolf Hitler. Daran waren auch andere Christen beteiligt, u. a. auch Dietrich Bonhoeffer. War das ein Verstoß gegen dieses Gebot Jesu?

Ein anderes Beispiel, das Fragen aufwirft. Aus Deutschland sind im 16. und 17. Jahrhundert viele Mennoniten nach Russland ausgewandert. Die Mennoniten sind eine sog. historische Friedenskirche, bei denen der Pazifismus zum Glaubensbekenntnis gehört. Ein Mennonit nahm kein Schwert, kein Gewehr, überhaupt keine Waffe in die Hand. In den Weiten Russlands hatte das allerdings fatale Folgen. Da die Mennoniten sich nicht wehrten, waren ihre Dörfer bevorzugte Ziele von Räuberbanden. Immer wieder wurden Mennonitendörfer gebrandschatzt. Bis, ja, bis die Mennoniten beschlossen, sich entgegen ihrer Tradition zu wehren und ihre Dörfer mit der Waffe zu verteidigen. Da hörten diese Überfälle schlagartig auf. Ist auch dies ein Verstoß gegen das Wort Jesu?

Nun, darüber wollen wir nachdenken. Worum geht es in diesem Text?

¹ Gehalten in der Bethelkirche Stuttgart (Forststraße) am 30. August 2015.

Ein Maßstab Jesu für seine Nachfolger ...

Dieser Text hat immer wieder Furore gemacht. Über Jahrhunderte hat er Menschen den Kopf schütteln lassen über so viel anscheinende Weltfremdheit. Als ich einmal im Gemeindeunterricht mit den Teenies diesen Text las, brummte einer der Teenies „verrückt!“ vor sich hin. Und irgendwie ist es ja auch verrückt. Obwohl – eigentlich ist dieser verrückte Text doch auch wiederum wunderschön. Aber ist er realistisch? Und in der Tat muss man zugestehen, dass unsere Gesellschaft ziemlich schnell zusammenbrechen würde ohne das „Auge um Auge, Zahn um Zahn!“, ohne also die Androhung und den Vollzug von Strafen. Keiner von Euch würde in der Königsstraße, wenn ihm ein Straßenräuber die Einkaufstasche wegreißt und wegrennt, rufen: „Halt! Halt! Die Handtasche bitte auch noch!“ Einem Mob, wie dem in Heidenau, der wehrlose Flüchtlinge bedroht, kann man nicht mit Lichterketten und Blumen Einhalt gebieten. Wir merken, dass dieses Wort seine Grenzen hat und dass es wohl kaum eine buchstäbliche Erfüllung in unserem Leben und im Leben unserer Gesellschaft findet. Paulus weist im Römerbrief sogar ausdrücklich darauf hin, dass die „Obrigkeit das Schwert trägt, um das Strafgericht an dem zu vollziehen, der Böses tut“ (Röm 13, 4). Mit der Bergpredigt kann man nicht aufs Rathaus gehen, meinte einmal Martin Luther. Nur zu gerne haben das die Mächtigen all der Jahrhunderte aufgegriffen und damit allerdings nicht nur die Abwehr des Bösen, sondern auch pure Machtpolitik gerechtfertigt. Da merken wir wieder, dass das auch nicht richtig ist. Die Bergpredigt ist ja nun ein Wort Jesu, ein Wort der Bibel, die Richtschnur unseres Glaubens sein soll. Was also nun?

Wer die Bergpredigt sozusagen als Gesetz durchsetzen wollte, um danach eine Gesellschaft zu formen, ist so etwas wie ein christlicher Taliban. Eine solche Gesellschaft wäre etwas Schreckliches. Es wäre eine furchtbare Gesellschaft, in der solche Gebote der Liebe mit Gewalt durchgesetzt werden müssten. Jeder hätte sich so zu verhalten, sonst würde er bestraft. Und damit würde der Sinn dieser Worte Jesu genau ins Gegenteil verkehrt. Aber was Jesus hier sagt, ist nicht ein forderndes Gesetz, sondern ein Verhalten aus der Liebe heraus. Es ist kein Weltgesetz, sondern ein Maßstab für die Gemeinde Jesu. Gott wünscht sich, dass Menschen so miteinander umgehen und lässt es uns durch Jesus wissen.

Es ist also einerseits richtig, dass man mit der Bergpredigt nicht aufs Rathaus gehen kann. Sie ist kein Grundgesetz, mit dem man Staaten regieren könnte. Aber hoffentlich sind auf jedem Rathaus Menschen, denen diese Worte Jesu Herzensanliegen sind. Diese Worte sagt Jesus zu seinen Jüngern. Am Anfang der Bergpredigt steht, dass Jesus seine Jünger lehrte (Mt 5, 2), aber alle anderen zuhörten. So sind diese Worte zuerst an uns gerichtet, die wir Jesus nachfolgen. In uns, in unserem Herzen, sollen sie gegenwärtig sein. Aber Gemeinde Jesu, wenn sie rechte Gemeinde Jesu ist, findet nicht nur im frommen Herrgottswinkel statt. Es heißt immer, Gott

ist überall. Ich bin aber überzeugt, dass es einen Ort in dieser Welt gibt, wo Gott nicht ist, das ist der fromme Herrgottswinkel, denn Gott ist mitten in der Welt. Und da soll auch seine Kirche sein. Und deshalb sollen nicht nur die Nachfolger Jesu, sondern auch alle anderen etwas von diesem Geist hören und mitbekommen. Deshalb kann man mit solchen Geboten sicher nicht eine Gesellschaft regieren, aber Menschen, die von diesen Worten ergriffen sind, weil sie von Jesus gepackt sind, werden, wenn sie in dieser Gesellschaft Verantwortung tragen, auch diesen Geist, der aus diesen Worten spricht, ausstrahlen und in ihrem Verantwortungsbereich wirken lassen.

... will Unrecht und Gewalt beenden ...

Nun zu diesem Wort im Besonderen, der unser Predigttext ist. Was will Jesus mit einem solchen Verhalten erreichen, wie er es hier anmahnt: Die andere Wange hinhalten, den Mantel auch geben, wenn jemand den Rock will, zwei Meilen mitgehen, wenn eine gefordert ist, was das damalige Recht eines jeden römischen Legionärs meinte, jemanden aus der Bevölkerung zu bestimmen, ihm seinen schweren Tornister eine Meile zu tragen.

Das Ziel eines solchen Verhaltens ist es, Unrecht und Gewalt zu beenden. Es ist nicht Jesu Absicht, Unrecht und Gewalt freie Bahn zu schaffen, sondern es zu beenden. Es geht um die Wiederherstellung von Gemeinschaft unter Menschen, von echtem Frieden zwischen Menschen.

Oft ist es ja so, dass ein Gleichgewicht des Schreckens Unrecht und Gewalt verhindert. Unrecht und Gewalt steht unter Strafe. So sind unsere Gesetze. Und wer Unrecht begeht, wird bestraft. Das allein, die Angst vor Bestrafung, hält manchen davon ab, Unrecht zu tun. Das ist sicher schon eine ganze Menge.

Aber Jesus will mehr. Er will nicht abschrecken, sondern er will, dass die Gewalt aufhört. Wo Gewalt mit Gewalt beantwortet wird, steigert sich die Gewalt oft. Einer kriegt eine Ohrfeige, die mit einem Faustschlag beantwortet wird. Daraus folgt womöglich eine wüste Prügelei. Irgendwann verliert einer, die Gewalt ist womöglich vorerst zu Ende, aber nicht der Hass. Und neue Gewalt liegt in der Luft. Jesus möchte, dass da, wo Dir einer auf die rechte Wange schlägt, Du die linke hinhältst, damit der andere nicht mehr zuschlägt, dass die Gewalt endet, weil sie nicht mit Gewalt beantwortet wird. Er will, dass Du zwei Meilen eine Last trägst, statt der geforderten einen, damit nicht der Hass des Gezwungen gegenüber dem, der ihn zwingt, bleibt, sondern Gemeinschaft entsteht. Er will, dass so Unrecht und Gewalt nicht nur beendet werden, sondern Menschen durch diese Liebe verändert werden. Wo das funktioniert, ist es wirklich ein Bravourstück der Liebe Christi in Dir. Immer wieder sollte deshalb dieser Weg versucht werden, um Gewalt zu beenden.

Aber wie gesagt möchte Jesus mit solchen Mahnungen nicht der Gewalt und dem Unrecht freie Bahn geben. Das hatten die Mennoniten in Russ-

land erlebt. Ihr pazifistisches Verhalten hatte in diesem Falle der Gewalt und dem Unrecht freie Bahn gegeben. Ihr Verhalten, sich nicht zu wehren, führte zu einer Fortsetzung der Gewalt, die endlos weiter gehen würde. Sie beschlossen dann, sich zu wehren. Und das beendete die Gewalt.

Wo Gewalt nicht aufhört, auch wenn ich die andere Wange hinhalte, wo ich noch den Mantel gebe und noch eine Meile mitgehe, da kann es auch nötig sein, Gewalt mit Gewalt zu stoppen, um nicht Unrecht und Gewalt auch noch zu fördern. Wo Menschen mein Verhalten ausnutzen für ihre Gewalt – sei sie körperlich, sei sie in Worten oder Taten – da fördere ich die Gewalt, wenn ich mich nicht wehre. Das bedeutet in unserem Staat natürlich den Weg des Rechts einzuhalten und sich mit den Mittel des Gesetzes zu wehren. Das ist natürlich keine Einladung zur Selbstjustiz. Aber auch da, wo ich auf diese Weise versuche, Gewalt und Unrecht zu stoppen, sollte das Angebot der Liebe gegenüber dem Gewalttäter und dem, der Unrecht tut, aufrecht erhalten bleiben. Das haben hoffentlich auch die Mennoniten in Russland getan – bekannt ist es nicht –, indem sie beim Kampf verwundete Räuber aufnahmen und gesund pflegten. Denn natürlich ist es besser, dass Gewalt und Unrecht durch Liebe ins Gegenteil verkehrt wird, als dass sie nur niedergerungen und in Schach gehalten wird. Aber auch das ist eben in dieser Welt nötig.

... und ist nur erfüllbar in der Liebe, die Gottes Geist schenkt

Ich sagte, dass diese Worte Maßstab sein wollen für uns Christen. Aber es geht eigentlich nicht direkt um diese Worte als Maßstab, sondern der Maßstab ist das, was hinter diesen Worten steht. Der Maßstab Jesu für sein Verhalten in dieser Welt und damit auch für unser Verhalten ist die Liebe. Seine Kirche soll eine Gemeinschaft von Menschen sein, die in Liebe miteinander verbunden sind. Das war immer wieder das, was Menschen an der Gemeinde Jesu so faszinierend fanden. „Seht, wie sie einander lieb haben!“ sagten Menschen über die Christen, wie uns der Kirchenvater Tertullian am Ende des 3. Jahrhunderts berichtete. Und so war es immer wieder in der Kirchengeschichte. Und diese Liebe soll nicht nur den Glaubensgeschwistern gelten, sondern darüber hinaus jedem Menschen auf Gottes Erdboden. „Liebt Eure Feinde und bittet für die, die Euch verfolgen!“ Nicht nur die anderen Gemeindemitglieder, jeder Mensch, den Gott mir auf meinen Weg stellt, ist mein Nächster. Und jedem soll diese Liebe gelten.

Was will nun die Liebe? Paulus sagt das einmal sehr schlicht und klar: „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses!“ (Röm 13, 10) Umgekehrt formuliert: Die Liebe will das Beste für den Nächsten. Nicht also, was nützt oder schadet dieser oder jener mir, sondern nützt oder schadet mein Verhalten dem anderen? Wie kann ich ihm – im speziellen Fall unseres Textes – helfen, mit Unrecht und Gewalt aufzuhören? Und das kann eben dann durchaus sein, ihn mit der notwendigen Gewalt an der Gewalt zu hindern. Aber

es kann doch auch sein, dass mein Nicht-Zurückschlagen – ob in Wort oder Tat – das bewirkt, was Jesus will: Eine Veränderung, neue Gemeinschaft.

In meinem Praktikum vor meinem Theologiestudium war ich in der Jugendarbeit tätig. Ein Jugendlicher begegnete mir da sehr abweisend, ständig mit verletzenden Worten und Verhalten. Ich hatte damals die Kraft, nicht zurückzuschlagen, sondern ihm immer freundlich zu begegnen. Nach einem Vierteljahr änderte sich plötzlich schlagartig sein Verhalten, er war plötzlich superfreundlich. Zuerst war ich misstrauisch, aber ich merkte dann, dass da etwas geschehen war. Er hatte sich sogar bekehrt. Wir wurden Freunde und später habe ich ihn getraut. Er sagte mir dann einmal, dass mein freundliches Verhalten für ihn zunächst furchtbar war, dass er es kaum ausgehalten hat, bis er dann nicht mehr konnte und umschwenkte. Das hat in seinem Leben sehr viel grundlegend verändert.

Was also kann ich tun, damit diese Worte Jesu nicht ein Märchenland beschreiben, sondern in unserer Gegenwart stattfinden? Jesus sagt zunächst einmal sehr klar, dass es nichts Besonderes ist, Hingabe und Dienst nur für die zu leben, die uns lieben. Das tun die Gauner und Ganoven, die Gesetzesbrecher und Gewalttäter auch. Eine Hand wäscht die andere, ist vielleicht gesellschaftlich sinnvoll, aber nicht der geistliche Maßstab Jesu.

Wir sollen „Kinder unseres Vaters im Himmel“ sein (V. 45). Und das bedeutet eben, zu lieben, wie es uns Jesus vorgelebt hat. Und da wird es nun problematisch. Denn wie hat uns Jesus Liebe vorgelebt? Er hat – um nur ein Beispiel zu sagen, denen vergeben, die ihn an das Kreuz nagelten und für sie gebetet: „Vater vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23, 34) Wie würdest Du in dieser Situation reagieren. Ich weiß es nicht, wie ich es tun würde. Naheliegend wäre sicher zu schreien, zu schimpfen und zu verfluchen. Jesus hat anders reagiert. Und da stehe ich dann da und muss – wie der Teenie in meinem Gemeindeunterricht – sagen: „Verrückt!“ Ja, liebe Leute, wer kann denn so etwas?

Jetzt merken wir ein Weiteres, was uns die Worte der Bergpredigt und auch diese Worte unseres Textes sagen: Das können wir eigentlich gar nicht! Natürlich gibt es sehr liebevolle Menschen. Und es gibt Christen, die durch den Glauben an Christus eine große Liebe geschenkt bekommen haben. Aber lieben wie Jesus? Unmöglich! Dem können und werden wir sicher nicht gerecht. Eventuell kann man sich ja in gewissen Grenzen fromm dressieren und sich so verhalten, aber das ist dann ein Verhalten aus dem Gesetz – immerhin auch schon etwas – aber kein Verhalten aus Liebe. Wenn wir das verstehen, dann verstehen wir hoffentlich auch, dass diese Worte nun kein Gesetz sein wollen, das ein göttliches Strafgericht auf unser Haupt zieht. Das Strafgericht fand am Kreuz statt. Diese Worte wollen uns zu Jesus weisen. Wir brauchen Jesu Hilfe.

Die Gebote der Bibel beschreiben eigentlich nur, wie ein Mensch sich verhält, der liebt. Wer liebt, tut all das, was das Gesetz fordert, ohne sich groß um die Gebote zu kümmern. Das meinte Paulus, als er schrieb, dass die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist (Röm 13, 10). Die Gebote werden so-

zusagen zu Angeboten, wie uns Gottes guter Geist verändern will. So war es möglich, dass Menschen der Kirche immer wieder erlebten, wie Jesus zu lieben, angefangen von Stephanus, der für die betete, die ihn steinigten, bis zu den Märtyrern der heutigen Tage, von denen es bewegende Zeugnisse gibt. Und das gilt auch herunter gebrochen auf unseren Alltag hier und heute in Stuttgart und wo immer wir leben.

Ein Beispiel zur Verdeutlichung eines Handelns aus dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz und aus Liebe: Da hat jemand eine wunderschöne Rose. „So eine mache ich mir auch“, denke ich. Ich kaufe mir Papier, Folie, Farbe und Klebstoff und fange an. Der erste Versuch ist noch ziemlich misslungen, aber der 107. Versuch, der ist wirklich toll. Man sieht gar keinen Unterschied zwischen der echten und der künstlichen Rose. Aber dennoch besteht ein gewaltiger Unterschied: Die eine Rose lebt, atmet Leben, ist echt und natürlich; die andere ist künstlich und tot. Ein Handeln aus Liebe atmet Leben, ist echt und natürlich. Ein Handeln aus Gehorsam gegenüber dem Gesetz mag dieselbe Handlung zeitigen, ist aber dennoch künstlich und tot.

Die andere Wange hinhalten, den Mantel geben, eine Meile weiter gehen – das soll aus der Liebe zu den „Feinden“ geschehen. Und diese Liebe will Jesus uns schenken. Aber es ist kein Gesetz, das ich wortwörtlich zu befolgen habe. Manchmal muss man wie gesagt auch anders Gewalt und Unrecht stoppen – aber auch aus Liebe. Dieses Wort zeigt uns den Geist der Nachfolge Jesu, durch die wir auch in dieser Welt die Maßstäbe des Reiches Gottes aufleuchten lassen dürfen.

Abschluss

Wie ER mir, so ich Dir – das ist der Maßstab für unser Handeln. Es ist eine Folge der Liebe, die Gottes guter Geist in uns wachsen und erblühen lassen will. Es macht mich frei davon, immer nur mich im Mittelpunkt zu sehen, mich zu rechtfertigen vor Menschen und vor Gott und mich ständig im Guten und im Bösen revanchieren zu müssen.

Warum können Engel fliegen? Weil sie sich leicht nehmen: Die Liebe Christi will uns leicht nehmen lassen, den Nächsten zu sehen und ihm zu dienen. So ist dieser Text kein Gebot, sondern eine Verheißung. Er ist Beschreibung der Liebe, die Jesus in uns wachsen lassen will.

Amen

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: August 2015)

Vorstand:

Prof. Dr. Andrea Strübind
(Vorsitzende)
Irmgard Stanullo (stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht

Barth, Rainer, Bremen

Blonski, Janusz, Bremerhaven

Braun, Christian, Berlin

Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin

Bruske, Wolf, Friedrichshafen

Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl

Bubenzer, Kirsten, Bochum

Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Cassens, Uwe, Hamburg

Densky, Bernd, Unterhaching

Duncan, Andrew, Gladbeck

Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach

Dziewas, Gerhard, Leichlingen

Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Endmann, Andreas, Münstertal

Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Wien (A)

Form, Hans Josef, Sankt Augustin

Förster, Karin, Westerstede

Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede

Füllbrandt, Dorothea, Hamburg

Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Garen, Johannes, Oldenburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg

Gräbe, Sebastian, Wustermark

Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)

Hahm, Werner E., Duisburg

Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg

Heckmeier, Werner, Reichertshofen

Heintz, Udo, Hannover

Herzler, Hanno, Greifenstein

Hinkelbein, Ole, Neustadt

Hobohm, Jens, Berlin

Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin

Hokema, Carsten, Oldenburg

Holz, Michael, Heidelberg

Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim

Janzen, Dr. Anna, München

Kedaj, Josef, Sankt Augustin

Kleibert, Friedrich, Wildeshausen

Kohrn, Andreas, Mainz

Kolbe, Markus, Hamburg

Kolbe, Vera, Hamburg

Kottemann, Hans H., Diepholz

Kretschmar, Magdalene, Frankfurt

Kretschmar, Dr. Matthias,

Frankfurt a. d. O.

Krötsch, Dr. Ulrich, München

Kuhl, Christa, Wustrow

Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow

Kulosa, Dr. Egmont, München

Küpper, Eva, Buxtehude

Kurzawa, Udo, München

Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof

Lange, Olaf, Heidelberg

Liese, Dr. Andreas, Bielefeld

- Lüdin, Manuel*, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate,
 Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Menge, Mathias, Berlin
Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Moro, Maja, München
Mortsiefer, Jörg, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Naujoks, Angela, Neuss
Neubauer, Hannes, Crailsheim
Neumann, Dr. Friederike, Oldenburg
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

Orth, Matthias, Ingolstadt

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pierard, Prof. Dr. Richard,
 Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Dr. Oliver, Groß Glienicke
Poetz, Martin, Darmstadt
Porak, Prof. Alwin, München
Prieß, Werner, Hamburg

Reichardt, Lutz, Meiningen
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Wriezen

Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

Sager, Dr. Dirk, Jade
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schäke von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schneider, Friedrich, Oldenburg
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwab, Grazyna, Hamburg
Seibert, Thomas, Falkensee
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Ainring
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strey, Dr. Gernot, Zorneding
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tipker, Christoph, Verden
Tödter-Lüdemann, Marco, Düsseldorf
Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Fahrtdorf

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg
Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Freiburg i. Br.
Weiß, Martin, Uelzen
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hamburg
Zimmer, Dirk, Herford
Zimmermann, Daniel, Hamburg

Weitere Beiträge:

DOKUMENTATION

Dietmar Lütz u. a.

Dokumentation einer Wandlung. Vom Diakonie Verein zum Diakonie Konzern

THEOLOGIE IM KONTEXT

Wolf Bruske

Hochzeit für Homos?

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Oliver Pilnei

In der Krise auf den ewigen, rettenden und gerechten Gott hoffen.

Predigt über Daniel 6, 27

Andrea Strübind

Ein Plädoyer für die Herzensbildung.
Predigt über 5. Mose 6, 4–9

Jochen Wagner

Weiter Raum.

Eine Homilie zu Psalm 31, 1–9

Carmen Rossol

BRÜCKE. Predigt über die Propheten
im Alten Testament

Wolf Bruske

Die zweite Meile.

Predigt über Matthäus 5, 38–48

Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)** herausgegeben. 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.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein **Symposium** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der **ZThG** veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: gftp@struebind.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- 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: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-19-2



9 783932 027192