

Religionsfreiheit

Erbe, Label, Verpflichtung?



500 Jahre Täuferbewegung (1525–2025)

Mit Beiträgen von

Fernando Enns, Kim Strübind, Astrid von Schlachta,
Erich Geldbach, Andrea Strübind, Bernhard Thiessen,
Mirjam van Veen, Christian Polke, Martin Rothkegel
und Oliver Pilnei

Weitere Beiträge in den Rubriken:

Artikel, Dokumentation, Verkündigung und GFTP

fides quaerens
GFTP
intellectum ■

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 26 (2021)

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

herausgegeben von

Andrea Strübind (Schriftleiterin),

Oliver Pilnei, Olaf Lange, Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach, Markus Iff, Andreas Liese,

Dietmar Lütz, Thomas Niedballa, Jochen Wagner und Andreas Peter Zabka

Zum 70. Geburtstag von

Pastor Bernd Wittchow

Gründungsmitglied der GFTP – Seelsorger – Bürgerrechtler

Eingesandte Manuskripte werden von unabhängigen Gutachtern (Peer-Review) vor ihrer Annahme beurteilt. Manuskripte sind nur an die Redaktion zu senden. – 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.

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 19,00 € (für Abonnenten 17,00 €). 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 <https://www.gftp.de>). Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1. 12. erfolgt. Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Blessings 4 you GmbH, Motorstraße 36, D-70499 Stuttgart, Telefon: (0711) 83000-80, Telefax: (0711) 83000-90; Internet: www.blessings4you.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.

© 2021

Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V., Goldmariekenweg 47b, D-22457 Hamburg.
E-Mail: andrea.struebind@uni-oldenburg.de; Internet: www.gftp.de

Umschlagabbildung: links – © Norman Perceval Rockwell, „Freedom of Worship“. Gemälde 1941/45, Öl, 116,8 × 90 cm. Office for Emergency Management. Office of War Information. Domestic Operations Branch. Bureau of Special Services. (03/09/1943 – 09/15/1945); rechts – © Tim O'Brien, Illustration for „Freedom of Worship“ for Smithsonian. A New Vision of Norman Rockwell's America.

Gesamtherstellung: τ-lexis · O. Lange, Im Bieth 57, D-69124 Heidelberg.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-26-0

EDITORIAL

- 9 **ANDREA STRÜBIND**

ARTIKEL

- 19 **OLIVER PILNEI**
Gesetz predigen zur Erkenntnis der Sünde?
- 36 **DOROTHEE MARKS**
Ist ein Zusammenschluss von evangelischen Freikirchen die Zukunft der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) in Deutschland? Chancen und Herausforderungen am Beispiel der Eumeniakyrkan in Schweden und der Freikirchen in Österreich
- 60 **EDGAR LÜLLAU**
Staatlich geprüftes Christsein in Europa?
Konversion und Taufe im Prüffokus des Asylverfahrens
- 105 **ERICH GELDBACH**
After Evangelicalism – Nach dem Evangelikalismus.
Zu einem Buch von David Gushee

SYMPOSIUM

- 135 **FERNANDO ENNS**
Religionsfreiheit als Konfliktfeld in der Ökumene
und im Dialog der Religionen
- 154 **KIM STRÜBIND**
Religiöse Konvivenz, Religionsfreiheit und Monotheismus
im Alten Testament
- 190 **ASTRID VON SCHLACHTA**
Religionsfreiheit als täuferisches Erbe?
Eine Argumentationsgeschichte ...

- 213 **ERICH GELDBACH**
Roger Williams. Ein exzentrisches Multitalent zwischen Alter
und Neuer Welt
- 231 **ANDREA STRÜBIND**
Neue Feindbilder. Grenzen der Religionsfreiheit
in der evangelikalischen Bewegung
- 252 **BERNHARD THIESSEN**
Religionsfreiheit – Religionskontrolle. Mennoniten in der DDR
- 282 **MIRJAM VAN VEEN**
Die exklusiv niederländische Freiheit
- 295 **CHRISTIAN POLKE**
„Der lange Weg zur Religionsfreiheit“.
Aus der Perspektive landeskirchlicher Tradition
- 311 **MARTIN ROTHKEGEL**
„Der lange Weg zur Religionsfreiheit“. Eine freikirchliche Sicht
- 330 **OLIVER PILNEI**
Die theologische Begründung von Religionsfreiheit
als Machtkritik

DOKUMENTATION

- 341 Gottesdienst zur Eröffnung des Täufergedenkens (1525–2025)
am 10. Oktober 2020 in Hamburg

VERKÜNDIGUNG

- 365 **JOHN D. ROTH**
„Mit wessen Vollmacht?“ Predigt zu Matthäus 7, 24-29
- 373 **KIM STRÜBIND**
Gott und das Virus. Predigt über das Gleichnis vom Sämann
in Lukas 8, 4-8
- 380 **RADU CONSTANTIN MIRON**
Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet Frucht bringen.
Predigt über das Früchte-Bringen und das Frucht-Bringen
in der Kirche (Joh 15, 1-5)

- 385 **THOMAS NISSELMÜLLER**
Predigt anno 2043. Eine fiktive Verkündigung
im PreachingDome Bad Cannstatt

BÜCHERSCHAU

- 391 *Dietrich Korsch*, Mit der Theologie anfangen.
Orientierungen für das Studium
- 392 *Michael Meyer-Blanck*, Gottesdienstlehre
- 393 *Sigurd Bergmann*, Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes
- 393 *Peter Sloterdijk*, Den Himmel zum Sprechen bringen.
Über Theopoesie

(alle Rezensionen: THOMAS NISSELMÜLLER)

THEOPOESIE

- 396 **THOMAS NISSELMÜLLER**
Die Himmel sind herrlich und heilig

GFTP

- 397 Mitglieder des Vereins

Autorinnen und Autoren

Professor Dr. Fernando Enns, Fachbereich Ev. Theologie, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg, Gorch-Fock-Wall 7, #6, D-20354 Hamburg und Professor für [Friedens-]Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit Amsterdam, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam

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

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

Dorothee Marks, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 4, D-14641 Wustermark bei Berlin

Erzpriester Radu Constantin Miron, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V. (ACK), Ludolfusstraße 2-4, D-60487 Frankfurt am Main

PD Dr. theol. habil. Thomas Nisslmüller, Executive MBA, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-Theologische Fakultät, D-55099 Mainz

Professor Dr. Oliver Pilnei, Lehrstuhl für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark bei Berlin

Professor Dr. Christian Polke, Lehrstuhl für Ethik, Georg-August-Universität Göttingen, Studiendekan der Theologischen Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen

Professor John D. Roth, Ph.D., Professor of History (MHL Director, MQR Editor), Institute for the Study of Global Anabaptism, Goshen College, 1700 South Main Street, Goshen (IN) 46526, USA

Professor Dr. Dr. Martin Rothkegel, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark bei Berlin

PD Dr. theol. habil. Astrid von Schlachta, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Institut für Geschichte an der Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg und Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle in Weierhof, Am Hollerbrunnen 2A, D-67295 Bolanden

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

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

Bernhard Thiessen, Wartburgstraße 11, D-10823 Berlin

Professorin Dr. Mirjam G.K. van Veen, Vrije Universiteit Amsterdam, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam

„Die Coronakrise fordert die Kirchen nicht nur zu neuen Formen mutiger Nächstenliebe zu Zeiten der sozialen Distanzierung heraus. Sie provoziert auch das theologische Nachdenken [...] Diese Krise berührt die ganze Theologie. Um im Bild der Orgel zu sprechen: Die Coronakrise zieht alle Register der Theologie. Sie zwingt zu theologischer Ehrlichkeit und zu konstruktiver Auseinandersetzung.“ (*Günter Thomas*)

In den vergangenen Monaten war oft davon die Rede, dass die christlichen Kirchen in der Coronakrise, die uns – zu Beginn einer prognostizierten vierten Welle – immer noch weltweit belastet, versagt hätten. Sie hätten nicht nur willfährig alle staatlichen Auflagen der Kontaktbeschränkungen, die das kirchliche Leben ins Mark getroffen haben, ohne Widerrede und konsequent umgesetzt, sondern auch Leidende und Sterbende in ihrer Isolation im Stich gelassen. Dieses Zurückziehen aus dem öffentlichen (Frei-)Raum wurde dagegen von kirchlicher Seite gerne als „Solidaritätsbeitrag“ in der Krise besonders hervorgehoben. Am häufigsten jedoch war davon die Rede, dass die sonst öffentlich so beredten Kirchen während der Pandemie von einer eigentümlichen „Sprachlosigkeit“ befallen wären, die nicht mit einem ehrfürchtigen Schweigen vor dem Walten Gottes verwechselt werden dürfe. Denn eine theologische Deutung der Coronakrise wurde tunlichst vermieden, da man nicht in den Ruf mittelalterlicher Bußpredigten zu Zeiten der Pest und der problematischen Angstmacherei mit einem strafenden Gott als Urheber der Seuche geraten wollte. In einem waren sich kirchliche Verantwortliche rasch einig: Gott habe nichts mit Corona zu tun. Aber, ohne es intendiert zu haben, ist das auch eine theologische Aussage, die zwar im Blick auf theologische Verirrungen in der Kirchengeschichte verständlich ist, aber zugleich einer theologischen Kapitulation gleichkommt. „Wenn Gott nichts mit dem Virus zu tun hat, dann entsteht eine Leerstelle zwischen Gott und dem Coronavirus. Und dann wird Gott selbst und geradezu zwangsläufig zu dieser Leerstelle werden.“ (*Kim Strübind*, Predigt zu Lk 8, 4-8 in diesem Heft). Dieses Wegducken erweckte den Anschein, als halte sich auch der Gott des Christentums hinter einer Art Gesichtsmaske versteckt.

Überlassen wir durch diesen theologischen Reduktionismus die Deutung von Pandemie nicht gerade den Verschwörungstheoretikern

aller Art? Apokalyptische Deutungsansätze ordneten die Corona-Pandemie dagegen unmittelbar in die Ereignisse eines göttlichen Endzeitfahrplans ein und füllten damit die Lücke, die das kirchenamtliche Schweigen hinterließ.¹ Bibeltreue Prediger verbreiten mit erstaunlichem Erfolg über das Internet eine Sicht der Dinge, dass wir uns gegenwärtig im „Dritten Weltkrieg“ befänden, in dem eine satanisch-motivierte Elite die Unterjochung der Welt mit Hilfe des Virus als einer gezüchteten Massenvernichtungswaffe organisiere (so *Jakob Tscharnke*, Evangelische Freikirche Riedlingen).

* * *

So scheint es mir wichtig zu sein, dass wir uns auf unserem nächsten Symposium, das vom 22.–24. Oktober 2021 in Kooperation mit dem dortigen Kollegium an der Theologischen Hochschule in Elstal stattfinden soll, auch mit den Auswirkungen der Corona-Krise auf die Kirchen und vor allem die Freikirchen beschäftigen werden. Der eingangszitierte Systematiker *Günter Thomas* wird dabei den Eröffnungsvortrag halten.

Das Motto des Symposiums „Für alles offen? – Gemeinschaft auf dem Prüfstand. Gegenwartstauglichkeit und Zukunftsfähigkeit des freikirchlichen Gemeindemodells“ greift zudem das Themenjahr im Rahmen des Täufergedenkens auf. Wir haben uns entschlossen, in den Jahren bis zum großen Täuferjubiläum 2025 die Themenjahre des Täufergedenkens in unseren Symposien aufzugreifen. Für 2021 wurden dabei folgende Themenfelder festgelegt: Gemeinsam leben – Gleichheit – Verantwortung – Autonomie, denen das Programm des Symposiums entspricht. Das freikirchliche, kongregationalistische Gemeindemodell der *believer's church* ist von konstitutiven theologischen Überzeugungen und typischen Sozialformen geprägt. Zu den theologischen Grundlagen gehört etwa das Priestertum aller Gläubigen als „die der Gemeinde gegebene Grundstruktur“ (Rechenschaft vom Glauben, Glaubensbekenntnis des BEFG); zu den Sozialformen die „leibliche“ Versammlung der Gläubigen in Ortsgemeinden, verbunden mit einer nach Peergroups ausdifferenzierten Gruppenstruktur. Die Corona-Pandemie stellt gerade das kongregationalistische Gemeindemodell dabei vor große Herausforderungen, da sie die Konvivenz der sozialen

1 Vgl. etwa die theonome Begründung der Seuche als Aufruf zur Buße (Johannes Wischmeyer, https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/schwerpunkte/epidemien/04_thema_verschwoerung.html [letzter Zugriff, 01.09.2021]).

Interaktion der Gemeindemitglieder durch bewusstes Distanzverhalten konterkariert. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen sollen das freikirchliche Gemeindemodell sowie das Phänomen der in seinem Kontext auftretenden Bewegungen aus historischer, systematischer und praktisch-soziologischer Perspektive befragt werden. Mit Freude nehmen wir zur Kenntnis, dass wir prominente und gewichtige Stimmen aus dem freikirchlichen und ökumenischen Bereich für das Symposium gewinnen konnten, das in hybrider Form – also in Präsenz und mit Zuschaltung über das Internet – durchgeführt werden soll.

Es gehört für mich zu den beglückenden Erfahrungen, dass wir als Steuerungsgruppe des Täuferjubiläums, die aus Anlass der Feierlichkeiten gegründet wurde, intensiv und kreativ zusammenarbeiten. Die Öffentlichkeitsarbeit im politischen Bereich, die Förderung des Vorhabens wie auch die Wahrnehmung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ist durchaus noch verbesserungsfähig. Als Steuerungsgruppe müssen wir erleben, dass die nachfolgenden Jubiläen im Kontext des staatlich mit großem Aufwand geförderten 500jährigen Reformationsjubiläums 2017 eher bedacht und berücksichtigt werden, als das Gedenkjahr an 500 Jahre täuferischen Bewegung, obwohl dies angesichts seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung angezeigt wäre. Ein sprechendes Beispiel ist die etwas unglücklich verlaufende diesjährige „Jubelfeier“ zum 500. Jahrestag des Reichstags zu Worms 1521. Wahrlich ein Datum mit erinnerungskultureller Tragweite, das bis in die Gegenwart reicht.

* * *

2008 initiierte die EKD zusammen mit der Ausrufung der Lutherdekade einen umfangreichen Reformprozess der Kirche unter dem Motto „Kirche der Freiheit“.² In offiziellen Veröffentlichungen zum Reformationsjubiläum wurde zudem Luthers Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 als Beginn einer „gewaltigen Befreiungsbewegung“ bezeichnet.³ Das Auftreten des Reformators auf dem Reichstag in Worms 1521 gehöre „[...] in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, die auf den Grundwert allgemeiner Gewissensfreiheit führte und Institutionen begründete, die diesen Grundwert garantieren können [...] Mit anderen Worten:

² Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006; *Stefan Rhein*, *Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017*. Ein Werkstattbericht, in: *BThZ* 28/1 (2011), 44 ff.

³ Vgl. Kundgebung: *Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 – „Am Anfang war das Wort ...“* http://www.ekd.de/synode2012/beschluesse/s12_04_iv_beschluss_kundgebung_reformationsjubilaeum2017.html [letzter Zugriff, 01.09.2021].

Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates.⁴⁴ Die historisch bedeutsame Freiheitsgeschichte des nonkonformistischen Protestantismus fällt bei solch überbordender Euphorie und Selbststimulanz dagegen unter den Teppich dieser Jubelprosa und ihrer teils fragwürdigen Narrative.

Im Streit um die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie angesichts des Reformationsjubiläums, der zwischen dem Vizepräsidenten des Kirchenamts der EKD, *Thies Gundlach*, und Vertretern der theologischen Fakultäten, allen voran durch den Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann, erbittert ausgefochten wurde, stand die Deutung des Zusammenhangs von Reformation und modernen Freiheitsrechten im Fokus.⁵ Der Vorwurf von akademischer Seite lautete: „Die wissenschaftliche Theologie soll mithin die vermeintlichen Wurzeln von Freiheit, Demokratie und Menschenwürde in der Reformation aufweisen und so in jene modernisierungstheoretische Lebenslüge einstimmen, mit der die EKD ihre Dekade 2008 eröffnet hat.“⁶

Wer die Geschichte der Reformation als Freiheitsgeschichte darstellt, die alle Errungenschaften der Moderne präfiguriert bzw. initiiert habe, sollte sich bewusst machen, dass solche Narrative immer problematische Deutungen und Interpretationen darstellen und keinesfalls historische Realitäten reflektieren. Ich habe diese nach meiner Erkenntnis unrechtmäßige Inanspruchnahme der Inauguration der Freiheitsrechte durch die (lutherische) Reformation aufgrund meiner Quellenkenntnisse stets hartnäckig bestritten und in mehreren Veröffentlichungen zu widerlegen versucht. Umso erstaunter bin ich, wenn ich auf die diesjährigen Feierlichkeiten zum Wormser Reichstag und ihr Pathos blicke.

In einem Themenheft der EKD wird mit einer Auflage von 40.000 Exemplaren ungebrochen der historisch längst widerlegte Freiheitsmythos perpetuiert, der sich mit Luthers Auftreten vor dem Reichstag in Worms in der protestantischen Erinnerungskultur festgesetzt hat. Im Editorial des Ratsvorsitzenden *Heinrich Bedford-Strohm* heißt es

4 Rechtfertigung und Freiheit, https://www.ekd.de/EKD-Texte/2014_rechtfertigung_und_freiheit.html. Rechtfertigung und Freiheit, 102 [letzter Zugriff, 01.09.2021].

5 Vgl. *Thies Gundlach*, Perspektiven vermisst. Die akademische Theologie verstolpert das Reformationsjubiläum, in: *zeitzeichen* 03/2017, <http://www.zeitzeichen.net/religion-kirche/kritiker-der-reformationsjubilaeums>; dazu die Replik von *Thomas Kaufmann & Martin Laube*, So nicht! Die EKD hat die Reformation theologisch entkernt, in: *zeitzeichen* 04/17, http://www.zeitzeichen.net/religion-kirche/ekd-und-reformationsjubilaeum_17203/ [beide letzter Zugriff, 01.09.2021].

6 Ebd.

gleich zu Beginn euphorisch: „Worms hat vor 500 Jahren Weltgeschichte geschrieben. Der Auftritt Martin Luthers beim Wormser Reichstag gehört zu den Wegscheidern der Geistesgeschichte Europas und weit darüber hinaus. Hier steht ein Mensch vor den Mächtigen seiner Zeit, widersteht ihren Einschüchterungen und folgt seinem Gewissen. Das hat Schule gemacht. Zivilcourage aus der Freiheit eines Christenmenschen – 500 Jahre später ist das aktueller denn je!“⁷ Diese unverblühte anachronistische Verzweckung Luthers als Freiheitsheld, repristinert zugleich die ebenfalls längst überwundene Behauptung, mit ihm sei eine Epochenwende verbunden. Wo bleibt die wissenschaftliche anerkannte Einsicht, dass Luther seine Rede zum Abweis der Widerrufsgar nicht mit den berühmten Worten „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ beendete, weil es sich um eine spätere Hinzufügung handelt? Aber, das ist nur eine Anfrage, die sich stellt.

Die Fülle der Festveranstaltungen ist wirklich erstaunlich, sie reichte von einer Landesausstellung unter dem Motto „Hier stehe ich – Gewissen und Protest – 1521 bis 2021“ über ein Schauspiel über den Reformator im Rahmen der Nibelungen-Festspiele und ein Multi-Media-Event am Abend des 17. Aprils bis hin zu speziellen Gottesdiensten. Der Tenor der Festveranstaltungen, die allerdings empfindlich durch die wohl unabgesprochene Initiative des Bundespräsidenten am vorgesehenen Festsonntag eine nationale Trauerfeier für die Opfer der Corona-Pandemie durchzuführen, gestört wurden, war derselbe. Die vermeintliche „Sternstunde der Reformation“ wurde allerdings von Thomas Kaufmann in einem Online-Festvortrag hinterfragt und unter dem Thema „Erfindung eines Events – Luther in Worms und die mediale (Selbst-)Inszenierung der Reformation“ als mythische Überhöhung entlarvt.⁸ Auch Kaufmann entdeckt in Luthers Verteidigungsrede noch emanzipatorisches Potenzial, obwohl er die folgende Inszenierung von Luthers Auftreten in Worms – die vom Reformator selbst in Gang gesetzt wurde – scharfsinnig analysiert.

Man kann nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen, wie erneut – und teils auch schon im Kontext des Jubiläums von 2017 – Kontinuitätslinien von Luthers Auftritt in Worms zu heutigen Freiheitsrechten imaginiert und in der Öffentlichkeit inszeniert werden. Luther in Worms stehe demnach – mit Ausnahme seiner bedauerlichen antise-

⁷ Vgl. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/themenheft_worms_2021.pdf [letzter Zugriff, 01.09.2021].

⁸ Vgl. <https://zeitzeichen.net/node/8976> [letzter Zugriff, 01.09.2021].

mitischen Ausfälle – für Haltung, Widerstand gegen die Mächtigen, Zivilcourage und die Befreiung des Gewissens. Dabei wird abermals dessen extrem feindseliger Umgang und die krieglerische Bekämpfung religiöser Minderheiten und christlicher Minderheitsdenominationen vergessen, die über Jahrhunderte hinweg auf Betreiben katholischer und protestantischer Obrigkeiten und mit der Rückendeckung durch die Reformatoren ausgegrenzt, diskriminiert, verfolgt und später mit minderen Rechten bestenfalls „geduldet“ wurden. Das Eintreten protestantischer Denominationen aus der täuferischen und puritanisch-nonkonformistischen Tradition für Glaubens- und Gewissensfreiheit, die bereits im dem 16. Jahrhundert nachweisbar ist, findet abermals keine Erwähnung. Auch Luthers unbeirrter Kampf gegen Täufer, Nonkonformisten und Dissidenten, die sich radikal für die politisch umgesetzte Freiheit der Gewissen einsetzten, passt nicht in die gut gemeinte Geschichtsklitterung in der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit. Besonders unpassend ist dabei die ständige Vereinnahmung des Kampfes der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung in die Jubelfeier von „Luthers Moment“ in Worms, die den Reformator mit Rosa Parks zu verbinden versucht. Besonders irritierend ist dieser Versuch einer ungebrochenen Verbindung, wenn man bedenkt, dass die Protagonisten der Bürgerrechtsbewegung wie Martin Luther King und Rosa Parks alleamt aus den nonkonformistischen Traditionen stammen, deren politische Theologie die obrigkeitliche Reformation im 16. Jahrhundert noch konsequent und bei Androhung der Todesstrafe verfolgt hatte.

Nur wenige Kirchenhistoriker wie Berndt Hamm verweisen auf eine andere Perspektive im Blick auf die Geschichte der obrigkeitlichen Reformation, die eben alles andere, aber gerade keine Freiheitsgeschichte war: „Indem der Mainstream der Reformation, die Fürsten, die Stadträte und die Prediger, die Abweichler verteufelten und die Untertanen disziplinierten, um eine möglichst einheitliche Glaubensweise durchzusetzen, blieb vom urreformatorischen Ideal der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Laufe des 16. Jahrhunderts nur noch wenig übrig. Eine tolerante Reformation ohne Glaubenszwang war die unerfüllte Sehnsucht verfolgter Minderheiten.“⁹ Das wäre das zu Sagende.

Die diesjährigen Ereignisse von Worms haben erneut gezeigt, dass ein Engagement zum Gedenken an das reformatorische Täuferium 1525–2025 und die täuferischen Kirchen eine höhere Bedeutung als die

⁹ Vgl. <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2018/04/hamm-befreiung-und-verteufelung.pdf> [letzter Zugriff, 01.09.2021].

ihr konzedierte Aufmerksamkeit hat, um die traditionelle Narration zur Reformation aufzubrechen und ihr eine andere – eine historische – Freiheitsgeschichte entgegenzusetzen, die nicht auf dem Hintergrund der Mehrheitskirchen der Reformation geschrieben wurde.

* * *

Hinsichtlich der Frage, welche Antworten der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden auf die Corona-Krise gefunden hat, wird es niemanden überraschen, dass wir hier ebenfalls nicht auf nachdenkenswert theologische Deutungsoptionen treffen. Die online versandten Nachrichten (Bund kompakt) zeigen wohl ein Bemühen, den staatlichen Anordnungen zu entsprechen und die Umstellung des Gemeindelebens, insbesondere die Gestaltung von Gottesdiensten in der Pandemie zu organisieren und kreativ zu digitalisieren, wobei besonders zur gegenseitigen Rücksichtnahme nach dem Gebot der Nächstenliebe aufgerufen wurde. Pragmatische Schutzkonzepte und die Urheberrechtsfragen bei Online-Gottesdiensten stehen auf der Webseite des Bundes im Blick auf „Corona“ im Vordergrund. Interessanterweise findet sich aber dort auch ein Beitrag von *Christoph Stenschke*, dem Dozenten an der Biblisch-Theologischen Akademie, Forum Wiedenest. Er sucht nach theologischen Antworten im Römerbrief auf „die innergemeindlichen Polarisierungen in der gegenwärtigen Pandemie“.¹⁰ Eigentlich typisch freikirchlich, möchte man sagen! Angesichts der globalen Krise suchen wir nicht Antworten auf die Theodizeefrage, sondern versuchen das Gemeindeleben dem Evangelium entsprechend „am Laufen“ zu halten bei gleichzeitiger theologischer Indifferenz. Der erste Ratschlag, den Stenschke aus den Paränesen des Apostels ableitet, lautet: Meinungen sind nicht das Evangelium. Wir sollten uns also nicht um Meinungen zu den Coronamaßnahmen streiten, sondern eifrig missionieren. Er kommt er zu dem Schluss: „Aus der Perspektive der Ewigkeit ist nicht entscheidend, ob gesungen und geimpft wird oder ob Menschen an oder mit Corona sterben, sondern ob sie im Glauben an Jesus Christus leben und sterben.“ Damit scheint ja dann alles klar zu sein. Alle weiteren Ausführungen plädieren mit Paulus leidenschaftlich dafür, den Bruder und die Schwester, die anderer Meinung sind, im Pandemiestress zu respektieren und geschwisterlich zu ertragen.

¹⁰ Vgl. <https://www.befg.de/aktuelles-schwerpunkte/corona/zum-umgang-mit-covid-19-und-anderen-konflikten/> [letzter Zugriff, 01.09.2021].

Gemeindeberater *Martin Sinn* stellt in seinem Beitrag auf derselben Homepage die auf Umfragen gestützten Erkenntnisse vor, welche Auswirkungen Corona auf die Gemeinden und das Gemeindeleben habe. Auch hier geht es in erster Linie um die Fragen der digitalen Formate, der Gestaltung der Gottesdienste in Präsenz und/oder hybrid sowie deren Folgen für den Gemeindegemeinschaft. In seinen Ausführungen sind viele gute Gedanken enthalten, aber kein einziger *theologischer* Deutungsversuch, mithin eine Antwort auf die Frage, wie Gott mit dieser pandemischen Krise zusammengedacht werden könne. Gemeinde kann Krise, lautet die Botschaft. Es fällt auf, dass kybernetische Erwägungen und soziale Dynamiken, die sich der Pandemie verdanken, die Perspektiven und Thesen zur Zukunft der Gemeinden dominieren. Dennoch kommt der Autor zu weitreichenden Schlüssen: „Die Konzentration auf die Entwicklung von beziehungsorientierten Angeboten wird in Zukunft für die Ortsgemeinde eine zentrale Aufgabe sein. Der Gottesdienst ist nicht mehr der zentrale Punkt für die Identifikation mit einer Ortsgemeinde, sondern die erlebte Zugehörigkeit in der Kleingruppe oder bei Feiern und Events in der Gemeinde vor Ort.“ Ich plädiere dafür, dass diese „Visionen“ theologisch noch reflektiert und auch kritisiert werden sollten. Wenn der Gottesdienst nicht mehr der zentrale Identifikationsort der Gemeinde ist, dann läuft wohl etwas grundlegend in die falsche Richtung.

Besonders alarmierend ist für mich die These, die ich als Theologin nur irritiert zur Kenntnis nehmen kann: „Diese Entwicklungen werden zur Folge haben, dass der Bedarf an Theologen und Lehrern abnehmen wird, da Pastoren über den digitalen Weg zeitgleich mehrere Gemeinden versorgen können. Auf der anderen Seite werden Ressourcen frei, um hauptamtliche Mitarbeiter für andere Bereiche der Gemeindegemeinschaft einzustellen.“ Eine solche Funktionalisierung pastoraler Kompetenz kann aus meiner Sicht nicht unwidersprochen bleiben.

Im Juni 2021 ging – gemäß einer Nachricht in „Bund Kompakt“ – die Arbeit eines vom Präsidium eingesetzten Entwicklungsteams (E-Team) zu Ende, das von *Stefan ter Haseborg* geleitet worden war.¹¹ Aufgabe des Teams, das sich 18 Monate lang getroffen hatte und auch als *Think Tank* bezeichnet worden war, bestand darin, Ideen und Impulse für die Zukunft des BEFG zu entwickeln. Vielleicht lässt sich in der nächsten Ausgabe der ZThG schon einschätzen, was dabei herausgekommen

11 Vgl. <https://www.befg.de/aktuelles-schwerpunkte/nachrichten/artikel/stefan-ter-haseborg-beendet-seinen-dienst-als-leiter-des-e-teams/> [letzter Zugriff, 01.09.2021].

ist. Bis jetzt werden auf der entsprechenden Homepage drei Projekte präsentiert: Agilitätstraining, Gemeindehäuser vermieten, Triple C (letzteres ein Projekt des GJW Norddeutschlands). Auch das hat mich ratlos zurückgelassen und überrascht. Ich wäre bei Überlegungen über die Zukunft der Bundesgemeinschaft nicht zuerst auf neue kybernetische Managementmethoden gekommen (so hilfreich sie im Einzelfall sein mögen). Die Ausführungen dazu hören sich insgesamt spannend an, auch wenn jegliche theologische Deutung oder auch nur Anmutung bisher fehlt, und sich eine Tendenz zur Selbstsäkularisierung aufdrängt. Die Kirche ist eben nur noch ein „Unternehmen“. Aber das ist ja zunächst nur ein erster Eindruck.

* * *

In diesem Heft der ZThG 2021 werden die Beiträge unseres Symposiums veröffentlicht, das vom 9.–11. Oktober 2020 in der Mennonitengemeinde zu Altona und Hamburg unter dem Thema: „Religionsfreiheit: Erbe, Label, Verpflichtung“ stattfand. Gerne denke ich an die gelungene Kooperation mit dem Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025“ e. V. und dem Mennonitischen Geschichtsverein zurück. So konnten wir im Rahmen der Tagung die offizielle Eröffnung des Täufergedenkens in einem gelungenen und bewegenden ökumenischen Gottesdienst gemeinsam feiern. Wie immer werden auch in der 26. Ausgabe der ZThG weitere Beiträge veröffentlicht, die ein breiteres inhaltliches Spektrum abbilden.

Zum Schluss: In einem Artikel unter der Überschrift „Warum ließ Gott Corona zu – Über eine angebliche Glaubensnot“ schreibt der Autor über den analytischen Philosophen Ludwig Wittgenstein, der Zeit seines Lebens über den Zugang zum existenziellen Glauben nachgedacht habe. Er beschreibt das Paradox christlicher Existenz wie folgt: „Der wahrhaft Gläubige empfindet, indem er ein gottgefälliges Leben zu führen sucht, eine Art absoluter Geborgenheit im Schlechten, deren Quelle die unbedingte Liebe Gottes ist“ (*Peter Strasser, NZZ vom 1.2.2021*). Das halte ich für überaus nachdenkenswert und provokativ, weil es den Blick für eine theologische Auseinandersetzung mit der Pandemie und ihren Folgen öffnet.

Andrea Strübind

Oldenburg i. O., im September 2021

Gesetz predigen zur Erkenntnis der Sünde?¹

OLIVER PILNEI

Hinter der Fragestellung dieses Vortrags stehen Sachfragen, die sich aus der pastoralen Praxis ergeben und auch von der Praktischen Theologie bearbeitet werden wollen. Nämlich: Wie kommen Menschen zu der Erkenntnis, dass sie Sünder sind? Wie lässt sich angemessen von Sünde reden? Und: Wie spricht die christliche Verkündigung den Menschen auf seine Sünde an? Diese Fragen gehören nicht ausschließlich, aber sie gehören auch in die Homiletik, denn nach einhelliger Ansicht reformatorischer Theologie, ist die Predigt ein im gesamten kirchlichen Handeln herausragender Vollzug, der Gottes- und Selbsterkenntnis – und darum auch Sündenerkenntnis – ermöglicht. Unter den Reformatoren blieb strittig, was die Wirkursache der Sündenerkenntnis ist. Die Antwort Luthers und der ihm folgenden Theologie lautet: Erkenntnis der Sünde wird durch die Predigt des Gesetzes bewirkt, und zwar nicht nur am Anfang, sondern auch im Verlauf des christlichen Lebens, weshalb die Gesetzespredigt in der kirchlichen Praxis eine bleibende Funktion behält.

Ich habe diese Auffassung lange nicht geteilt, aber ich habe meine Meinung in den letzten Jahren geändert. Dass Theologen ihre Meinung ändern, ist in aller Regel ein gutes Zeichen, es sei denn sie ändern sie in die falsche Richtung. Ich behaupte aber, dass ich in diesem Fall auf der richtigen Spur bin. Deshalb werde ich im Folgenden darlegen, warum und inwiefern es zur Erkenntnis der Sünde auch der Predigt des Gesetzes bedarf, und einige Orientierungspunkte für diese homiletische Praxis aufzeigen. Folgenden Dreischritt werde ich gehen: 1. Der zweite Brauch des Gesetzes und sein sachliches Recht; 2. Kurze biblische Überprüfung; 3. Homiletische Konkretion.

1 Der folgende Text bietet eine überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Probevorlesung für die Professur Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal, gehalten am 3. Juli 2020. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

1 Der zweite Brauch des Gesetzes und sein sachliches Recht

Die reformatorische Theologie kennt drei Bräuche (*usus*) des Gesetzes. Der erste Brauch wird *usus politicus* genannt. Er antwortet auf die Fragen, wie eine politische Ordnung aussehen muss, die ggf. unter Einsatz von Machtmitteln dem Frieden und Wohlergehen der Menschen dient, und welche Aufgaben den mit Macht Betrauten zukommen. Dieser Brauch wäre homiletisch unter dem Gesichtspunkt der politischen Predigt näher zu besehen, wird hier aber nicht weiter thematisiert.

Der dritte, unter den Reformatoren umstrittene Brauch des Gesetzes – der *tertius usus legis* oder *usus in renatiis* (Brauch in den Wiedergeborenen) – thematisiert, inwiefern sich das Gesetz im christlichen Leben auswirkt und eine verpflichtende Größe bleibt. An dieser Frage schieden sich die reformatorischen Geister und sie scheiden sich bis heute. Martin Luther hat diesen Brauch mit guten Gründen stets abgelehnt, konnte aber mit Nachdruck davon reden, dass Christen zur Gestaltung und Erfüllung des Willens Gottes berufen sind, ja, dass der Glaube nichts anderes ist als die Ganzerfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes. Auch dieser *usus* verdient eigene Aufmerksamkeit, bleibt aber ebenfalls außen vor.

Unsere ungeteilte Aufmerksamkeit gilt dem zweiten Brauch des Gesetzes, dem *usus theologicus seu spiritualis* – dem theologischen oder geistlichen Gebrauch. In Anlehnung an das griechische ἐλέγχω wird er auch *usus elenchticus* genannt – der überführende Brauch des Gesetzes. Mit dieser Bezeichnung ist die Pointe des zweiten Brauchs im Blick. Der *usus elenchticus* bringt nämlich das Gesetz Gottes in seiner den Menschen anklagenden und ihn seiner Sünde überführenden Wirkung zum Zug. Um diese Wirkweise geht es, wenn von der Predigt des Gesetzes zur Erkenntnis der Sünde die Rede ist. Für Martin Luther war dieser Brauch für die christliche Predigt essentiell, und zwar um des Evangeliums willen. Luther hat das Wesen christlicher Predigt mit der Wendung „nihil nisi Christus praedicandus“² – nichts außer Christus predigen – zusammengefasst, betonte aber trotzdem die Notwendigkeit und bleibende Funktion der Gesetzespredigt. In einer schematisch anmutenden Darstellung beschreibt er drei Funktionen der evangelischen Predigt: „Drierlei ist zu predigen. Erstens ist das Gewissen nieder zu werfen, zweitens muss es wieder aufgerichtet werden, drittens muss man es frei machen und herauswinden aus dem, was ihm zweifelhaft

² Luther, Martin, Predigten über das zweite Buch Mose. 1524–1527, WA 16, Sonderedition der Kritischen Gesamtausgabe, Weimar 2004, 113.

ist. Das Erste geschieht durch das Gesetz, das Zweite durch das Evangelium, das Dritte durch Entfaltung dessen, was Sinn und Inhalt des gesamten Wortes Gottes ist, auch durch Beispiele und Gleichnisse ...“³ Damit weist Luther dem Gesetz eine wesentliche, nicht delegierbare und auf das Evangelium verweisende Funktion zu. In der Auseinandersetzung mit seinem einstigen Weggefährten und Mitstreiter, Johann Agricola, schärft er in den Antinomendisputationen mit Nachdruck ein, dass für die Erkenntnis der Sünde und die zu vollziehende Buße die Predigt des Gesetzes unerlässlich ist. Genau das hatte Agricola bestritten und diese Funktion dem Evangelium zugewiesen. Luther fürchtete, dass diese theologische Weichenstellung zu einer Verharmlosung oder einseitig ethischen Auffassung des Gesetzes führt; und – noch schlimmer –, dass das Evangelium seinen Charakter als bedingungslose und in sich wirksame Gnadenzusage verliert. Nur wenn das Gesetz in seiner den Sünder überführenden Funktion zur Geltung kommt, leuchtet für Luther auch das Evangelium in seiner vergebenden, befreienden und tröstenden Kraft.

Was genau tut das Gesetz Luther zufolge, wenn es in seiner überführenden Wirkung zur Geltung kommt? Zwei Beschreibungen sind uns bereits begegnet: Es wirft das Gewissen nieder und zeigt die Sünde auf (*ostendere peccatum*). Andere Beschreibungen Luthers betonen, dass die Sünde durch das Gesetz in ihrer Sündhaftigkeit verstärkt wird, sie „gemehrt, aufgebläht, entzündet und groß gemacht“⁴ und gerade so aus einem trügerisch moralischen Schatten hervorgehoben und als Sünde entlarvt wird. So treibt das Gesetz den Sünder zur „Verheißung der Gnade“ und lässt diese „süß und begehrenswert erscheinen“.⁵ Diese Einschätzung fußt auf der bei Paulus zu findenden Auffassung, dass der Wille Gottes in seiner Gestalt als Gesetz im Menschen nicht das zu bewirken vermag, was er eigentlich soll. In sich ist das Gesetz heilig, gerecht und gut (Röm 7, 12), aber es vermag den Menschen nicht von der Macht der Sünde zu befreien, weshalb es ihn de facto bei seiner Sünde behaftet. In dieser Gemengelage erweist sich dem Apostel zufolge das wahre Wesen des Evangeliums: „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade noch viel mächtiger geworden.“ (Röm 5, 20) Luther folgert daraus zwei Ämter, d. h. zwei Wirkweisen des Wortes Gottes:

3 *Reiner Preul*, „Du sollst Evangelium predigen“ / „nihil nisi Christus praedicandus“ – Gesetz und Evangelium in der Predigt, in: *Ulrich Heckel u. a.* (Hg.), *Luther heute*, Tübingen 2017, 213.

4 *Hermann Kleinknecht* (Hg.), *Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531*, Göttingen 1980, 185.

5 *Ebd.*, 186.

„Folglich ist es das Amt des Gesetzes, Sünder, Verurteilte, Angeklagte, Elende, Aufgewühlte zu machen und das Gewissen gänzlich mit Sünden zu beladen; das Evangelium dagegen besteht darin, Gerechte, Gerettete, Selige, Fröhliche, Ruhige zu machen und das Gewissen gänzlich zu besänftigen und zu erleichtern.“⁶

Soweit in gebotener Kürze Luthers Verständnis des zweiten Brauchs des Gesetzes.

Diese Sicht ist anfällig für Verzeichnungen und Missverständnisse. Um diesen zu entgehen, muss man sich klar machen, dass Luther weder eine Abwertung des Gesetzes noch eine Geringschätzung des Alten Testaments intendiert. Das Gesetz ist für den Reformator nicht auf einen bestimmten Textkorpus der Bibel beschränkt. Es ist zunächst das der Schöpfung eingestiftete Gesetz, das als Naturrecht allen Menschen ins Herz geschrieben ist, für alle Menschen erkennbar und erfüllbar bleibt und auch die für Christen bleibende Gültigkeit des Dekalogs begründet. Und es ist dann die durch die Bibel hindurch bezeugte Willensforderung Gottes an den Menschen. Gesetz ist also immer den Menschen angehendes und treffendes Wort, und nur weil es den Menschen nicht zu erlösen vermag, erweist es sich de facto als anklagendes, den Menschen bei seiner Sünde behaftendes und sein Gewissen niederwerfendes Wort.

Luthers Auffassung vom *usus elenchticus* und der aus ihm resultierenden Gesetzespredigt wurde viel diskutiert und ist umstritten. In der Homiletik hat sie zu problematischen Rezeptionen geführt, z. B. zu einem schematischen Nacheinander von Gesetz und Evangelium oder auch zu einer Psychologisierung der Predigt, die den Umschwung von der Sünde zur Gnade mit bestimmten Emotionen in eins setzt. Trotz mancher Verzerrungen hat der zweite Brauch des Gesetzes ein bleibendes sachliches Recht, auch wenn man Luthers Sicht nicht uneingeschränkt teilen muss. Der *usus elenchticus* trägt nämlich wesentlich zu einer präzisen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und damit zur rechten Evangeliumsverkündigung bei. Weist man die beschriebenen Funktionen des Gesetzes dem Evangelium zu, dann droht die Gefahr einer Vergesetzlichung des Evangeliums und damit einhergehend ein eingeschränktes Verständnis von Sünde als Fehlverhalten des Menschen, das er mit Hilfe der Weisungen Gottes aus eigener Kraft

⁶ „Igitur officium legis est, peccatores, damnatos, reos, miseros, tristes, turbatos facere et omnino conscientiam peccatis onerare, contra Euangelium est, iustos, salvos, beatos, laetos, quitos facere et omnino conscientiam pacificare et alleviare.“ Zitiert nach: *Manfred Josuttis*, Gesetz und Evangelium: Über den anthropologischen Sinn einer theologisch Unterscheidung, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien Bd. 2, Gütersloh 1995, 15 f. Deutsche Übersetzung vom Verfasser.

überwinden kann. Um diese doppelte Problematik zu vermeiden, ist die Predigt des Gesetzes im Horizont und unter sachlicher Vorordnung des Evangeliums zum Zug zu bringen. Mit dem Tübinger Systematiker Eberhard Jüngel ist davon auszugehen, dass dem Menschen die Relation zu Gott und damit ein umfassendes Verständnis seiner selbst nur durch das Evangelium eröffnet wird, durch „Gottes *gebendes Wort*, das den Menschen *beschenkende Wort*, das den Menschen *befreiende Wort*. Es ist ein den Indikativ neuen Seins *konstituierendes Wort*.“⁷ Im Horizont des so wirkenden Evangeliums erschließt sich a) die Sünde in ihrer Tragweite als verhängnisvolle Gottlosigkeit, die nur von Gott überwunden werden kann, und es zeigt sich b) die bleibende Funktion des *Gesetzes*. Dieses übernimmt die ihm eigene und gerade nicht dem Evangelium zuzuordnende Eigenschaft, den Menschen als Sünder sozusagen dingfest zu machen. „Während das Evangelium mit der Überwindung der Sünde zugleich deren *Erkenntnis* ermöglicht, ist es die Funktion des Gesetzes, den Sünder in Person zu *identifizieren*, so zu identifizieren, daß er bekennen muß: *mea culpa, mea maxima culpa*. Das aber vermag das Gesetz nur, weil und insofern das Evangelium das Seine tut.“⁸ Durch das Gesetz versteht der Mensch also, dass Sünde seine eigene Sünde ist, von der er sich nicht distanzieren kann. Darin besteht das sachliche und bleibende Recht des *usus elenchticus*.

2 Kurze biblische Überprüfung

Neben dem klassischen paulinischen Bezugsvers in Römer 3, 20 ist einer der aufschlussreichsten Texte für das skizzierte Gesetzesverständnis die in der Lutherbibel sogenannte Strafreden Nathans gegen David, die wir in 2Samuel 12, 1–15 finden. Ich setze den Zusammenhang als bekannt voraus und rufe nur in Erinnerung, dass König David mit der Beseitigung des ihm ergebenden Uria, dem Ehemann der schönen Batseba, einen unangemessenen Weg findet, um die nun verwitwete Schönheit zur Frau nehmen zu können. Gott ist mit dieser in der israelitischen Gesellschaft zwar sozialverträglich, aber trotzdem unmoralischen Lösung nicht einverstanden und schickt den Propheten Nathan zu David, der ihm zunächst eine Geschichte von zwei Männern erzählt. In dieser bedient sich ein reicher Mann auf empörende Weise am Besitz eines armen Mannes.

⁷ Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 83.

⁸ Ebd., 85.

Die Wirkung der Erzählung bleibt nicht aus. David ist entsetzt. Er fordert die vielfache Entschädigung des Armen und den Tod des Reichen. Und dann trifft ihn aus dem Munde des Propheten das Wort Gottes als Gesetz. Ein Satz, der ihn bei seiner Sünde behaftet, ihm die perfide Abgründigkeit seiner Tat zeigt und ihn auf seine Schuld festnagelt. Ein schlichter Satz, emotional unspektakulär, moralisch nicht aufgeladen, und gerade deshalb sitzt er: „Du bist der Mann!“ (V. 7)

Als vorläufiger homiletischer Merkposten lässt sich festhalten: Das Gesetz wirkt durch die narrative Erschließung einer Lebenssituation. Diese erscheint zunächst gänzlich losgelöst von der eigentlichen Tat, bringt aber gerade als Erzählung eine entlarvende Konkretion mit sich, der sich David nicht entziehen kann, und bewirkt so die Aufdeckung der Sünde und die Überführung des Sünders.⁹

Ein anderes, neutestamentliches Beispiel zeigt, wie die Erkenntnis der Sünde in eine Erfahrung des Evangeliums verwoben ist. Gemeint ist der sog. Fischzug des Petrus in Lukas 5, 1–11. Nach einer Nacht ohne Fang wirft Petrus auf Jesu Wort hin am helllichten Tage und ohne große Hoffnung die Netze noch einmal aus. Der Fang sprengt nicht nur alle Erwartungen, sondern auch das Fassungsvermögen des Fischerbootes. Man geht wohl nicht fehl, wenn man dies als Erfahrung der überfließenden Güte und Gnade Gottes deutet, die dem Fischer Simon einen bemerkenswerten Satz entlockt: „Herr, geh weg von mir! Ich bin ein sündiger Mensch.“ Der Evangelist deutet die Reaktion als Schrecken, der Simon und alle anderen erfasst. Inmitten der Erfahrung von Erfolg, Fülle und überraschtem Beschenktwerden nicht ausgelassener Jubel, sondern Erschrecken über die eigene Sünde. Das ist bemerkenswert und lässt sich unterschiedlich deuten: Einmal so, dass die Erkenntnis der Sünde unmittelbare Wirkung einer Gnadenerfahrung ist. Oder aber im oben beschriebenen Sinn, dass das Gesetz im Horizont des Evangeliums das Seine tut und den Sünder als solchen identifiziert. Dieser Zusammenhang bleibt freilich unausgesprochen.

Texte wie diese Perikope aus dem Lukasevangelium oder auch der paulinische Hinweis auf Gottes Güte als Auslöser der Umkehr (Röm 2, 4) zeigen, dass Schematismen aller Art zu vermeiden sind. Die biblischen Texte beschreiben eben auch ein Erschrecken über und damit eine Erkenntnis von Sünde im Zusammenhang von Gnadenerfahrung

⁹ Ein weiterer neutestamentlicher Bezugstext in Form eines Gesprächs ist die Begegnung zwischen Jesus und der samaritanischen Frau am Brunnen (Joh 4, 17f). Sprachlich anders, aber in der Wirkung ebenfalls aufdeckend und überführend ist die Frage Gottes in der Paradiesgeschichte: „Adam, wo bist du?“ (Gen 3, 9).

gen. Dem ist nicht nur systematisch-theologisch, sondern auch homiletisch Rechnung zu tragen. Der Merkposten lautet hier: Evangelische Predigt des Gesetzes thematisiert Sünde im Horizont der je größeren und die Sünde stets neu überwindenden Gnade Gottes.

3 Homiletische Konkretisierung

Beispiele gegenwärtiger Gesetzespredigt zu finden, ist nicht leicht. Um zu konkretisieren und zu aktualisieren, wie Gesetz heute gepredigt werden kann, möchte ich einen Auszug aus einer Predigt zugrunde legen, an der sich einige erhellende Aspekte für die Gesetzespredigt zeigen lassen, andere wichtige Gesichtspunkte wiederum nicht. Es handelt sich um eine kürzlich gehaltene Videopredigt von Nadia Bolz-Weber – Pfarrerin und Öffentliche Theologin der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) und ansässig in Denver, Colorado. Lässt man sich von einer gewissen Selbstinszenierung nicht irritieren, stößt man in ihren Texten und Predigten auf eine fundierte lutherische Theologie, die Gesetz und Evangelium homiletisch fruchtbar in Beziehung setzt. Die 8-Minuten-Kurzpredigt wurde am 19. März 2020, kurz nach dem Ausbruch der COVID-19-Pandemie, in zwei sozialen Netzwerken eingestellt und trägt den Titel „A Mini-Sermon in a fearful time“. Der im Folgenden aufgeführte, ins Deutsche übersetzte Auszug kann im englischen Original nachgelesen¹⁰ oder als Video¹¹ angesehen werden. Der Predigt liegen drei Verse aus dem Lukasevangelium, über Lukas 13, 31–32.34, zugrunde.

„Zu dieser Stunde kamen einige Pharisäer und sprachen zu ihm: Mach dich auf und geh weg von hier; denn Herodes will dich töten. Und er sprach zu ihnen: Geht hin und sagt diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und mache gesund heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet. [...] Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt!“

Die Predigt spricht zu Beginn einer globalen Pandemie mit unabsehbaren Folgen in eine von Unsicherheit und Angst geprägte Situation

¹⁰ Der unter dem folgenden Link zu findende Text, an dem sich auch die deutsche Übersetzung orientiert, weicht an wenigen Stellen geringfügig vom gesprochenen Wort ab: <https://thecorners.substack.com/p/be-not-afraid-um-yeahok>. (11.03.2021)

¹¹ <https://www.facebook.com/240375792736359/posts/2836568929783686/?vh=e&d=n>. (11.03.2021) Das Video ist im Sozialen Netzwerk Facebook eingestellt. Der Auszug ist von Minute 03:20 bis 07:02 zu sehen.

hinein. In den ersten Sequenzen betont die Predigerin, dass sie angesichts der Entwicklungen selbst große Angst empfindet, aus der ihr niemand heraushilft. Auch nicht die Tatsache, dass in der Bibel über einhundert Mal „Fürchte dich nicht!“ zu lesen ist und Jesus in diesem Text als furchtloser Messias auftritt. In den darauffolgenden Passagen thematisiert sie das Phänomen der Angst bzw. Furcht als nicht zu leugnende Erfahrung von Glaubenden und fragt danach, inwiefern Furchtlosigkeit (*fearlessness*) als Option des Glaubens und Jesus als Orientierungspunkt in Betracht kommen.

„Jesus, der uns wieder und wieder sagt, dass wir uns nicht fürchten sollen, zeigt uns hier genau, wie Furchtlosigkeit aussieht. Was ziemlich knallhart ist. Aber nimmt mir das meine Angst? Nicht wirklich!

Ich meine, lasst uns ehrlich sein, ich werde nie so sein wie Jesus. Und du auch nicht. Deshalb bringe ich es auch nicht fertig, eine ‚Was-würde-Jesus-tun-Predigt‘ zu halten. Wir haben schon viele von diesen Predigten da draußen, die uns sagen, dass alles ok sein wird und wir uns sicher fühlen werden, wenn wir es hinkriegen, Toilettenpapier zu horten, wenn wir das Mitgefühl von Mutter Theresa, den Körperbau unseres Fitnesscoaches und den unternehmerischen Genius von Mark Zuckerberg aufbringen; und jetzt – das können wir noch ergänzen – die Furchtlosigkeit von Jesus. Ich meine, tut euch keinen Zwang an, aber ich bin ziemlich sicher, dass nichts davon a) realistisch ist oder b) mich tatsächlich schützen wird.

Vielleicht finden wir im Rest der Geschichte die Aussicht, wie wir furchtlos werden können; besonders in dem Teil, in dem Jesus Herodes einen Fuchs nennt und dann über sich selbst als Henne spricht. Vielleicht könnte dieses schöne Bild von Gott in der jetzigen Situation etwas für uns bedeuten. Und mit ‚uns‘ meine ich zerbrechliche, verletzbare Menschen, die echter Gefahr ausgesetzt sind. Ich kann nicht guten Gewissens sagen, dass diese Schriftstelle uns eine Beschreibung von Einstellungen und Verhaltensweisen liefert, die du imitieren kannst, um eine furchtlose Person zu sein. Und ich kann euch auch nicht sagen, dass das Bild von der Henne bedeutet, dass Gott vor Herodes schützt oder dafür sorgt, dass dir keine schlimmen Dinge passieren. Denn ehrlich, nichts hält die Gefahr davon ab, gefährlich zu sein. Eine Henne kann einen Fuchs, der es darauf anlegt, nicht davon abhalten, ihre Kinder zu töten.

Und was bedeutet das für uns? Ich meine, wenn Gefahr real ist und eine Henne ihre Küken nicht vor der Gefahr bewahren kann, welchen Wert hat dann das Bild von Gott als Henne, wenn uns der Glaube an sie nicht schützt? Heute kam mir der Gedanke, dass es vielleicht nicht Sicherheit ist, die uns vor Angst schützt. Vielleicht ist es Liebe. Was bedeutet, dass Gott als Henne Füchse nicht davon abhält, gefährlich zu sein. Gott als Mutter-Henne hält Füchse davon ab, dass sie darüber bestimmen, wie wir das unfassbar schöne Geschenk, lebendig zu sein, wahrnehmen. Gott, die Mutter-Henne, sammelt alle ihre flaumigen, verletzbaren, kleinen Küken unter ihren schützenden Flügeln, so dass wir wissen, wohin wir gehören, weil wir bei ihr Wärme und Zuflucht finden.

Der Glaube an Gott bringt dir keine Sicherheit. Die Füchse existieren immer noch. Ebenso die Gefahr. Und damit meine ich, dass nicht die Gefahr eine Option

ist, sondern die Furcht. Vielleicht ist das Gegenteil von Furcht nicht Mut. Vielleicht ist das Gegenteil von Furcht Liebe.“

Soweit der Predigtauszug. Es fällt auf, dass terminologisch Sünde in keiner Weise thematisiert wird und die Predigt keine Zuspitzung bietet, auf die Luthers Beschreibung vom Niederwerfen des Gewissens zutreffen würde. Das wirft die Frage auf, inwiefern die Predigerin einerseits das Gesetz und andererseits das Evangelium zur Sprache bringt und was sich an diesem Beispiel für die Gesetzespredigt lernen lässt?

3.1 Realistisch von Gott und Mensch reden

Der mittlerweile verstorbene Praktische Theologe Manfred Josuttis hat Luthers Beschreibung der zweiten Wirkweise des Gesetzes auf folgende homiletische Formel gebracht: „Das Gesetz predigen heißt einfach, dem Menschen seine Wirklichkeit erkennen lehren.“¹² Diese Zuspitzung versteht das Gesetz als hermeneutische Hilfe bei der Erschließung menschlicher Lebenswirklichkeit, allerdings nicht in therapeutischer, sondern in soteriologischer Absicht. Die Gesetzespredigt zielt darauf, den Menschen in seiner Lebenswirklichkeit aufzusuchen und ihm aufzuzeigen, „wie sehr er an diese Wirklichkeit verkauft ist“¹³ und sich aus dieser Situation nicht aus eigener Kraft oder durch die Orientierung an helfenden, heilenden Vorbildern befreien kann. „Dem Menschen seine Wirklichkeit erkennen lehren“ bedeutet homiletisch, einen befreienden theologischen Realismus einzuüben. Dieses Ansinnen lässt sich in dem gewählten Predigtauszug gut greifen. Es ist ein Realismus, der zunächst die Situation beim Namen nennt und Gefahr Gefahr und Angst Angst sein lässt. Ein Realismus, der diese Angst nicht wegredet, nicht beschönigt, nicht besänftigt und mit „Seelenwellness“¹⁴ beschwichtigt. Ein Realismus, der am Beginn einer Pandemie mit unabsehbaren Auswirkungen nicht vorschnell zu Durchhalteparolen greift und den Hörern

12 *Manfred Josuttis*, Die Predigt des Gesetzes nach Luther, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien Bd. 2, Gütersloh 1995, 27. Josuttis' homiletische Faustformel knüpft der Sache an Gerhard Ebelings Gesetzesverständnis an, das dieser in der Beschäftigung mit Luther entwickelte: „Gesetz ist primär ein Geschehen und erst sekundär eine Lehre. Während das Evangelium seinem Wesen nach mündliches Wort, Predigt ist und nie anders gegeben ist als so, ist das Gesetz zunächst und eigentlich faktische Wirklichkeit und nur sozusagen subsidiär, als Notbehelf, auch Lehre.“ *Gerhard Ebeling*, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: *ders.*, Wort und Glaube, Tübingen 1960, 290.

13 *Josuttis*, Die Predigt des Gesetzes nach Luther, 27.

14 *Evelyn Finger*, Schluss mit dem Geschwätz! Früher war die Predigt eine Kunst. Heute liefern die meisten Pfarrer nur Seelenwellness, in: DIE ZEIT 51/2007. <https://www.zeit.de/2007/51/Predigt> (11.03.2022)

ganz viel Mut macht. Ein Realismus, der aber auch nicht – und dazu hätte Vers 34 verleiten können – mit einem moralischen Verständnis von Sünde operiert und allerlei Unterlassungen auflistet: „Gott will ja, aber ihr nicht ...“ Stattdessen zeigt die Predigerin die unausweichliche Faktizität von Angst und Gefahr auf. Angst und Gefahr sind Realität. Für alle Menschen, auch für Christen. Subtile Hinweise auf eine *theologia gloriae*, die dem Glaubenden Unantastbarkeit vorgaukelt, werden gemieden. Diese Existenz- und Situationserhellung¹⁵ ist eine Wirkweise des Gesetzes. Sie benennt, was manche Menschen vielleicht unausgesprochen fühlen und ahnen, aber oft nicht wahrhaben wollen und deshalb schnell in Verdrängungsstrategien fliehen. Predigerinnen und Prediger folgen ihnen gelegentlich und verkündigen, was die Hörer Sinnvolles tun, womit sie einander helfen und wie sie in solchen Zeiten durchhalten können. Das alles hat sein Recht, aber auch ein begrenztes Recht. Denn Ermutigungen erreichen vor allem die, deren Gemüt sich noch anstecken lässt und die handlungsfähig sind. Aber sie trösten nicht und stärken auch nicht den Glauben. Für den Zuspruch des Evangeliums ist es wichtig, nicht zu schnell zum scheinbar Machbaren abzubiegen, sondern zunächst die Situation in ihrer Tiefe und Wahrheit auszuleuchten. Dazu leitet die Predigt des Gesetzes an. Sie nennt die Dinge beim Namen und sagt, wie es ist. Sie mutet dem Menschen eine unausweichliche Perspektive auf seine Lebenswirklichkeit zu, die er in der Regel aus eigenem Vermögen nicht in den Blick bekommt. Wo das unterbleibt, enthält die Verkündigung dem Menschen Wesentliches vor. Die Predigt wird stumpf.

Wo aber die Zuspitzung und Zumutung des Gesetzes gewagt wird, zeigt sich ein Weg, um theologisch angemessenen, heilsam und darum realistisch von Gott und Mensch zu reden. In einer geschickten Auslegung des Bildes von Gott als „mother hen“ spricht das Evangelium in diese Situation hinein. Gott nimmt nicht die Bedrohung, die von Füchsen wie Herodes und anderen Gefahren ausgeht, aber er bewirkt eine Veränderung der Sicht, der Haltung, des Herzens. An die Stelle ängstlicher Selbstsicherung tritt Dankbarkeit für das Geschenk des Lebens. Aus Angst wird nicht Tapferkeit, sondern Liebe. Und so leuchtet in der Situation am 19. März 2020 durch die Geburtshilfe des Gesetzes das johanneisch gefärbte Evangelium, dass die Liebe die Furcht austreibt (1Joh 4, 18).

15 Vgl. *Johannes Block*, Ein Sünder werden. Homiletische und liturgische Anmerkungen zur Predigt von Sünde, in: *Alexander Deeg u. a.* (Hg.), *Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst*, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität Bd. 26, Leipzig 2012, 79.

Was diese Predigt nicht bietet, ist die Umsetzung einer überführenden Anklage, die den Hörer zur Sündenerkenntnis führt. Die Predigerin hätte vertiefen können, wie Furcht einen in sich verkrümmten Menschen produziert, der von Gott entfremdet, auf sich selbst zurückgeworfen und fixiert ist und sein Leben ausschließlich aus seinen Möglichkeiten entwirft. Je nach Anlass, homiletischer Großwetterlage, Text und Zuhörerschaft sind Zuspitzungen dieser Art sachgemäß und angebracht. In der Situation einer aufbrechenden, in ihren Folgen nicht abzusehenden Krise hätten sie sich vermutlich als kontraproduktiv erwiesen. Ihre Umsetzung ist eine echte homiletische Herausforderung, und die Gefahr, in eine unangemessen bedrängende Ansprache der Hörer abzugleiten, ist nicht von der Hand zu weisen. Indem die Predigerin jeden bedrängenden Ton vermeidet, folgt sie vielleicht einem Hinweis Dietrich Bonhoeffers, der für die Ausarbeitung einer Gesetzespredigt zu beherzigen ist: „Wenn Jesus Sünder selig machte, so waren das wirkliche Sünder, aber Jesus machte nicht aus jedem Menschen zuerst einmal einen Sünder.“¹⁶ Wenn Menschen in einer Predigt unter Einsatz bestimmter rhetorischer Mittel zuerst zu einem Sünder gemacht werden, ist eine Grenze erreicht, an der die Gesetzespredigt in die Gesetzlichkeit abgeleitet (dazu 3.2).

Auch wenn die gewählte Predigt den *usus elenchticus* nicht strikt zur Geltung bringt, so präsentiert sie sich Predigenden doch als Ermutigung, mit Hilfe der Deutungskategorie „Gesetz“ selbst Phänomene aufzusuchen und in der Predigt zur Sprache zu bringen, die dem Menschen seine Wirklichkeit als ein auch von Sünde geprägtes Leben erschließen. Ein Beispiel dafür könnten Erfahrungen sein, die im Zusammenhang der COVID-19-Pandemie gemacht wurden. Kirchliche Äußerungen waren bezüglich einer theologischen Deutung auffällig zurückhaltend. Man war sich schnell einig, dass das Gesehen nicht als Strafe Gottes gedeutet werden dürfe – was sachlich zutreffend ist. Aber wie dann? Möchte man nicht in spekulative Geschichtstheologie abgleiten, bietet es sich an, die Wirklichkeit des Menschen *sub conditione pestilentiae* im Horizont des Gesetzes zu erschließen. Dabei könnte sich zeigen, dass das Phänomen einer viralen Pandemie auffällige Parallelen zu den paulinischen Beschreibungen der Sünde als unausweichlichem Verhängnis hat, das den Menschen in vielerlei Hinsicht korrumpiert (vgl. Röm 7, 14 ff): Menschen hören von einem Virus, nehmen es zunächst nicht ernst, und finden sich dann plötzlich in einer massiv

16 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Stuttgart 1955, 231.

veränderten Realität vor. Die Pandemie stört Beziehungen, vereinzelt, isoliert, wirft den Menschen hilflos auf sich selbst zurück. Sie beendet Menschenleben innerhalb weniger Tage. Sie macht schonungslos bewusst, wie fragil und vorläufig das Leben ist. Auch wer sich richtig verhält und Hygienestandards einhält, kann das Virus weitergeben und sogar zum „Superspreader“ werden, weil er selbst nicht weiß, dass er die Infektion bereits in sich trägt, und selbst (noch) keine oder nur kaum Symptome zeigt. Infizierte und Nichtinfizierte müssen zum Selbstschutz mit einer Maske ihr Gesicht verhüllen und verdecken so doch einen guten Teil dessen, was sie als Person erkennbar und menschlich macht. Der gesamtgesellschaftliche Shutdown erzeugt Stress und fördert Impulse und Wesenszüge zutage, die Menschen an sich gar nicht kennen oder wahrhaben wollen. Unter den summierenden Anforderungen von Fernunterricht, Homeoffice und beengtem Familienleben wollen sie das Gute und tun doch das Böse.

Natürlich hat auch diese Analogie ihre Grenzen, z. B. im Blick auf die Mittel für eine Begrenzung oder Beendigung der Pandemie durch medizinische Forschung und Impfstoffe. Und doch könnte die Wahrnehmung der pandemischen Situation mit Hilfe des Gesetzes andere Akzente setzen, als sie in nicht wenigen Onlinepredigten zu hören waren. Wiederholend wurde geschildert, was unter der Woche schon mehrfach in den Nachrichten zu hören war. Es wurde betont, wie schlimm und herausfordernd alles ist, um dann doch zügig in den Ermutigungsmodus zu wechseln, fromme Durchhalteparolen auszugeben und viele gute Beispiele anzubieten, was man ganz praktisch als Hilfeleistung in dieser Zeit machen kann. Auch solche Hinweise haben ihr begrenztes Recht. Aber weder geben sie Trost noch sprechen sie eine Gewissheit zu, die im Leben und auch im Sterben trägt. Es wäre zumindest einen Versuch wert, eine theologische Existenzerhellung zu wagen und Menschen ohne jede fromme Überheblichkeit eine Beschreibung ihres Lebens anzubieten, die vielleicht in mancher Hinsicht schonungslos und herausfordernd ist, die aber deutlich macht, dass wir unter einem größeren Verhängnis leben, dessen wir nicht Herr werden; ja, dass wir nicht einmal Herr im eigenen Hause sind, von uns selbst so entfremdet, dass uns unsere Befreiung durch das Evangelium von außen zugesagt und zugeeignet werden muss.

Prediger, die ihren Hörern eine Existenzerhellung zumuten, die diese sich eben nicht selbst sagen können (und wollen), und in diesem Sinne mit aneckenden Predigten aufwarten, kriegen gelegentlich von unerwarteter Seite Unterstützung:

„Dieses protestantische Christentum, das ich auf einem Forum des Kirchentags höre, oder das mir in der evangelischen Beilage der Zeitung begegnet, mag ja sympathisch sein, aber es lässt mich kalt. Es kommt mir oft wie eine Doppelung dessen vor, was uns der gesunde Menschenverstand ohnehin sagt. Den Menschen dort abholen, wo er ist, heißt es dann – ein grauslicher, anbiedernder Gedanke, der zu einer ästhetischen Verarmung und auch theologischen Verharmlosung sondergleichen geführt hat. Heute muss ich in die Philharmonie gehen, um religiös berückt zu werden.“¹⁷

3.2 Gesetz predigen und Gesetzlichkeit vermeiden

Neben der erschließenden hat die Gesetzespredigt eine schützende Funktion. Sie schützt vor einer Gesetzlichkeit, die beides verzerrt: Gottes fordernden Anspruch und erst recht Gottes voraussetzungslosen und bedingungslosen Zuspruch. Bolz-Weber führt dies anschaulich an der beliebten frommen Maxime „Was würde Jesus tun?“ durch, der sie sich tapfer verweigert. Die Frage ist nicht per se falsch, aber an der falschen Stelle angesetzt, wird sie zum Einfallstor für eine gesetzliche Predigt. Die Intention vieler Bibeltexte – Evangelientexte eingeschlossen – besteht nicht darin, Jesus als Vorbild darzustellen und zu zeigen, was in seinem Sinne zu tun wäre. Vielmehr zeigen sie uns das durch Jesus anbrechende Reich Gottes und das durch ihn erwirkte Heil. Macht man aber aus dem Heilswirken ein Vorbild – aus dem *sacramentum* ein *exemplum* – dann vermischt man das Handeln Gottes und die aus ihm folgenden Möglichkeiten des Menschen und vollzieht den Schritt in die Gesetzlichkeit.

Der Grundfehler gesetzlicher Predigt besteht zum einen darin, dass von Menschen erwartet wird, was nur Gott tun kann. Josuttis nennt dies die Vergesetzlichung des Gesetzes. Diese lebt von einem Menschenbild, in dem der Mensch nicht – wie der Epheserbrief es formuliert – in seiner Sünde tot ist, sondern krank und eingeschränkt, aber therapierbar. Das Gesetz wird zur fordernden Ermahnung oder Ermutigung, die dem Menschen den entscheidenden Schritt seiner Selbstbefreiung zutraut.

Zum anderen wird Gottes Handeln zu einer menschlichen Option herabgestuft – die Vergesetzlichung des Evangeliums: Aus dem Zuspruch

¹⁷ Navid Kermani, „Religion ist eine sinnliche Erfahrung“, in: ZEIT, 03.09.2015. <https://www.zeit.de/2015/34/navid-kermani-christentum-kunst-unglaeubiges-staunen>. Man muss freilich ergänzen, dass Kermani eine ästhetische Wiederentdeckung der Religion und nicht die Predigt des Gesetzes vorschwebte, aber auch diese kann leisten, was der Schriftsteller fordert: den Menschen mit sprachlichen und ästhetischen Mitteln religiös so berücken, dass er schlussendlich vom Evangelium hingerissen ist.

der rettenden Gnade wird das Konzept der Nachahmung; aus dem befreienden Christusgeschehen ein Heil- und Hilfsmittel zur Befreiung aus Sorgen, Angst und Nöten; aus Christus als Gegenstand des Glaubens wird das Vorbild zur Glaubensbewährung (Was würde Jesus tun?). Es ist dieselbe Grundfigur, die von zwei Seiten aus zur Anwendung kommen kann, aber stets in die Gesetzlichkeit führt, entweder als Verharmlosung der Sünde oder als Überforderung des Menschen. Diese weit verbreitete Tendenz führt dazu, dass der Predigthörer in zeitgenössischen Predigten „angesichts der Sünde gebessert, therapiert, beschützt“¹⁸ wird. Er soll aber kraft des Evangeliums durch Glauben um Christi willen gerettet werden bzw. seiner Rettung und seiner Nachfolge vergewissert werden.

Josuttis hat in einer umfangreichen Studie die Gesetzlichkeit der Predigt bis in den Aufbau und die Sprachformen hinein durchbuchstabiert. Sie zeigt sich z. B. in einer schematischen Abfolge von Indikativ und Imperativ, die den Hörer mit einer abschließenden, praktischen Forderung aus der Predigt entlässt. Oder auch in der Vermeidung einer direkten Anrede der Hörer und der Verwendung eines nebulösen „Wir“, das Verantwortung und Zuständigkeit suggeriert, aber im Vagen bleibt. Damit einher gehen verallgemeinernde Frageformen, die am Ende einer Predigt den Hörern etwas mit auf den Weg geben wollen, ihn aber mit der Umsetzung allein lassen: „Rechnen wir damit, dass Gott uns entgegentreten kann? [...] Sind uns Gottes Verheißungen so lebendig im Herzen, daß wir uns in allen Anfechtungen daran festklammern können?“¹⁹ Ein weiteres probates Mittel gesetzlicher Predigt ist die Verharmlosung der Kraft Gottes durch Modalverben, die ausführen, was Gott will und möchte, aber nicht darlegen, was er ein für alle Mal getan hat und wirksam austeilt. Umgekehrt zeigt sich Gesetzlichkeit auch dann, wenn im Modus der Erfüllung gesprochen wird, „wo sachgemäß im Modus der Verheißung zu reden wäre“²⁰, also Versprechungen ins Predigt-Schaufenster gestellt werden, die der Glaube nicht einlösen kann – und der Prediger schon gar nicht.

Wer die Gesetzespredigt wagt, entgeht diesen und anderen Fallen. Wer Gesetz predigt, übt sich in indikativischer, wirklichkeitsnaher, präsentischer Rede.²¹ In Sprachformen, die einerseits das Evangelium in

18 Block, Ein Sünder werden, 84.

19 Manfred Josuttis, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien Bd. 2, Gütersloh 1995, 103.

20 Peter Bukowski, Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 1999, 140.

21 Josuttis, Gesetzlichkeit in der Predigt, 131.

Indikativen der Gnade verkündigen, so dass Hörern gewiss wird, woran sie sich im Leben und Sterben glaubend festmachen dürfen, und die andererseits in diesem Horizont Menschen auch ihren Unglauben, ihre Unfreiheit, ihre Schuld zumuten und ihnen sagen, was sie sich nicht selbst sagen können und eingestehen wollen. In diesem Wechselspiel entfaltet christliche Predigt ihre befreiende Wirkung. Um so von Sünde zu reden, genügt es nicht, die Predigt ausschließlich im Rückblick zu entwerfen und „vom rechtfertigenden Boden des Evangeliums aus“ auf die gebannte Macht der Sünde zu schauen.²² Es ist vielmehr erforderlich, Sünde in ihrer bleibenden und stets neu zu überwindenden Wirksamkeit zu thematisieren. Das geschieht durch die Gesetzespredigt, die zwar nicht immer und stets angezeigt ist – auch das wäre ein gesetzliches Missverständnis –, aber als homiletisches Instrument eben auch zur Anwendung kommen will.

Mit dem letzten Punkt schlage ich eine winzige Schneise, die den Ausblick auf ein weites Feld eröffnet, das wir heute nicht mehr betreten.

3.3 Das Potenzial narrativer Elemente für die Gesetzespredigt entdecken

Narrative Elemente zeichnen sich durch ihre große Lebensnähe aus. Sie ermöglichen eine thematische und emotionale Zuspitzung und bieten den Hörern so eine große Identifikationsfläche. Diese Form der Konkretisierung scheint für eine Gesetzespredigt hinderlich zu sein, weil das, was man über die Sünde des Menschen sagen will, ja von möglichst vielen gelten soll. Was den einen trifft, lasse den anderen doch kalt. Aber das Umgekehrte ist der Fall. Sprachformen, die alle treffen wollen, laufen ins Leere, weil es ein Leichtes ist, sich wegzuducken, wenn von einer Kanzel, unter der Decke schwebend, „die Gesellschaft“, „die Menschen“ und „die Sünde“ bemüht werden.

Anders aber bei Geschichten. Ob real oder fiktiv, die Erzählung hat im Unterschied zur Argumentation den Vorzug, dass sie den Hörer auf eine Reise mitnimmt, in der er sich auf sehr unterschiedliche Weise wiederfinden kann. Obwohl nicht unsere Geschichte erzählt wird, so rühren uns Erzählungen doch an, wecken Emotionen, rufen Fragen wach und bewirken, dass wir uns plötzlich in ihnen wiederfinden und Facetten an uns entdecken, über die wir sonst hinwegsehen. So

²² Johannes Block, Indikativisch, narrativ und befreiend. Homiletische Anmerkungen zur Predigt von Sünde, in: *Mareille Lasogga / Udo Hahn* (Hg.), *Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde*. Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD, Hannover 2010, 77.

wie König David. Und dann sprechen diese Erzählungen mit einem Mal in unser Leben hinein, so wie bei König David. Jede und jeder von uns könnte bestimmt mit einem Beispiel aus eigener Erfahrung oder aus Literatur und Film aufwarten. In seinem Buch über Sünde zeigt der Marburger Systematiker, Thorsten Dietz, dass das Film- und Seriengenre eine wahre Fundgrube für Phänomene der Sünde ist, und er schärft anhand unterschiedlicher narrativer Elemente das hamartiologische Begriffsrepertoire.²³ Es ist geradezu eine Einladung, die Predigt des Gesetzes am Beispiel der Filmpredigt zu üben und Predigthörern z. B. anhand von sagenhaften Geschichten aus dem Universum Facetten der Entfremdung von Gott aufzuzeigen, die sich dem Zuschauer nicht von selbst erschließen.

An dieser Stelle breche ich ab und ziehe ein ganz kurzes Fazit: Es lohnt, die Predigt des Gesetzes wiederzuentdecken und einzuüben. Am Ort der sonntäglichen Gemeindepredigt, aber auch im Zusammenhang der aus der kirchlichen Praxis zunehmend verschwindenden evangelistischen Predigt. Im Horizont des Evangeliums hat die Gesetzespredigt ihr sachliches Recht. Wenn wir sie nicht meiden, sondern uns ihren Zumutungen für die Predigtarbeit aussetzen, dann hilft sie uns, das zu tun, was Kern und Stern des pastoralen Amtes ist: *nihil nisi Christus praedicandus* – nichts außer Christus zu predigen.

Bibliografie

- Block, Johannes*, Indikativisch, narrativ und befreiend. Homiletische Anmerkungen zur Predigt von Sünde, in: *Lasogga & Hahn* (Hg.), *Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde*, 67–88.
- , Ein Sünder werden. Homiletische und liturgische Anmerkungen zur Predigt von Sünde, in: *Deeg u. a.* (Hg.), *Angewiesen auf Gottes Gnade*, 77–96.
- Bonhoeffer, Dietrich*, *Widerstand und Ergebung*, Stuttgart 1955.
- Bukowski, Peter*, *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Deeg, Alexander u. a.* (Hg.), *Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität Bd. 26), Leipzig 2012.
- Dietz, Thorsten*, *Sünde: Was Menschen heute von Gott trennt*, Witten 2016.
- Ebeling, Gerhard*, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, in: *ders.*, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 255–293.
- , *Wort und Glaube*, Tübingen 1960.
- Finger, Evelyn*, *Schluss mit dem Geschwätz! Früher war die Predigt eine Kunst. Heute liefern die meisten Pfarrer nur Seelenwellness*, in: *DIE ZEIT* 51/2007. <https://www.zeit.de/2007/51/Predigt>.
- Heckel, Ulrich u. a.* (Hg.), *Luther heute*, Tübingen 2017.

²³ *Thorsten Dietz*, *Sünde: Was Menschen heute von Gott trennt*, Witten 2016.

- Josuttis, Manfred*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien Bd. 2, Gütersloh 1995.
- , Gesetz und Evangelium: Über den anthropologischen Sinn einer theologisch Unterscheidung, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit, 9–21.
 - , Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit, 94–181.
 - , Die Predigt des Gesetzes nach Luther, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit, 22–41.
- Jüngel, Eberhard*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.
- Kermani, Navid*, „Religion ist eine sinnliche Erfahrung“, in: ZEIT 34/2015. <https://www.zeit.de/2015/34/navid-kermani-christentum-kunst-unglaeubiges-staunen>.
- Kleinknecht, Hermann* (Hg.), Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, Göttingen 1980.
- Lasogga, Mareille & Udo Hahn* (Hg.), Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde. Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD, Hannover 2010.
- Luther, Martin*, Predigten über das zweite Buch Mose. 1524–1527, WA 16, Sonderedition der Kritischen Gesamtausgabe, Weimar 2004, 1–363.
- Preul, Reiner*, „Du sollst Evangelium predigen“ / „nihil nisi Christus praedicandus“ – Gesetz und Evangelium in der Predigt, in: *Heckel u. a.* (Hg.), Luther heute, 211–229.

Ist ein Zusammenschluss von evangelischen Freikirchen die Zukunft der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) in Deutschland?

Chancen und Herausforderungen am Beispiel der *Equmeniakyrkan* in Schweden und der Freikirchen in Österreich

DOROTHEE MARKS

1 Einleitung

„Ist die *Bildung einer gemeinsamen evangelischen Freikirche in Deutschland* nicht schon lange überfällig?“¹ Mit dieser Frage knüpfte Heinrich Christian Rust auf der Jahrestagung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) 2003 an die seit längerem geführte Diskussion um einen möglichen Zusammenschluss der deutschen Freikirchen an.

Neue Impulse hinsichtlich dieser Frage gibt es seit der Gründung der *Equmeniakyrkan*² aus den drei schwedischen Freikirchen der *Svenska Missionskyrkan*³, dem *schwedischen Baptistenbund* und der *Methodistenkirche in Schweden* im Jahre 2011 sowie dem Zusammenschluss des *Bundes der Baptistengemeinden in Österreich (BBGÖ)*, des *Bundes Evangelikaler Gemeinden in Österreich (BEG)*, der *Elia Chris-*

1 Heinrich Christian Rust, Neue Freikirchen als Phänomen innerchristlicher Pluralisierung. Impulsreferat auf der Jahrestagung 2003 in Eutin, in: Freikirchenhandbuch. Informationen, Anschriften, Texte, Berichte, hg. von der Vereinigung evangelischer Freikirchen, Wuppertal 2004, 186 [Herv. i. Orig.].

2 Da es für die *Equmeniakyrkan* (Englisch: „The Uniting Church in Sweden“) keine Übersetzung ins Deutsche gibt, wird im Folgenden der schwedische Name verwendet. Die vereinte Freikirche bildete sich 2011 zunächst unter dem Namen „Gemeinsam Framtid“ („Gemeinsame Zukunft“), und erhielt nach dem Beschluss der Kirchenkonferenz 2013 den neuen Namen. Vgl. *Equmeniakyrkan*, <https://equmeniakyrkan.se/kyrkan/equmeniakyrkans-historia/namnet-equmeniakyrkan/>.

3 In der vorliegenden Arbeit wird der Name *Svenska Missionskyrkan* („Schwedische Missionskirche“) im schwedischen Original benutzt, da es keine äquivalente Freikirche in Deutschland gibt.

tengemeinden (ECG), der Freien Christengemeinde-Pfingstgemeinde (FCGÖ) und der Mennonitischen Freikirche Österreich (MFÖ) zur Freikirche Freikirchen in Österreich (FKÖ) im Jahre 2013.⁴

Ausgehend vom Beispiel der vereinten Freikirchen in Schweden und Österreich wird im vorliegenden Aufsatz untersucht, ob ein Zusammenschluss evangelischer Freikirchen auch in Deutschland möglich und sinnvoll wäre. Allerdings wird die Untersuchung auf die Analyse der drei Freikirchen *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)*, *Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)* und *Evangelisch-methodistische Kirche (EmK)* begrenzt, da der BEFG und der BFeG eine ähnliche kirchliche Struktur aufzeigen und die drei ausgewählten Freikirchen als Gründungsmitglieder der VEF eine gemeinsame Geschichte sowie ein gemeinsames theologisches Fundament haben und somit auch strukturell auf vorhandene Beziehungen aufbauen können.⁵

2 Eumeniakyrkan: Der Zusammenschluss dreier Freikirchen in Schweden

2.1 Die Geschichte und Entwicklung der Eumeniakyrkan

Die drei Freikirchen Svenska Missionskyrkan, die schwedischen Baptisten und die schwedische Methodistenkirche haben ihren Ursprung in den Erweckungsbewegungen, die Schweden im 19. Jahrhundert erreichten.⁶ Da die Schwedische Einheitskirche bis 1860 die Existenz anderer Glaubens- und Kirchengemeinschaften rechtlich nicht anerkannte,⁷ ist die Situation der schwedischen Freikirchen von einer gemeinsamen Minderheitsposition geprägt, die sich in Protestbewegungen und dem Kampf um Religionsfreiheit manifestierte.⁸

Noch bevor der Austritt aus der Schwedischen Kirche ohne einen gleichzeitigen Wechsel zu einer anderen Glaubensgemeinschaft durch das Religionsfreiheitsgesetz 1951 rechtlich erlaubt war, entstanden 1848 die erste schwedische Baptistengemeinde, um 1868 erste methodistische Gemeinden, 1876 die schwedische Methodistische Kirche und 1878 der

4 Vgl. *Frank Hinkelmann*, Kirchen, Freikirchen und christliche Gemeinschaften in Österreich. Handbuch der Konfessionskunde, Wien/Köln/Weimar 2016, 148 f.

5 Vgl. *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (im Folgenden: VEF), Freikirchenhandbuch. Informationen, Anschriften, Texte, Berichte, Wuppertal 2004, 12.

6 Vgl. *Göran Göransson*, Art. „Schweden“, in: EKL³ 4 (1996), 144.

7 Vgl. ebd., 146.

8 Vgl. *Per-Magnus Selinder*, Gemensam framtid? En rastplats för eftertanke på vandringen med Baptistsamfundet, Metodistkyrkan och Missionskyrkan, Växjö 2008, 22.

Svenska Missionsförbundet, der 2003 den Namen Svenska Missionskyrkan annahm.⁹

Trotz der Gegensätze in der Tauf- und Versöhnungslehre oder der Gemeindeauffassung versuchten die Baptisten, die Methodisten und die Missionskyrkan seit dem ersten gemeinsamen Treffen 1905 sowie seit der Gründung des freikirchlichen Kooperations-Komitees 1917, Wege zur Einheit zu finden.¹⁰ Ein wichtiger Pfeiler in der Geschichte der sich vereinenden Freikirchen sind die „Tresamfundssamtalen“ 1969–1971 (Dialoge zwischen den drei Gemeindebünden), in denen u. a. theologische Spannungen um das Thema Taufe aufgelöst wurden, indem man den Ortsgemeinden eine eigene Freiheit bezüglich der vielfältigen Taufverständnisse zusprach.¹¹ Auch wenn dies für die Baptistengemeinden bedeutete, sich von ihrem Modell der an die Taufe gebundenen Mitgliedschaft zu lösen, so erkennen heute die meisten Baptistinnen und Baptisten eine Säuglingstaufe als gültig an, sodass die Säuglingstaufe teilweise sogar in den Ortsgemeinden praktiziert wird, in denen die meisten die Auffassung der Bekenntnistaufe vertreten.¹²

Nachdem sich vermehrt Gemeinden verschiedener Denominationen auf örtlicher Ebene zusammenschlossen,¹³ fusionierten 1994 die Theologischen Seminare des Baptistenbundes und der Missionskyrkan und gründeten die Theologische Hochschule in Stockholm, welcher sich 2008 auch die Methodistenkirche anschloss.¹⁴

Die Bildung des gemeinsamen Kinder- und Jugendwerks „Equemenia“ als eine Föderation der drei Freikirchen im Jahr 2007 führte zu einer Umfrage in den Ortsgemeinden der drei freikirchlichen Bünde, in welcher eine zukünftig zusammengeschlossene Freikirche mehrheitlich bejaht wurde.¹⁵ Am 4. Juni 2011 bildete sich die aus dem Baptistenbund, der Missionskyrkan, der Methodistenkirche und dem Kinder- und Jugendverband „Equemenia“ vereinte Freikirche, von der auch die Schwedische Heilsarmee ein organisatorischer Teil wurde und erhielt 2013 den Namen Equemeniakyrkan.¹⁶

9 Vgl. *Göransson*, Art. „Schweden“, 146 f. und <https://equemeniakyrkan.se/kyrkan/equemeniakyrkans-historia/missionskyrkans-historia/>.

10 Vgl. *Selinder*, *Gemensam framtid*, 25 f.

11 Vgl. ebd., 40 ff.

12 Vgl. ebd., 42.

13 Vgl. ebd., 40, 44.

14 Vgl. ebd., 27 und *EHS*, <https://www.ehs.se/om-hogskolan>.

15 Vgl. *Selinder*, *Gemensam framtid*, 6, 45 f.

16 Vgl. *Equemeniakyrkan*, <https://equemeniakyrkan.se/kyrkan/equemeniakyrkans-historia/namnet-equemeniakyrkan/> und <https://unitingchurch.se/the-church/>.

2.2 Strukturelle Grundlagen

Die Equmeniakyrkan ist in ihrer neuen kirchlichen Identität von den ekklesiologischen Strukturen der drei gründenden Freikirchen geprägt, jedoch wurde im Prozess des Zusammenschlusses nach Möglichkeiten gesucht, aus einzelnen festgesetzten Mustern herauszukommen und mit einer Haltung des gegenseitigen Respekts vor den Traditionen der anderen eine neue Identität zu schaffen.¹⁷ Die zugrunde liegenden kirchlichen Strukturen der drei gründenden Freikirchen sind der episkopale Konnektionalismus der Methodistenkirche, der Kongregationalismus des Baptistenbundes und eine reformiert-lutherische Form des Kongregationalismus der Missionskyrkan.¹⁸ Konkret zeigt sich die Prägung der unterschiedlichen kirchlichen Muster innerhalb der neuen Identität der Equmeniakyrkan beispielsweise im Amtsverständnis der Kirche. So gibt es in der Equmeniakyrkan zwei Ämter, den Dienst der Pastorinnen und Pastoren sowie den der Diakoninnen und Diakone, die aber in den Aufzeichnungen der Kirchenleitung in einer episkopal-kirchlichen Sprache mit den Begriffen „Aufsicht“ und „geistlich Leitende(r)“¹⁹ festgehalten sind und aus funktionaler Sicht als Bischöfe und Bischöfinnen in der Equmeniakyrkan fungieren.²⁰ Dass es dabei nicht um die Benennung der Ämter, sondern besonders um die Verantwortung für Einheit und Führung geht, wird mit der Rückführung auf die Funktion des biblischen Begriffs *episkopos* begründet, der in den verschiedenen Traditionen mit unterschiedlichen Bezeichnungen aufgenommen wurde:²¹ „Ser man på funktionen av pastor i lokala församlingar respektive den andliga ledaren för en nationell gemenskap finns tydliga likheter i funktionen.“²²

Der Einfluss des Kongregationalismus auf die Identität der Equmeniakyrkan zeigt sich an der Selbstständigkeit der Ortsgemeinden, die autonom in ihrer Ausrichtung, Struktur und praktischen Gestaltung

17 Vgl. *Selinder*, *Gemensam framtid*, 72 und *Sune Fablgren*, *Equmeniakyrkans ekklesiologiska äventyr*, in: *STK* 90 (2014), 144.

18 Vgl. *Fablgren*, *Equmeniakyrkans äventyr*, 144.

19 Vgl. *Michael Nausner*, *Geistgewirktes Mit-Sein. Methodistische Ekklesiologie als Ausdruck globaler Verbundenheit*, in: *Burkhard Neumann & Jürgen Stolze* (Hg.), *Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Göttingen 2010, 173: „Das Episkopat [...] ist [...] ein Amt im Dienst der Einheit bzw. der Aufsicht.“

20 Vgl. *Fablgren*, *Equmeniakyrkans äventyr*, 144.

21 Vgl. *Selinder*, *Gemensam framtid*, 73.

22 Ebd., 75. Deutsche Übersetzung: Betrachtet man die Funktion des Pastors und der Pastorin in lokalen Gemeinden bzw. den geistlichen Leiter und die geistliche Leiterin einer nationalen Gemeinschaft, gibt es deutliche Ähnlichkeiten in der Funktion.

sind, sofern sie sich im Rahmen der Verfassung und der theologischen Richtlinien der Equmeniakyrkan bewegen.²³

Dem Theologen Sune Fahlgren zufolge war die Frage der Ekklesio-
logie jedoch kein maßgebliches Hindernis in der Bildung einer neuen
Freikirche.²⁴ Die Gründe des Zusammenschlusses verortet der Theo-
loge in der Priorisierung praktisch- und ethisch-theologischer Fragen
gegenüber ekklesiologischen Kontroversen, wie beispielsweise der Tau-
fe und der Mitgliedschaft.²⁵

Strukturell betrachtet ist die jährlich stattfindende Kirchenkonfe-
renz, auf der Delegierte der einzelnen Ortsgemeinden über Beschlüsse
hinsichtlich der Anliegen der Kirche abstimmen, das höchste beschluss-
fähige Organ der Equmeniakyrkan.²⁶ In der Zeit zwischen den Konfe-
renzen ist die Kirchenleitung, welche gemeinsam mit der Kirchenleiterin
oder dem Kirchenleiter die Arbeit der Equmeniakyrkan koordiniert, or-
ganisiert, plant und durchführt, die höchste beschlussfähige Instanz.²⁷
Die Kirchenleiterin bzw. der Kirchenleiter wird auf der Kirchenkonfe-
renz auf Vorschlag der Kirchenleitung hin gewählt und repräsentiert die
geistliche Leitung sowie die obere Vertretung der Kirche.²⁸

Wie oben beschrieben, hat die Equmeniakyrkan ein eigenes theo-
logisches Ausbildungsinstitut, die „Enskilda Högskolan Stockholm“
(zuvor „Teologiska Högskolan Stockholm“).²⁹ Wie das Kinder- und Ju-
gendwerk „Equmenia“ wird auch die missionarische und diakonische
Arbeit im In- wie im Ausland gemeinsam von der Equmeniakyrkan
koordiniert, während viele Ortsgemeinden gleichzeitig eigene partner-
schaftliche Beziehungen ins Ausland pflegen.³⁰

2.3 Theologisches Fundament

Die *Equmeniakyrkan* versteht sich als eine christliche Glaubensge-
meinschaft, die als Gemeinschaft von Glaubenden Jesus Christus als
Herrn und Retter bekennt und sich als Kirche berufen fühlt, das Evan-

23 Vgl. *Fahlgren*, *Equmeniakyrkans äventyr*, 144 und *Equmeniakyrkan*, <https://uniting-church.se/congregational-development-and-church-planting/>: „The local congregation is the centre of the Uniting Church in Sweden.“

24 Vgl. *Fahlgren*, *Equmeniakyrkans äventyr*, 144.

25 Vgl. ebd., 143 f.

26 Vgl. *Stadgar för Equmeniakyrkan (Verfassung der Equmeniakyrkan; im Folgenden: SfE)*, V 1 f.

27 Vgl. ebd., VIII 1 f.

28 Vgl. ebd., XII 1 f.

29 Vgl. *EHS*, <https://www.ehs.se/om-hogskolan>.

30 Vgl. *Equmeniakyrkan*, <https://equmeniakyrkan.se/vart-arbete/internationellt/uppdrag-och-vision-for-vart-internationella-arbete/> und *Equmenia*, <https://equmenia.se/>.

gelium in Wort und Tat unter den Menschen zu verkünden.³¹ Dazu gehört das Einstehen für Recht, die Ermutigung zum verantwortlichen Handeln in der Gesellschaft und zum reflektierten Umgang mit den Ressourcen im Blick auf die Schöpfung Gottes sowie der Einsatz für Frieden und Versöhnung.³²

Schon in dem gemeinsam ausgearbeiteten theologischen Bericht „Gemensam tro“ erkannten die drei Freikirchen 1995 große Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer theologischen Basis.³³ In der Niederschrift ihres Glaubensverständnisses „Teologisk Grund“, die auf „Gemensam tro“ beruht und die alle Ortsgemeinden anerkennen, bekennt sich die *Equmeniakyrkan* zum Apostolischen sowie zum Nizänischen Glaubensbekenntnis.³⁴ Zentral in der Glaubensauffassung der *Equmeniakyrkan* ist die Betonung der persönlichen Glaubensentscheidung für Christus, die Verantwortung des und der Einzelnen in der Gemeinde und der Gesellschaft sowie die demokratischen Formen der Beschlussfassung.³⁵

Das Wort Gottes, das die Mitglieder der *Equmeniakyrkan* als in Jesus Christus offenbart und in der Bibel bezeugt verstehen, wird als Gnadenmittel und Richtlinie für Glauben und Leben aufgefasst.³⁶ Die Taufe und das Abendmahl werden als heilige Handlungen oder Sakramente beschrieben, die als Zeichen des Neuen Bundes durch Christus die Gegenwart Christi sowie die durch Gottes Gnade geschenkte Versöhnung und Wiederherstellung vermitteln.³⁷ In Bezug auf die Taufe einigten sich die drei gründenden Freikirchen auf ein Taufverständnis, das die Taufe als Gabe Gottes verbunden mit der persönlichen Antwort der Glaubenden auffasst, jedoch den Ortsgemeinden die Freiheit hinsichtlich unterschiedlicher Taufpraktiken lässt.³⁸ Für die Mitgliedschaft in einer Gemeinde ist das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Taufe obligatorisch, jedoch kann die Ortsgemeinde die Möglichkeit einer Mitgliedschaft „i väntan på dop“³⁹, also in Erwartung zur Taufe, oder die Möglichkeit einer „vorbereitenden“ Mitgliedschaft für Kinder an-

31 Vgl. *SfE*, I 1,4.

32 Vgl. ebd., I 4.

33 Vgl. *Selinder*, *Gemensam framtid*, 5.

34 Vgl. *A Theological Foundation for Uniting Church in Sweden* (im Folgenden: *TfUCS*), 1 f.

35 Vgl. ebd., 2.

36 Vgl. ebd., 3.

37 Vgl. ebd., 4 f.

38 Vgl. ebd., 5.

39 Vgl. *Teologisk Grund för Equmeniakyrkan (Glaubensgrundsätze der Equmeniakyrkan)*, 3 Satz 11.

bieten.⁴⁰ Dies ist eine Reaktion auf die methodistische Praxis der Säuglingstaufe sowie auf die in der Missionskyrkan gängige Bezeichnung des „getauften Mitglieds“.⁴¹

Dass für viele Mitglieder der Equmeniakyrkan theologische Fragen, wie beispielsweise das Taufverständnis, kein Streitpunkt mehr darstellt, wird besonders an der Einstellung der jungen Generation deutlich: „Många ungdomar idag förstår inte vad diskussionen handlar om, accepterar inte dessa gränslinjer som hinder för gemenskap eller bryr sig inte om denna sorts resonemang.“⁴²

2.4 Praktische Umsetzung und Gestaltung des kirchlichen Lebens

Durch den starken Wunsch nach Einheit gelingt es der Equmeniakyrkan trotz aller ekklesiologischen und theologischen Unterschiede, auf lokaler und nationaler Ebene das kirchliche Leben gemeinsam zu gestalten, da viele Mitglieder, wie schon erwähnt, den praktisch-theologischen Fragen einen höheren Wert zusprechen als den ekklesiologischen.⁴³

Seit der Gründung der Equmeniakyrkan werden neben der jährlichen Kirchenkonferenz auch generationsübergreifende Konferenzen, wie die „Hönökonferens“⁴⁴, die nationale Pfadfinderarbeit der „Equmeniascout“⁴⁵ oder Veranstaltungen auf regionaler und lokaler Ebene gemeinsam ausgerichtet.⁴⁶ Als Ausdruck der Einheit kann man auch die im Kirchenhandbuch der Equmeniakyrkan vorgeschlagenen Gottesdienstmuster sowie die einheitlichen Liturgien zum Abendmahl betrachten, die in den unterschiedlichen Ortsgemeinden wie auch auf der Kirchenkonferenz Anwendung finden.⁴⁷ Die Vielfalt innerhalb der Equmeniakyrkan wird als bereichernd und inspirierend wahrgenommen: „Mångfalden är positiv och kan utgöra en dynamisk kraft som både fördjupar vår tro och förnyar vår kallelse.“⁴⁸

40 Vgl. *TFfUCS*, 2.

41 Vgl. *Fahlgren*, Equmeniakyrkans äventyr, 144.

42 *Selinder*, Gemensam framtid, 49. Deutsche Übersetzung: Viele Jugendliche verstehen heute nicht, worum es in der Diskussion geht, sie akzeptieren diese Grenzl意思ien nicht, die hinderlich für die Gemeinschaft sind, oder sie interessieren sich nicht für diese Art von Argumentation.

43 Vgl. ebd., 13 ff.

44 Vgl. *Hönökonferensen*, <https://www.honokonferensen.se/om-honokonferensen/>.

45 Vgl. *Equmenia*, <https://equmenia.se/scout/>.

46 Vgl. *Equmeniakyrkan*, <https://equmeniakyrkan.se/kyrkan/>.

47 Vgl. *Equmeniakyrkan*, Kyrkohandbok, 41, 50ff.

48 *Selinder*, Gemensam framtid, 105. Deutsche Übersetzung: Die Vielfalt ist positiv und sie kann eine dynamische Kraft ausmachen, die zum einen unseren Glauben vertieft und zum anderen unsere Berufung erneuert.

3 Der Zusammenschluss der Freikirchen in Österreich

3.1 Die Geschichte und Entstehung der „Freikirchen in Österreich“

Die Freikirchen Österreichs verbindet im geschichtlichen Rückblick trotz ihrer unterschiedlichen Traditionen eine Minderheitsposition in einem katholisch geprägten Land.⁴⁹ Obwohl sich die Täuferbewegung schon im 16. Jahrhundert in Österreich verbreitete,⁵⁰ ist die freikirchliche Geschichte Österreichs vergleichsweise jung, da Bewegungen wie die der Täufer im Zuge der Gegenreformationen in Österreich stark bekämpft wurden.⁵¹

So bildeten sich der österreichische Bund der Baptistengemeinden erst 1869, die Freie Christengemeinde-Pfingstgemeinde in Österreich 1946, die Mennonitische Freikirche Österreich ab 1953, der österreichische Bund Evangelikaler Gemeinden 1992 und die Elaia Christengemeinden 2005.⁵² Die freikirchlichen Bünde teilen eine Geschichte der Diskriminierung und Ablehnung, die sich u. a. darin konkretisiert, dass ihre Anträge auf eine staatliche Anerkennung lange abgelehnt oder nicht behandelt wurden.⁵³ Trotz dieser ähnlich erlebten Minderheitsstellung war die Beziehung zwischen den einzelnen Freikirchen oft nicht von Einheit, sondern von Konflikten, Vorurteilen, gegenseitigen Ausgrenzungen und dem Absprechen des Glaubens der anderen geprägt.⁵⁴

Dennoch kam es ab 1990 zu wachsender Zusammenarbeit auf lokaler Ebene und auch der Wunsch nach Einheit wurde lauter, den vor allem die junge Generation der unterschiedlichen Gemeinden betonte:⁵⁵ „Nicht mehr intellektuelle Wahrheitsdiskussionen bestimmten die Begegnungen (entsprechend dem Geist der Moderne), sondern (postmodern) die Sehnsucht nach dem Erleben Gottes.“⁵⁶

Im Frühjahr 2011 schufen die vier Bünde BBGÖ, BEG, FCGÖ und MFÖ einen Arbeitskreis zur Auseinandersetzung mit der staatlichen Anerkennung, zu dem im Laufe des Jahres auch die Elaia Christenge-

49 Vgl. *Walter Klimt*, Freikirchen in Österreich. Eine weltweit einzigartige Kirche, in: *ThGespr* 40 (2016), (im Folgenden: FKÖ), 189 ff.

50 Vgl. ebd., 192.

51 Vgl. ebd., 190 ff.

52 Vgl. *Hinkelmann*, Kirchen, 150–168.

53 Vgl. *Klimt*, FKÖ, 189 ff.

54 Vgl. *Edwin Jung*, Freikirchen in Österreich, in: *Verein für Freikirchenforschung e. V.* (Hg.), *Reformation und Freikirchen in Österreich. Historische Entwicklungen – gegenwärtige Herausforderungen* (Freikirchenforschung 27), Münster 2018, 101.

55 Vgl. ebd. und *Klimt*, FKÖ, 193.

56 *Klimt*, FKÖ, 193 f.

meinden hinzukamen.⁵⁷ In enger Zusammenarbeit mit dem Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Universität in Wien sowie mit ökumenischen Gremien beschäftigte sich der Arbeitskreis mit der staatlichen Anerkennung, welche die fünf Bünde – nach dem Vereinen zum Zusammenschluss *Freikirchen in Österreich* 2012 – dann als zusammengeschlossene Freikirche (FKÖ) gemeinsam mit dem Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ im August 2013 erlangten.⁵⁸ Die Voraussetzung für das Erlangen der staatlichen Anerkennung war eine nach staatlichen Vorgaben ausreichende Größe der Mitgliederzahl der Freikirche in Bezug auf die Gesamtgesellschaft Österreichs, die die FKÖ mit etwa 17.000 Mitgliedern erreichte.⁵⁹

3.2 Strukturelle Grundlagen

Die *Freikirchen in Österreich (FKÖ)*, die als freikirchlicher Zusammenschluss selbst Körperschaft des öffentlichen Rechts (K.d.ö.R.) sind, unterteilen sich strukturell in die fünf Gemeindebünde *Bund der Baptistengemeinden*, *Bund Evangelikaler Gemeinden in Österreich*, *Elaia Christengemeinden*, *Freie Christengemeinde-Pfingstgemeinde* und *Mennonitische Freikirche Österreich*, welche ebenfalls jeweils Körperschaften des öffentlichen Rechts sind.⁶⁰ Den Ortsgemeinden der jeweiligen Bünde sowie den selbstständigen Einrichtungen der FKÖ gilt ebenfalls der Status einer K. d. ö. R.⁶¹ Gemäß dem Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes 1867 in Österreich ist die FKÖ seit 2013 eine gesetzlich anerkannte Kirche.⁶²

Das Kirchenverständnis der FKÖ ist – angelehnt an die baptistische Auffassung – kongregationalistisch, was man an der Autonomie der Ortsgemeinde und an der Selbstständigkeit der einzelnen Gemeindebünde festmachen kann.⁶³ Gleichzeitig gibt es eine Spannung zwischen der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde und der Gemeinsamkeit im Bund, die bestehen bleibt und die den föderalistischen Charakter der

57 Vgl. *Hinkelmann*, Kirchen, 149.

58 Vgl. ebd.

59 Vgl. *Evangelische Kirche in Österreich*, Freikirchen in Österreich.

60 Vgl. *Verfassung der Freikirchen in Österreich* (im Folgenden: *VdFKÖ*) I, V 1 f.

61 Vgl. ebd., V 1, 4.

62 Vgl. ebd., I.

63 Vgl. ebd., VI, VII und *Walter Klimt*, Interview vom 29.06.2020, A 1: „[...] das Kirchenverständnis der ‚Freikirchen in Österreich‘ ist kongregationalistisch. Auch wenn es in den Freien Christengemeinden manchmal etwas hierarchischer zugeht, so haben sich im Grundverständnis alle Freikirchen auf ein kongregationalistisches Kirchenverständnis geeinigt.“

Kirche widerspiegelt.⁶⁴ Walter Klimt, der Generalsekretär des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich, bezeichnet diese Balance als eine „Kirche mit einer versöhnten Verschiedenheit“⁶⁵, in der die einzelnen Gemeindebünde ihre Identität aufrechterhalten und nicht auf spezielle Charakteristika verzichten müssen. Diese Spannung lässt sich auch anhand der Entscheidungsorgane der Kirche erkennen: Innerhalb jeder Ortsgemeinde dient die Gemeindeversammlung der innergemeindlichen Beschlussfassung, während die Gemeindeleitung die einzelne Gemeinde auch nach außen vertritt.⁶⁶ Delegierte der Ortsgemeinden repräsentieren dann innerhalb der Delegiertenversammlung des eigenen Gemeindebundes die Anliegen ihrer Gemeinde.⁶⁷ Als geschäftsführendes Organ des einzelnen Gemeindebundes vertritt die jeweilige Bundesleitung den jeweiligen Gemeindebund im *Forum der Freikirchen*, welches beispielsweise für die Berufung und Abberufung des Rates der FKÖ, geistliche Stellungnahmen der FKÖ oder die Beschlussfassung über unterschiedliche Anliegen zuständig ist.⁶⁸ Der vom *Forum der Freikirchen* gewählte *Rat der Freikirchen* ist „Kirchenleitung im Sinne des staatlichen Religionsrechtes und geschäftsführendes Organ der Freikirchen in Österreich“⁶⁹ und somit u. a. für die Umsetzung der Beschlüsse des *Forums der Freikirchen*, die Organisation des schulischen freikirchlichen Religionsunterrichtes sowie der Lehrkräfte oder die internationale Vertretung zuständig.⁷⁰

Bewusst haben sich die *Freikirchen in Österreich* in ihrem Entstehungsprozess für den Plural in ihrem Namen entschieden, um innerhalb ihrer Einheit „ihre Vielfalt und Dezentralisierung aus[zu]drücken“⁷¹ und Raum für eigene theologische und kirchliche Traditionen und Frömmigkeitsformen zu schaffen.⁷² Dass die einzelnen Gemeindebünde innerhalb der FKÖ ihre Identität behalten, ist außerdem an

64 Vgl. *Klimt*, Interview vom 29.06.2020, A 2: „Bei uns ist das Verhältnis der Autonomie der Ortsgemeinde und der Gemeinsamkeit im Bund eine Spannung, eine Balance, die nicht zu einer Seite hin aufgelöst werden kann. In der Verfassung wird also die Autonomie jedes einzelnen Gemeindebundes, also jeder Teilkirche der Gemeinsamkeit der Kirche gegenübergestellt. Die Spannung dazwischen, was sehr baptistisch ist, soll nicht aufgelöst werden und die Spannung macht die Kirche aus.“

65 Ebd., A 3: „Man kann die FKÖ eine ‚Kirche mit einer versöhnten Verschiedenheit‘ nennen. Die einzelnen Bünde dürfen ihre Identität behalten.“

66 Vgl. *VdFKÖ*, VI 3 ff.

67 Vgl. ebd., VII 4.

68 Vgl. ebd., VII 6, VIII 3.

69 Ebd., VIII 5.

70 Vgl. ebd.

71 *Jung*, *Freikirchen in Österreich*, 102.

72 Vgl. ebd.

den unterschiedlichen Instituten für die theologische Ausbildung der Hauptamtlichen erkennbar: Zwar studieren die angehenden freikirchlichen Religionslehrerinnen und -lehrer gemeinsam an der ökumenischen Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, die theologische Ausbildung und die Ordination der Pastorinnen und Pastoren, der Seelsorgenden und der Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten ist dagegen im jeweiligen Gemeindebund verortet.⁷³

Im Hinblick auf die Gründe des Zusammenschlusses zur FKÖ ist hervorzuheben, dass sich die österreichische Freikirchenlandschaft in den letzten dreißig Jahren verzehnfacht hat, während die Freikirchen in Schweden schrumpfen und so der Zusammenschluss der schwedischen Freikirchen aus der gegensätzlichen Situation heraus erfolgte.⁷⁴

3.3 Theologisches Fundament

Grundlegend im Glaubensverständnis der Freikirchen in Österreich ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem in der Bibel bezeugten Erlöser und Herrn der Welt sowie das Berufen auf die Bibel als inspiriertes Wort Gottes und als autoritative Richtlinie in Lebens- und Glaubensfragen.⁷⁵ Die Mitglieder der FKÖ sehen sich als Teil der universalen Kirche, des Leibes Christi und verstehen die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus in Wort und Tat als die Aufgabe der Kirche.⁷⁶

Charakteristisch für die FKÖ ist außerdem die persönliche Entscheidung für den Glauben an Gott, in der die Glaubenden (meist durch die Glaubenstaufe) auf Gottes gnädiges und erlösendes Handeln in Jesus Christus antworten.⁷⁷ Ebenso stellen die Autonomie der Ortsgemeinde sowie das Priestertum aller Gläubigen wichtige Säulen ihrer Glaubensauffassung dar.⁷⁸ Aufgrund der Geschichte der Freikirchen sowie ihrem Kirchenverständnis unterstützt die FKÖ die Trennung von Kirche und

⁷³ Vgl. *Klimt*, Interview vom 29.06.2020, A 5: „Das war mir auch wichtig, dass jeder Bund sein Institut verwendet. Aber in Österreich haben wir ja einen freikirchlichen Religionsunterricht an Schulen. Und da ist es so, dass die freikirchlichen Religionslehrerinnen und -lehrer alle an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems im Bachelor studieren und das ist eine ökumenische Hochschule. Da haben wir auch Dozierende aus den Freikirchen [...] Für die Theologiestudierenden hat also jeder Bund sein eigenes Institut, aber interessant ist, dass die Pastoren und Pastorinnen teilweise zwischen den Bündeln wechseln.“

⁷⁴ Vgl. ebd. und *Klimt*, FKÖ, 195.

⁷⁵ Vgl. *VdFKÖ*, II 1.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Vgl. ebd., II 2.

⁷⁸ Vgl. ebd.

Staat, die auch Religions- und Gewissensfreiheit miteinbezieht und eine gute Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche inkludiert.⁷⁹

Alle Mitglieder der FKÖ teilen das Apostolische Glaubensbekenntnis, jedoch betont die FKÖ in ihrer Verfassung, dass die einzelnen Mitgliedsbünde daneben jeweils eigene Traditionen und Glaubensüberzeugungen vertreten, die der Verfassung als Anlage beigelegt sind.⁸⁰ In den Glaubensgrundsätzen der einzelnen Bünde gehen die Freikirchen auf ihr Verständnis der Bibel, der Sakramente und auf andere theologische Fragestellungen, wie z. B. der Ekklesiologie und der Eschatologie oder auf Fragen der Lebensführung genauer ein, die an dieser Stelle jedoch nicht vertiefend thematisiert werden.⁸¹

Die FKÖ, die Walter Klimt aufgrund des Zusammenschlusses fünf unterschiedlicher Denominationen als „weltweit einzigartig“⁸² bezeichnet, ist von der Konfession her dem Protestantismus zuzuordnen.

3.4 Praktische Umsetzung und Gestaltung des kirchlichen Lebens

Die FKÖ veranstaltet zurzeit zwar noch keine regelmäßigen gemeinsamen Gottesdienste auf Bundesebene,⁸³ jedoch gestalten die Ortsgemeinden der unterschiedlichen Gemeindebünde auf lokaler Ebene Gottesdienste zusammen, wie beispielsweise in Tirol, denn die „Basis“ ist – Walter Klimt zufolge – „an vielen Stellen weiter als die Leitung“⁸⁴. Bei ökumenischen Großveranstaltungen wie dem „Jesusmarsch“ führen die Freikirchen in Österreich gemeinsam das Programm durch und inspirieren sich in den Gemeindebünden untereinander, was man an der – von den Baptistengemeinden ausgehenden – wachsenden Integration von Geflüchteten und der zunehmenden internationalen Arbeit erkennen kann.⁸⁵

Auch wenn sich in der gemeinsamen Zusammenarbeit der FKÖ das Respektieren und Anerkennen des Glaubens der Anderen, das Abbauen von Vorurteilen und der geduldige Umgang mit Menschen, die „keine

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. ebd., II 1,3.

81 Vgl. *Hinkelmann*, Kirchen, 389–439.

82 *Klimt*, FKÖ, 196.

83 Vgl. *Klimt*, Interview vom 29.06.2020, A 6: „Ein gemeinsamer Gottesdienst auf Bundesebene war geplant, aber das ist leider schiefgegangen. Wir haben aber zwei größere Gottesdienste in Wien veranstaltet, zu dem viele gekommen sind. [...] Und sicher wird es in Zukunft auch mehr gemeinsame Großveranstaltungen der FKÖ geben.“

84 Ebd.

85 Vgl. ebd., A 6f.

Ambiguitätstoleranz haben und nicht mit Unterschieden leben können⁸⁶, als dauerhafte Herausforderung erweist, so überwiegt doch die Chance der gemeinschaftlichen Arbeit, die sich in der Einheit widerspiegelt, welche die FKÖ trotz und in aller Vielfalt repräsentiert und die sich darin ausdrückt, dass viele Mitglieder erstens die Vielfalt als Bereicherung sehen, zweitens den Glauben der Anderen wertschätzen und drittens dankbar über die immer offener und freier werdenden Gemeinden sind.⁸⁷

4 Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland und ihre Zukunft

Ausgehend von den Erkenntnissen aus Schweden und Österreich und basierend auf den partnerschaftlichen Beziehungen zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, dem Bund Freier evangelischer Gemeinden und der Evangelisch-methodistischen Kirche innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen wird im Folgenden der Frage nach den Chancen und Herausforderungen einer möglichen, aus dem BEFG, dem BFeG und der EmK zusammenschlossenen Freikirche nachgegangen.

4.1 Entstehung der VEF und Versuche eines Zusammenschlusses in der Geschichte

Am 29. April 1926 gründete sich die Vereinigung Evangelischer Freikirchen als ökumenische Arbeitsgemeinschaft aus dem früheren *Bund der Baptistengemeinden* (dem heutigen *BEFG*), dem *Bund Freier evangelischer Gemeinden* sowie der ehemaligen *Evangelischen Gemeinschaft* und der ehemaligen *Bischöflichen Methodistenkirche*, welche sich 1968 zur *Evangelisch-methodistischen Kirche* zusammenschlossen haben.⁸⁸

Die Bildung der VEF beruhte einerseits – ähnlich wie die Situation der Freikirchen in Schweden und Österreich – auf einer Minoritätssituation, die die deutschen Freikirchen neben dem Dasein der Evangelischen und Katholischen Kirche gemeinsam innehatten und gegen die sie sich vereint wehren wollten,⁸⁹ und andererseits auf dem Wunsch, staatlich anerkannt und in der Gesellschaft sowie von den Landeskir-

⁸⁶ Ebd., A 9.

⁸⁷ Vgl. ebd., A 8 f.

⁸⁸ Vgl. *VEF*, Freikirchenhandbuch, 12.

⁸⁹ Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: *ThGespr* 33 (2009), 85 f.

chen bewusster wahrgenommen und registriert zu werden, um ihre freikirchlichen Interessen gemeinsam nach außen hin vertreten zu können.⁹⁰ Der Zusammenschluss zu einer Vereinigung der kongregationalistisch strukturierten und durch die angelsächsische Bundestheologie geprägten Bünde (der Baptisten und der Freien evangelischen Gemeinden) mit der „bischöflich-synodal“⁹¹ geprägten Methodistischen Kirche gelang, weil „die bündisch organisierten ‚Kirchen‘ mit ihrer Bundestheologie den wachsenden Prozess verbindlicher Ökumene strukturell ermöglichten“ und „sich die methodistischen Kirchen aufgrund ihres theologischen Erbes unbesorgt darauf [einließen].“⁹²

Die Bildung der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* sowie die Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* 1948 war für die Freikirchen von wichtiger Bedeutung, weil dadurch der Kontakt zur Evangelischen Kirche in Deutschland verstärkt sowie die Möglichkeit einer wachsenden internationalen Zusammenarbeit für die deutschen Freikirchen eröffnet wurde.⁹³

Rechtlich anerkannt wurde der Bund der Baptistengemeinden in Deutschland, der seinen Ursprung 1834 in Hamburg hatte, im Jahr 1888, während er erst 1930 die Körperschaftsrechte empfing.⁹⁴ Mit Anfängen im Jahr 1854 gründete sich der Bund Freier evangelischer Gemeinden 1874 in Deutschland, der allerdings erst 1928 unter diesem Namen bekannt wurde und seit 1953 den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts innehat.⁹⁵ Der Beginn der 1968 aus der Evangelischen Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche zusammengesetzten Evangelisch-methodistischen Kirche ist in Deutschland auf die Jahre 1849 und 1872 zurückzuführen.⁹⁶

Nicht nur die methodistischen Gemeinden kannten Kirchenvereinigungen, auch der Bund der Baptistengemeinden nahm 1938 die Elim-Gemeinden, die zur Zeit des Nationalsozialismus verboten wurden, mit in den Bund hinein, jedoch verließen die meisten Elim-Gemeinden den Bund 1954 wieder.⁹⁷ Zu einem dauerhaft gemeinsamen Bund, dem

90 Vgl. VEF, Freikirchenhandbuch, 12 und Voigt, Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014, 159ff., 205.

91 VEF, Freikirchenhandbuch, 37.

92 Voigt, Freikirchen, 88.

93 Vgl. VEF, Freikirchenhandbuch, 18 f.

94 Vgl. Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, in: BenschH 70, Göttingen 1989, 183 f.

95 Vgl. ebd., 192–197.

96 Vgl. ebd., 202 f.

97 Vgl. ebd., 184.

BEFG, schlossen sich 1942 zwar der Bund der Baptistengemeinden und der Bund freikirchlicher Christen zusammen, jedoch verließen viele Brüdergemeinden, besonders aus dem Westen Deutschlands, den Bund wieder.⁹⁸ Der Bund Freier evangelischer Gemeinden, der eigentlich Teil der Planung des BEFGs war, aber kurz vor der zusammenschließenden Gründung doch ausstieg, erlebte 1934 auch eine Vereinigung, und zwar mit der landeskirchlichen Gemeinschaft am Hamburger Holstenwall.⁹⁹

Der Versuch einer Zusammenarbeit zwischen dem BFeG und dem BEFG in den 1970er-Jahren glückte im Bereich der Medien- und Öffentlichkeitsarbeit, scheiterte aber in der Kooperation der Theologischen Seminare und der Inlands- bzw. Heimatmission.¹⁰⁰ Jedoch arbeiten die Bünde seit einiger Zeit im Rahmen der VEF wieder verstärkt zusammen, was sich unter anderem an dem gemeinsamen freikirchlichen Vertreter am Sitz in der Bundesregierung seit 2000 erkennen lässt.¹⁰¹

4.2 Strukturelle Chancen und Herausforderungen

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen, die sich als eine durch Christus vereinte „Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen“¹⁰² versteht, sieht die Absicht und das Ziel ihrer Zusammenarbeit darin, den Missionsauftrag in Wort und Tat gemeinsam zu gestalten, die Kooperation zwischen den Freikirchen untereinander sowie nach außen hin in gegenseitigem Respekt zu fördern und die Einheit der Kirche zu stärken und sichtbar zu machen.¹⁰³ Strukturell ist die VEF in den Vorstand als geschäftsführendes Organ, in die i. d. R. zweimal jährlich stattfindende Mitgliederversammlung als beschlussfähiges Organ sowie in Arbeitsgruppen für spezielle Themenbereiche gegliedert.¹⁰⁴ Ähnlich wie beim *Forum der Freikirchen in Österreich* werden in die Mitgliederversammlung der VEF Vertretende der einzelnen Mitgliedsbünde und -kirchen entsendet, die u. a. gemeinsam Beschlüsse über Anliegen des Vereins fassen und für die Einsetzung oder Been-

98 Vgl. *Frank Fornaçon*, Können wir von den Schweden lernen?, in: Gemeinde der Getauften – Gemeinde der Glaubenden? Das Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft im europäisch-baptistischen Kontext, Symposium 9./10.12.2013, Elstal 2013, 40 und *VEF*, Freikirchenhandbuch, 28.

99 Vgl. *Fornaçon*, Schweden, 41 und *Geldbach*, Freikirchen, 195.

100 Vgl. *Fornaçon*, Schweden, 41.

101 Vgl. *VEF*, Freikirchenhandbuch, 21.

102 *Satzung für die Vereinigung Evangelischer Freikirchen e. V.* (im Folgenden: *SfdVEF*) I Satz 1.

103 Vgl. ebd., I, II.

104 Vgl. ebd., VI.

digung von Arbeitsgruppen und der Konstatierung ihrer Tätigkeiten zuständig sind.¹⁰⁵ Gemeinsam vertreten die Freikirchen der VEF eine mit einer persönlichen Glaubensentscheidung zusammenhängende Kirchenmitgliedschaft, die Auffassung des „Priestertums aller Gläubigen“, die Trennung von Kirche und Staat sowie ein missionarisches und diakonisches Profil, wobei die einzelnen Gemeinsamkeiten in der Praxis unterschiedlich ausgelebt werden.¹⁰⁶

Kann die VEF strukturell als Basis einer möglichen, aus dem BEFG, dem BFeG und der EmK zusammengesetzten Freikirche dienen oder braucht es für das Fundament einer vereinten Freikirche andere Strukturen, die beispielsweise in Schweden oder Österreich Anwendung gefunden haben?

Im Hinblick auf die Struktur der österreichischen Freikirche FKÖ ist an dieser Stelle zu fragen, inwiefern ein Gremium wie das der *Mitgliederversammlung der VEF* mit dem *Forum der Freikirchen in Österreich* zu vergleichen ist und ob so eine Mitgliederversammlung strukturell betrachtet die Basis für das beschließende Organ einer möglichen gemeinsamen Freikirche aus dem BEFG, dem BFeG und der EmK verkörpern könnte. Auch das kongregationalistische Kirchenverständnis der FKÖ sowie die Spannung zwischen der Autonomie der einzelnen Mitgliedsgemeindegänge und der Gemeinsamkeit in der FKÖ bieten Identifikationsfläche für ein Kirchenmodell einer möglichen aus dem BEFG, dem BFeG und der EmK vereinten Freikirche, in der die einzelnen Gänge bzw. Kirche ihre Identität behalten können.

Die Selbstständigkeit der Ortsgemeinden ist für den BEFG sowie für den BFeG ein wichtiges ekklesiologisches Merkmal,¹⁰⁷ während die Ortsgemeinde im Methodismus dem Theologen Michael Nausner zufolge „der sichtbare Ausdruck eines grundlegenden Mitseins, einer globalen Vernetztheit“¹⁰⁸ ist. Um die Spannung zwischen der kongregationalistischen (BEFG, BFeG) und der bischöflich-synodalen Struktur (EmK) zu mildern, soll an dieser Stelle der Blick auf die Kirche als Leib Christi gerichtet werden: Hinsichtlich des BFeG betont der Theologe Johannes Demandt, dass die Selbstständigkeit der Ortsgemeinde keine totale Unabhängigkeit bedeute, sondern dass sich die Ortsgemeinde „auf Christus gründet, der sie grundsätzlich mit der Vielzahl anderer Gemeinden auf diese oder jene Weise verbindet“, sodass die „geistli-

105 Vgl. ebd., VII 2,4.

106 Vgl. VEF, Freikirchenhandbuch, 13 f.

107 Vgl. Geldbach, Freikirchen, 187, 196.

108 Nausner, Mit-Sein, 155.

che Herausforderung in einer angemessenen Gestaltung der Beziehung zwischen Ortsgemeinde und Bund einerseits sowie zwischen Ortsgemeinde und anderen christlichen Gemeinden und Kirchen andererseits [besteht]¹⁰⁹. Ebenso ist für die methodistische Kirche aufgrund ihrer konnexionalen Struktur die Verbundenheit mit Gott, mit anderen Gemeinden und der Welt sowie die Verbindung der Christen untereinander grundlegend, was auch darin deutlich wird, dass das biblische Bild des Leibes Christi häufig zur theologischen Begründung des konnexionalen Systems verwendet wird.¹¹⁰ Gerade weil die methodistische Kirche „aus einer Pluralität verschiedener Traditionen“ hervorgegangen ist „und deshalb bis heute die Gemeinschaft mit anderen Traditionen, das Mit-Sein in vielfältiger Gemeinschaft [braucht]“,¹¹¹ ist in dieser Konnektivität eine Chance für einen Zusammenschluss des BEFG, BFeG und der EmK zu sehen. Dass „[e]kklesiologische Verbundenheit [...] im Methodismus immer wieder zu einer Verabschiedung von exklusiv verstandener Identität [führt]“,¹¹² erkennt man am Beispiel der schwedischen Equemeniakyrkan, die sich trotz wesentlicher ekklesiologischer Differenzen aus drei Traditionen zusammengeschlossen hat. Ob die deutschen Freikirchen sich in gegenseitigem Respekt und in Offenheit bezüglich einer gemeinsamen Identität und Struktur auf eine gemeinsame Zukunft im Sinne der Equemeniakyrkan oder auf eine zusammengeschlossene Freikirche mit unterschiedlichen Identitäten im Sinne der FKÖ einigen könnten, bleibt zu fragen. Dass neben der kongregationalistischen Struktur auch andere kirchliche Modelle infrage kommen könnten, zeigt Johannes Demandt, der hinsichtlich der Struktur im BFeG die Reflexion des halbsynodalen Systems des französischen Bundes Freier evangelischer Gemeinden anregt.¹¹³

Eine andere strukturelle Frage ist, ob sich nach dem Vorbild Schwedens die Theologischen Hochschulen Elstal, Ewersbach und Reutlingen, welche jeweils „ökumenisch anschlussfähige, akkreditierte Studiengänge an[bieten]“,¹¹⁴ vereinen lassen.

109 Vgl. *Johannes Demandt*, Der Wandel eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses. Dargestellt am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: *Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. von *Burkhard Neumann* und *Jürgen Stolze*, Göttingen 2010, 121 f.

110 Vgl. *Nausner*, Mit-Sein, 170 f.

111 Ebd., 165.

112 Ebd., 159.

113 Vgl. *Demandt*, Wandel, 122.

114 *Ralf Dziewas*, Konfessionelle Identität in Freikirchen. Eine soziologische Analyse ihrer Entstehung und ihrer Wandlungsprozesse, in: *Christsein zwischen Identität und Wandel*. Frei-

4.3 Chancen und Herausforderungen bezüglich des theologischen Fundaments

Die Freikirchen der VEF haben sich theologisch auf die Auffassung des „Priestertums aller Glaubenden“, auf das Kirchenverständnis einer glaubenden Gemeinschaft, die Gottes Wort als Zentrum und Grundlage für das gemeindliche Leben versteht, sowie auf eine missionarisch-diakonische und seelsorgerlich ausgerichtete Struktur geeinigt.¹¹⁵ Die im Selbstverständnis der Satzung der VEF verfassten Glaubensgrundsätze, insbesondere das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn der Welt, das Verständnis der Rechtfertigung durch Glauben, die Auffassung der Bibel als Richtlinie der kirchlichen Verkündigung und der eigenen Lebensführung, die persönliche Glaubensentscheidung und der Einsatz für Menschenrechte,¹¹⁶ können also als theologisches Fundament eines möglichen Zusammenschlusses des BEFG, des BFeG und der EmK zu einer gemeinsamen Freikirche dienen.

In Bezug auf die konfessionstrennenden theologischen Unterschiede zwischen den drei zu vergleichenden Freikirchen zeigt sich dem Sozialtheologen Ralf Dziewas zufolge, dass diese historisch betrachtet ekklesiologischer Art waren, weil „diese zu einer unterschiedlichen Tauf- und Abendmahlspraxis, zu unterscheidbaren gottesdienstlichen Traditionen und dann auch unterschiedlichem Liedgut [...] führten.“¹¹⁷

Jedoch zeigt der Theologe, dass in der heutigen durch den Pluralismus und die Säkularisierung geprägten Gesellschaft die Identität in Fragen des Glaubens nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einer Kirche gebildet, sondern durch unterschiedliche ethische Haltungen und verschiedene Lebenseinstellungen geprägt wird, welche wiederum auf den jeweiligen Bibelverständnissen der Einzelnen beruhen.¹¹⁸ In der Praxis sind häufig andere Faktoren als die konfessionellen theologischen Besonderheiten zentral, sodass die Entscheidung der Gemeindeglieder heute eher daran orientiert ist, wo man sich wohlfühlt oder wo die gleichen Interessen vertreten werden, wie Dziewas in einem Beispiel verdeutlicht: „Damit, dass in der neuen Gemeinde auch Kinder getauft werden, kommt man eher klar als mit den modernen musikalischen Rhythmen einer Lobpreisband.“¹¹⁹ Hierbei soll erneut auf den Umgang

kirchliche und römisch-katholische Perspektiven, hg. von *Burkhard Neumann* und *Jürgen Stolze*, Göttingen 2017, 55.

115 Vgl. *VEF*, Freikirchenhandbuch, 13 f.

116 Vgl. *SfdVEF*, I.

117 *Dziewas*, Konfessionelle Identität, 46.

118 Vgl. ebd., 60 f.

119 Ebd., 62.

mit den unterschiedlichen Taufpraktiken innerhalb der schwedischen *Equmeniakyrkan* hingewiesen werden, die – wie schon erwähnt – eine Vielfalt in der praktischen Gestaltung ihres Taufverständnisses vertritt. Dabei stellt sich die Frage, ob diese Praxis auch auf eine vereinte deutsche Freikirche übertragbar wäre oder als Grundlage eines Ringens um die unterschiedlichen Taufverständnisse dienen könnte.

Dass für junge Menschen heutzutage die Konfession einer Freikirche keine so große Rolle spielt, zeigt auch die „empirica Jugendstudie 2018“, die in der Untersuchung von „hochreligiösen“ Jugendlichen feststellt, dass es der jungen Generation vor allem „um eine geistliche Heimat geht“, „wo ihre geistlichen Erwartungen, Formen und Inhalte vorkommen“.¹²⁰ Die Tatsache, dass „Konsensfindung über die Konfessionsgrenzen hinweg leichter möglich [ist] als innerhalb der eigenen Kirche oder Freikirche“,¹²¹ kann zum Zusammenschluss der Freikirchen führen – oder aber zu innerkirchlichen Spaltungen, die auf unterschiedlichen Bibelverständnissen und unterschiedlicher Bibelhermeneutik basieren und demnach verschiedene ethische Auffassungen hervorrufen.¹²² Ein Beispiel für ethische Kontroverse ist die bevorstehende Spaltung der United Methodist Church, die sich aufgrund unterschiedlicher Verständnisse zum Umgang mit Homosexualität in zwei Kirchen spalten will.¹²³

Wünschenswert ist jedoch eine geistliche Offenheit und Liebe zur Vielfalt in Gemeinden, die unterschiedliche Bibelverständnisse und daraus entstehende ethische Überzeugungen akzeptiert und ein gemeinsames Miteinander in aller Pluralität fördert – jedoch ist dies *Dziewas* zufolge „die soziologisch anspruchsvollere, weil sozial schwerer zu stabilisierende Vorstellung“,¹²⁴ welche bestimmte Strukturen benötigt, die die Freikirchen „diskursfähig und pluralismuskompatibel machen“.¹²⁵

120 Vgl. *Tobias Faix & Tobias Künkler*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2019, 179, Zitate ebd.

121 *Dziewas*, Konfessionelle Identität, 58 f.

122 Vgl. ebd., 64.

123 Die endgültige Entscheidung über die Spaltung wird auf der – aufgrund der Corona-Pandemie nach 2021 verschobenen – Generalkonferenz getroffen. Vgl. *Heather Hahn*, <https://www.umnews.org/en/news/bishops-told-connection-key-in-pandemic-fight>.

124 *Dziewas*, Konfessionelle Identität, 65.

125 Ebd.

4.4 Mögliche praktische Gestaltung des kirchlichen Lebens

In der Praxis gestalten die Ortsgemeinden des BEFG und des BFeG aufgrund ihrer Selbstständigkeit ihr Gemeindeleben individuell und auch die Gemeinden der EmK organisieren ihr kirchliches Leben auf lokaler Ebene unterschiedlich.¹²⁶ Über die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland sowie auf Eigeninitiative der Ortsgemeinden läuft jedoch vielerorts auf regionaler wie auch auf örtlicher Allianz-ebene eine Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Freikirchen.¹²⁷ Ein Beispiel für einen Zusammenschluss einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde und einer Freien evangelischen Gemeinde auf lokaler Ebene sind die EFG und FeG Gevelsberg, die sich – nach einer Phase der Annäherung und vieler Gespräche – zusammengeschlossen haben und sich vor allem aus pragmatischen Gründen mittlerweile als FeG-Gevelsberg dem BFeG angeschlossen haben.¹²⁸ Ein anderes Beispiel dafür, dass ein gemeinsames Gemeindeleben ausgehend von unterschiedlichen Bündeln gelingen kann, ist die „Doppelgemeinde“ Evangelische Freikirche Mittweida, welche sich aus der EFG Mittweida und der FeG Mittweida zu einer Freikirche vereinigt hat und beiden Gemeindebündeln, dem BEFG und dem BFeG, angehört.¹²⁹

Angesichts der im vorigen Abschnitt beschriebenen Verschiebung des Interessenschwerpunktes vieler Menschen – von ehemals theologisch-ekklesiologischen Auswahlkriterien hin zu durch die ethische Haltung oder die praktische Gestaltung des Gemeindelebens geprägten Gründen für die Entscheidung hinsichtlich einer Gemeindegemeinschaft – ist mit Blick auf die Entwicklungen in Schweden und Österreich darauf hinzuweisen, dass es praktisch-theologisch betrachtet Potenzial für eine gemeinsame deutsche Freikirche gibt. Dabei kann die individuelle Gestaltung vor Ort unterschiedlich aussehen.

5 Fazit und Ausblick

In Anbetracht der strukturellen Herausforderungen und der theologischen Differenzen, vor denen eine mögliche aus dem BEFG, dem BFeG und der EmK vereinte Freikirche im Prozess der Bildung eines Zu-

126 Vgl. *Geldbach*, Freikirchen, 198 und *EmK*, <https://www.atlas.emk.de/>.

127 Vgl. *ACK*, <https://www.oekumene-ack.de/regionale-acks/>.

128 Vgl. *Adrian Wild*, Chancen und Risiken eines Zusammenschlusses zweier freikirchlicher Gemeinden in der Form eines Anschlusses, 2019, 4.

129 Vgl. *EFG Mittweida*, <https://www.efg-mittweida.de/index.php?id=58>.

sammenschlusses stehen würde, kann die Eingangsfrage nach einer gemeinsamen Zukunft der Freikirchen mit der Begründung von zu großer Unterschiedlichkeit verneint werden. Dagegen lassen sich jedoch ausgehend von der historisch bedingten Minoritätssituation, welche die deutschen ebenso wie die schwedischen und österreichischen Freikirchen prägte, den theologischen Gemeinsamkeiten und den Chancen, die auf struktureller Ebene – vor allem nach dem Vorbild Schwedens und Österreichs – bestehen, Wege zu einer vereinten Freikirche aufzeigen. Vor allem die Tatsache, dass vielen Mitgliedern der Freikirchen – geprägt von der heutigen säkularisierten und pluralen Gesellschaft – zunehmend praktisch-theologische Kriterien z. B. der Gestaltung des Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens, der ethischen Haltung oder der Gemeinschaft, wichtiger sind als die konfessionell theologischen Merkmale einer Kirche, kann als Chance für einen Zusammenschluss der Freikirchen gesehen werden. Allerdings steht dies unter der Bedingung, dass die Mitglieder sich in ihren unterschiedlichen Einstellungen bezüglich der kirchlichen Gestaltung sowie in der Pluralität der ethischen Idealvorstellungen und Bibelverständnisse, wie auch in Schweden und Österreich, mit Ambiguitätstoleranz, Offenheit und Respekt begegnen.¹³⁰ Ein Zusammenschluss der Freikirchen ist nur möglich, wenn der Wunsch nach Einheit in und trotz aller Vielfalt größer ist als das Beharren auf den eigenen Traditionen und das Betonen der Differenzen. Auch hinsichtlich der Bedeutung der Freikirchen in der Gesellschaft ist das gemeinsame Streben nach Einheit zentral.

Wesentlich für eine Vereinigung der Freikirchen sind jedoch nicht nur die strukturellen Möglichkeiten und die theologischen Gemeinsamkeiten, sondern besonders die Frage nach dem Grund eines Zusammenschlusses. Diesbezüglich hinterfragt Heinrich Christian Rust zunächst, ob eine Vereinheitlichung von Strukturen hin zu *einer* Freikirche nicht hinderlich dabei wäre, Menschen das Evangelium zu verkünden, da „die postmodern[e] Identität“ doch gerade durch „Vielgestaltigkeit und Institutionsminimierung“ charakterisiert werde und man unterschiedliche Milieus doch missionarisch-diakonisch eher durch eine Vielfalt an Freikirchen erreichen könne.¹³¹ Auch ein durch Stagnation oder Verringerung der freikirchlichen Mitgliederzahlen¹³² entstehender Druck auf die Geschäftsfähigkeit der einzelnen Freikirchen sollte nach Meinung

130 Vgl. *Dziewas*, Konfessionelle Identität, 65.

131 Vgl. *Rust*, Neue Freikirchen, 182 f.

132 Vgl. ebd., 184.

der Verfasserin keinen entscheidenden Grund eines Zusammenschlusses darstellen. Wenn die Gemeinden allerdings Räume für Suchende in einer postmodernen Gesellschaft schaffen und ein Zusammenschluss „von unterschiedlichen freikirchlichen Gruppen“ dem „Zeugnis des Evangeliums in einem Ort und einer Region“¹³³ dient, spricht sich Rust für den Zusammenschluss von Freikirchen aus, sodass sich die von ihm eingangs erwähnte Frage weiterhin stellt, ob es nicht an der Zeit sei, eine gemeinsame deutsche evangelischen Freikirche zu bilden.¹³⁴

Zusammenfassend lässt sich im Blick auf die Zukunft der zur VEF gehörenden evangelischen Freikirchen BEFG, BFeG und EmK folgern, dass diese drei Freikirchen sich zu einer vereinten Freikirche zusammenschließen können, wenn der Wunsch nach Einheit größer ist als das Festhalten an einzelnen Traditionen, Strukturen und Zielvorstellungen und wenn der Fokus auf einer gemeinsamen Vision als Grundlage einer vereinten Freikirche liegt.

6 Bibliografie

- Dem Literaturverzeichnis liegt zugrunde *Schwertner, Siegfried M.*, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG³), Berlin/New York ³2014.
- Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen*, <https://www.oekumene-ack.de/regionale-acks/> [Zugriff: 23.07.2020 um 12:02 Uhr].
- Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Leitbild, <https://www.baptisten.de/der-befg/wir-ueber-uns/leitbild/> [Zugriff: 26.07.2020 um 19:06 Uhr].
- , Statistik, <https://feg.de/fakten/#statistik> [Zugriff: 17.07.2020 um 10:29 Uhr].
- , Verfassung, <https://feg.de/verfassung/> [Zugriff: 26.07.2020 um 19:06 Uhr].
- Demandt, Johannes*, Der Wandel eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses. Dargestellt am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: *Burkhard Neumann & Jürgen Stolze* (Hg.), Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Göttingen 2010, 87–122.
- Dziewas, Ralf*, Die unverbindliche Treue. Dimensionen des Amtes im kongregationalistischen Verhältnis von Gemeindebund und Ortsgemeinde, in: *Neumann & Stolze* (Hg.), Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 217–245.
- , Konfessionelle Identität in Freikirchen. Eine soziologische Analyse ihrer Entstehung und ihrer Wandlungsprozesse, in: *Neumann & Stolze* (Hg.), Christsein zwischen Identität und Wandel, 31–66.
- EFG Mittweida*, <https://www.efg-mittweida.de/index.php?id=58> [Zugriff: 23.07.2020 um 12:48 Uhr].
- Enskilda Högskolan Stockholm (EHS)*, <https://www.ehs.se/om-hogskolan> [Zugriff: 14.07.2020 um 19:37 Uhr].
- Equmenia*, Historia, <https://equmenia.se/historia/> [Zugriff: 11.07.2020 um 11:22 Uhr].
- , <https://equmenia.se/> [Zugriff: 14.07.2020 um 20:47 Uhr].
- , Scout, <https://equmenia.se/scout/> [Zugriff: 23.07.2020 um 10:39 Uhr].
- Equmeniakyrkan*, <https://equmeniakyrkan.se/kyrkan/> [Zugriff: 23.07.2020 um 10:42 Uhr].

133 Ebd., 186.

134 Vgl. ebd.

- , <https://equemeniakyrkan.se/vart-arbete/internationellt/uppdrag-och-vision-for-vart-internationella-arbete/> [Zugriff: 14.07.2020 um 20:43 Uhr].
- , Missionskyrkans historia, <https://equemeniakyrkan.se/kyrkan/equemeniakyrkans-historia/missionskyrkans-historia/> [Zugriff: 11.07.2020 um 12:36 Uhr].
- , Namnet, <https://equemeniakyrkan.se/kyrkan/equemeniakyrkans-historia/namnet-equemeniakyrkan/> [Zugriff: 26.07.2020 um 19:17 Uhr].
- , Stadgar för Equmeniakyrkan (SfE), <https://equemeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2019/12/Equemeniakyrkans-stadgar-rev-KyrK019.pdf> [Zugriff: 26.07.2020 um 17:53 Uhr].
- , Teologisk Grund för Equmeniakyrkan (TgfE), <https://equemeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2019/11/Teologisk-Grund-Equemeniakyrkan.pdf> [Zugriff: 26.07.2020 um 17:48 Uhr].
- (Hg.), Kyrkohandbok för Equmeniakyrkans församlingar, Bromma 2016.
- European Baptist Federation*, <http://www.ebf.org/> [Zugriff: 26.07.2020 um 19:07 Uhr].
- Evangelische Kirche in Österreich*, Freikirchen in Österreich erhalten staatliche Anerkennung, 28.09.2013, <https://evang.at/freikirchen-in-oesterreich-erhalten-staatliche-erkennung/> [Zugriff: 09.01.2021 um 20:49 Uhr].
- Evangelisch-methodistische Kirche*, <https://www.atlas.emk.de/> [Zugriff: 23.07.2020 um 11:50 Uhr].
- , Methodismus, <https://www.emk.de/glaube/methodismus/> [Zugriff: 26.07.2020 um 19:05 Uhr].
- Fahlgren, Sune*, Equmeniakyrkans ecklesiologiska äventyr, in: STK 90 (2014), 133–148.
- , Equmeniakyrkans ecklesiologiska äventyr: Svensk Teologisk Kvartalskrift 90 (2014), 133–148, (<https://journals.lub.lu.se/STK/article/view/15253/13766> 26.07.2020 [Zugriff: 26.07.2020 um 18:52 Uhr]).
- Faix, Tobias/Künkler, Tobias*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2019.
- Fornaçon, Frank*, Können wir von den Schweden lernen?, in: Gemeinde der Getauften – Gemeinde der Glaubenden? Das Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft im europäisch-baptistischen Kontext, Symposium 9./10.12.2013, Elstal 2013. (unveröffentlicht)
- Freikirchen in Österreich*, <https://freikirchen.at/freikirchen/angebot/> [Zugriff: 14.06.2020 um 15:27 Uhr].
- , <https://freikirchen.at/freikirchen/staerken/> [Zugriff: 14.06.2020 um 15:28 Uhr].
- , *Verfassung der Freikirchen in Österreich (VdFKÖ)*, in: *Frank Hinkelmann* (Hg.), Kirchen, Freikirchen und christliche Gemeinschaften in Österreich. Handbuch der Konfessionskunde, Wien/ Köln/ Weimar 2016, 377–388 und Freikirchen in Österreich, https://freikirchen.at/media/dokumente/verfassung_der__freikirchen_in_oesterreich.pdf [Zugriff: 26.07.20 um 17:45 Uhr].
- Geldbach, Erich*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, in: BenschH 70, Göttingen 1989.
- Göransson, Göran*, Art. „Schweden“, EKL³ 4 (1996), 143–149.
- Gruber, Michael*, Mitgliederstatistik für 2019 veröffentlicht, 25.06.2020, <https://www.befg.de/aktuelles-schwerpunkte/nachrichten/artikel/mitgliederstatistik-fuer-2019-veroeffentlicht/> [Zugriff: 17.07.20 um 10:22 Uhr].
- Hahn, Heather*, 29.04.2020 (United Methodist Church News), <https://www.umnews.org/en/news/bishops-told-connection-key-in-pandemic-fight> [Zugriff: 22.07.2020 um 18:57 Uhr].
- Hinkelmann, Frank*, Kirchen, Freikirchen und christliche Gemeinschaften in Österreich. Handbuch der Konfessionskunde, Wien/ Köln/ Weimar 2016.
- Hönökonferensen*, Om Hönökonferensen, <https://www.honokonferensen.se/om-honokonferensen/> [Zugriff: 23.07.2020 um 10:31 Uhr].
- Jung, Edwin*, Die Freikirchen in Österreich, in: *Verein für Freikirchenforschung e. V.* (Hg.), Reformation und Freikirchen in Österreich. Historische Entwicklungen – gegenwärtige Herausforderungen (Freikirchenforschung 27), Münster 2018, 101–109.
- Klimt, Andrea Ingeborg*, Gottesvorstellung baptistischer Erwachsener im interkulturellen Vergleich (Arbeiten zur Religionspädagogik 65), Göttingen 2017.
- Klimt, Walter*, Freikirchen in Österreich. Eine weltweit einzigartige Kirche, in: ThGespr 40 (2016), 189–198.

- Nausner, Michael*, Geistgewirktes Mit-Sein. Methodistische Ekklesiologie als Ausdruck globaler Verbundenheit, in: *Neumann & Stolze* (Hg.), Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 149–178.
- Neumann, Burkhard & Jürgen Stolze* (Hg.), Christsein zwischen Identität und Wandel. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Göttingen 2017.
- (Hg.), Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Göttingen 2010.
- Peck, Tony*, Practice of Baptism and Church Membership in the Uniting Church in Sweden, in: Gemeinde der Getauften – Gemeinde der Glaubenden? Das Verhältnis von Taufe und Gemeindegliedschaft im europäisch-baptistischen Kontext, Symposium 9./10.12.2013, Elstal 2013. (unveröffentlicht)
- Pilnei, Oliver*, Die Bedeutung der Ökumene für theologische Lehre aus baptistischer Sicht, in: Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch. Interkulturelle und interkonfessionelle Herausforderungen in Universität und Schule, Kirche und Diakonie (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 127), Leipzig 2020, 104–111.
- Rust, Heinrich Christian*, Neue Freikirchen als Phänomen innerchristlicher Pluralisierung. Impulsreferat auf der Jahrestagung 2003 in Eutin, in: *Vereinigung evangelischer Freikirchen* (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen, Anschriften, Texte, Berichte, Wuppertal 2004, 177–186.
- Schorke, Martin*, Pfingstgemeinden wachsen kontinuierlich, 30.06.2020, <https://www.promedienmagazin.de/gesellschaft/kirche/2020/06/30/baptisten-melden-leichten-rueckgang-der-mitgliederzahlen/> [Zugriff: 17.07.2020 um 10:41 Uhr].
- Selinder, Per-Magnus* (Redakteur); *Svensson, Anders*; *Wiborn, Karin*, Gemensam framtid? En rastplats för eftertanke på vandrigen med Baptistsamfundet, Metodistkyrkan och Missionskyrkan, Växjö 2008.
- The Uniting Church in Sweden*, A Theological Foundation for Uniting Church in Sweden (TFfUCS), https://equmeniakyrgan.se/wp-content/uploads/2019/11/theological_foundation_UCS.pdf [Zugriff: 26.07.2020 um 17:52 Uhr].
- , <https://unitingchurch.se/congregational-development-and-church-planting/> [Zugriff: 26.07.2020 um 19:17 Uhr].
- , <https://unitingchurch.se/the-church/> [Zugriff: 11.07.2020 um 15:14 Uhr].
- Vereinigung Evangelischer Freikirchen*, Satzung der VEF (SfdVEF), <https://www.vef.de/unsereordnung/> und https://www.vef.de/fileadmin/Download/VEF_Satzung_Stand_2018-03-20_.pdf [Zugriff: 26.07.2020 um 17:21 Uhr].
- (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen, Anschriften, Texte, Berichte, Wuppertal 2004.
- Voigt, Karl Heinz*, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: ThGespr 33 (2009), 72–92.
- (Hg.), Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014.
- (Hg.), Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015.
- Wild, Adrian*, Chancen und Risiken eines Zusammenschlusses zweier freikirchlicher Gemeinden in der Form eines Anschlusses, 2019, https://www.befg.de/fileadmin/bgs_gemeinde/media/dokumente/Wild_Adrian_Abschlussarbeit.pdf [Zugriff: 23.07.2020 um 12:28 Uhr].

Staatlich geprüftes Christsein in Europa?

Konversion und Taufe im Prüffokus des Asylverfahrens

EDGAR LÜLLAU

1 Die Diskussion um Konversion und Taufe im Asylverfahren bis 2020

Seit Anfang 2000 führt der Flucht- und Glaubensweg iranischer Christen, die sich von ihrer Ursprungsreligion, dem Islam, abgewandt haben, vermehrt in das so genannte christliche Europa. Besonders in Deutschland, dem Land von Reformation und Gegenreformation, geraten im Asylverfahren diese Biografien der Christ-Werdung wegen der engen Verknüpfung von Flucht und Glaubenswechsel von Seiten staatlicher Behörden immer stärker unter den kritischen Prüffokus des Verdachts eines aufenthaltsstrategischen Missbrauchs.

Bis zum EuGH-Urteil vom 5. September 2012 (C-71/11 und C-99/11) über die Interpretation der europäischen Qualifikationsrichtlinie von 2004 (in der Neufassung von 2011) stand in Deutschland im Fokus der Beurteilung, ob den vom Islam zum Christentum konvertierten Iranern in ihrem Heimatland Verfolgung drohe, der höchstrichterliche Leitsatz, dass ihnen in ihrem Heimatland das „religiöse Existenzminimum“ – die Glaubensbestätigung im privaten Lebensbereich abseits der Öffentlichkeit – gesichert sei. Deshalb war in den Entscheidungen bzw. den Urteilen häufig zu lesen, dass die Frage, ob eine echte Glaubensentscheidung vorliege, offenbleiben könne.¹

¹ Siehe die Beiträge zum religiösen Existenzminimum in: *Erich Geldbach, Markus Wehrstedt & Dietmar Lütz* (Hg.), *Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner*, Berlin 2006: *Erich Geldbach*, Kann es ein religiöses Existenzminimum geben? 247–264 und *Edgar Lüllau*, Julius Köbners „Manifest“ und das „religiöse Existenzminimum“. Die Menschenrechte und das Recht auf öffentliche Religionsausübung in der heutigen deutschen Asylrechtsprechung, 265–282.

Nachdem das EuGH-Urteil für die deutschen Behörden rechtsverbindlich entschied, dass auch die öffentliche Religionsbetätigung in den Schutzbereich der Religionsfreiheit gehört, konzentriert sich der Prüffokus von BAMF und Verwaltungsgerichten jetzt aber auf die Frage, ob die iranischen Christen ihr Christ-Werden und ihr Christ-Sein zur vollen Überzeugungsgewissheit der Entscheider des BAMF bzw. der Richter der Verwaltungsgerichte vortragen können. Geprüft wird dabei, ob und welche Aspekte einer vorgetragenen Glaubensbetätigung für die eigene religiöse Identität des Asylantragstellers so prägend sind, dass sie eine Furcht vor Verfolgung begründen.

Die Verabschiedung vom Leitsatz des „religiösen Existenzminimums“ als Prüfmaßstab im Asylverfahren hat zur Verlagerung der Prüfung auf die Glaubwürdigkeit des vorgetragenen Christseins geführt und damit die Prüfpraxis verschärft. Diese Verlagerung von einem eher objektiv zu ermessenden Tatbestand der Verfolgung im Heimatland auf einen eher subjektiv zu bewertenden inneren Tatbestand der religiösen Identität öffnet der richterlichen Entscheidungsfreiheit die Tür zu einer größeren Willkür, die nach außen kaum noch zu vermitteln ist. Deshalb gerät dieser neue Prüffokus, ausgerichtet auf die Innerlichkeit, d. h. auf die Ernsthaftigkeit des Taufbegehrens, immer mehr zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche, in dem jeder gegenüber dem anderen darauf besteht, der bessere Prüfer der Echtheit des Glaubens und des Taufbegehrens, d. h. der religiösen Identität des Asylantragstellers, zu sein. Sorgte bisher das Konstrukt des nicht verfolgungsrelevanten religiösen Existenzminimums im Iran für den Ausschluss der „einfachen“ Christen ohne leitende Stellung in der Kirche vom Asyl, so sorgt heute das Konstrukt einer Überprüfbarkeit der religiösen Identität im Christen für ihren Ausschluss von den Schutzbestimmungen. Viel geändert hat sich in der deutschen höchstrichterlichen Ausschlusslogik vom wirksamen Schutz vor Verfolgung anscheinend nicht. Nur der Prüffort hat sich verschoben.²

Ausgetragen wird dieser Konflikt Staat/Kirche seit über zehn Jahren auf Fachtagungen, Konferenzen und Konsultationen, in denen die Taufenden, die staatlichen Prüfer und die anwaltlichen Vertreter der Asylsuchenden in Fachvorträgen ihre jeweilige Sicht den anderen vor-

² Siehe *Christian Heckel*, Migration aus religiösen Gründen. Vom Anfang und Ende des „religiösen Existenzminimums“, in: ZAR 7 (2014), 157–163: „Gehört die öffentliche Glaubensbetätigung nicht zu seiner religiösen Identität, ist es ihm auch nach der Qualifikationsrichtlinie zumutbar, bei Rückkehr in sein Heimatland, darauf zu verzichten. [...] Man darf gespannt sein, wie sich die Rechtsprechung entwickelt“ (ebd., 163).

tragen.³ In Fachzeitschriften melden sich die unterschiedlichen Akteure in Artikeln und Aufsätzen zu Wort.⁴ In Tageszeitungen werden aktuelle Taufberichte von Asylanten verbunden mit Anfragen und Kritik an die Adresse des Bundesamts bzw. der Richter.⁵ Und Richter melden sich dort mit kritischen Rückfragen an die taufenden Kirchen.⁶ Juristische Dissertationen zum Thema erscheinen mit Aufmerksamkeit fordernden Überschriften wie „Missbrauch des Flüchtlingsrechts?“ oder „Richter als ‚Religionswächter‘?“. ⁷ In Pressekonferenzen versuchten kirchliche Organisationen, der Öffentlichkeit ihr Engagement für die Konvertiten in eigenen Recherchen nahe zu bringen.⁸ Und (endlich) ist 2020 auch eine erste ausführliche theologische Dissertation mit dem bezeichnenden Titel „Recht macht Religion“ erschienen.⁹ Doch am wenigsten kamen bisher die Betroffenen zu Wort, um deren Lebensschicksal es geht. Vielleicht hat sich deshalb der Akzent der Debatte auf die Frage der Prüfhoheit verschoben.

Wie ist nun dieses Ringen um die Prüfhoheit zwischen Staat und Kirche, wer der legitimere Prüfer in Sachen Glauben ist, ausgegangen? Gewiss kann man aufgrund des Diskussionsverlaufs fragen, ob hier Rechte der Kirche verletzt werden. Aber die viel wichtigere Frage, wie es um die Würde des „Prüflings“ in dieser Debatte steht; muss wieder zum Ausgangspunkt aller Überlegungen werden: Darf und kann ange-

3 Fachtagung Münster der EKD, VEF, DBK Juni 2018: „Taufe und Konversion im Asylverfahren“. Fachtagung 4.–5. April 2019 im Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald „Integration und Konversion. Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft in Deutschland und Europa.“

4 Reinhard Marx, Schutz der Religionsfreiheit im Flüchtlingsrecht, in: Georg Jochum & Wolfgang Fritzmeier, Grenzüberschreitendes Recht = Crossing Frontiers. Festschrift für Kay Hailbronner, Heidelberg 2013, 217–228.

5 Markus Sehl, Der Lügendetektor, DIE ZEIT, 32/2019, Religiosität: Der Lügendetektor | ZEIT ONLINE.

6 Johannes Nitschmann, „Wann ist denn bei Ihnen der Groschen gefallen? ... In neun von zehn Fällen werden wir betrogen.“ DIE WELT 31.03.2019. <https://www.welt.de/regionales/nrw/plus191067127/Duesseldorf-Richter-prueft-Glaubwuerdigkeit-des-Glaubens.html?cid=social-media.email.sharebutton>

7 Benjamin Karras, Missbrauch des Flüchtlingsrechts? Subjektive Nachfluchtgründe am Beispiel der religiösen Konversion, Tübingen 2017; Benjamin Pernak, Richter als „Religionswächter“? Zur gerichtlichen Überprüfbarkeit eines Glaubenswechsels. Asylverfahren von Konvertiten in Deutschland und Großbritannien im Vergleich, Berlin 2018; siehe auch: Benjamin Karras „Religiöse Konversionen im Asylprozess – Eine juristische Einordnung und Positionsbestimmung“ in: Analysen & Argumente der Konrad Adenauer Stiftung Nr. 374, Nov. 2019.

8 Am 28. Oktober 2019 hat Open Doors im Haus der Bundespressekonferenz in Berlin die aktuelle Erhebung, Schutz für Konvertiten vor Abschiebung in Länder mit Christenverfolgung, vorgestellt.

9 Conrad Krannich, Recht macht Religion – Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren, Göttingen, 2020.

sichts der grundgesetzlich verankerten Unverletzlichkeit des Glaubens der im Asylverfahren vorgetragene Glaube eines Christen auf seine Echtheit hin überprüft werden? Das ist, bevor gefragt werden darf, wer der Prüfer ist und wie er prüfen darf, eine theologische und eine juristische Frage, die zuerst zu klären ist.

Am 3. April 2020 hat das BVerfG (2 BvR 1838/15) in einem Beschluss über die Nichtannahme einer Verfassungsbeschwerde gegen den Beschluss des BVerwG vom 25. August 2015 (1 B 40.15) entschieden, dass die 2015 vom BVerwG dargelegten Maßstäbe zur Prüfung der Konversion durch den Staat als Voraussetzung für seine Asylentscheidung verfassungskonform seien und weder die grundgesetzlich verankerte Unverletzlichkeit des Glaubens des Antragstellers noch das Selbstbestimmungsrecht der sie taufenden Kirchen verletze.

Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) hat im Entscheiderbrief 6/2020 seinem Bericht über den Beschluss des BVerfG vom 3. April 2020 die Überschrift gegeben: „Prüfung der Konversion zum Christentum ist staatliche Aufgabe; keine Verletzung der Religionsfreiheit.“ Im Artikel kommentiert das Bundesamt:

„Die Bedeutung der Entscheidung des BVerfG liegt in der Bestätigung der 2015 vom BVerwG entwickelten Grundsätze. Dadurch ist nicht nur diese Rechtsfrage abschließend geklärt, sondern es besteht auch Hoffnung, dass sich die bisher anhaltende öffentliche Diskussion, in der nicht selten das Bundesamt angegriffen wird, beruhigen wird. Auf die Praxis des Bundesamtes hat die Entscheidung kaum Auswirkungen, da Asylverfahren, in denen eine Konversion vorgetragen wird, schon seit Jahren nach diesen Grundsätzen bearbeitet werden.“

In der Tat ist der Beschluss des BVerfG 2020, mit dem das Verfassungsgericht die Nichtannahme einer Verfassungsbeschwerde eines iranischen Asylantragstellers gegen den Beschluss des BVerwG vom 25. August 2015 in einer ausführlichen Darlegung begründete, ein (vorläufiger?) Endpunkt der Debatte und bindet alle untergeordneten Rechtsprechungsinstanzen und mit dieser Sache befassten Behörden. Gegen allen Einspruch kirchlicher und anwaltlicher Akteure, der seit Jahren vorgetragen wird, rechtfertigt das oberste Gericht die bisherige Praxis der Entscheidungsfindung im Asylverfahren bei religiöser Verfolgung als verfassungskonform.

Müssen sich jetzt also alle Akteure, Anwälte, Kirchenvertreter und vor allem die Asylbewerber „beruhigen“, weil die von ihnen bisher so leidenschaftlich geführte öffentliche Debatte vom BVerfG abschließend so geklärt ist, dass ihr jahrelanger Einspruch gegen die bisherige Rechtsprechung juristisch nicht zu halten ist?

Dabei hatte es auf der Synode der EKD im November 2019 im Bericht des Ratsvorsitzenden noch hoffnungsvoll geklungen, als würde die EKD mit einem eigenen Gutachten gegen die Prüfmaßstäbe des BVerwG von 2015 vorgehen können:

4.35 Konversion im Asylverfahren: Auch in diesem Berichtszeitraum haben die Themen Taufe und Konversion im Asylverfahren viele Gemeinden bewegt. Nach wie vor besteht der Eindruck, dass bei gerichtlichen Anhörungen „Glaubensprüfungen“ vorgenommen werden. In diesem Zusammenhang hat das Kirchenrechtliche Institut der EKD ein Gutachten erstellt. Der Text beschreibt, wo aus Sicht der Gutachter die Grenzen bei der Überprüfung einer Konversion im Asylverfahren liegen. Das Gutachten soll Entscheidungsgrundlage dafür werden, ob eventuell gegen ein Bundesverwaltungsgerichtsurteil von 2015 vorgegangen werden soll. Darüber hinaus wird das Gutachten für die weitere Zusammenarbeit mit dem BAMF genutzt und liefert auf Fachveranstaltungen zu Konversion Grundlagenmaterial.¹⁰

Doch diese von der EKD in Auftrag gegebene gutachterliche Stellungnahme des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD „Zur Konversion während des Asylverfahrens“ vom 17. Dezember 2019¹¹ eröffnete keinen Spielraum, um gegen das Bundesverwaltungsgerichtsurteil von 2015 vorzugehen. In der Stellungnahme der Kirchenjuristen heißt es abschließend: „Die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichtes vom 25. August 2015 (Az. 1 B 40.15) nimmt hierzu eine verfassungskonforme Grenzziehung vor.“ Gemeint ist die Grenze der Beurteilung und Entscheidung über aufenthaltsrechtliche Konsequenzen, die allein den staatlichen Stellen obliegen, im Verhältnis zum Grundrecht der Religionsfreiheit und der kirchlichen Selbstbestimmung. Die EKD hat mit dem eigenen Gutachten ihren kirchlichen Akteuren, die jahrelang auf Fachtagungen mit dem Staat um die „Prüfhoheit“ in Sachen Ernsthaftigkeit der Glaubensentscheidung und der Frage der Religionsfreiheit des Einzelnen gerungen haben, die juristische Basis ihrer Proteste genommen.

Nur wenige Monate nach dem Erscheinen des Gutachtens der EKD erklärt nun auch das Bundesverfassungsgericht am 3. April 2020 in einer seit über fünf Jahren anstehenden Verfassungsbeschwerde die verfassungsmäßige Konformität der Maßstäbe des BVerwG im Beschluss vom 25. August 2015. Diese kurze zeitliche Reihenfolge fast gleichlautender Aussagen – zuerst die Kirchenjuristen und sechs Monate danach

¹⁰ Berichte und Dokumente – Synode 2019 – EKD.

¹¹ *Hans Michael Heinig*, Gutachterliche Stellungnahme zur Konversion während des Asylverfahrens, hg. vom Kirchenrechtlichen Institut der EKD, Göttingen 2019.

die Verfassungsrichter – fällt dabei auf. Zumindest wäre es transparent zu machen, wie diese zeitliche Reihenfolge der Bestreitung des gesamt-kirchlichen Protestes zustande kam.

Es verwundert nicht, dass der Bevollmächtigte der EKD, Dienststelle Berlin, am 26. Mai 2020 einen Vermerk zum Beschluss des BVerfG veröffentlichte, in dem betont wird, dass sich die Bestätigung der Rechtsprechungslinie des BVerwG (2015) durch das BVerfG (2020) mit den Schlussfolgerungen des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD (2019) decken. Das BVerfG bekräftige die bisherige Praxis und stelle (nur) klärende Erläuterungen an. Als Handlungsempfehlung verweist der Bevollmächtigte der EKD nur auf die bisherige Praxis: früh einen Fachanwalt einzuschalten, bei der Taufvorbereitung auf die Beweggründe des Glaubenswechsels einzugehen, ein detailliertes Taufzeugnis auszustellen und die Betroffenen bei Anhörungen und Verhandlungen vor dem Gericht zu begleiten. Auf die Verantwortung, die die Kirche trägt, wenn einer ihrer Christen nicht anerkannt wird und deshalb in das Heimatland abgeschoben wird, geht der Bevollmächtigte der EKD leider nicht ein. Das bleibt wohl den Ehrenamtlichen und den Pfarrern an der Basis der Kirchengemeinden überlassen. Es bleibt also alles, wie es bisher war?

Im Ratsbericht der EKD 2020 heißt es:

Im April 2020 entschied das Bundesverfassungsgericht, dass die verwaltungsgerichtliche Prüfung und Beurteilung der religiösen Identität eines Asylbewerbers, der zum Christentum konvertiert ist, nicht gegen das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen verstößt. Die Taufe als Rechtstatsache wird dabei nicht angezweifelt. Es dürfen bei der Prüfung durch die Gerichte indes keine inhaltlichen „Glaubensprüfungen“ vorgenommen werden.

Der Bevollmächtigte steht unverändert in engem, vertrauensvollem Kontakt mit dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, um über die Weiterentwicklung der Dienstanweisung „Asyl – Konversion im Asylverfahren“ zu beraten.¹²

Aber Fragen bleiben zurück: Hat die Kirche es aufgegeben, die Frage zu stellen, ob der Staat den Glauben der vom Islam zum Christentum Bekehrten zu seiner vollen Gewissheit überprüfen kann und darf? Beschränkt sich die Kirche von nun an darauf, dem BAMF bei der Weiterentwicklung zu helfen, die Fragemaßstäbe zur Konversion zu verfeinern?

Interessant ist es nun, die Sicht des Bevollmächtigten des Beschwerdeführers zu befragen, der den iranischen Christen bis vor dem BVerfG vertreten hat.

12 Berichte und Dokumente – Synode 2020 – EKD.

2 Glaubhaft Glauben? Der Weg zu Gott bleibt steinig

Der Heidelberger Rechtsanwalt Berthold Münch, Bevollmächtigter des Beschwerdeführers vor dem BVerfG, gab seiner Pressemitteilung zum Beschluss des BVerfG vom 3. April 2020 diesen Titel: „Der Weg zu Gott bleibt steinig.“ Darin hält er an seiner Befürchtung fest, dass auch bei allen Bemerkungen des BVerfG zu den Grenzen staatlicher Prüfbefugnis das Risiko bestehen bleibt, dass der Staat letztendlich prüft, ob der Betroffene „wahrer Christ“ sei. Zwar sei das BVerfG dem entgegengetreten, um die Schutzsuchenden gegen überspannte Anforderungen an ihre religiöse Identitätsprägung wirksam abzusichern. Aber Münch bezweifelt, ob diese Hoffnung begründet sei. Er wendet sich zum Schluss an die betroffenen Konvertiten und die sie taufenden Kirchen mit der Warnung, dass der Staat trotz korrekter Taufe weiterhin für sich den Anspruch erhebt, eine religiöse Identitätsprägung auch zu verneinen und den Schutz vor Abschiebung in den Herkunftsstaat zu verweigern.

In einer E-Mail schrieb er mir auf meine Frage, wie in Zukunft ein Revisionsantrag zu stellen sei, dass man den Beschluss des BVerfG wahrscheinlich 100mal lesen müsse, um vielleicht doch eine leichte Abhilfe zu erkennen.

Es ist ein besonderer Fall, den Rechtsanwalt Münch übernommen hatte. Der Antragsteller, ein iranischer Christ, konnte weder das Gericht noch das BAMF von der Ernsthaftigkeit seines Glaubenswechsels überzeugen. Vor dem Verwaltungsgericht Stuttgart (20.09.2013 – A 11 K 5/13) erreichte Rechtsanwalt Münch das Gerichtsurteil trotzdem, dass in diesem Fall aufgrund des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung das Zeugnis der ihn betreuenden Pfarrerin mehr wiegt als der subjektive Eindruck, den der Antragssteller während der Verhandlung hinterließ.¹³ Das BAMF wurde verpflichtet, die Flüchtlingseigenschaft anzuerkennen. Dagegen legte das BAMF Berufung ein vor dem VGH Mannheim. Am 15. April 2015 hat der Verwal-

¹³ Zitat VG Stuttgart vom 20.09.2013 (A 11 K5/13): „Es ist seelsorgerische Aufgabe der zuständigen Amtsträger bzw. Organe der Kirchen und Glaubensgemeinschaften zu prüfen, ob der Glaubenswechsel und die begehrte Taufe ernsthaft gewollt und nicht nur formal wegen des begehrten Flüchtlingsstatus vorgenommen werden soll. [...] Die Überprüfung, ob der Glaubensübertritt ernsthaft gewollt ist, hat der nach innerkirchlichem Recht zuständige Geistliche vorzunehmen. Anhaltspunkte dafür, dass es sich bei den vorgelegten Taufunterlagen um eine Gefälligkeitsbescheinigung der Religionsgesellschaft und der Pfarrerin handelt oder diese Unterlagen unlauter erlangt worden sind, sind nicht ersichtlich. Da die Pfarrerin [...] einen ernsthaften Glaubensübertritt des Klägers bejaht hat, ist das Gericht staatskirchenrechtlich hieran gebunden.“ Das Gericht verweist dabei auf ein gleichlautendes Urteil des VG Schwerin vom 13.02.2013.

tungsgerichtshof Mannheim das Urteil des Verwaltungsgerichts Stuttgart geändert und die Klage abgewiesen. Zur Begründung führt der Verwaltungsgerichtshof aus:

Das Gericht habe jedoch auch in Ansehung der Taufe des Klägers nicht mit der notwendigen Überzeugungsgewissheit feststellen können, dass die von ihm geltend gemachte Hinwendung zur christlichen Religion auf einer festen Überzeugung und einem ernst gemeinten religiösen Einstellungswandel beruhe.

Der christliche Glaube präge die religiöse Identität des Klägers nicht in einer Weise, dass dieser die christliche Betätigung für sich selbst als verpflichtend empfinde, um seine Identität zu wahren.

Bei dieser Beurteilung binde der Umstand, dass der Betroffene durch den Amtsträger einer christlichen Kirche getauft worden sei, die staatlichen Stellen nicht.

Es sei vielmehr die ureigene Aufgabe staatlicher Verwaltungsgerichte, zu einer eigenen Einschätzung hinsichtlich der Ernsthaftigkeit des Glaubensübertritts zu gelangen.

Aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 und 3 WRV ergebe sich nichts anderes. Denn es bleibe der Kirchengemeinde unbenommen, den Kläger weiterhin als ihr Mitglied anzusehen.¹⁴

Rechtsanwalt Münch legte gegen dieses Urteil des VGH Beschwerde vor dem BVerwG ein. Die Beschwerde wurde mit Beschluss vom 25. August 2015 zurückgewiesen, „da die auf die Zulassungsgründe der grundsätzlichen Bedeutung der Rechtssache und eines Verfahrensmangels des Berufungsurteils gestützte Beschwerde keinen Erfolg hat“. Es bestehe insgesamt kein Klärungsbedarf in den vorgelegten Fragen:

Die Beschwerde hält für grundsätzlich klärungsbedürftig, „ob das staatliche Gericht uneingeschränkt befugt ist, im Rahmen eines Asylverfahrens entgegen einer Taufe in den christlichen Glauben und entgegen einer pfarramtlichen Bescheinigung der Pfarrerin seiner Kirchengemeinde davon auszugehen, dass ein Asylbewerber keine religiöse Identität in dem Sinne habe, dass ihm der Verzicht auf eine öffentlich wahrnehmbare Betätigung seines christlichen Glaubens zumutbar ist.“

Dazu führt sie im Kern aus, die Feststellung der Ernsthaftigkeit des Übertritts zum Christentum sowie der religiösen Identität eines Asylbewerbers sei eine innerkirchliche Angelegenheit, die gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV staatlicher Überprüfung entzogen sei. Die Taufe gehöre zum Kernbereich kirchlichen Handelns, den der Staat nicht infrage stellen dürfe. Auch der Kläger werde in seiner grundrechtlich geschützten Glaubensfreiheit verletzt, wenn der Staat sich die Entscheidungskompetenz darüber anmaße, ob er „wahrer“ Christ sei oder nicht.

14 Zur Formulierung des VGH von der „ureigenen Aufgabe staatlicher Verwaltungsgerichte“ ist rechtlich zu sagen, dass es in Asylfragen um Prognosen in die Zukunft geht und nicht um eine aktuell bestehende Qualität des Glaubens. Und es ist zu fragen, ob hier der säkulare Staat seine weltanschauliche Neutralitätspflicht verletzt? Das hat allerdings das BVerwG 2015 verneint.

Mit diesem und dem weiteren Vorbringen zeigt die Beschwerde keine klärungsbedürftigen Fragen des revisiblen Rechts auf, die die Zulassung der Revision gemäß § 132 Abs. 2 Nr. 1 oder 3 VwGO rechtfertigen. (BVerwG 2015 RN7–9)

2018 mahnte Rechtsanwalt Münch in seinem Aufsatz „Glaubhaft Glauben? Zum Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen“¹⁵ Entscheidungen von drei noch anhängigen Verfassungsbeschwerdeverfahren an, die ihm bei Redaktionsschluss nicht bekannt waren. Darunter war auch sein Verfahren (2 BvR 1838/15), das zwar wie alle anderen 2020 nicht angenommen, aber doch mit einer ausführlichen Begründung der Nichtannahme gewürdigt wurde.

Der Aufsatz von 2018 „Glaubhaft Glauben?“ setzt sich ausführlich mit dem Beschluss des BVerwG 2015 auseinander. Das BVerwG unterscheidet zwischen dem Schutzbereich einer Grundgesetzgarantie (Art. 4 1+2 GG) und der diesem Schutzbereich vorgelagerten trichterlichen Würdigung, ob und wieweit eine Person eine bestimmte religiöse Betätigung ihres Glaubens für sich selbst als verpflichtend zur Wahrung ihrer religiösen Identität empfindet. Diese religiöse Identität, diese innere Tatsache einer Person, gelte es festzustellen. Dabei reiche es für das Gericht nicht aus, wenn diese innere Verpflichtung als Echtheit des Glaubens (nur) plausibel erscheint. Der Richter solle und müsse hier mehr verlangen. Dem Asylbewerber obliege es, zur vollen Überzeugung des Gerichts die Ernsthaftigkeit seines Glaubenswechsels darzulegen. In freier Beweisführung, so der Anspruch, überprüft das Gericht selbst die Intensität der religiösen Identität (d. h. den eifrigen Glauben) und kann ihn ggf. auch verneinen. Diese trichterliche Würdigung ist aus dem Schutzbereich des Grundrechts auf Religionsfreiheit herausgelöst, also dem Grundrecht „vorgelagert“, d. h. höher zu bewerten. Das auf dieser Konstruktion aufbauende richterliche Urteil, der neue Glaube präge nicht die religiöse Identität, so schließt Münch, würde nichts anderes bedeuten als: Sie sind kein Christ. Münch verweist in diesem Zusammenhang auf die Grundsätze des BVerfG zum kirchlichen Arbeitsrecht und zum Kopftuchverbot, in denen es dem Staat (nur) erlaubt ist, religiöses Verhalten zu prüfen, ob es sich in plausibler Weise dem Schutzbereich des Art. 4 GG zuordnen lässt. In diesen Fällen ist nicht von einer freien Beweisführung, sondern nur von Plausibilität die Rede.¹⁶

15 *Berthold Münch*, Glaubhaft Glauben? Zum Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen, in: *Stephan Beichel-Benedetti & Constanze Janda*, Hohenheimer Horizonte. Festschrift für Klaus Barwig, Baden-Baden 2018, 234–244.

16 Ebd., 241: „Die Darlegungen des kirchlichen Arbeitgebers dürfen die staatlichen Gerichte aber lediglich auf ihre Plausibilität hin überprüfen. In Zweifelsfällen haben sie die einschlägigen

Aber genau diesen Plausibilitätsmaßstab hat das BVerwG für die religiöse Prüfung von Schutzsuchenden verworfen. In der Beschränkung auf die Plausibilität, so Münch, komme der Respekt vor dem Grundrecht auf Religionsfreiheit zum Ausdruck. Er fordert eine verfassungskonforme Ausbalancierung der bestehenden Interessen (das Recht auf Grundrechtsschutz und das Recht, in Asylfragen zu entscheiden). Von einer flüchtlingsrechtlich relevanten Konversion sollte dann ausgegangen werden, wenn sie nach den Regeln der Religionsgemeinschaft erfolgt ist, diese sich von der Ernsthaftigkeit des Glaubenswechsels nach ihren Regeln überzeugt hat und sie plausibel bezeugt.

Münch begrüßt grundsätzlich die richterliche Unabhängigkeit. Aber auch sie sei angewiesen auf die Rechtsordnung, insbesondere auf die Grund- und Menschenrechte. Der Gefahr, dass bei dieser sehr weitgehenden Auslegung der Freiheit der Beweisführung eine Willkürkontrolle kaum gelingt, kann nur durch eine Beschränkung auf eine Prüfung der Plausibilität begegnet werden. Dies gilt gerade in einem so sensiblen Bereich, wo Glaubensentscheidungen verknüpft sind mit Flucht.¹⁷ Es ist zu fragen, wer muss hier wem etwas beweisen? Ist ein Generalverdacht des Missbrauchs insbesondere gegen Konversionen aus dem Islam gerechtfertigt, so dass der Schutzsuchende die Last des Beweises seiner religiösen Gewissensentscheidung alleine zu tragen hat?

Den Beschluss des BVerwG von 2015 bewertet Münch als Einschränkung der Religionsfreiheit:

Die Konstruktion des Bundesverwaltungsgerichts führt mithin letztlich dazu, dass die Religionsfreiheit in Deutschland eingeschränkt wird. Schutzsuchende, deren Status noch nicht geklärt ist, werden sich im Hinblick auf den nicht vorhersehbaren Ausgang ihres Verfahrens und ihrer Befürchtungen in Richtung Herkunftsstaat nicht frei, auch nicht innerhalb der verfassungsrechtlichen Grenzen frei, religiös betätigen können.¹⁸

Mit einem Hinweis auf die Handreichung für Kirchengemeinden, erarbeitet von der EKD und der VEF, November 2013,¹⁹ appelliert er mit knappen Sätzen am Ende an die Verantwortung der taufenden Kirchen:

Maßstäbe der verfassten Kirche durch Rückfragen bei den zuständigen Kirchenbehörden, oder, falls dies ergebnislos bleibt, durch ein kirchenrechtliches oder theologisches Sachverständigen-gutachten aufzuklären. Von einer freien Beweiswürdigung ist in dieser Entscheidung nicht die Rede, sondern von Plausibilität.“

¹⁷ Ebd., 243.

¹⁸ Ebd., 244.

¹⁹ Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden, Eine Handreichung für Kirchengemeinden, hg. von EKD und VEF, November 2013 (taufbegehren_von_asylsuchenden_2013.pdf [ekd.de]).

Für die taufende Kirche muss klar sein, dass sie mit der Taufe eine große Verantwortung für Schutzsuchende übernimmt. Wird nämlich der Schutz von staatlicher Seite verweigert, besteht die Gefahr einer Abschiebung in den Verfolgerstaat und damit ein hohes Risiko für die schutzsuchenden Menschen.

Rechtsanwalt Münch, als Bevollmächtigter des Beschwerdeführers, kommt in seinem Aufsatz 2018 zu einer grundsätzlich anderen Bewertung des Beschlusses des BVerwG von 2015 als die Juristen des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD in ihrem Gutachten von Dezember 2019.

Die EKD hatte ihren Kirchenjuristen den Auftrag gegeben, zu fragen, was bei der Prüfung der Konversion im Hinblick auf das individuelle Grundrecht der Religionsfreiheit, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates zu beachten ist. Zwar betont das Gutachten, dass es nicht darum gehe, ob der Bewerber ein „echter Christ“ etc. ist. Aber der Prüfer dürfe und müsse zur eigenen vollen Gewissheit die Stellung des Antragstellers zu seinem Glauben, d. h. die Intensität der selbst empfundenen Verbindlichkeiten für die Identität der Person, überprüfen. Für die Kirchenjuristen ist das aber kein theologisches Urteil, da es nur um die individuelle Überzeugung des Christen gehe und das hieraus resultierende Verhalten. Zwar sei die religiöse Identität als innere Tatsache letztlich nicht beweisbar, doch an der religiösen Praxis könne das Gericht die innere Ernsthaftigkeit und die Glaubwürdigkeit des neuen Glaubens festmachen und ggf. verneinen. Das Ausländeramt kann nun das Abschiebungsverfahren durchführen.

Dagegen ist für Münch das richterliche Urteil, der neue Glaube präge nicht die religiöse Identität, eindeutig ein theologisches Urteil. Es bedeutet für ihn: Sie sind kein Christ.²⁰ Ebenso empfindet die Kirchengemeinde an der Basis, die die neuen Christen in ihre Lebensgemeinschaft aufgenommen hat und mit ihnen lebt, dieses Urteil als einen staatlichen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Glaubenden. Und die iranischen Christen, deren Asylbegehren abgelehnt wurde, fühlen sich in der Öffentlichkeit der Kirche beschämt. Der Staat hat ihnen, entgegen ihrer Praxis im Gemeindeleben, endgültig bescheinigt, dass ihr Taufbegehren nur asyltaktisch und nicht aus der Lauterkeit gläubiger Betroffenheit motiviert gewesen sei. Sie empfinden sich in der Freiheit,

20 Ein behördlicher Bescheid wie „Eine enge persönliche Gottesbeziehung, [...] ist jedoch nicht überzeugend erkennbar“ ist ein theologisches Urteil. Siehe *Krannich*, *Recht macht Religion*, 350.

ihren Glauben selbst zu wählen, verletzt.²¹ Die Versicherung der Gerichte, es bleibe den Kirchen unbenommen, sie weiterhin als ihre Mitglieder zu betrachten, heilt in keiner Weise die Verletzung durch eine staatlich attestierte „Nicht-Ernsthaftigkeit“ ihres Glaubens, zumal mit dieser Entscheidung die Abschiebungsandrohung des BAMF wieder in Kraft gesetzt wird.

3 „Denn es ist nicht so, wie ein Mensch es sieht: Der Mensch sieht, was vor Augen ist; der HERR aber sieht das Herz an.“ (1. Samuel 16,7)

Flüchtlingskonversionen sind Glaubensbiografien, die mit europäischen Glaubensgeschichten nicht immer deckungsgleich sind. In unseren Gottesdiensten haben uns unsere iranischen Geschwister Glaubenswege erzählt, die wir, aufgewachsen vielleicht in einer christlichen Familie und Gemeinde, aber gewiss in einer freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft, selbst nicht gehen mussten, die uns nicht zugemutet wurden.²² Das Christwerden in der religiösen Sozialisation einer Baptistengemeinde ist etwas anderes als das Christwerden in einem Kontext, der familiär und staatlich in der Weise islamisch geprägt ist, dass jede Hinwendung zu einem neuen Glauben nicht nur als ein verbotener religiöser Abfall geahndet wird, sondern auch als staatsgefährdend verfolgt werden kann.

Deshalb ist die rechte Würdigung von Konversions- und Flüchtlingsbiografien eine besondere Herausforderung nicht nur für die Kirchen, die sich über neue Glaubensgeschwister sehr freuen, sondern auch für den Staat, der Flüchtlingsbiografien eher unter dem Generalverdacht des Missbrauchs auf den Anspruch auf Asyl hin betrachtet. Es lohnt sich also für Kirche und Staat, über das Bibelwort nachzudenken, das allen menschlichen Erkenntnismöglichkeiten der Innerlichkeit des Menschen enge Grenzen setzt: „Denn es ist nicht so, wie ein Mensch

21 In diesem Zusammenhang verweist Peter Unruh auf Martin Luther. *Peter Unruh*, Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation – ein Segen für die Nachwelt, in: *Johannes Schilling* (Hg.), Akademievorlesungen Oktober 2016 – Januar 2017, Hamburg 2017, 94: Das dritte, erkenntnistheoretische Argument basiert auf der Prämisse, „dass jede Rechtsgewalt nur da handeln soll und kann, wo sie auch sehen, erkennen, richten, urteilen, entscheiden und verändern kann. Denn was wäre das für ein Richter, der blind über Dinge richten wollte, die er weder hört noch sieht?“ In Glaubensdingen ist die weltliche Obrigkeit aber notwendigerweise blind. Denn: „Wie kann ein Mensch die Herzen sehen, erkennen, richten, verurteilen und verändern? Das ist doch allein Gott vorbehalten [...]“. Verweis auf Luther: Von der weltlichen Obrigkeit.

22 Vom Bibelkurs mit Iranern in der EFG Leverkusen wird weiter unten berichtet.

es sieht: Der Mensch sieht, was vor Augen ist; der HERR aber sieht das Herz an.“ (1Sam 16, 7; siehe auch oben Anm. 21.)

Dies Wort sprach Gott zu dem Propheten Samuel, als der sich wunderte, dass die Wahl der Berufung zum König auf den jüngsten Sohn Isais, David, fiel, obwohl ihm die älteren Brüder von ihrem äußeren Auftreten her eher seinem Ideal eines wahren Herrschers zu entsprechen schienen. In dieser Erzählung irrte der Prophet siebenmal, bis ihm der Jüngste vorgeführt wurde und Gott sprach: „Der ist’s.“ Das Innere des Menschen, die Intensität seiner religiösen Identität, zur vollen Gewissheit zu überprüfen, steht einem Menschen nicht zu: „Denn es ist nicht so, wie ein Mensch es sieht.“ Das Gotteswort „der HERR aber sieht das Herz an“ markiert diese Grenze, die Menschen in der Beurteilung anderer Menschen nicht überschreiten dürfen. So reklamiert später auch der Prophet Jeremia diese Grenze der Erkennung und Bewertung innerer Tatsachen allein für Gott: „Ich, der Herr, kann das Herz ergründen und die Nieren prüfen.“ (Jer 17, 10) In der Erzählung von Davids Salbung zum künftigen König irren beide in gleicher Weise, der seine Söhne liebende Vater und der von allen anerkannte religiöse Spezialist. Keiner von ihnen war ausreichend kompetent.

Übertragen auf die Prüfung einer Konversionsbiografie, die auch eine Flüchtlingsbiografie ist, bedeutet dies: Kirche und Staat sind von Gott eine Grenze der Erkenntnismöglichkeit gesetzt, wenn es darum geht, die Intensität der Bindungskraft einer individuellen Glaubensentscheidung, die im Inneren des Herzens getroffen wird, von außen zu erkennen und zu bewerten, um darauf eine tragfähige Prognose künftigen Verhaltens zu erstellen. „Es ist nicht so, wie ein Mensch es sieht!“²³ Der göttliche Vorbehalt für die Würdigung der inneren Tatsache eines Menschen, ob die behauptete persönliche Glaubensentscheidung für ihn nun eine zentrale, seine religiöse Identität prägende Bedeutung gewonnen hat, gilt für die taufende Kirche ebenso wie für den säkularen Staat. Das gilt auch, wenn dem Staat, der sich säkular begründen muss und sich deshalb in Fragen der Religion neutral zu verhalten hat, keine religiös begründbare Grenze des eigenen Erkennens zur Verfügung steht. Also Schluss mit dem Kompetenzstreit Staat/Kirche, wer von ihnen der bessere oder der legitimierte Prüfer eines Taufbegehrens sei. Dieser Streit erinnert nur an die fatale Kirchengeschichte Europas, an

23 Im Bibelkurs mit Iranern wurde diese Erzählung auf die Situation der Asylbewerber vor dem VG so übertragen: „Der Richter liest, was in den Akten steht, Gott aber sieht mein Herz an.“ Darf ich das vor Gericht sagen?, wurde gefragt. Ja, sollte man das bei seiner Anhörung vor Gericht sagen?

die Verbindung von „Thron und Altar“, als Staat und Kirche miteinander um Kompetenzen rangen.

Aber das BVerfG hat 2020 die bisherige Rechtsprechung und die Prüfmaßstäbe zu religiösen Konversionen im Asylprozess als verfassungskonform endgültig bestätigt. Alle staatlichen Verfahren müssen sich nun daran messen lassen. Doch mit seiner Konversionsprüfung wagt sich der säkulare Staat weit auf das Terrain des Glaubens. Er behält sich weiterhin vor: „Es sei vielmehr die ureigene Aufgabe staatlicher Verwaltungsgerichte, zu einer eigenen Einschätzung hinsichtlich der Ernsthaftigkeit des Glaubensübertritts zu gelangen.“ Diese ermittelte „Ernsthaftigkeit“ des Herzens dient dem Staat dazu, in Fragen religiöser Verfolgung zu einer Prognoseentscheidung zu kommen. Die vom BVerfG aufgegriffen und als verfassungskonform erklärte Formulierung des VGH Mannheim (2015) – „ureigene Aufgabe“ der eigenen Einschätzung der Ernsthaftigkeit des Glaubens – passt nicht mehr zu einer säkular begründeten Verfassung eines demokratischen Staates.

Wenn der göttliche Vorbehalt gleichermaßen für Staat und Kirche gilt und keiner in Fragen der anhaltenden Ernsthaftigkeit Kompetenz hat, wie kann die Kirche den Staat daran erinnern, dass er hier in ein Gebiet eindringt – Glaubensentscheidungen des Herzens (Identität) –, das Gott für sich alleine vorbehalten hat: „Denn es ist nicht so, wie ein Mensch es sieht. Der Mensch sieht, was vor Augen ist; der HERR aber sieht das Herz an.“ Der säkulare Staat ist unempfänglich geworden für die religiöse Glaubenssprache. Aber vielleicht findet der göttliche Vorbehalt eine entsprechende Übersetzung in die säkulare Sprache²⁴ unseres Grundgesetzes: GG Art. 4 (1): „Die Freiheit des Glaubens [...] sind unverletzlich.“ Die Grundgesetze sind in erster Linie Schutzgesetze gegen Grenzverletzungen des Staates gegenüber seinen Bürgern. Dabei ist die Unverletzbarkeit der Freiheit des Glaubens ein sehr sensibler Gradmesser für den staatlichen Respekt der Würde des Menschen, ausgedrückt in den Menschenrechten.

Die Würde eines Menschen, der seinen Glauben in einer Religionsgemeinschaft lebt, wird angetastet, die Freiheit des Glaubens wird verletzt, wenn der Staat ihm öffentlich die Ernsthaftigkeit seines Glaubensübertritts bestreitet. Für einen Christen würde die Bestreitung seiner Ernsthaftigkeit nichts anderes bedeuten als: er sei ein Täuscher,

24 Jürgen Habermas fordert eine „Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“ von Glaubenden und Nicht-Glaubenden, in: *Jürgen Habermas, Glaube und Wissen, Friedenspreis der Deutschen Buchhandels* 2001, Sonderdruck, Frankfurt a. M. 2001, 20–25.

ein Schauspieler (Heuchler). Das meint Jesu in der Bergpredigt Matthäus 6, 5 „Und wenn ihr betet, seid nicht wie die Heuchler ...“. Auch im Griechischen wird der Begriff „Hypokrit“ – ein Schauspieler – metaphorisch im ethischen Sinne gebraucht.

4 Von den hohen Werten der Grundrechte zum Kriterienkatalog für die Beurteilung der Glaubwürdigkeit

Auffallend ist im Beschluss des BVerfG von 2020, dass zwar die Prüfmaßstäbe der bisherigen Asylrechtsprechung als verfassungskonform erklärt werden, aber für die Anwendung dieser Kriterien die Beachtung der hohen Bedeutung der grundlegenden Menschenrechte für eine demokratische Gesellschaft ausdrücklich angemahnt werden muss:

BVerfG 2020 III. RN 24:

Die Maßstäbe, die das Bundesverwaltungsgericht für die Prüfung, ob eine begründete Furcht vor Verfolgung wegen der Religion besteht, entwickelt und in dem angegriffenen Beschluss bestätigt hat, sind von Verfassungswegen nicht zu beanstanden (dazu 2.); es ist allerdings hervorzuheben, dass bei ihrer Anwendung der Bedeutung des Grundrechts auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2, Art. 10 GR-Charta und Art. 9 Abs. 1 EMRK) in besonderem Maße Rechnung zu tragen ist (dazu 3.).

3. RN 32:

Die Verwaltungsgerichte haben allerdings bei der Anwendung der vorgenannten Maßstäbe auf den konkreten Fall die Bedeutung des in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG in Verbindung mit Art. 9 Abs. 1 EMRK und Art. 10 GR-Charta verbürgten Grundrechts auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit als ein in einer demokratischen Gesellschaft zentrales Grundrecht und grundlegendes Menschenrecht (vgl. EuGH, Urteil vom 5. September 2012, C-71/11 und C-99/11, Y und Z, Rn. 57) in besonderem Maße zu berücksichtigen.

RN 33:

a) Dem hohen Wert des betroffenen Grundrechts hat die Sachverhaltsaufklärung Rechnung zu tragen (vgl. zu den Anforderungen an einen wirkungsvollen Rechtsschutz im Zusammenhang mit Art. 2 Abs. 2 GG: BVerfGE 117, 71 (106f); zur EMRK vgl. BVerfGE 111, 307 (323 ff)).

RN 34:

b) Auch im Rahmen der tatrichterlichen Beweiswürdigung ist die besondere Bedeutung des Grundrechts auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu beachten.

RN 37:

bb) Bei alledem haben die Tatsachengerichte jedoch zu beachten, dass Gesichtspunkten der vorerwähnten Art stets nur die Bedeutung von Indizien zukommt, und dass sie sich im Rahmen der tatrichterlichen Würdigung jeglicher inhaltlicher

Bewertung des Glaubens des Einzelnen und der Kirchen zu enthalten haben. Eine inhaltliche „Glaubensprüfung“ – etwa eine eigene Auslegung oder Priorisierung einzelner Glaubensinhalte gegenüber anderen Aspekten der jeweils betroffenen Religion – ist ihnen verschlossen, weil dies die verfassungsrechtlich verbürgte Freiheit, das eigene Verhalten an den Lehren des Glaubens auszurichten und innerer Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln, entleeren würde.

Aber es wird abzuwarten sein, so Münch in seiner Presseerklärung, ob diese bloßen Hinweise, die hohe Bedeutung menschenrechtlicher Grenzen sei bei der tatrichterlichen Beweisführung zu beachten, in der Praxis mehr Schutz vor willkürlichen Entscheidungen bringen wird. Schon dass die Erforschung der Intensität der religiösen Identität des Schutzsuchenden sich nicht auf eine Plausibilitätsprüfung beschränken dürfe, sondern bis zur vollen Gewissheit des Prüfers führen müsse, da das Recht des Prüfers der Reichweite des GG Art. 4, 1+2 vorgelagert sei, zeigt die schwache Stellung der Menschenrechte innerhalb der Tradition der deutschen Asylrechtsprechung an.

Nicht nur Berthold Münch, sondern auch Benjamin Karras weist in seinem Artikel „Religiöse Konversionen im Asylprozess“ darauf hin, dass diese Rechtsprechung zwar höchstrichterlich abgesichert ist, aber dennoch nicht ohne weiteres selbstverständlich sei. Im Bereich der Religionsfreiheit trete neben dem Überzeugungsmaßstab oftmals ein Plausibilisierungsmaßstab, der für die Reichweite des Schutzbereichs von Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gilt, also auf die Frage, welche religiöse Verhaltensweise die religiöse Identität eines Asylbewerbers ausmache, anwendbar sei. Auch Karras verweist auf den Vergleichsfall der Gewissensprüfung bei der Wehrdienstverweigerung.²⁵ In der praktischen Anwendung der Maßstäbe zeigt sich, dass alle Legitimierung einer staatlichen Prüfung der Ernsthaftigkeit einer vorgetragenen Glaubensentscheidung immer wieder in das Urteil mündet: ob jemand Christ ist oder nicht. Der Willkürvorwurf lässt sich nicht entkräften, ist vor Gericht aber nur schwer zu beweisen. Hier soll etwas geprüft werden, weil man zu einer Entscheidung kommen muss. Man prüft etwas, das nicht prüfbar ist.

„Es ist nicht so, wie der Mensch es sieht.“ Dieses Gotteswort an den Propheten bewahrheitet sich in der Praxis der Rechtsprechung in den Asylverfahren. Staat und Kirche kommen aus diesem Dilemma nur heraus, wenn sich jede Seite bei der Frage der Echtheit eines Glaubens zurückhält und sich nur auf die Frage der Plausibilität des vorgetragenen Glaubens beschränkt. Das hieße dem Leitsatz des BVerfG gerecht zu werden: „die besondere Bedeutung des Grundrechts auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu beachten“.

²⁵ Karras, Religiöse Konversionen, Anm. 19.

Diesen schwer in „kleine Münze“ umzusetzenden Grundrechten stehen am Ende im Beschluss des BVerfG aber für Praktiker leichter zu handhabende „Gesichtspunkte“ für eine Gesamtschau der Beweiswürdigung gegenüber, die Aufschluss über die religiöse Identität versprechen. Sie stammen aus einer Kriterienliste für Glaubwürdigkeitsüberprüfungen aufgrund von Konversionen und Homosexualität, entstanden 2015 auf einem europäischen Workshop von 40 Richtern und Richterinnen aus 13 Mitgliedsstaaten der Europäischen Union. In einem zweiteiligen Aufsatz haben die Richter Uwe Berlit, Harald Dörig, Hugo Storey dieses europäische Asylprojekt in der Fachzeitschrift ZAR 2016 vorgelegt.²⁶ Diese „Gesichtspunkte“ des BVerfG bieten aber nur die Überschriften aus dem sehr detaillierten Katalog des Aufsatzes. Diese systematisierte Sammlung aller bisherigen Glaubwürdigkeitsfragen der europäischen Asylrechtsprechung können, so der Aufsatz, „vielleicht ein hilfreiches Licht auf die zur Verfügung stehenden Methoden werfen“. Der Praktiker aus BAMF und Verwaltungsgericht kann sich aus diesem Aufsatz die ihm passend erscheinenden Prüffragen für seine Befragung aussuchen, um im Wege des Rückschlusses von äußeren Anhaltspunkten auf eine innere Einstellung zu einem vollen Bild der religiösen Identität des Anderen zu gelangen.²⁷ Aber eine kritische Rückfrage, ob diese Frageliste europäischer Richter selbst eher den eigenen Vorstellungen von der Art und Weise eines europäischen Christ-Seins entspricht, statt sich objektiver dem möglichen anderen Weg des Christ-Seins iranischer Christen zu öffnen, vermisst man. Wer von einem allgemeinen europäischen Christentum „ohne Entscheidung“, in das man durch Geburt, Kindertaufe und gesellschaftliche und familiäre Prägung mehr oder weniger hineinwächst, herkommt, kann allerdings kein „hilfreiches Licht“ auf den anderen christlichen Weg werfen, der sich durch eine eigene individuelle Entscheidung der Abwendung (von islamischer Kultur als Staatsreligion) und Hinwendung (zum persönlichen christlichen Glauben) auszeichnen muss. Zudem konstatiert Münch wohl zurecht, dass dieser Fragebogen die Gefahr einer maß-

26 Uwe Berlit, Harald Dörig & Hugo Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung bei Asylverfahren aufgrund religiöser Konversion oder Homosexualität: Ein Ansatz von Praktikern (Teil 1), in: ZAR 9 (2016), 281–288.

27 Ein Beispiel der Prüfkriterien: Ebd., 3, 5, 6. „Haben gemeinsam konvertierte Eltern ihre Kinder nicht mit taufen lassen, kann dies im Einzelfall Zweifel an der Ernsthaftigkeit der Hinwendung zum Christentum begründen. [...] Sie trägt etwa nicht bei Baptistengemeinden, bei der eine Säuglings- oder Kindertaufe nicht befürwortet wird.“ Aber unabhängig davon, ob man sich einer täuferischen Freikirche anschließt, ist es häufiger so, dass man aus dem erfahrenen Zwang im Islam es seinen Kindern bewusst freistellt, ob sie Christen werden wollen.

losen Überspannung der Voraussetzungen für die Glaubhaftigkeit des Glaubensübertritts in sich birgt.²⁸

Demgegenüber hält aber Benjamin Karras daran fest, dass es aus juristischer Perspektive als gesichert gilt, dass der Staat befugt ist, in einem ersten Schritt die religiöse Identität des Asylbewerbers festzustellen, um darauf aufbauend in einem zweiten Schritt über die Ernsthaftigkeit des Glaubenswechsels zu entscheiden. Um aber doch zu einer größeren Vereinheitlichung der Prüfmaßstäbe und damit der Entscheidungen zu kommen, hält er den Fragekatalog für Konvertiten von Berlit, Dörig, Story für hoffnungsvoll, um zu einem Kanon an Prüfkriterien zu gelangen. Fachtagungen, Fortbildungen und informelle Gespräche könnten dabei helfen.²⁹ Die EKD geht dabei mit ihren vertrauensvollen Gesprächen mit dem BAMF einen ähnlichen Weg, um über die Weiterentwicklung der Dienstweisung „Asyl – Konversion im Asylverfahren“ zu beraten. Für die tägliche, praktische Begleitung der Schutzsuchenden kann es im Einzelfall hilfreich sein, wenn diese Gespräche zwischen Kirche und BAMF über die Anwendung der Maßstäbe helfen, Exzesse der Befragung zu verhindern, denn nach dem Beschluss des BVerfG 2020 wird auf diesem bisherigen Weg wohl nicht so schnell eine neue Revision oder Beschwerde angenommen werden. Es muss dringend nach einem neuen Ansatz in der nun fast 20 Jahre dauernden Debatte gesucht werden.

Die erste theologische Dissertation zu diesem Thema, erschienen Ende 2020 von Conrad Krannich, sucht nach einem neuen Ansatz und verweist noch einmal auf die individuelle Religionsfreiheit:

„Wenn iranische Christ*innen auf ihr Christ-Sein oder die vollzogene Konversion hin überprüft werden, ist das zu allererst eine Verletzung der individuellen und nicht der korporativen Religionsfreiheit hiesiger Kirchen.“³⁰

In seiner detailreichen Untersuchung fragt Krannich die Kirchen, was ihre Taufvorbereitung, die sie gegenüber dem Staat als die wahre „Echtheitsprüfung“ darstellen, wirklich leisten kann und darf. Denn „die um die Idee des vermessbaren Innenlebens herum geführte Auseinandersetzung ist als Kompetenzdiskurs nicht zu lösen.“ Diesen Streit weiterzuführen, würde nur die Grundannahme des Staates stabilisieren, als gebe es einen Ort, von dem aus man die Behauptung, man sei ein Christ, als Lüge entlarven könnte.

28 *Münch*, Glaubhaft Glauben, 242.

29 *Karras*, Religiöse Konversionen, 9.

30 *Krannich*, Recht macht Religion, 360.

Er fordert, dass die Kirchen zuerst Verantwortung für die iranischen Christen und nicht für den Schutz pfarramtlicher Privilegien übernehmen. Sie sollen anwaltlich für iranische Christen in Erscheinung treten und deren Christ-Sein und Kirche-Sein Gehör verschaffen.³¹ Deshalb bringt seine Arbeit auch eine sehr breite Dokumentierung der Selbstdarstellung iranischer Christen. Ihre Christ-Werdung und Kirche-Sein passt nicht ins europäische Bild der Konfessionskirchen. Ihre Christ-Werdung zeigt ein vielfältiges Bild eines iranischen, religiösen und gesellschaftlichen „Protestantismus“ und ist immer auch ein Protest für einen wahren Iran, hat also auch eine politische Dimension. In Selbstzeugnissen lässt er iranische Christen zu Wort kommen. Sie berichten über ihren neuen Weg der Christ-Werdung im Iran oder auf der Flucht bis hin zu ihrem Christ-Sein in Deutschland.

Hilfreich ist seine Aufschlüsselung der rechtlichen Problematik der Asylverfahren und die kritische Analyse der Taufe von flüchtenden Christen mit muslimischem Hintergrund. Die unterschiedlichen Diskurse der Beteiligten schlüsselt er auf mit Hilfe neuer Diskurstheorien. Damit wirft er ein neues Licht auf die gegenseitigen Bedingungen und Abhängigkeiten einer oft emotional geladenen Debatte.

Diese Auseinandersetzung um die Grundrechte neu anzunehmen, könnte auch dazu dienen, dass die kirchliche Theologie die Menschenrechte neu als ihr ureigenes, theologisches Zentralthema des Christ-Werdens und des Christ-Bleibens entdeckt und nicht nur als ein ethisches Thema unter anderen behandelt.

5 Ein neuer Ansatz: Es besteht Forschungsbedarf

Kurz nach der Arbeit von Krannich erschien 2021 ein umfangreiches und breit angelegtes Arbeitsbuch, herausgegeben von Henning Theißen und Knud Henrik Boysen: „Integration und Konversion – Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft.“³² Es enthält die Vorträge der Fachtagung in Greifswald (April 2019) „Integration und Konversion. Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft in Deutschland und Europa.“ Diese Fachtagung schlug einen anderen Weg ein als die bisherigen Veranstaltungen der Kirchen. Sie begnügte sich nicht damit,

³¹ Ebd., 365 f.

³² Henning Theißen & Knud Henrik Boysen (Hg.), *Integration und Konversion – Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft*, Baden-Baden 2021.

jede der beteiligten Seite ihre Sicht vortragen zu lassen. Als wissenschaftliche Annäherung an das europäische Migrationsproblem versuchte sie die bisherige engere Diskussion um kirchliche Taufe und ihre juristische Anerkennung auf die umfassendere Frage der Integration in Kirche und Gesellschaft auszuweiten. Im Anschluss an die Greifswalder Fachtagung „Integration und Konversion“ ist mit Unterstützung des Rektorates der Universität Greifswald ein Forschungsprojekt angeschoben worden, das sich der Thematik in Kooperation mehrerer Wissenschaftsdisziplinen widmet. Prof. Dr. Corinna Kröber (Vergleichende Politikwissenschaft) und Prof. Dr. Henning Theißen (Theologie) leiten das Projekt.³³ Die Theologie versucht, mit dem Blick auf den Glaubensweg der iranischen Christen, die Frage, was für ein Christentum uns hier begegnet, das die unterschiedlichen Kirchen in Europa um die Taufe bittet, neu zu stellen. In diesen Kontext der neuen Fragestellung reiht sich auch die Dissertation von Conrad Krannich ein mit dem Ausgangspunkt der Interviews zur Christ-Werdung Flüchtender. Mit einem eigenen Beitrag „Taufwillige Muslime?“ kommt Krannich hier selbst zu Wort und der Jurist Benjamin Karras mit dem Beitrag „Staatliche Glaubensprüfung?“.³⁴ Teilweise konnte noch der Beschluss des BVerfG vom April 2020, der ja eigentlich ein Ende der Debatte bewirken sollte, in die Manuskripte eingearbeitet oder zumindest erwähnt werden. Praktiker an der Basis der Kirchenarbeit und Leitende der Kirche in ihrer Vermittlung zu den Behörden berichten hier. Vor allem weiten Wissenschaftler aus den Bereichen der Religionswissenschaften und Sozialwissenschaftler, der Ethik, der Philosophie und der Justiz den Blick auf das grundsätzliche Problem von Migration und Integration in Deutschland und in Europa. Also ein hervorragendes Arbeitsbuch, das eine langfristige Weiterarbeit erfordert.

In seinem Einleitungsbeitrag „Flüchtlingskonversionen – Einführende Sondierung des Problemfeldes“ entfaltet Theißen den thematischen Aufbau des Arbeitsbuches. Das Thema Integration ist hier dem

³³ Zu diesem Forschungsprojekt siehe *Henning Theißen*, Die Taufe ist unanfechtbar, in: *Zeitzeichen* 2 (2020), 50–52: „Die erst anlaufende Erforschung liefert Hinweise, dass politische Motivationen tatsächlich für die Zunahme iranischer Konvertiten mitverantwortlich sein könnten. Dass sich dem Anschein nach viele Konvertiten protestantischen Kirchen und hier gerade solchen zuwenden, die nicht mit der Gießkanne taufen, widerlegt den Generalverdacht der ‚Asyltaktik‘, kann aber für die Konvertiten (neben einem entsprechenden Frömmigkeitsprofil und womöglich hohen Gemeinschaftserwartungen entsprechend der Zivilgesellschaft im Herkunftsland) durchaus legitime politische Gründe haben.“

³⁴ *Conrad Krannich*, Taufwillige Muslime?, in: *Theißen & Boysen* (Hg.), *Integration und Konversion*, 67–87; *Karras*, „Staatliche Glaubensprüfung?“, in: ebd., 159–173.

der Konversion bewusst vorangestellt, um der bisherigen Verengung der Thematik auf eine nur verfassungsrechtliche Perspektive, d. h. der Frontstellung Staat/Kirche, zu entkommen. Es geht vor allem zuerst, so Theißen in seiner Einleitung,³⁵ um „Menschen, die auf der Suche nach Schutz vor Verfolgung und als Konvertiten in die demokratische Gesellschaft eines europäischen Staates eintreten, die für sie selbst wie ihre neue Umgebung unabweisbare Herausforderung der *Integration* stellen.“³⁶ Die Beiträge in diesem Arbeitsbuch sind auf den Iran als Herkunftsland beschränkt, weil von dort zurzeit die meisten Flüchtlingskonvertiten nach Europa kommen, die vom Islam zum Christentum wechseln. Dabei wird, anders als in der Asylgesetzgebung, nicht unterschieden zwischen *geflohenen* Konvertiten, die schon im Iran konvertiert sind und *konvertierten* Flüchtlingen, die erst auf ihrem Fluchtweg konvertieren. Denn der Ort der Konversion ist theologisch nicht entscheidend, weil der Begriff Konversion eher „einen neuen Weg gehen“ bedeutet, als dass er nur auf einen punktuellen Ort (wie Bekehrungserlebnis) bezogen werden kann. Theologie und Religionswissenschaft konvergieren hier, während Entscheider des BAMF gerne nach „Bekehrungserlebnissen“ oder einem „Damaskuserlebnis“ fragen und daran anknüpfend kritisch nach einem Leben vorher und nachher forschen. Das ist für die Auslegung des Neuen Testaments bedeutsam, weil es um die Frage geht, ob Christ-Werdung in erster Linie eine punktuelle Bekehrung einer spontanen einmaligen Begegnung mit der Botschaft Jesu ist oder ein vielfältiger Prozess, ein Weg, ist. Hier wäre auch ein theologischer Gesprächsbedarf zwischen den eher täuferischen Freikirchen mit ihrem Christ-Sein als Nachfolge und den Kinder taufenden Großkirchen, die den Aspekt einer „Entscheidung“ eher vernachlässigen.³⁷

In vier größere Blöcke ist das Buch aufgeteilt: (I) Situation der Konvertit*innen, (II) Normative Aspekte der Flüchtlingskonversionen, (III) Kirchliche Aspekte der Integration, (IV) Gesellschaftliche und politische Aspekte der Integration. In seiner Einleitung legt Theißen die theoretischen Fundamente für den weiteren Forschungsbedarf für Kirche und Staat.

Zur *Situation der Konvertiten* (I) im Iran sind es besonders die Fragen: Wie und wo kamen sie in Konflikt mit der Kultur der islamischen Staatsreligion? Wer oder was gab den ersten Anstoß, christlichen Glau-

35 Theißen, Flüchtlingskonversionen, in: *ders. & Boysen* (Hg.), *Integration und Konversion*, 1–53.

36 Ebd., 2.

37 Ebd., 5.

ben als einen alternativen anderen Weg des Lebens zu errahnen? Sind es persönliche Zeugnisse aus anerkannten Kirchen oder geheimen Hauskirchen im Untergrund, sei es pfingstlicher oder baptistischer Prägung, die missionarisch leben („Machet zu Jüngern alle Völker“)? Es ist dabei auf die theologische Prägung im Erstkontakt mit dem christlichen Glauben zu achten, weil es sonst zu Fehleinschätzungen im asylrechtlichen Prüfverfahren kommen kann. Ebenso ist der Frage nachzugehen, mit welchen religiösen Einstellungen Iraner in einer der großen deutschen Konfessionsfamilie um die Taufe bitten. In welchen Kirchen werden sie geistliche Heimat finden? Es geht also zu allererst darum, nach der individuellen *Glaubensbiografie* zu fragen. Das eigene Bild, das die taufende Kirche von einer Glaubensentscheidung hat, muss hier zurückstehen. Das von Theißen angestoßene Forschungsprojekt will hier einen ersten Schwerpunkt legen.³⁸ Die Eindrücke seiner bisherigen Projektarbeit fasst er so zusammen:

Es berichten „solche christlichen Gemeinden über Zulauf von konvertierten Flüchtlingen, die in Theorie und Praxis ein anspruchsvolles Taufverständnis mit langer, oft mehrmonatiger Vorbereitung auf die Taufe und hohen inhaltlichen Erwartungen an die Täuflinge in Hinsicht auf religiöse Unterweisung und christliche Lebensführung pflegen. Konvertit*innen, die auf eine schnelle Taufe aus wären, dürften bei niederschwellig volksskirchlichen Gemeinden leichter zum Erfolg kommen.“³⁹

Konversionen mit datierbaren Hinwendungen zu einem neuen Weg mögen für die Kirchen leichter und schneller zu taufen sein und für den Staat handlicher zu überprüfen sein, doch die nicht wertende Betrachtung der Religionswissenschaft erblickt darin eher eine „Konversionsrhetorik“, die nicht von realen Konversionsnarrativen gedeckt ist.⁴⁰ Es ist das Verdienst dieser umfangreichen Studie, dass sie Anstöße gibt zu einer vertieften Weiterarbeit, statt nur vorschnelle Urteile zu vermitteln.

In den *normativen Aspekten* (II) stehen juristische Fragen im Mittelpunkt. Theißen erwägt, dass eine Überprüfung, die verhindern will, auf eine rhetorisch überzeugende Schilderung „hereinzufallen“ und deshalb die Glaubwürdigkeit einer Konversion mit der Glaubhaftigkeit der Konversionserzählung verbindet, in den Bereich der Person gerät. Diese aber besitzt in einer freiheitlichen Grundordnung einen derart

38 Ebd., 9.

39 Ebd., 15.

40 Ebd., 17.

hohen Stellenwert, dass jeder Versuch staatlicher Annäherung an ihn eine kritische Beobachtung verlangt.⁴¹ So vorsichtig benennt Theißen hier den Schutzbereich der Grundrechte und zeigt damit auf, dass, auf den Einzelfall bezogen, die hohen Grundwerte in ihrer Schutzfunktion immer umkämpft sind. Aber Menschenrechte, die zwar bei feierlichen Anlässen höchst gelobt werden, müssen auch so angewandt werden können, dass sie den Einzelnen mit seinem Schutzbedarf wirklich schützen können.

Das verhaltensorientierte Überprüfen von Konversion und Taufe durch den Staat führt Theißen zu der kritischen Bemerkung, dass nach den Gründen für die Annahme zu fragen ist, dass aus einer christlichen Taufe ein ganz bestimmtes festzustellendes religiöses Verhalten resultieren müsse. Denn der Staat fragt im Asylverfahren nach der aktuellen Religiosität, also nach der späteren Wirkung der Taufe, und er fragt noch einmal bei der anlasslosen Widerrufsprüfung, drei Jahre nach der bestandskräftigen Anerkennung, wiederum nach dem zu diesem Zeitpunkt aktuell praktizierten Glauben. Das würde bedeuten, „dass an die religiöse Identität von Konvertit*innen höhere Erwartungen gerichtet werden als an andere Träger*innen *derselben religiösen Identität*, nämlich diejenigen Angehörigen der betreffenden Religionsgemeinschaft, die keine Flüchtlinge, sondern deutsche Staatsangehörige sind und sich als Weihnachtsgänger*innen in der Gewissheit wiegen dürfen, für gute Christ*innen zu gelten.“ Theißen erwägt hier, ob das Konstrukt einer religiösen Identität, das der Staat sozusagen für sich erschaffen hat, um etwas Prüfbares auch prüfen zu können, die Gefahr einer Diskriminierung aufgrund der Herkunft in sich birgt. Für den Staat kann das keine gangbare Option sein.⁴² Zu Zeiten des „religiösen Existenzminimums“ entschieden die Gerichte, dass den iranischen Christen, ebenso wie der überwiegenden Mehrheit der getauften Christenheit, die höchst selten oder nie Gottesdienste ihrer Kirchen besuchen, zugemutet werden darf, einen öffentlichen Gottesdienst zu meiden.

Zu Block (III) *Kirchliche Aspekte der Integration* reflektiert Theißen die Besonderheit der Taufe von Konvertiten aus dem Islam. Für die Tauftheologie stellt er, anknüpfend an die Symbolik der Taufe als Adaption zu Kindern Gottes, seine Hypothese von drei Tauftypen dar:

41 Ebd., 21.

42 Ebd., 30. „D.h. auch mit dem Argument, dass die Konversionsüberprüfung einem aufenthaltsrechtlichen Sonderstatus und nicht etwa der persönlichen Frömmigkeit der Flüchtlinge gelte, darf deren religiöse Identität nicht strikter beurteilt werden, nur weil sie Flüchtlinge sind.“

1. Die Säuglingstaufe als offensichtlich Unmündigentaufe,
2. die Erwachsenentaufe als Bekenntnistaufe und eben
3. die Konversionstaufe derer, die aus einer anderen Religion den Weg zur Christ-Werdung gefunden haben.⁴³

Es besteht also Forschungsbedarf auch zum besseren Verständnis der Konversationsnarrative der Geflüchteten:

„Kirchliche Integration geflüchteter Flüchtlinge (III) kann heute nicht mehr die Eingliederung der Konvertierten in feststehenden Gemeindestrukturen bedeuten, sondern muss vor dem Hintergrund einer kritischen Vergewisserung der Gemeinden über ihre eigenen kirchenleitenden Selbstbilder geschehen. Dabei ist gerade um der Gleichwertigkeit der Tauftypen in Volks- und Freikirchen davon auszugehen, dass mit der Flüchtlingskonversion neuartige Glaubensbiographien sichtbar werden, die mittelfristig einen eigenen Kirchentyp internationaler Gemeinden entsprechend einem Tauftyp der Konversionstaufe hervorbringen können. So lange sollte der Typ der Missionskirche als das am engsten benachbarte kirchliche Phänomen und Forschungsfeld zur Flüchtlingskonversion gelten.“⁴⁴

Auch die evangelischen Freikirchen sind eingeladen, an diesem Forschungsprojekt teilzunehmen. Dass gerade auch für sie ein hoher Bedarf an theologischem Austausch über Bekehrung und Taufe im Neuen Testament und über Konversion und Flucht zwischen den Großkirchen und den Freikirchen besteht, ist verständlich. Denn gerade die heutigen „Täuferkirchen“, die den Verein „500 Jahre Täuferbewegung“⁴⁵ für die Erinnerung an die Anfangszeit der Täuferbewegung in der Schweiz gegründet haben, sollten in diese Gespräche einbezogen werden. Sie können aus ihrer eigenen Geschichtserfahrung viel zum Verständnis von Christ-Werden, verbunden mit Flucht und Verfolgung, beitragen. Siehe dazu besonders das von Astrid von Schlachta 2020 im Hinblick auf das Erinnern im Jahr 2025 an die 500-jährige Täuferbewegung herausgege-

43 Siehe dazu auch seinen eigenen Beitrag in Block III des Arbeitsbuches „Typische Voraussetzungen für die kirchliche Integration geflüchteter Konvertit*innen“, 226–247.

44 Ebd., 50.

45 Siehe dazu: Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“ www.taeuferbewegung2025.de: „2025 erinnern Gemeinden und Kirchen, die sich auf die Täuferbewegung der frühen Neuzeit zurückführen oder sich mit ihr verbunden wissen, gemeinsam an die erste täuferische Glaubenstaufe, die Ende Januar 1525 in Zürich stattfand. Hinter dem gemeinsamen Namen ‚Täufer‘ verbarg sich im 16. Jahrhundert eine große Vielfalt. Neben der Wittenberger und der Schweizer Reformation bildeten die Täufer die dritte reformatorische Strömung. Zur Täuferbewegung gehörten so unterschiedliche Gruppen wie die Mennoniten, die Hutterer, die Schweizer Brüder, die Melchioriten und viele einzelne, meist kleinere Gemeinden. [...] Auch Baptisten und Quäker, die im Zusammenhang mit der englischen Reformation zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstanden, zählen zu dem weiten Spektrum der täuferischen Kirchen. Aus dieser Vielfalt speist sich eine bunte und spannende Erinnerungskultur.“

bene Arbeitsbuch „Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert“.⁴⁶ Die Täufer gingen schon in der Reformationszeit einen neuen, anderen Weg als die Lutheraner und die Reformierten, sie stellten die „jahrhundertalte Prämisse des christlichen Lebens im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation infrage“.⁴⁷

6 Iranisches Christ-Sein: Einen neuen Weg gehen

„Ich habe einen neuen Weg gefunden.“ So zitiert Krannich einen deutsch/persischen Pfarrer aus der Mitschrift einer Tagung, der von seiner Christ-Werdung als Iraner zu erzählen beginnt.⁴⁸ Ein anderer berichtet: „Ich bin Christ. Ich habe meinen Weg gefunden.“ In seiner autobiografischen Annäherung, Basis seiner Dissertation, kommen die Iraner, die ihre Glaubensbiografie erzählen, selbst zu Wort. Für sie bedeutet Christ-Sein, einen Weg gefunden zu haben, einen Lebensweg. „Weg“ wird so zu einem Symbol für das Wort „Christ-Werden“, ist eine Konversionsmetapher im Sinne einer Veränderung. Denn einen neuen Weg zu finden bedeutet auch, neue Maßstäbe für das Leben finden. Es ist eine Befreiung, d. h. die Entdeckung, dass man in Sachen Religion selbst entscheiden kann und auch anders entscheiden kann, als nur im engen Rahmen der Staatsreligion zu bleiben. Krannich stellt wiederkehrende Gesprächsfäden seiner sechs Interviews zusammen: Sie suchen Antworten auf Fragen, die der Islam nicht beantworten kann. Das kann zum Bruch mit der Familie bis hin zur Infragestellung gesellschaftlicher Normen führen. Eigene Hauskirchenerfahrungen setzen schon eine gewisse Distanzierung und Entfremdung voraus. Wer z. B. als Student öffentlich interessierende Fragen zu Jesus stellt, wird kritisch angesehen, als wäre er schon ein Christ. Schon der Anfang des Christ-Werdens erscheint wie ein bekenntender Akt. Selbst die Bibellectüre wirkt wie ein Bekenntnis zu Jesus. Gewalterfahrung in der Familie wird auch der herrschenden Religion angelastet. Persönlich erfahrene Hilfe von den „anerkannten“ Christen ist missionarisches Zeugnis auf einem manchmal sehr langen Weg zur Vergewisserung des eigenen Christ-Seins. Dabei wird der Weg der Christ-Werdung zum Weg zur Taufe oder Taufwunsch und zum Weg der Flucht bzw. zur Bekräftigung der Flucht.⁴⁹ Ethische Motive wie Freiheit, Gleich-

46 *Astrid von Schlachta*, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Stuttgart 2020.

47 Ebd., 9.

48 *Krannich*, Recht macht Religion, 44–58: Christ-Werdung als Weg.

49 Ebd., 50ff.: V. Der Weg zur Taufe und das Verständnis von Christlichem.

heit aller, gewaltfreie Lösungen im persönlichen und gesellschaftlichen Bereich werden zu Argumenten gegen die Staatsreligion und für den christlichen Glauben. So rücken Glaube und Ethik in der Biografie der Christen stärker zusammen. Die Bibel lesen und zu Jesus beten sind Vergewisserung auf dem neuen Weg und zugleich auch politisch-gesellschaftliche Distanzierung und Kritik. Hier eine genaue Unterscheidung von asylrelevant und asyltaktisch ermitteln zu wollen, kann zur Fehleinschätzung führen.

Diese iranischen Glaubensbiografien werden von Krannich analytisch mit Hilfe aktueller Konversionstheorien untersucht, mit den Glaubens- und Taufverständnissen der europäischen Kirchen abgeglichen und schließlich im Asylverfahrensprozess der deutschen Rechtsprechung zum Thema gemacht. Diese umfangreiche Studie setzt neue Akzente für die Kirche in ihrem Versuch, diese Konversionen in die eigene Kirchengemeinschaft zu integrieren, ebenso auch für den Staat in seinem Versuch, diese Christ-Werdung und dieses Christ-Sein nach eigenen, dem Glauben unangemessenen Maßstäben, asylrechtlich entscheidungsfähig zu machen. Dabei wird der Umgang von Kirche und Staat mit den Konversionstufen kritisch hinterfragt. Das ist hilfreich für das angestoßene Forschungsprojekt, für die anwaltliche und kirchliche Begleitung der Schutzsuchenden und hoffentlich auch für die künftigen Entscheidungen des BAMF und der Gerichte. Krannich fordert alle zu einer Refokussierung der Aufgaben auf!⁵⁰

Das Stichwort „Einen neuen Weg gehen“ findet sich auch in den Glaubensbiografien der iranischen Christen, die zurzeit in der EFG Leverkusen in einem „Bibelkurs mit Iranern“ begleitet werden.⁵¹ In ihren Anhörungsprotokollen vom BAMF, ihren Zeugnisberichten in den Gottesdiensten und in den persönlichen Gesprächen, deren Mit-

50 Ebd., 365. Er fordert eine religions- und konfessionskundliche Expertise zur Frage, was für ein Christ-Sein sich im Asylverfahren präsentiert. Aber eine solche Expertise, befreit von Klischeevorstellungen, sei noch nicht einmal als Defizit angezeigt.

51 Seit 2018 führt die EFG Leverkusen einen Bibelkurs für Iraner durch. Nachdem vor einigen Jahren ein iranisches Ehepaar getauft wurde und einen Flüchtlingsstatus erhielt, kamen andere iranische Christen in die Gottesdienste, die schon in einer Kirche in Deutschland getauft waren, nun aber von der Ausländerbehörde in die Stadt verlegt wurden. Von ihnen kam die Bitte, sie in ihren noch offenen Asylverfahren zu begleiten. Mit ihnen wurde ein regelmäßiger Bibelkurs durchgeführt. Ab und zu gestalteten sie deutsch-persisch sprachige Gottesdienste, in denen sie Zeugnis ablegten von ihrem Glaubensweg. Getauft wurden sie in ganz unterschiedlichen Kirchen: Evangelische Kirche, unterschiedliche Pfingstgemeinden und freie Freikirchen. Einige wurden auf ihre Bitte durch Zeugnis in unsere Kirche aufgenommen, andere gehören zum größeren Freundeskreis der Gemeinde. Insgesamt gehören zur EFG Leverkusen viele Christen internationaler Herkunft, insbesondere auch aus Afrika.

schriften für die Einreichung bei Gericht verschriftlicht wurden, kommen die gleichen Gesprächsfäden vor, wie sie Krannich in seiner Studie analysiert hat.

Einige Beispiele dieser Glaubens- und Fluchtwege sollen aufzeigen, wie verschieden auch diese neuen Wege sein können und wie das BAMF in seinen Bescheiden diese Wege asylrechtlich bewertet.⁵²

1. In seiner Anhörung, einige Wochen nach seiner Ankunft in Deutschland, erzählt X. von seinem Weg der Christ-Werdung:

„Ich bin nicht von heute auf morgen Christ geworden. Es war nicht so, dass ich aufgewacht bin und Christ war. Es war ein Prozess. Schon vor Jahren habe ich immer wieder darüber nachgedacht, was im Koran gelehrt wird und ich hatte immer einen inneren Zweifel. Ich habe meinem Opa immer die Frage gestellt, wenn man etwas liest, es aber nicht versteht, wie man dann daran glauben könne? D.h. ich habe letztendlich zwangsweise gebetet, weil sie mich gezwungen haben. [...] Mein Onkel hat meine Mutter wegen Verletzung der Scharia geschlagen. Sie hatte auf der Straße die Haare nicht vollständig bedeckt. Das hat meine Seele zerstört. Das waren auch Gründe, die mich immer nachdenklicher machten. Schon als 15-Jähriger habe ich die persische Übersetzung des Korans gelesen, denn bis dahin habe ich etwas auf Arabisch gebetet, was ich nicht verstanden habe. Bis ich 20 Jahre war, habe ich jeden Tag fünf Mal gebetet. Trotzdem war ich verwirrt, ich war zweifelt wegen meiner Zweifel am Islam und ich habe für ein halbes Jahr aufgehört zu beten. Trotzdem hatte ich Schuldgefühle, dass ich nicht bete und habe wieder angefangen.“

X. erzählt bei der Anhörung viele Details seines Lebensweges, die ihm die Zweifel am Islam nährten, insbesondere den Zwiespalt in der privaten Moral der Vertreter des Islams, so dass er schließlich nicht mehr gebetet hatte. In einer neuen Arbeitsstelle wurde ein Mitarbeiter sein Freund, mit dem er über diese Fragen vertraulich sprechen konnte:

„Wir haben viele Gespräche geführt, er hat mir zwei kritische Bücher zum Islam gegeben. Nachdem ich die Bücher gelesen habe, habe ich ihn gefragt, welchen Glauben er hätte. Er sagte zu mir, seit ein paar Jahren hätte er einen Glauben angenommen. Ich habe ihn gefragt, was er damit meine, einen Glauben angenommen zu haben. Er sagte mir, er hätte seinen Glauben geändert. Da dachte ich zunächst, er

52 Grundsätzlich wird Theißen Recht haben mit seiner Vermutung, dass freikirchlich orientierte Iraner es oft schwieriger haben, ihre Konversionserzählungen von den Behörden glaubhaft vorzutragen. *Theißen*, Die Taufe ist unanfechtbar, 50–52: „Unter diesen Voraussetzungen sind die – zumeist pfingstlich oder baptistisch orientierten – Konvertiten, die beim BAMF oder vor dem Verwaltungsgericht ihre Konversion plausibilisieren sollen, auch ohne die Asymmetrie der verhörähnlichen Kommunikationssituation strukturell von vornherein im Nachteil. Dieser wird, solange nicht einmal die Forschung Genaueres über die nichttraditionellen Christentümer im Iran sagen kann, auch von den bei vielen Entscheidern beliebten, scheinbar objektiven Wissensfragen zum christlichen Glauben nicht aufgewogen.“

sei Schiit. Er sagte, er hätte seinen Weg gefunden, einen Weg, der ihn gerettet habe. Er sagte zu mir, ein schlechter Baum gebe keine guten Früchte. Er hat mir dies aus dem heiligen Buch gesagt. Er sagte auch, ein Feigenbaum gäbe auch keine Trauben. Er hat mir das gesagt und gab mir auch ein Buch. Er gab mir eine Bibel. Das heilige Buch. Seitdem ich F. jedoch kennenlernte und er mich in das Christentum eingeführt hatte, habe ich die Bibel gelesen. Wenn ich es in einem Satz sagen müsste: In der Bibel steht, nur Jesus ist die Wahrheit/Rettung. Es hat sich mit der Zeit herauskristallisiert, dass dieser Weg ins Christentum der richtige Weg für mich ist. Ich habe innerlich gemerkt, dass sich für mich ein leuchtender Weg auftut. Im Islam hatte ich immer das Gefühl, dass ich in eine Dunkelheit falle. Das Christentum hat mir Hoffnung gegeben, mir ging es nicht mehr so, als würde ich im Sumpf, im Schlamm versinken. Mir war, als hätte mich jemand von diesem Schlamm befreit. Ich fühlte mich leichter. Durch meinen Mitarbeiter F., der mir das Christentum nähergebracht hat, bin ich in Berührung mit der Hauskirche gekommen.“

In einem Zeugnisgottesdienst schildert X. eine Szene mit Mitgliedern der Hauskirche, von der er schon in der Anhörung berichtete und in der seine Entscheidung für Jesus fiel:

„Aber ein Treffen mit diesen christlichen Freunden war besonders: Am Straßenrand, im Auto meines Freundes, saß ich mit einem anderen Christen. Wir waren nur zu dritt und sprachen über den Glauben an Jesus. Da fragten sie mich, ob ich so weit wäre, den Glauben an Jesus anzunehmen. Ich sagte, nachdem was ich alles gesehen und gelesen hätte, Ja. Mein Freund sagte, hier ist Jesus in unserer Mitte, denn er hat gesagt: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.‘ Ich habe dann mein Errettungsgebet gebetet. Und wenn in diesem Augenblick ein Religionswächter am Straßenrand vorbei gegangen wäre, er hätte nichts bemerkt, er hätte Jesus nicht gesehen. Aber ich habe Jesus erkannt, ich bin Christ geworden!“

Der ablehnende Bescheid des BAMF greift auf die bekannte Ablehnungsrhetorik zurück:

„Die Voraussetzungen eines ernsthaften Glaubenswechsels, der seine religiöse Identität prägt, haben die Antragsteller nicht glaubhaft gemacht. Es ist nicht davon auszugehen, dass die Antragsteller aus fester Überzeugung und einem ernst gemeinten Einstellungswandel sich dem Christentum hingewendet haben. [...] Für den Nachweis eines ernsthaften Glaubenswechsels ist allein eine nachvollziehbare Gewissensentscheidung ausschlaggebend, die einen derart gravierenden persönlichen Einschnitt im Leben eines Menschen begründen kann. Das Vorbringen der Antragsteller führt nicht zu der notwendigen Überzeugungsgewissheit, dass sich die Antragsteller aufgrund einer inneren Glaubensüberzeugung dem Christentum zugewandt haben.“

2. Nach ihrer Taufe in einer internationalen Freikirche in Deutschland erhielt Y. eine Vorladung der Polizei zu einer Befragung wegen ihrer Taufe. Sie hatte sich zwei Wochen nach ihrer Ankunft dort taufen las-

sen, nachdem ein iranischer Christ in der Flüchtlingsunterkunft predigte. Sie hörte der Predigt von Jesus zu und rief spontan: „An diesen Jesus will ich glauben.“ Mit zehn anderen Iranern wurde sie getauft. Alle Getauften erhielten diese polizeiliche Vorladung. Wie wurde die polizeiliche Vorladung begründet? Wegen „Massentaufe“, „zu schneller Taufe“ oder weil es sich um eine freie Migrantenkirche handelte?⁵³ Dass diese polizeiliche Einvernahme Erinnerungen und Ängste an Verhöre wegen Konversionsverdacht im Heimatland weckte, ist verständlich. In ihrer Anhörung berichtete Y. von ihrer Flucht wegen familiärer Traumatisierungen. Bei der Einreise gab sie auf Anfrage an, dass sie konfessionslos sei. Auf ihre Konversion und Taufe angesprochen, berichtete sie von ihren Kontakten zu einer christlichen Freundin im Iran, die ihr in diesen Krisenzeiten geholfen hat. Von ihr habe sie viel von Jesus gehört, der auch ihr helfen kann. Im ablehnenden Bescheid des BAMF hieß es:

„Dem Vorbringen der Antragstellerin kann hier nicht geglaubt werden. Die Konversion zum Christentum ist der Ausreise nachgeordnet. Das Bedürfnis, sich schon vor Ausreise einem anderen Glauben zu verschreiben, ist dem Vortrag nicht zu entnehmen. Ein paar Gespräche über das Christentum mit ihrer besten Freundin und dass sie interessant gefunden habe, was sie mitbekommen habe, kann zusammengenommen nicht den Eindruck erwecken, dass die Antragstellerin den neuen Glauben suchte. Ihre Konversion stellt eine erhebliche Steigerung da, die sich nicht in der dargelegten Einstellung vor Ausreise andeutet. Die Antragstellerin versäumt, eine Anziehungskraft des Christentums auf spiritueller Ebene auch nur anzudeuten.“

Im vertrauten Gespräch der Kirche konnte sie ausführlicher von der Hilfe ihrer christlichen Freundin berichten, die ihr in ihren Krisen mit den Worten „Ich bete für dich“ Mut machte und ein Zeugnis vom christlichen Glauben weitergab. Den traditionellen anerkannten Kirchen im Iran, zu der ihre Freundin gehörte, ist es verboten, unter Muslimen zu missionieren. Aber im persönlichen-nachbarschaftlichen Bereich können sie, wie Y. von ihrer Freundin erzählte, durch praktizierte Nächstenliebe und dort, wo man sich untereinander vertraut, mit den mutmachenden Worten „Ich bete für dich“ ein Zeugnis vom christlichen Glauben weitergeben. Mission praktizieren diese Kirchen in ihren Beschränkungen durch den Staat nicht als Belehrung anderer über ihre Glaubensdogmen, sondern in erster Linie durch das Hineinnehmen des Nächsten, dem man

53 Auf der Fachtagung von EKD/DBK 2018 war man sich einig, dass Massentaufen schwierig seien und dass man nicht nach zwei Wochen in Deutschland getauft werden könne. Siehe *Kran-nich*, *Recht macht Religion*, 285. Auch auf diese Fehleinschätzung der „neuen Wege iranischer Christen“ könnte der von Theißen angestoßene Forschungsauftrag eventuell Antwort geben.

vertraut, in die Praxis persönlicher Frömmigkeit. Dass auch diese Form der Mission nur im Geheimen praktiziert werden kann, zeigt die Bitte ihrer Freundin, nichts von ihren geheimen Treffen weiterzusagen. Diese Form der Mission konnte nur eine erste „Aussaat der Guten Botschaft von Jesus“ sein. Durch die erste Predigt von Jesus, die sie nach gelungener Flucht hörte, ging dieser „Samen der Guten Botschaft“ in ihr auf. Sie wusste sehr gut, was sie meinte, als sie ausrief: „An diesen Jesus will ich glauben.“ Der Entscheider des BAMF aber konnte das nicht erkennen, für ihn waren dies nur „ein paar Gespräche über das Christentum.“

3. Um zu einer Entscheidung zu finden, bieten sich Entscheider gerne als Missionsobjekte dem Asylsuchenden an. Z. war seit sechs Monaten in Deutschland und hatte einige Versammlung einer kleinen Pfingstkirche miterlebt, als sie in ihrer zweiten Anhörung zu ihren Konversionsabsichten befragt wurde. Z. sagte, dass sie noch keine Christin sei, aber konvertieren möchte und erst einige Gottesdienste besucht habe. In diesen Predigten, die auch ins Persische übersetzt wurden, ging es um das Leben Jesu. Die folgenden Fragen und Antworten wurden ausgetauscht:

- F.: Stellen Sie sich vor, ich weiß nichts über das Christentum. Wie würden Sie die grundlegenden Inhalte der Religion beschreiben?
- A.: Es wird verkündet, dass alle Menschen gleich sind. Man soll sich nicht verletzen und einander helfen. Gott existiert in allen Lebenslagen und man solle daran von ganzem Herzen glauben. (...)
- F.: Im Christentum spricht man davon, dass man das Blut Jesu trinkt und seinen Leib isst. Dies klingt zunächst sehr brutal. Wie interpretieren Sie diese Metaphern?
- A.: Bei einem Zusammenkommen wurde Wein getrunken. Es waren die Schüler von Jesus Christus. Sie haben den Wein getrunken und Bruderschaft geschworen. So habe ich es verstanden.
- F.: Sie haben mir nun eine Geschichte wiedergegeben. Bitte beschreiben Sie mir die Bedeutung dieser Metaphern.
- A.: Ich habe Ihre Frage nicht verstanden.
- F.: Der Leib und das Blut Christi sind grundlegende Symbole im Christentum. Mich interessiert, wie sie diese Symbole verstehen.
- A.: Die Leute, die an Jesus glauben sagen, dass sei das Blut Christi. Das zeigt, dass sie das akzeptiert haben. Das ist ein Zeichen für ihre Religion.
- F.: Sie sagten, dass Sie zu dieser Religion konvertieren möchten. Um Ihre Beweggründe zu verstehen ist es für mich wichtig zu wissen, inwiefern sie sich mit der Religion auseinandergesetzt haben. Daher möchte ich wissen, wie Sie diese christlichen Symbole deuten.
- A.: Ich war nur für eine kurze Zeit dort. Ich bin dorthin gekommen und habe noch nicht die Möglichkeit mich umfassend zu informieren. Meine Informationen sind gering. Ich bin neu in dieser Religion.

- F.: Ein Religionswechsel ist ein großer innerer Schritt. Für mich ist es schwer nachzuvollziehen, dass Sie sich bereits entschlossen haben zum Christentum zu konvertieren, ohne sich umfassend mit den Inhalten und der Symbolik des christlichen Glaubens auseinandergesetzt haben. Bitte erklären Sie mir das.
- A.: Wenn man im Iran zur Schule geht, wird einem über Jahre hinweg beigebracht, wie der Islam und dessen Bedeutung sind. Religion ist etwas Wichtiges im Leben. Man kann nicht in zwei oder drei Monaten alles begreifen. Das ist nicht etwas, um auswendig zu lernen. Man muss es genau verstehen. In diesen Sitzungen, die ich besucht habe, habe ich nur zugehört. Ich habe nicht auswendig gelernt.

Z. ist wegen familiären Bedrohungen geflohen. Im Iran hatte sie in der Zeit ihrer Krise an der Universität eine Freundin als Mitstudentin, die ihr im kleinen Kreis von ihrer Abwendung vom Islam und ihrem neuen Glauben an Jesus erzählte. Beides, dass sie sich vom Islam abwenden kann und dass auch sie an Jesus glauben kann, war ihr ganz neu. Das wusste sie bisher noch nicht. Auf ihrer Flucht hat sie immer zu Jesus gebetet, dass er ihr helfe. In Deutschland hat sie dann eine Kirche gesucht. Seit fast zwei Jahren hat das BAMF noch keine Entscheidung in diesem Asylverfahren getroffen. Das BVerfG 2020 hat zwar beschlossen, dass den Gerichten „eine inhaltliche ‚Glaubensprüfung‘ – etwa eine eigene Auslegung oder Priorisierung einzelner Glaubensinhalte gegenüber anderen Aspekten der jeweils betroffenen Religion – verschlossen ist, weil dies die verfassungsrechtlich verbürgte Freiheit, das eigene Verhalten an den Lehren des Glaubens auszurichten und innerer Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln, entleeren würde.“ Aber die lange Liste von Fragen aus „Berlit, Dörig & Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung“ schlägt eine Vielzahl von Glaubensfragen vor, die zwar Indizien seien, aber in ihrer „Gesamtschau“ doch wie „Beweise“ wirken können:

„Kenntnis der wesentlichen Glaubensgrundsätze, Aufbau der Bibel? Bedeutung einzelner Schlüsselemente- oder Ereignisse (zum Beispiel im Christentum: Jesus Christus und sein Tod am Kreuz? Die Bedeutung des Kreuzes? Die Zusammensetzung und Bedeutung der Heiligen Dreifaltigkeit? Unterscheidung von Himmel und Hölle? Gibt es für Christen ein Leben nach dem Tode? Bedeutung von Wundern?) Welche wichtigen ‚Zeremonien‘ der neuen Religion kennt der Asylbewerber? Kennt er die rituelle Bedeutung der Taufe und/oder des Abendmahles?“⁵⁴

Ist die hier berichtete Befragung zur Symbolik des Abendmahls eine inhaltliche Glaubensprüfung, die dem Staat verschlossen sein muss, weil sie die verfassungsrechtlich verbürgte Freiheit entleert? Diese behördliche Praxis der Überprüfung der Konversion durch Fragen zu

⁵⁴ Berlit, Dörig & Storey, Glaubhaftigkeitsprüfungen, 287.

Glaubenswahrheiten geht an der gelebten Glaubenspraxis in sozialen Beziehungen vorbei und wird auch dem Schutzgehalt des Art. 4, 1 GG nicht gerecht. Die Kirche ist eine „Heilsgemeinschaft“ und keine „Wissensgesellschaft“.⁵⁵

Wie aber passen die „neuen Wege der Christ-Werdung“ iranischer Christen in die deutschen Konfessionskirchen mit ganz unterschiedlichen Modellen von Taufe und Christ-Sein? Sind die Taufvorbereitungen deutscher Kirchen kompatibel mit dem Weg, den die neuen Christen bisher gegangen sind?⁵⁶ Die iranischen Christen suchen in Deutschland eine Kirche, die sie tauft. In den wenigsten Fällen sind sie konfessionell schon vorgeprägt. Was sie vor allem suchen, ist eine Kirchengemeinde, die sie aufnimmt und annimmt.⁵⁷ In der Diskussion der Kirchen mit dem Staat fallen einige Freikirchen dadurch auf, dass sie sehr schnell taufen und deshalb als „Blitztäufer“ diskreditiert werden, obwohl sie hohe Ansprüche an ihre Mitglieder haben.⁵⁸

Die christlichen Kernthemen wie Bekehrung, Taufe und Christ-Bleiben werden hier berührt und könnten die Kirchen noch einmal in die Debatte um die eine Taufe und ihr jeweiliges Kirchenverständnis führen. In diesen Fragenkomplex gehört dann auch die Religionsfreiheit als Anfrage an die Theologie der Kirchen. Die in GG Art. 4, 1 und 2 garantierte Unverletzlichkeit der Freiheit des Glaubens hat seit der Verkündung des Grundgesetzes in Deutschland am 23. Mai 1949 einen hohen Verfassungsrang. Die Kirchen Europas sind zu befragen, ob und gegebenenfalls wie die Religionsfreiheit schon immer zu ihrem theologischen Kernbestand gehörte oder ob sie aufgrund von außen gekommener Aufklärung und dem langen Kampf um Menschenrechte hingenommen wurde, obwohl sie theologisch eigentlich nicht notwendig sei.⁵⁹ Zur Theologie der Täufer der Reformationszeit und zur

⁵⁵ Siehe *Winfried Kluth*, Christliche Flüchtlinge: Sozial- und wissenschaftliche Aspekte eines vernachlässigten Themenfeldes, in: ZAR 11 (2018), 141–144 und *ders.*, Keine formale oder inhaltliche „Glaubensprüfung“ durch die Gerichte bei Asylbegehren von Konvertiten, in: NVwZ 13 (2020), BVerfG: Kammerentscheidungen, 950–954. Siehe dort auch seine Kritik an dem Beschluss des BVerfG 2020.

⁵⁶ Wer im Iran eine verbotene Hauskirche besucht, ist sich der Gefahr, die er riskiert, bewusst. Das ist ein ganz anderer praktischer „Ernsthaftigkeitstest“ einer Glaubensentscheidung, als ein „gefahrloser“ Taufkurs ohne persönliches Risiko in einer deutschen Kirche überhaupt leisten kann. Der vom BVerfG vorgelegte Fragenkatalog erfasst sehr unvollständig die Wirklichkeit der Christ-Werdung im Iran.

⁵⁷ *Krannich*, Recht macht Religion, behandelt diese Frage unter dem Stichwort: Wohin wird getauft? 354 ff. Siehe dort auch „Taufwege und Taufbewegungen“, 334 ff.

⁵⁸ Ebd., 340.

⁵⁹ Dazu siehe *Martin Rothkegel*, Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit, in: ZThG 15 (2010), 290–312. Rothkegel bemerkt hier, „dass sich vom Stand-

Theologie des angelsächsischen Nonkonformismus, aus dem auch der Baptismus entstanden ist, gehörte von Anfang an die freie Bitte um die Taufe und eine strikte Trennung von Kirche und Staat.

7 Die Religionsfreiheit beginnt mit der Bitte um die Taufe⁶⁰

Die iranischen Christen, die begonnen haben, in der Bibel zu lesen, zu Jesus zu beten und ihm nachzufolgen, suchen in Deutschland eine Kirche, die sie tauft und in der sie ihren Glauben mit anderen teilen können. Sie treffen hier auf ein ihnen noch unbekanntes, durch die Reformation in viele Konfessionskirchen aufgespaltenes europäisches Christentum. 2017 wurde der Reformation vor 500 Jahren gedacht als Fest der großen Freiheit, angestoßen durch die Reformation. Für 2025 bereiten sich die Kirchen der Täuferbewegungen, die in der Reformationszeit als Häretiker verfolgt und fast ganz vernichtet wurden, darauf vor, in Erinnerung an die erste Taufe 1525 in Zürich, ihre 500 Jahrfeier zu begehen. Inzwischen sind aber Gesellschaft und Staat in Europa immer säkularer geworden. Heute ist Glauben, so wird es kirchlicherseits oft beklagt, nur noch eine „Option“ in einer pluralistischen Gesellschaft, in der keine allgemeine Selbstverständlichkeit der Kirchenmitgliedschaft mehr besteht. Diese Entwicklung wurde, so Michael Domsgen, vor „reichlich 100 Jahren mit der Möglichkeit zum Kirchenaustritt (in Preußen z. B. ab 1873) und der Aufhebung des Taufzwangs (der bis ins 19. Jahrhundert hinein bestand) eingeleitet“.⁶¹ Dass der Glaube grundsätzlich einer freien Entscheidung des Menschen bedarf, also der Religionsfreiheit, und nicht nur eine zu bedauernde moderne Entwicklung unserer „Optionsgesellschaft“ ist, wird in diesem Aufsatz über die Zukunft der Volkskirche nicht bedacht. Doch die Diagnose betrifft sicherlich alle etablierten Konfessionskirchen in Europa: Es gibt hinsichtlich des kirchlichen Mitgliederbestandes nur einen Trend, und der sinkt kontinuierlich. In diese kirchliche Lage der abnehmenden Kirchenzugehörigkeit hinein kommen iranische Christen mit ihrem ganz anderen Weg des Christ-Werdens. Auch in manchen Freikirchen ist es heute so, dass oft mehr Neuankömmlinge als Alteingesessene um die Taufe bitten.

punkt einer evangelischen Gnadentheorie aus die gewichtige Frage stellt, weshalb dem Menschen Wahlfreiheit in Glaubensdingen zugestanden werden sollte, wenn es eine solche, theologisch gesehen, ohnehin nicht geben kann.“

⁶⁰ Siehe *EFG Leverkusen*, Gemeindebrief Sonderausgabe zum Reformationsjubiläum 2017, Oktober 2017.

⁶¹ Siehe *Michael Domsgen*, Wie weiter mit der Kirche?, in: *Evangelische Theologie* 81 (2021), 29.

Die umstrittene Frage nach einem durch ein europäisches Asylverfahren „staatlich geprüftes Christentum“ sollte noch einmal anhand der Frage der Geschichte der Religionsfreiheit geprüft werden. Die europäische Kirchengeschichte war geprägt von Machtkämpfen zwischen Staat und Kirche auf der einen Seite und dem theologisch/ideologischen Kampf gegen alle Häretiker vor und auch nach der Reformation und Gegenreformation auf der anderen Seite. Glaubende und für Menschenrechte Streitende haben gegen den Widerstand der europäischen Kirchen die Religionsfreiheit erzwungen. Dieser Kampf hatte zur Folge, dass die Menschen sich mit diesem Kampf um Religionsfreiheit auch von der Vormachtstellung der Kirchen über ihr Leben befreit haben, damit jeder selbst entscheiden könne zu glauben bzw. nicht zu glauben.⁶² Das hatte zur Folge, dass der Staat säkular werden musste und sich schließlich nur noch demokratisch durch die freie Wahl seiner Bürger, die sich ihrerseits nicht mehr religiös ausweisen mussten, um Bürger zu sein, legitimieren konnte.

Die iranischen Christen kommen aus einem Land, in dem die islamische Staatsreligion die Gesellschaft nicht nur religiös prägte, sondern auch sozial und politisch bestimmte und überwachte. Sie erlebten sich als „geborene Muslime“. Sie hatten eine Religion, die sie nicht selbst gewählt haben. Eine Religion, die nicht wählbar ist, ist auch nicht abwählbar.⁶³ Zumindest führt dieser Versuch zum Verdacht, Staatsfeinde zu sein oder/und die Störung des öffentlichen Lebens zu provozieren. In diesem Punkte verlief zumindest lange Zeit die europäische Kirchengeschichte strukturell vergleichbar mit der Geschichte des Islams: Einmal geborener Muslim, immer Muslim; einmal als Säugling getauft, immer getaufter Christ.⁶⁴ Die Reformationsgeschichte, verbunden mit dem rechtlichen Konstrukt der Verfassungsgeschichte europäischer Staaten, zeigt: einmal als Säugling lutherisch getauft, immer lutherisch; einmal als Säugling katholisch getauft, immer katholisch, je nach der Konfession des Landesherrn. Der Augsburger Religionsfriede 1555 gewährte nur denen das „Recht“ der Auswanderung, denen es um das „religiöse

62 Siehe *Rothkegel*, Glaube als Geschenk, 293: „Die aufklärerische Toleranzforderung drängte nicht nur den Monopolanspruch des Staatskirchentums, sondern den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens überhaupt in die Defensive.“

63 *Krannich*, Recht macht Religion, 194: „Christ-Sein ist ein Weg. Wie ich Wege einschlage, so wähle ich auch ‚Religion‘ und verwerfe sie, wenn sie sich nicht bewährt, z. B. wenn für sie beansprucht wird, nicht wählbar und damit auch nicht abwählbar zu sein.“

64 *Ebd.*, 347 Anm. 911, Leitlinie VELKD 2003, 100: „Die Taufe als unverlierbares Prägema (*character indelebilis*) begründet die Zugehörigkeit zur Christenheit als Zeiten und Räume umspannenden Gemeinschaft der Getauften und Glaubenden.“

Maximum“ einer öffentlichen Religionsausübung ging.⁶⁵ Dieses Recht zur Auswanderung als Anfang der Religionsfreiheit zu benennen, ist schon einigermaßen gewagt.⁶⁶

Den „taufwilligen Muslimen“ jedoch bleibt nur die Flucht aus ihrem Heimatland. In Europa aber müssen sie sich, um als Flüchtlinge anerkannt zu werden, durch den Staat überprüfen lassen, ob dieses „religiöse Maximum“ wirklich ihre neue religiöse Identität intensiv prägt. Steht dahinter das Klischee europäischer Christlichkeit, dass zum normalen Christ-Sein in Europa „ein religiöses Minimum“ ausreichend sei und alles mehr an Religion dem Staat verdächtig erscheinen muss?

Steht nach dem Wegfall des „religiösen Existenzminimums“, die Echtheit der Glaubensentscheidung überprüfen zu müssen, hinter der Rechtsdogmatik des BVerfG immer noch die alte deutsche Verfassungstradition aus den Zeiten des Staatskirchentums, die dem Staat eine ordnende Mitverantwortung in Fragen der Religion gab? Denn seit dem Augsburger Religionsfrieden war Religionsfreiheit zu allererst ein Recht des Landesherrn, dessen Pflicht es war, für den wahren öffentlichen Gottesdienst zu sorgen. Daraus folgte dann für andere religiöse Minderheiten das Konstrukt des „religiösen Existenzminimums“, abseits der Öffentlichkeit ihre Religion zu praktizieren. Dieses Konstrukt „Religion abseits der Öffentlichkeit“ wurde auf die deutsche Asylrechtsprechung übertragen.⁶⁷ Schon die erste Fassung der europäischen Qualifikationsrichtlinie von 2004 stellte dieses Konstrukt infrage. Aber das BVerfG hat es noch bis 2012 gerechtfertigt. Erst das EuGH-Urteil 2012 konnte diese deutsche Rechtsprechung stoppen. In einem Aufsatz zu diesem EuGH-Urteil schrieb Rechtsanwalt Reinhard Marx am Schluss: „die seit dreißig Jahren gegenläufige deutsche Rechtsprechung war von Anfang an vor dem Hintergrund der Entstehungsbedingun-

65 So schön formuliert es der evangelische Theologe und Jurist *Christian Heckel* in seinem Aufsatz „Migration aus religiösen Gründen“, 157.

66 Das *ius emigrandi*, das Recht auf Auswanderung, wird gerne als Keimzelle individueller Religionsfreiheit beschrieben. Siehe *Hendrik Munsonius*, Von der Glaubenseinheit zur Glaubensfreiheit, in: Göttinger E-Papers zu Religion und Recht (GÖPRR) Nr. 7, 2013, 5.

67 Siehe die Ausführungen von *Christian Heckel*, Religiöse Verfolgung – Vom Augsburger Religionsfrieden zur Qualifikationsrichtlinie, in: *Jochum & Fritzmeier*, Grenzüberschreitendes Recht, 91. Er verweist dabei auf die Arbeiten seines Vaters, *Martin Heckel*, Zu den Anfängen der Religionsfreiheit im Konfessionellen Zeitalter, in: *Mario Ascheri u. a.* (Hg.), „Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert“. Festschrift für Knut Wolfgang Norr, Köln 2003. Er beschreibt darin auch den Weg bis zum modernen Staatskirchenrecht im Grundgesetz. Siehe dagegen die kritische Analyse von *Erich Geldbach*, Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen, in: ZThG 25 (2020), 37–208.

gen der Moderne und der historischen Bedeutung, welche der Kampf um die Freiheit des religiösen Bekenntnisses für die Aufklärung, Menschenrechte und Demokratie hatte, nicht nachvollziehbar. Nunmehr ist die Religionsfreiheit in der Europäischen Union wieder in die ihr angemessene historische Perspektive gerückt worden.⁶⁸ Darauf antwortete Christian Heckel mit dem Hinweis, dass diese Rechtsprechung der obersten deutschen Gerichte zum „religiösen Existenzminimum“ nicht auf menschenrechtsfeindlichen Restriktionen beruht, sondern auf den Erfahrungen von 450 Jahren Rechtsgeschichte. Denn diese Beschränkung des Schutzes auf das „forum internum“ gehe ideengeschichtlich auf Martin Luthers zwei Reichelehre, der Unterscheidung zwischen dem „geistlichen Regiment“ und dem „weltlichen Regiment“, zurück und wurde im Augsburger Friede 1555 als „Religionsfreiheit“ für die religiösen Minderheiten der Abweichler praktiziert (unter Ausschluss der Täufer). Die Rechtsprechung des BVerfG liege auf der Linie der Entstehungsgeschichte von Religionsfreiheit und Migrationsrecht in der frühen Neuzeit – längst vor der Aufklärung – und wahre eine Jahrhunderte alte deutsche Verfassungstradition. Dieser Weg einer „deutschen Verfassungstradition“, so Heckel, sei mit der europäischen Rechtsprechung verlassen worden. Die umfassendere öffentliche Religionsausübung für Minderheiten stamme nicht aus deutscher Verfassungstradition, sondern aus dem angloamerikanischen Raum.⁶⁹ Aber er vergaß dabei zu notieren, dass natürlich nur die Staatskirchen sich an der Ausarbeitung einer deutschen Religionsverfassung beteiligen konnten und nicht die getöteten oder die geflüchteten Täufer der Reformation. Die Berufung auf 450 Jahre deutsche Rechtsgeschichte unterschlägt, dass von Anfang an mit der freien Bitte um die Taufe ein Gegenmodell zu diesem Staatskirchenrecht gefordert wurde und sich später zuerst in England und Nordamerika durchsetzen konnte.⁷⁰ Entstanden ist dieses Gegenmodell zur Staatskirche in der Mitte der Reformation.

In der Reformationszeit brach neben Luther und Zwingli die Forderung nach Freiwilligkeit von Taufe und Kirchenmitgliedschaft auf.

68 Reinhard Marx, Schutz der Religionsfreiheit im Flüchtlingsrecht, 228.

69 Heckel, Migration aus religiösen Gründen, 157. Und ders., Religiöse Verfolgung, „Sowohl die individuelle Religionsfreiheit als auch das Emigrationsrecht haben ihre historische Wurzel in der Reformation“, 92.

70 Siehe die kurze Darstellung zur Entwicklung der Religionsfreiheit in Deutschland: Munsonius, Von der Glaubenseinheit zur Glaubensfreiheit, 8. Weder die Täufer noch die späteren Freikirchen mit ihren Forderungen nach umfassender Religionsfreiheit kommen hier vor. Impulse zur Verbindung von Religionsfreiheit und Menschenrechte kamen danach nur von der Aufklärung und den Philosophen, aber nicht von der Theologie.

Nicht nur die Grundlage der mittelalterlichen, sondern auch der reformatorischen Staatsverfassung, wonach alle Bürger eines Staates notwendigerweise Mitglieder einer Kirche sein müssen, kam mit den Täufern ins Wanken.⁷¹ Mit seiner Bitte um die Taufe, die der ehemalige katholische Priester Jörg Blaurock in Zürich im Hause von Felix Manz am Abend des 21. Januar 1525 im Kreis derer vollzog, die eifriger als Zwingli Reformen forderten, begann die Täuferbewegung. Einer nach dem anderen ließ sich taufen. Und einer bestätigte den anderen zum Dienst am Evangelium, und sie fingen an, den Glauben zu lehren und zu halten.⁷² Anders als die Konfessionskirchen, so Kaufmann, war das Christentum der Täufer durch freiwillige Entscheidungen religionsmündiger Einzelner geprägt, die die christliche Religion in ihre eigenen Hände zu nehmen versuchten.⁷³ Die Täufer fühlten sich durch das Lesen der Bibel ermächtigt, an den Anfang des Glaubens und des Kirche-Seins die freie Bitte um die Taufe zu setzen. Diese eingeforderte Glaubensfreiheit, d. h. das individuelle Recht eines jeden Menschen, dem Ruf Jesu in die Nachfolge Folge zu leisten und auf dieser Grundlage eine eigenständige Kirche zu bilden, die sich jede Form von Einmischung von außen verbat, provozierte von Seiten der Kirche und des Staates heftigsten Widerstand und Verfolgung. Für Luther aber waren sie „Schwärmer“, die den Staat gefährdeten.⁷⁴ Deshalb hielt er eine blutige Verfolgung der Täufer zur Sicherung von Staat und Glaube für notwendig. Luther aber hielt man seine eigene Rede vom Glauben als Geschenk Gottes entgegen: „Daß der christliche glaub ein freie gab Gottes ist und deßhalb keinen zwang kan leiden.“ (Schwenckfeld) „[...] dieweyl doch der glauben ein werck Gottes ist unnd nit des henkers.“ (Hubmaier)⁷⁵

Die Freiheit des Einzelnen, einen Glauben selbst anzunehmen oder einen Glauben zu wechseln, gehörte in den Anfängen der Reformation weder zur Staatsverfassung noch zur rechten Verkündigung des Evangeliums. Luther und Zwingli erkämpften gegen die alleinige römisch-katholische Staatskirche das Recht auf eine eigene Kirche, die sich allerdings ihrerseits schützen lassen musste von Landesfürsten bzw.

71 Martin Rothkegel, Reformation, Nonkonformismus, Freiheit, in: ZThG 21 (2016), 159.

72 Thomas Kaufmann, Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019, 30. Siehe auch von Schlachta, Die Täufer, 34. Diese Szene wird so beschrieben aus dem hutterischen Geschichtsbuch.

73 Ebd., 9.

74 Siehe Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, 54: Augsburger Religionsfriede 1555, „Wo ein Herr ist, da sei auch eine Religion“ (*ubi unus dominus, ibi una sit religio*).

75 Martin Rothkegel, Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit, in: ZThG 15 (2010), 303 f.

Stadträten. Auch hier galt das alte Recht weiterhin: „Ein Landesherr, ein Konfessionsglaube, eine Säuglingstaufe“. Verfassungsrechtlich wurden diese gegenseitigen Ansprüche und Einflussnahmen abgesichert, allerdings nach einem langen verfassungsrechtlichen und militärischen Streit, bis nach der Verwüstung Europas durch den Dreißigjährigen Krieg die Kräfte erlahmten und katholische, lutherische und reformierte Konfessionen ihr je eigenes Territorium erhielten, unter Ausschluss der Täufer.

Deshalb gilt gerade für die Kirchen: Die Religionsfreiheit beginnt mit der Bitte um die Taufe. Die Taufe als sakramentale Handlung der Kirche ist der Freiheit zu glauben nicht „vorgelagert“, als könnte die Taufhandlung der Kirche grundsätzlich auf die Freiheit des zu Taufenden verzichten.⁷⁶ Erst die Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben, ebnet den Weg zur freien Bitte um die Taufe. Diese Forderung der Täufer setzt allerdings eine andere Kirchen- und Staatsverfassung voraus, als sie zu ihrer Zeit gegeben war, nämlich den freien Bürger in einem freien, demokratischen Rechtsstaat.

Reinhard Marx ist zuzustimmen, dass, entgegen deutscher Verfassungstradition, mit der Hineinnahme der Öffentlichkeit in den Schutzbereich der Religion die Religionsfreiheit in Europa in ihre angemessene historische Perspektive, dem Kampf um Menschenrechte, gerückt worden ist. Der Schutzbereich der grundgesetzlichen Unverletzlichkeit der Freiheit des Glaubens ist vom europäischen Kampf um Menschenrechte her auszulegen und nicht etwa von einer deutschen Verfassungstradition auf dem Niveau des Westfälischen Friedens 1648, die ein „Maximum an Religion“ aus dem Kernbereich Religion herauslöste und diesen unter Verdacht und Beobachtung stellte. Die vom BVerfG 2020 als verfassungskonform erklärte, bis zur vollen subjektiven Ge-

⁷⁶ Die Religionsfreiheit kann sehr beunruhigend sein für Kirche und Staat, denn sie verweist auf die Geschichte der europäischen Glaubensflüchtlinge in die Neue Welt. Sie ist aber weder nur ein freikirchliches, protestantisches Paradigma, noch zielt sie auf eine neoliberale Marktlogik eines „religiösen Marktes“. Vgl. *Heiner Bielefeld & Michael Wiener* (Hg.), *Religions-Freiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts*, Bielefeld 2020, 46–51. Schon das Ketzengericht und die Ketzerverbrennung 1143 in Köln zeigt, wie Probst Everwin in einem Brief an Bernhard von Clairvaux schreibt, dass eine Gruppe Glaubender die Vollmacht der katholischen Hierarchie infrage stellte, die Sakramente spenden zu können. „[...] sie verwerfen die Sakramente bis auf die Taufe, aber diese nur für Erwachsene, entsprechend dem Wort des Evangeliums Markus 16, 16.“ Sie tun dies, so Everwin weiter, in der Gewissheit, dass sie durch ihre Bekehrung – ohne Beistand der katholischen Hierarchie – die Vergebung der Sünden erhalten hätten. Mit seiner Predigtreise durch das Rheinland ruft Bernhard von Clairvaux später auf: „Fangt die kleinen Füchse, die den Weinberg verderben.“ Vgl. *EFG Leverkusen*, Sondergemeindebrief Oktober 2017, 6–9. Die Religionsfreiheit beginnt erst mit dem freien Zugang zum Heil.

wissheit des Trichters durchzuführende Prüfung der Ernsthaftigkeit einer Glaubensentscheidung führt letztlich doch wieder zu einer Art von „religiösem Existenzminimum“, das im Iran möglich sei und auf das man den Abzuschiebenden hinweisen könne.

Dem muss aber die divergierende Interpretation von Christian Heckel noch einmal gegenübergestellt werden, weil sie wahrscheinlich doch bis heute rechtsdogmatisch im Hintergrund der BVerfG-Beschlüsse steht. An die Darstellung des Augsburger Friedens von 1555, der den Fürsten und Städten ihr Wahlrecht zwischen den beiden Konfessionen eröffnete, schließt Heckel die Folgerung an:

„Dies führt zur Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religionsausübung – einer Unterscheidung, die noch heute im Verfassungstext anzutreffen ist mit der gesonderten Gewährleistung der Glaubensfreiheit und Religionsausübung in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, auch wenn diese beiden vom Bundesverfassungsgericht schon früh zum einheitlichen Grundrecht der Religionsfreiheit zusammengefasst worden sind – und zur Aufspaltung der Religionsfreiheit bereits mit ihrer Entstehung.“⁷⁷

Heckel führt aus, dass diese Unterscheidung – öffentlich oder privat – aus der Pflicht der Obrigkeit kommt, für den wahren Gottesdienst in ihrem Land zu sorgen, also das öffentliche Verhalten der Gemeinschaft, das Hören des Wortes auch gegen ein irrendes Gewissen zu erzwingen, während die individuelle Glaubensfreiheit zuerst die Auswanderung erlaubte, später das religiöse Minimum zugestand. Wie zu Zeiten des Staatskirchentums nur das religiöse Minimum geschützt wurde, so begrenzt auch heute die Rechtsprechung des BVerfG das Recht auf Einwanderung auf den Schutz des „religiösen Existenzminimums“, wenn es um das Asyl wegen religiöser Verfolgung geht (Art. 16a Abs. GG). Diese Rechtsprechung entspricht der Auffassung Luthers, dass sich die Freiheit des Gewissens nur auf den inneren Gewissensbereich bezieht und die Sorge für den öffentlichen Gottesdienst durchaus zum weltlichen Regiment der weltlichen Obrigkeit gehört. Im Ergebnis übereinstimmend sind Luther und das BVerfG offenbar davon überzeugt, dass eine weltliche Ordnungsmacht, die auch gegenüber öffentlicher Religionsausübung Grenzen setzt, theologisch notwendig und staatsrechtlich gerechtfertigt ist.⁷⁸ Das also ist die „deutsche Verfassungstradition“, die mit der europäischen, aus angloamerikanischen Wurzeln stammenden Qualifikationsrichtlinie verlassen werden musste. Das

⁷⁷ Heckel, Religiöse Verfolgung, 93.

⁷⁸ Ebd., 98.

BVerfG hat in Anwendung der Richtlinie entschieden, dass schwere Eingriffe auch in die öffentliche Religionsausübung zur Flüchtlingsanerkennung führen können, wenn die öffentliche Glaubensbetätigung für den Einzelnen ein zentrales Element seiner religiösen Identität ist. Dafür aber muss der Richter zur vollen Gewissheit kommen, dass der vorgetragene Glaubenswechsel ernst gemeint ist.

Für die Frage „Staatlich geprüftes Christsein in Europa?“ besteht, um den Schutzbereich der grundgesetzlichen Unverletzbarkeit des Glaubens neu zu bestimmen, juristischer und theologischer Klärungsbedarf über die Geschichte der Religionsfreiheit. Dass es z. B. juristisch auch möglich ist, der Bescheinigung einer Religionsgemeinschaft bedeutenderes Gewicht bei der Beurteilung einzuräumen, als es nur als „Indiz“ einzustufen, zeigt der Verweis auf ein Urteil des VG Würzburg. Hier wird der Bescheinigung der Religionsgemeinschaft der Bahà'i über eine Mitgliedschaft eine hohe Aussagekraft zugestanden.⁷⁹

Es liegt in der Struktur jeder Staatsreligion, ob christlich oder muslimisch, dass Religion und Staat sich gegenseitig zu stützen und zu schützen haben. Jede Inanspruchnahme des persönlichen Rechts auf Religionsfreiheit, einschließlich des Rechts, seine Religion zu wechseln, führt zur Heimlichkeit bis hin zur Flucht. Die heimlichen iranischen Christen, die privat oder in Untergrundkirchen in der Bibel lesen und beten, sind Christen geworden, die „die christliche Religion in ihre eigenen Hände nehmen wollen“. Sie bleiben allerdings in der Mehrzahl „Christen ohne Taufe in einer Kirche ohne Taufe“.⁸⁰ Wo auch immer sie Christen geworden sind, ob im Heimatland, auf der Flucht oder im Aufnahmeland, da bitten sie um Taufe, Kirchenzugehörigkeit und Integration in die neue Gesellschaft. Um mit einem anerkannten Status in Europa leben zu können, müssen sie sich einer Überprüfung ihrer Christlichkeit durch den Staat unterziehen, nicht nur einmal, sondern mindestens zweimal, wenn nicht gar dreimal.⁸¹ Die Zeit der Unsicher-

79 Siehe *Berlit, Dörig & Storey*, Glaubhaftigkeitsprüfungen, 288: „[...] weil bei dieser Glaubensgemeinschaft ein Aufnahmegesuch in jedem Fall einzeln sorgfältig geprüft [und] die Motive ermittelt werden, die für einen Glaubensübertritt maßgebend sind.“ Verwiesen wird auf das Urteil VG Würzburg, Urteil vom 18.06.2014 – W 6 K 14.30228.

80 Siehe zur Frage von Christ-Sein ohne Taufe die katholische Antwort: *Dennis Haft*, Ungetauftes Christentum. Eine theologische Verortung aus katholischer Sicht, in: *Wort und Antwort* 55 (2014), 167–172.

81 Das erste Mal durch das BAMF, bei Ablehnung des Asylgesuchs ein zweites Mal durch das angerufene Verwaltungsgericht und drei Jahre nach der bestandskräftig gewordenen Asylanerkennung ein drittes Mal durch das automatisch vom BAMF durchzuführende Widerrufsverfahren. Dabei soll wiederum durch das BAMF geprüft werden, ob der Christ drei Jahre nach

heit der Flüchtenden, ob sie hier anerkannt leben dürfen oder nicht, kann sehr lange dauern, jahrelang. Das Verfahren, das Anwalt Münch bis zum BVerfG geführt hatte, dauerte fast zehn Jahre. Was aber passiert, wenn die Integration in Kirche und Gesellschaft nach rechtskräftiger Ablehnung durch eine drohende Abschiebung wieder infrage gestellt wird? Die Verantwortung der Kirche endet hier nicht. Sollte die Kirche die Geflüchteten dann in ein rechtlich nicht mögliches Kirchenasyl aufnehmen, um den Fall wieder neu aufzurollen?

Zusammenfassende Stichpunkte

1 An der Basis der Kirchengemeinden

Die Kirchen treten anwaltlich für die iranischen Christen in der Öffentlichkeit in Erscheinung, um ihrem Christ-Sein und Kirche-Sein rechtliches Gehör zu verschaffen (Krannich).

In der Praxis der Kirchengemeinden begleitet die Kirche sie in der Anhörung beim BAMF, vor dem VG und im Widerrufsverfahren des BAMF.

Das erfordert auch eine Zusammenarbeit der Kirchen mit der anwaltlichen Rechtsvertretung, den Anwälten, und ausführlich differenzierte Bescheinigungen der taufenden Kirche einschließlich einer Darstellung ihres eigenen Verständnisses von Christ-Werden und Christ-Sein.

Dabei ist der Beschluss des BVerfG von 2020 zu beachten, dass die bisherigen Maßstäbe des Verfahrens verfassungskonform sind. Der Kriterienkatalog von Berit, Dörig und Storey, der im Beschluss des BVerfG als „Gesichtspunkte“ für eine Gesamtschau aufgenommen ist, sollte auch zur Vorbereitung auf Anhörungen beim BAMF oder Gericht berücksichtigt werden.

Auch wenn, wie Münch es einschätzt, man „100-mal“ den Beschluss des BVerfG lesen muss, um eine Abhilfe zu finden, die Kirche sollte prüfen, ob sie einen „Fall“ hat, den sie vor die höheren Gerichte bringen kann.

seiner Anerkennung als Flüchtling immer noch ein Christ ist mit dem „religiösen Maximum“ einer öffentlichen Religionsausübung.

2 Ansatzpunkte zur kritischen Auseinandersetzung mit der Asylrechtsprechung

- Die Reichweite des Schutzes der Glaubensfreiheit Art. 4 Abs. 1+2 GG und die Prüfung der Ernsthaftigkeit eines Glaubenswechsels durch den Staat
- Plausibilität der Konversion oder „volle richterliche Überzeugungsgewissheit“?
- Frage der Grenze zwischen richterlicher Freiheit und subjektiver richterlicher Willkür
- Die Geschichte und Bedeutung der Religionsfreiheit und Menschenrechte in der europäischen Geschichte (Kirche, Staat, Gesellschaft, Recht)
- Konversion, Bekehrung und Taufe in den Theologien der Kirchen
- Säkularisierung von Staat und Gesellschaft und die Neutralität des Staates in Religionsfragen
- Das langfristige Forschungsprojekt Theißen/Kröber: Was für ein Christentum kommt aus dem Iran zu uns? Und in welchen Kirchen können sie integriert werden?

3 „Auch Verfassungsgerichte können irren“

Bei der Leipziger Disputation 1519 ließ sich Martin Luther in einem öffentlichen akademischen Streitgespräch mit Johannes Eck über die Ketzerverbrennung von Hus durch das Konzil 1415 zu dem Satz hinreißen: „Auch Konzilien können irren und haben geirrt.“ Damit, so Schilling, war die „Häresiefalle“ zugeschnappt. Es war eine unerhörte Provokation, mit der der Mönch Luther dem Papst jeglichen Herrschaftsanspruch abgesprochen hatte. Es folgte der Bann.⁸² Diesem Einspruch Luthers, dass alle Menschen und ihre weltlichen wie geistlichen Institutionen irren können, verdanken wir die Reformation. Heute in unserer freien demokratischen Gesellschaft hilft diese Einsicht bei dem Versuch, sachlich begründbare Kritik zur Weiterentwicklung der Rechtsprechung vorzutragen.

Auch Verfassungsgerichte können in ihren Beschlüssen zu einem konkreten Fall irren. Allerdings blieben die obersten deutschen Gerichte in der Frage des „religiösen Existenzminimums“ für „einfache Glaubende“ unbeeindruckt von allen öffentlichen Einwendungen. Vielleicht hat Christian Heckel in diesem Sinne Recht, dass dieses alte

⁸² *Heinz Schilling*, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, 192.

deutsche Verfassungsrecht zu sehr verbunden war mit der Tradition der deutschen Staatskirchen. Erst das EuGH-Urteil 2012, stärker verbunden mit der Aufklärung und den Menschenrechten, hat das „religiöse Existenzminimum“ kassiert. Es bleibt abzuwarten, welche neuen Wege die Kirchen gehen können.

4 Bibellektüre mit iranischen Christen

Als wir vor zwei Jahren begannen, mit den iranischen Christen einen Bibelkurs durchzuführen, um sie im Glauben weiterzuführen und in die Gemeinschaft der Gemeinde zu integrieren, suchten wir nach einem ihrer Situation entsprechenden Bibelkurs. In den Niederschriften ihrer Anhörungen des BAMF fand ich viele Hinweise, dass bei denen, die von einer Verbindung zu Hauskirchen im Iran berichteten, die Lektüre der Evangelien im Vordergrund stand. Deshalb haben wir mit dem Lesen des Matthäusevangeliums begonnen. Beginnt man hier die Lektüre zur Einführung in den christlichen Glauben, kommt man zu diesen Themen: Zu den kirchlichen Feiertagen lasen wir die entsprechenden Bibeltexte und lernten so die kirchlichen Feiertage zu feiern. Mit dem Auftreten Jesu in der Öffentlichkeit treten auch die Menschen auf, die Jesus nachfolgten, die Jünger und das Volk, klassisch dargestellt in der Situation auf dem Berg der Bergpredigt Jesu. Die Frage der Nachfolge Jesu stellt sich in allen Szenen und Reden Jesu. „Zu Jüngern machen“, diesen Auftrag am Ende des Evangeliums praktizieren wir in der Form des gemeinsamen Lesens der Evangelien. Jünger-Werden führt zur Gemeindebildung. Am Anfang und Ende des Evangeliums lesen wir von den „christlichen Riten“, Taufe und Abendmahl, die unser Christ-Werden und Christ-Sein strukturieren. Miteinander die Bibel lesen führt auch zur seelsorgerlichen und anwaltlichen Begleitung, d. h. zur Integration in Kirche und Gesellschaft.

Bibliografie

- Beichel-Benedetti, Stephan & Constanze Janda* (Hg.), Hohenheimer Horizonte. Festschrift für Klaus Barwig, Baden-Baden 2018.
- Berlit, Uwe, Harald Dörig & Hugo Storey*, Glaubhaftigkeitsprüfung bei Asylverfahren aufgrund religiöser Konversion oder Homosexualität: Ein Ansatz von Praktikern (Teil 1), in: ZAR 9 (2016), 281–288.
- Bielefeld, Heiner & Michael Wiener* (Hg.) Religions-Freiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.
- Domsgen, Michael*, Wie weiter mit der Kirche?, in: Evangelische Theologie 81 (2021), 29.

- EFG Leverkusen*, Gemeindebrief Sonderausgabe zum Reformationsjubiläum 2017, Oktober 2017.
- EKD*, Berichte und Dokumente – Synode 2019.
- , Berichte und Dokumente – Synode 2020.
 - & *VEF*, *taufbegehren_von_asylsuchenden_2013.pdf* (ekd.de)
- Geldbach, Erich*, Kann es ein religiöses Existenzminimum geben? in: *Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner*, hg. von *Erich Geldbach, Markus Wehrstedt* und *Dietmar Lütz*, Berlin 2006, 247–264.
- , *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Bensheimer Hefte 70, Darmstadt 2005.
 - , Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen, in: *ZThG* 25 (2020), 37–108.
- Habermas, Jürgen*, Glaube und Wissen, Friedenspreis der Deutschen Buchhandels 2001, Sonderdruck, Frankfurt a. M. 2001.
- Haft, Dennis*, Ungetauftes Christentum. Eine theologische Verortung aus katholischer Sicht, in: *Wort und Antwort* 55 (2014), 167–172.
- Heckel, Christian*, Migration aus religiösen Gründen. Vom Anfang und Ende des „religiösen Existenzminimums“, in: *ZAR* 7 (2014), 157–163.
- , Religiöse Verfolgung – Vom Augsburger Religionsfrieden zur Qualifikationsrichtlinie, in: *Jochum & Fritzmeier* (Hg.), *Grenzüberschreitendes Recht*, 91–104.
- Heinig, Hans Michael*, Gutachterliche Stellungnahme zur Konversion während des Asylverfahrens, hg. vom Kirchenrechtlichen Institut der EKD, Göttingen 2019.
- Jochum, Georg & Wolfgang Fritzmeier* (Hg.), *Grenzüberschreitendes Recht. Festschrift für Kay Hailbronner*, Heidelberg 2013.
- Karras, Benjamin*, Missbrauch des Flüchtlingsrechts? Subjektive Nachfluchtgründe am Beispiel der religiösen Konversion, Tübingen, 2017.
- , Religiöse Konversionen im Asylprozess – Eine juristische Einordnung und Positionsbestimmung, in: Nr. 374 *Analysen & Argumente der Konrad Adenauer Stiftung* (Nov. 2019).
 - , Staatliche Glaubensprüfung?, in: *Theißen & Boysen* (Hg.), *Integration und Konversion*, 159–173.
- Kaufmann, Thomas*, *Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten*, München 2019.
- Kluth, Winfried*, Christliche Flüchtlinge: Sozial- und wissenschaftliche Aspekte eines vernachlässigten Themenfeldes, in: *ZAR* 11 (2018), 141–144.
- , Keine formale oder inhaltliche „Glaubensprüfung“ durch die Gerichte bei Asylbegehren von Konvertiten (BVerfG: Kammerentscheidungen), in: *NVwZ* 13 (2020), 950–954.
- Krannich, Conrad*, *Recht macht Religion – Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren*, Göttingen, 2020.
- , Taufwillige Muslime?, in: *Theißen & Boysen* (Hg.), *Integration und Konversion*.
- Lüllau, Edgar*, Julius Köbners „Manifest“ und das „religiöse Existenzminimum“. Die Menschenrechte und das Recht auf öffentliche Religionsausübung in der heutigen deutschen Asylrechtsprechung, in: *Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner*, hg. von *Erich Geldbach, Markus Wehrstedt* und *Dietmar Lütz*, Berlin 2006, 265–282.
- Münch, Berthold*, Glaubhaft Glauben? Zum Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen, in: *Beichel-Benedetti & Janda* (Hg.), *Hohenheimer Horizonte*, 234–244.
- Munsonius Hendrik*, Von der Glaubenseinheit zur Glaubensfreiheit, Göttinger E-Papers zu Religion und Recht (GÖPRR) Nr. 7, 2013.
- Nitschmann, Johannes*, Wann ist denn bei Ihnen der Groschen gefallen?, in: *DIE WELT* 31.03.2019, <https://www.welt.de/regionales/nrw/plus191067127/Duesseldorf-Richter-prueft-Glaubwuerdigkeit-des-Glaubens.html?cid=socialmedia.email.sharebutton>
- Pernak, Benjamin*, Richter als „Religionswächter“? Zur gerichtlichen Überprüfbarkeit eines Glaubenswechsels Asylverfahren von Konvertiten in Deutschland und Großbritannien im Vergleich, Berlin 2018

- Rothkegel, Martin*, Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit, in: *ZThG* 15 (2010), 290–312.
- , Reformation, Nonkonformismus, Freiheit, in: *ZThG* 21 (2016), 157–173.
- Schilling, Heinz*, Martin Luther, Rebelle in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biografie, München 2017.
- Schilling, Johannes* (Hg.), Akademievorlesungen Oktober 2016 bis Januar 2017, Hamburg 2017.
- Schlachta, Astrid von*, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Stuttgart, 2020.
- Sehl, Markus*, Der Lügendetektor, *DIE ZEIT*, 32/2019, Religiosität: Der Lügendetektor | ZEIT ONLINE
- Theißen, Henning*, Flüchtlingskonversion, in: *Theißen & Boysen* (Hg.), Integration und Konversion, 1–53.
- , Die Taufe ist unanfechtbar, in: *Zeitzeichen* 2 (2020), 50–52.
- & *Knud Henrik Boysen* (Hg.), Integration und Konversion – Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft, Baden-Baden 2021.
- Unruh, Peter*, Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation – ein Segen für die Nachwelt, in: *Schilling* (Hg.), Akademievorlesungen Oktober 2016 bis Januar 2017.

After Evangelicalism – Nach dem Evangelikalismus

Zu einem Buch von David Gushee

ERICH GELDBACH

In den USA deutet sich ein Wandel an, was die religiöse Bindung der US-Amerikaner betrifft. In diesem Jahr 2021 ist zum ersten Mal seit vielen Jahrzehnten festgestellt worden, dass der Prozentsatz derjenigen Bürgerinnen und Bürger, die sich zu einer Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft bekennen, auf unter 50 % gesunken ist. Die Generation, die zwischen 1981 und 1996 geboren wurde und die man „*Millennials*“ nennt, sind die Gruppe, die, seit es solche Erhebungen gibt, am wenigsten religiös eingestellt ist. Die nachfolgende Generation Z, über die noch keine derartigen Untersuchungen vorliegen, dürfte jedoch noch geringere Bindungen an die Religion aufweisen.

Überraschenderweise betrifft dieser Abwärtstrend auch jene Gruppierung, die man mit dem Sammel- oder Containerbegriff „Evangelikale“ bezeichnet bzw. die sich selbst so bezeichnen. Es ist deshalb überraschend, weil diese Gruppierung sich selbst als starken Block wahrnimmt und bisher wenige Rückgänge offen angibt. Aber auch hier ist eine Abwärtsbewegung vor allem bei den jüngeren Generationen beobachtbar. Die Gründe mögen sehr unterschiedlich sein, doch sticht ein Datum besonders hervor, an dem sich der Abwärtstrend wie in einem Brennglas festmachen lässt: Es ist der Wahlkampf und die Wahl Donald Trumps zum Präsidenten der USA im Jahr 2016. Bei Jüngeren, die in einer evangelikalen Familie oder Gemeinde aufgewachsen sind, wurden diese nationalen Ereignisse zu einer Gewissensfrage: Kann man einem notorischen Lügner und einem Schürzenjäger folgen und ihm politisch vertrauen, der durch sein ethisches Verhalten alles in Frage stellt, wofür sich Evangelikale bisher eingesetzt hatten? Ist es

mit „evangelikalem“ Glauben vereinbar, dass sich ein Reicher aus New York, der in der Fernsehserie „*Apprentice*“ auftritt und sich deshalb als bekannten Star (*celebrity*) geriert, in den Vordergrund spielt, weil er damit prahlt, jeder Frau in den Schritt greifen zu können?¹ Früher hieß es – und damit sind Kinder in evangelikalen Familien und/oder Gemeinden aufgewachsen –, dass es der „Charakter“ sei, der zähle.² Galt das alles jetzt nicht mehr angesichts der fortgesetzten Skandale um einen Präsidenten, den Gesundheitsexperten als „gefährlich“ einstuften und sich herausgefordert sahen, vor diesem Psychopathen und seinem unberechenbaren, erratischen Verhalten zu warnen? Die professionellen Warnungen beziehen sich vor allem auf seine Machtfülle, weil er wegen seiner Kontrolle über das Nuklearwaffenarsenal der USA sogar das Überleben der Menschheit und des Planeten durch sein unkalkulierbares Gebaren gefährde.³

Wenn sich Evangelikale gleich welchen Alters diesen aufgeworfenen Fragen offen stellen, sind sie herausgefordert, sich zu entscheiden, was auf eine klare Alternative hinausläuft: Sollen sie im evangelikalen Umfeld bleiben oder eine „Reise ins Unbekannte“ antreten? In dieser Situation kann das Buch von David Gushee eine große Hilfe bieten.⁴ Im angelsächsischen Sprachraum kann man immer wieder auf das Bild einer „Reise“ (*journey*) treffen, wenn es um religiöse Entwicklungen geht, etwa in Bezug auf die Taufe, wenn von der „Reise“ vor und vor allem nach der Bekenntnistaufe gesprochen wird. Gushee hat eine solche Reise unternommen⁵, und insofern trägt das Buch auch biografische Züge; er kann eine Alternative bereit stellen, wenn man ihm folgt. Das kann freilich nicht verhindern, dass Evangelikale in einen „religionslosen“ Zustand geraten, sich also gänzlich vom Glauben entfernen. Das möchte Gushee verhindern helfen, und daher ist das Buch auch pastoral zugespitzt: Gushee will seine Leserinnen und Leser an die Hand nehmen, um sie als „Reisebegleiter“ auf neue Möglichkeiten eines gelingenden Lebens aus dem Glauben an Christus aufmerksam zu machen und ihnen dazu Mut zuzusprechen. Die Betonung liegt weniger auf der Fra-

1 Zu hören auf den sog. „Hollywood Tapes“.

2 So höhnten Anführer der Evangelikalen gegenüber Präsident Bill Clinton, als dieser in eine Affäre mit einer Praktikantin verwickelt war und sogar ein Sonderermittler, Kenneth Starr, eingesetzt wurde.

3 Vgl. das Buch hg. von *Bundy Lee*, *The Dangerous Case of Donald Trump*. 27 Psychiatrists and Mental Health Experts Assess a President, New York 2017.

4 *David Gushee*, *After Evangelicalism. The Path to a New Christianity*, Louisville (KY) 2020.

5 Vgl. *David Gushee*, *Still Christian: Following Jesus Out of American Evangelicalism*, Louisville (KY) 2017.

ge, was die „Reisenden“ hinter sich lassen, als vielmehr was vor ihnen sozusagen als Gewinn liegt, wenn sie sich auf den Prozess einlassen.

1 Wer ist David Gushee?

Zur Biografie des Verfassers seien einige kurze Anmerkungen gemacht. Gushee ist in einer römisch-katholischen Familie aufgewachsen, trat aber als 13jähriger Junge gegen den Widerstand seiner Mutter mit irisch-katholischen Wurzeln aus der Kirche aus, und erlebte drei Jahre später in einer Gemeinde des Südbaptisten (*Southern Baptist Convention* = SBC) eine, wie er sagt, „dramatische“ Bekehrung. In den späten 1970er Jahren war das Wort „evangelikal“ bei den Südbaptisten so gut wie unbekannt; es galt als „*Yankee word*“⁶, und vom Norden und seinen Großstädten wollte man sich gerade abgrenzen. Er besuchte das *Southern Baptist Theological Seminary* in Louisville (KY), das älteste und damals angesehene Seminar, und wurde als baptistischer Pastor ordiniert. Sein weiterer Weg führte ihn an das bekannte *Union Theological Seminary* nach New York, wo er eine Dissertation anfertigte, deren Inhalte ihn nachhaltig beschäftigte: Er vertiefte sich in Aspekte der massenhaften und bürokratischen Ermordung von Juden durch das nationalsozialistische Deutschland und wie „Gerechte aus den Heiden“ handelten.⁷ Daher ist er heute Vertreter der christlichen Kirchen im Holocaust Ausschuss des in der amerikanischen Hauptstadt Washington angesiedelten US Holocaust Museums. Während er an seiner Dissertation arbeitete, war er gleichzeitig für Ronald J. Sider tätig, der am baptistischen *Eastern* (heute: *Palmer*) *Seminary* in Philadelphia als Professor tätig war und Gushee in den Evangelikalismus aus seiner mennonitischen Perspektive einführte. Sider, der auch auf Kirchentagen in Deutschland auftrat, versuchte mit Nachdruck, die evangelikale Gemeinschaft auf globale Herausforderungen wie den weltweiten Hunger, die nukleare Bedrohung und die Notwendigkeit

6 Foy Valentine, Vorstand der *Christian Life Commission* der SBC, schrieb 1976: „Southern Baptists are not evangelicals. That’s a Yankee word.“ Vgl. *D. G. Hunt*, *Southern Baptists and Yankee Evangelicals Together?*, in: *Evangelical Studies Bulletin*, Winter 2003, vol. 19, No. 4, 1–5. Ursprünglich wurde das Wort *Yankee* für die Einwohner Neuenglands gebraucht. Während des Bürgerkriegs verwendete man es in den Südstaaten, um die Bewohner der Nordstaaten zu kennzeichnen. In New York gibt es eine Baseball Mannschaft, die *New York Yankees*. Außerhalb der USA wird es oft als abwertend für alle Amerikaner gebraucht, z. B. „*Yankees go home*“ als Aufforderung an das amerikanische Militär, nach Hause abzuziehen.

7 *David Gushee*, *The Righteous Gentiles of the Holocaust: A Christian Interpretation*, Minneapolis (MN) 1994.

des Friedensstiftens aufmerksam zu machen.⁸ 1993 ging Gushee an das *Southern Baptist Seminary* als akademischer Lehrer zurück und hoffte, dass sein „Mitte-links“ Evangelikalismus helfen würde, dem Seminar den Weg in den Evangelikalismus zu ebnet. Doch der neue Präsident R. Albert Mohler erwies sich als einer der Anführer der feindlichen fundamentalistischen Übernahme der *SBC*, feuerte Gushee, der für eine Ordination der Frauen eintrat, während sich die *SBC* bekenntnismäßig dagegen positionierte.⁹

Elf Jahre unterrichtete Gushee an der zu den Südbaptisten gehörenden *Union University* und war während fast der gesamten Zeit zusätzlich in einer Gemeinde aktiv, die sich zu der *Willow Creek Association* hielt, die von dem Gründer der *Willow Creek Community Church*, Bill Hybels, ins Leben gerufen worden war, bevor dieser sich im April 2018 aufgrund von Vorwürfen sexuellen Fehlverhaltens zurückzog. Auch in diesem Lebensabschnitt sammelte Gushee wichtige Einsichten in den Evangelikalismus. Im Jahr 2007 erhielt er einen Ruf an die baptistische *Mercer University* in Atlanta im US-Bundesstaat Georgia. Er hatte sich gegen die Klimakatastrophe sowie gegen Foltermethoden des amerikanischen Militärs im Irak und in Afghanistan eingesetzt, was der überwältigenden Mehrheit der Republikaner an der *Union University* zuwider lief.¹⁰ In Atlanta versuchte er, sich als „progressiver“ Evangelikaler zu positionieren, um ähnlich wie Ron Sider zuvor, den Evangelikalismus zu reformieren. Gegen seinen Willen gelang dies aus zwei Gründen nicht.

(1) In seinem 2014 erschienenen Buch *Changing Our Mind*¹¹ versuchte er, seine evangelikale Leserschaft davon zu überzeugen, die Menschen, die als LGBTQ¹² gelten, in der christlichen Gemeinde voll

8 Vgl. z. B. *Ronald J. Sider*, *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*, New York 1977 und *Ronald J. Sider & Richard K. Taylor*, *Nuclear Holocaust and Christian Hope: A Book for Christian Peacemakers*, New York 1982.

9 Nähere Einzelheiten dazu in meinem Aufsatz „Die Ordination von Frauen, der Rassismus und die *Southern Baptist Convention*. Geschichte und gegenwärtigen Fragen“, in: *Carsten Clausen, Ralf Dziewas & Dirk Sager* (Hg.), *Dogmatik im Dialog. Festschrift für Uwe Swarat* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 132), Leipzig 2020, 313–341, bes. 327–336.

10 Gushee spricht von 95 % Republikaner an dieser Universität (After Evangelicalism, 5).

11 Canton (MI), 2014.

12 LGBTQ steht für *lesbian, gay, bisexual, transgender* und *queer* oder *questioning* = lesbische, schwule, bisexuelle, transsexuelle, transgender, queere, intersexuelle und asexuelle Menschen. In der Zeit, als das Buch erschien, plädierten einige Theologen für „*accepting, but not affirming*“, Gushees Position dagegen ist „*accepting and affirming*“. Im März 2021 hat die römische Glaubenskongregation die Segnung homosexueller Paare untersagt, was bei einigen deutschen Bischöfen, in den Gemeinden und an den katholischen Fakultäten für Unruhe sorgte

zu akzeptieren. Darüber zerbrachen Freundschaften, erfolgten wütende Angriffe im Netz sowie die Zurücknahme von Einladungen.

(2.) Gushee wurde die Ehre zuteil, zum Präsidenten der *American Academy of Religion*¹³ gewählt worden zu sein. Zur Aufgabe eines Präsidenten gehört es, nach Ablauf seiner einjährigen Amtszeit eine Ansprache zu halten, die Gushee unter das Thema stellte „*In the Ruins of White Evangelicalism: Interpreting a Compromised Christian Tradition through the Witness of African-American Literature*“ = In den Ruinen des weißen Evangelikalismus: Die Interpretation einer kompromittierten christlichen Tradition durch das Zeugnis afro-amerikanischer Literatur. Die Reaktionen auf diesen Vortrag in vielfältigen Kommunikationsformen zeigten Gushee, dass es zahlreiche junge Evangelikale oder „Ex-Evangelikale“ gab, die fragend vor ihrer religiösen Vergangenheit standen und nach neuen Wegen und neuer Hoffnung Ausschau hielten und auf ihn als Hoffnungsträger setzten. Er hatte einen Nerv getroffen und wollte sich der Herausforderung stellen, und aus diesem Grund entstand das Buch. Darin drückt sich ein starkes Selbst- und Sendungsbewusstsein aus, das indes nicht in persönlicher Eitelkeit verwurzelt ist, sondern das entstand, weil er die Abwege, auf die der Evangelikalismus seine Anhänger führt, und die Fesseln, die er den Menschen auferlegt, kennt und theologisch analysiert.

Das Buch gliedert sich in drei große Abschnitte. Im ersten Teil, der von „Autoritäten“ handelt, geht es darum, auf wen oder was wir hören, wenn es darum geht, Gottes Willen zu erkennen. Im Englischen wird hier das Wort „*discern*“ gebraucht, was ein Erkennen durch Unterscheiden von mehreren Möglichkeiten einschließt. Es ist eine Vokabel, die in der baptistischen Tradition dann gebraucht wird, wenn Gemeinden vor einer Frage stehen, die zunächst keine eindeutige Antwort erheischt, sondern die ein Gespräch freisetzt, das dann in eine Konsens-Antwort führt, die alle Gemeindeglieder mittragen.

Der zweite Abschnitt handelt von „Theologie“. Welchem Gott begegnen wir in den Haupterzählungen der Hebräischen Bibel und des

und auf Ablehnung stieß. Dieser Vorfall zeigt, dass die Frage der sexuellen Orientierung und der Umgang damit höchst aktuell sind.

13 Die AAR ist eine Organisation, die Gelehrte aus allen Disziplinen, die sich mit Religion beschäftigen, zu jährlichen Treffen zusammenführt, um den Austausch der Forschenden zu fördern und das öffentliche Verständnis für Religion zu stärken. Weil die Fakultäten und *Departments of Religion* auf den jährlichen Treffen auch nach Nachwuchswissenschaftlern Ausschau halten, sprachen manche Insider von dem „akademischen Sklavenmarkt“, was aber heute nicht mehr politisch korrekt ist.

Neuen Testaments? Welches sind die Optionen der „Post-Evangelikalen“, wenn sie z. B. Gottesdienste besuchen?

Im dritten Teilstück geht es um die Ethik, speziell um Fragen der Sexualität, der Politik und des Rassismus, weil auf diesen drei Feldern Entscheidungen getroffen wurden, die Menschen aus dem Evangelikalismus vertrieben haben und noch immer vertreiben.

2 Evangelikalismus als soziales Konstrukt

Im ersten Abschnitt geht es zunächst um den „Evangelikalismus“. Die These Gushees lautet, dass der moderne amerikanische Evangelikalismus seit den 1940er Jahren eine soziale Konstruktion ist, die mit einer ersonnenen religiösen Identität einhergeht und die über die Jahrzehnte eine religiöse Gemeinschaft (*community*) hervorzubringen half. Die Früchte dieser „Erfindung“ sind reichhaltig und vieles davon wird als gut eingestuft.¹⁴ Der Terminus „evangelikal“ leitet sich wie das deutsche Wort evangelisch vom Griechischen *euangelion* ab, was „gute Nachricht“ (Evangelium) bedeutet. Als Selbstbezeichnung wird es in Abgrenzung zu anderen Ausdrucksformen des Christentums benutzt und enthält daher ein Element der Abwertung der anderen bzw. der Aufwertung des eigenen Standpunkts. Das gilt für Vergangenheit und Gegenwart. Unter den Anführern, die 1942 die Dachorganisation *National Association of Evangelicals* (NAE) gründeten, befanden sich Carl F. H. Henry (1913–2003), Harold John Ockenga (1905–1985), Edward John Carnell (1919–1967), J. Elwin Wright (1890–1973), Charles E. Fuller (1887–1968), und schließlich stieß Billy Graham (1918–2018) dazu.¹⁵ Man grenzte sich ab von der römisch-katholischen Kirche, von den protestantischen Denominationen, die im Nationalen Kirchenrat (*National Council of Churches* = NCC) organisiert waren und als „liberal“ oder „ökumenisch“ eingestuft und in der Öffentlichkeit als „*mainline Protestants*“ bezeichnet wurden, sowie von einem militanten Fundamentalismus. Dieser schuf eine religiöse Subkultur und errichtete mit Bibelschulen, Konferenzen, Printmedien, einschließlich Sonntagschulmaterialien, Radio- und später Fernsehprogrammen, Missionsagenturen, eigenen Schulen und tertiären, meist nicht akkreditierten, Einrichtungen ein Netz, was evangelikalen Organisationen glich, aber inhaltlich aggressiver vorging und sich separatistisch gab.

¹⁴ Gushee, *After Evangelicalism*, 16.

¹⁵ Vgl. die bedeutende Biografie Grahams von *Grant Wacker, America's Pastor. Billy Graham and the Shaping of a Nation*, Cambridge (MA) 2016.

Damit wurde ein Absolutheitsanspruch propagiert, der für viele Menschen anziehend wirkte, weil mit diesem Anspruch eine Reduktion der immer komplexer werdenden Wirklichkeit auf unmittelbar Überschaubares einhergeht, was Pastoren leicht vermitteln können und was ein aus der Reduktion ableitbares klares Profil ergibt. Andererseits gilt es zu bedenken, dass die Organisatoren der NAE aus dem fundamentalistischen Umfeld kamen, aber ihr Erbe geschickter aufstellen wollten, um besser das Ziel zu erreichen, den theologischen Liberalismus zu überwinden. Von daher erklärt sich die These, dass der moderne amerikanische Evangelikalismus ein „soziales Konstrukt“ ist, die sich aus dem Umstand erklären lässt, dass man strategischer vorgehen wollte, als die fundamentalistischen Separatisten. Dieses Konstrukt ist daher erst ca. 80 Jahre alt, hat es aber in dieser relativ kurzen Zeit dazu gebracht, dass sich viele Christen damit identifizieren und sich so ihre religiöse Identität schaffen. Sie ließen und lassen sich eher darauf ansprechen, als auf ihre denominationelle Herkunft, also z. B. Lutheraner, Pfingstler, Baptisten, Calvinisten oder dergleichen. Ganze Gemeinden, Seminare, vor allem parakirchliche Organisationen, ja sogar Denominationen verschrieben sich dieser „neuen“, aber konstruierten Identität. Billy Graham schuf die neue Zeitschrift *Christianity Today* als Gegengewicht zur progressiv-liberalen Zeitschrift *The Christian Century*, der sehr populäre Radioevangelist Charles Fuller legte den Grundstein für ein nach ihm benanntes Seminar, das sich rasant entwickelte, es entstand ein Rat für Christliche Colleges und Universitäten¹⁶, Bücher von Francis Schaeffer (1912–1984) und Carl Henry wurden verschlungen, Bands, Chöre und Solisten spielten und sangen neu geschaffene Lieder, evangelistisch-missionarische Einsätze im In- und Ausland erfolgten ebenso wie Freizeiten in besonderen Zentren, oft mit einem besonderen Themenschwerpunkt, kurz: die Anführer schufen ähnlich wie die Fundamentalisten eine Subkultur, indem sie Denominationen und ihre Besonderheiten homogenisierten und zu einer Koalition zusammenführten.

3 Dekonstruktion

Wichtig ist der nächste Schritt: Wenn die These stimmt, dass der Evangelikalismus ein soziales Konstrukt ist, dann ließe er sich auch dekonstruieren, um für die Desillusionierten einen neuen Weg des Glaubens

¹⁶ *Council for Christian Colleges and Universities.*

aufzuzeigen. Dies ist nach Meinung Gushees umso dringlicher, als die Frage nie wirklich geklärt war, wer als „evangelikal“ zählt bzw. welche Autorität für die evangelikale Identität steht. Diese Frage löste sich in den 1970er Jahren, als sich die Evangelikalen von ihren traditionellen Themen bzw. Aktivitäten ab- und der Politik zuwandten. Die Neue Christliche Rechte trat in Erscheinung, und die Evangelikalen wurden Teil der sozial konservativen Republikanischen Partei.¹⁷

Freilich wird man im Auge behalten müssen, dass die Autoritätsfrage blieb und so geklärt wurde, dass der Unterschied zwischen Evangelikalismus und Fundamentalismus verschwamm. Die Bibel wurde in Verkennung des protestantischen Prinzips „*sola scriptura*“ mit Kategorien so abgesichert, dass man schon von einer Bibliolatrie sprechen kann. Aus philosophischen Voraussetzungen, die sich der schottischen „*common sense*“ Philosophie verdanken, wurde die Bibel so vergöttlicht, dass sie nicht mehr als eine über Jahrhunderte entstandene kleine Bibliothek von Schriften unterschiedlicher Gattungen und Autoren wahrgenommen wird. Das biblische Schriftgut handelt von menschlichen religiösen Erfahrungen in gänzlich unterschiedlichen historischen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und natürlich auch religiösen Kontexten und wurde von Menschen in den jeweiligen Kontexten verfasst. Die Kategorien, mit denen die Bibel allen Kontexten entzogen und auf diese Weise vermeintlich als unangreifbare Autorität abgesichert wird, lauten: Sie ist völlig irrtumslos (*inerrant*) in allem, was sie festhält, sie gilt als unfehlbar (*infallible*) und sie ist daher absolut glaubwürdig (*trustworthy*). Jede Kritik an der Bibel verbietet sich daher von selbst. Adam und Eva sind die ersten Menschen, eine Evolution, wie sie Charles Darwin (1809–1887) zugeschrieben wird,¹⁸ darf es nicht geben, und die Wissenschaft erfährt im Allgemeinen eine Abwertung ihrer immer „größer“ und „kleiner“ werdenden Erkenntnisse. Dafür stehen seit der Aufklärung symbolisch das Teleskop und das Mikroskop, mit denen die Welt im Kleinen und das All im Großen erforscht werden, heute natürlich durch elektronische und andere neue Möglichkeiten um ein gigantisch Vielfaches erweitert.

Es ist folgerichtig, dass eine „Dekonstruktion“ des evangelikalen Fundamentalismus bei der Autoritätsfrage ansetzen muss: Der Bibel werden zu viele Eigenschaften und davon weitere Ableitungen zuge-

17 Manche spotteten, die Evangelikalen seien die „Republikanische Partei beim Beten“.

18 Grundlegend sein Buch „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life“, im November 1859 veröffentlicht.

geschrieben, die weder eine einzelne Schrift, noch die Bibel als Ganzes für sich beanspruchen. Die „völlige Irrtumslosigkeit“ hat keinen Anhalt in der Bibel und löst unnötige Glaubenskrisen aus. Man müsse, so Gushee, die Bibel als ein Buch der Kirche verstehen und sich der langen Traditionen der Bibelauslegung zuwenden, damit zwei Dinge deutlich werden: Zum einen ist der Umgang mit den Texten der Bibel immer kontextgebunden und zeigt, dass die Bibel stets interpretationsbedürftig ist. Zum anderen darf man das Verhältnis der Juden zu ihrer Bibel sowie ihre Dialoge mit diesem Buch und untereinander nie vergessen, weil sie zum Verstehen des Buches und zum Verständnis Gottes als eines „Dialogpartners“ viel beitragen. Die evangelikal-fundamentalistische Art der Absicherung biblischer Autorität muss hingegen als ideologisch eingestuft werden. Man kann deshalb guten Gewissens die religiös-ideologischen Vorgaben der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel aufgeben, ohne die Bibel preisgeben zu müssen.¹⁹

4 Bibel und Vernunft

Das folgende Kapitel ist provozierend überschrieben: „Jenseits von *sola scriptura*“. Hier versucht Gushee, seiner eigenen Voraussetzung zu folgen, dass es keine risikofreie Methode gibt, wenn Menschen versuchen, auf die Stimme Gottes zu hören. Wie oder wo erschließt er neue Hilfsquellen? Wenn die Bibel ein Buch der Kirche ist, dann gehören die internen kirchlichen Autoritäten zu den Hilfsquellen. Es sind die Kirchenlehrer und -lehrerinnen, Pastorinnen u. a. Partner, mit denen ein Gespräch notwendig ist. Das bringt ans Licht, wie abhängig diese „Autoritäten“ von ihrem eigenen Kontext sind, was auch verdeutlicht, dass es keine „unvermittelte“ Linie von uns zu den biblischen Texten gibt. Daher – so der nächste Schritt – besteht eine große Hilfe zum Verständnis biblischer Texte in der Beschäftigung mit der Tradition²⁰ des Christentums der ersten Jahrhunderte, ihrer Bekenntnisse, konziliaren Entscheidungen, Verlautbarungen, Predigten, ja vor allem auch ihrer Entscheidung zur Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons.²¹ Aber es gilt auch hier, die Vergangenheit nicht zu romantisieren: Der Anti-Ju-

19 Gushee hat am Ende eines jeden Kapitels sog. „Takeaways“ zusammengestellt, die als Zusammenfassungen dessen gelesen werden können, was man aus dem Abschnitt „mitnehmen“ kann; hier: ebd., 43.

20 Im Englischen als „Tradition“ mit großem T geschrieben, im Unterschied zu „traditions“.

21 Gushee verweist darauf, dass die Didache und 2 Petr etwa zur gleichen Zeit entstanden sind. Warum ist 2 Petr im Kanon, die Didache aber nicht?

daismus oder die Stellung der Frauen in vielen frühchristlichen Zusammenhängen können keine Vorbilder oder Hilfsquellen für Heute sein.

An dieser Stelle kommt die menschliche Vernunft ins Spiel, die helfen muss, notwendige Unterscheidungen zu treffen. Gushee weiß, dass auch die Vernunft unter dem Verdikt der Sünde steht und sie nicht unfehlbar ist. Dennoch hält er daran fest und unterstreicht ihre Bedeutung unter Hinweis auf die vielfältigen menschlichen Erfahrungen, die durch die Vernunft geordnet und zu einer Lernerfahrung werden. Was Gushee nicht schreibt, was aber hier eingefügt werden kann, ist der Umstand, dass „*learning by doing*“ die Parole der Reformpädagogik des amerikanischen Pragmatismus war, wie er durch den Philosophen und Pädagogen John Dewey (1859–1952) am eindrucksvollsten repräsentiert war: Vernunftgeleitetes Denken erlernt das Individuum am besten durch die Erfahrungen (*experiences*) bei der handelnden Bewältigung von Aufgaben bzw. Problemen. Erfahrungen aber sind eingebettet in menschliche Gemeinschaften und werden dort erlebt und erlernt. Die Gemeinschaft eröffnet auch den Zugang zu der Ich–Du–Beziehung, wie sie von Martin Buber (1878–1965) herausgearbeitet und auf die Beziehung des Menschen zu seinem „Ewigen Du“ erweitert wurde. Mit der Rolle der Kirchenlehrer und -leiter, der Gemeinschaft und den zwischenmenschlichen Beziehungen erweitert Gushee das sog. Wesley'sche Quadrilateral von Schrift, Tradition, Vernunft und Erfahrung, um den „Post-Evangelikalen“ neue Hilfsmittel zu erschließen. Im Blick auf die evangelikalen Schulen und Universitäten fordert Gushee eine Abkehr von einem geschlossenen sog. „christlichen Weltbild“ und die Hinwendung zu einem offenen Curriculum im Blick auf die „reale Welt“.

Was das bedeutet, macht Gushee am Problem der Umweltkrise deutlich: Die Subkultur des evangelikalen Fundamentalismus hielt die persönliche Moral für wichtiger, berief sich darauf, dass der Mensch die „Herrschaft“ über die Natur habe oder wähnte sich in einer „Endzeit“, angesichts derer das Schicksal der Erde irrelevant ist.²² Als in der amerikanischen Politik immer deutlicher wurde, dass die Sorgen um den Klimawandel mit der Demokratischen Partei und mit liberalen Bürgerchaftsbewegungen identifiziert wurden, zeigte sich das ganze Ausmaß der ideologischen Gefangenschaft der evangelikalen Bewegung. Sie hat-

²² Zu den unsäglichen Endzeitspekulationen des fundamentalistischen Predigers Tim Lahaie und seinen Endzeitromanen, die es bis auf die Bestsellerlisten der New York Times schafften, vgl. Erich Geldbach, Das apokalyptische Fieber. Die Buch-Serie *Left Behind*, in: Michael Klöcker & Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen (Loseblattwerk), Hohenwarsleben ab 1997, 32. Einzellieferung 2012, 1–24.

te zu diesem hochwichtigen Thema für die Zukunft der Erde und der ganzen Menschheit nichts beizutragen, sondern folgte eher dem Lügenmeister Donald Trump, der den von Menschen gemachten Klimawandel für eine Posse (*hoax*) hält. An diesem Punkt zeigt sich besonders deutlich, wie dringend ein Auszug aus dem Evangelikalismus ist und wie sehr Post-Evangelikale an die Arbeit gehen müssen, um den lähmenden, nach rückwärts gewandten Dogmatismus zu überwinden. Ob man Gushee folgen muss, der für einen „christlichen Humanismus“ mit Erasmus von Rotterdam als Leitfigur plädiert, sei zumindest angefragt.

5 Gott

Im zweiten Abschnitt mit der Überschrift „Theologie“ wird versucht, diese Anfrage einer Klärung anhand der Gottesfrage zuzuführen. In einer zusammenfassenden Übersicht stellt Gushee sechs theologische Tendenzen dar, die für seine Überlegungen richtungsweisend sind:

1. Eine Reich-Gottes Theologie, die an der Predigt Jesu vom Reich Gottes anknüpft und für die er Glen Stassen (1936–2014) als Vertreter heranzieht. Stassen war ein baptistischer Theologe, den Gushee aus seiner Zeit am *Southern Seminary* kannte und der wegen seiner Theologie dieses Seminar verließ und an das *Fuller Seminary* nach Südkalifornien wechselte. Mit ihm veröffentlichte Gushee das Buch *Kingdom Ethics*.²³

2. Die *social gospel* Theologie, wie sie nicht zuletzt von dem baptistischen Theologen Walter Rauschenbusch (1861–1918) vertreten wurde.²⁴ Das Evangelium wird nicht individualistisch als Seelenrettung für das Jenseits interpretiert, sondern es soll sozial verstanden und auf die soziale Ordnung bezogen werden. Stassen und Gushee kamen zu ähnlichen Ergebnissen, wenngleich Gushee betont, dass sie nicht direkt von Rauschenbusch abhängig sind.

3. Die Holocaust Theologie, für die Gushee den Holocaust-Überlebenden und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel (1928–2016), den Rabbiner Irving Greenberg (* 1933) und den methodistischen Kirchenhistoriker Franklin Littell (1917–2009)²⁵ als die Personen angibt, die ihn

23 David P. Gushee & Glen H. Stassen, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*, Grand Rapids (MI) 2016.

24 Seine wichtigsten Werke sind: *Christianity and the Social Crisis* (1907), *Christianizing the Social Order* (1912), *The Social Principles of Jesus* (1916) und *A Theology for the Social Gospel* (1917). Vgl. jetzt Klaus Jürgen Jähn, Walter Rauschenbusch und die Anfänge seiner Theologie des Social Gospel 1886–1891 (Baptismus-Dokumentation 10), Elstal 2021.

25 Franklin Littell gilt als „Vater der Holocaust Forschung“ in den USA. Sein Buch: *The Crucifixion of the Jews: The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New

am nachhaltigsten beeinflusst haben. Eine besondere Gewissensprüfung stellt der Umstand dar, dass in Auschwitz nach dem Zeugnis von Überlebenden kleine Kinder bei lebendigem Leib auf brennende Holz-scheite geworfen und verbrannt wurden. Daraus folgert der Rabbiner Irving Greenberg: „Keine Äußerung, ob eine theologische oder irgend eine andere, sollte gemacht werden, die in der Vergegenwärtigung brennender Kinder nicht glaubwürdig wäre.“²⁶ Wenngleich die Einzigartigkeit des Holocaust nie in Frage gestellt werden darf, sieht Gushee in dem von Greenberg formulierten Test einen Ansatz, um theologisch über andere unterdrückte Menschen oder Völker zu schreiben: vergewaltigte und ermordete Frauen, gefolterte und hingemordete indigene Völker, versklavte, gefolterte und gelynchte schwarze Afro-Amerikaner, gefolterte und ermordete LGBTQ Menschen.²⁷

4. Die Befreiungstheologien, die damit ernst machen, dass Gott auf Seiten der Unterdrückten steht und sie befreien will. Hierzu zählt Gushee auch die schwarze Theologie, wie sie etwa von James Cone (1938–2018) oder Howard Thurman (1889–1981) sowie Martin Luther King (1929–1968) repräsentiert wird. Eine besondere Variante stellen die Schriften von afro-amerikanischen Frauen dar, die als Frauen und als Schwarze einer zweifachen Diskriminierung ausgesetzt waren und sind.

5. Die Soziallehre der römisch-katholischen Kirche wie sie sich seit der päpstlichen Enzyklika *Rerum Novarum* von 1893 entwickelt hat. Hier nennt Gushee den amerikanischen Kardinal Joseph Bernardin und sein Buch *Consistent Ethic of Life*.²⁸

6. Als letztes bezieht sich Gushee auf progressive evangelikale Sozialethiker aus seiner Zeit als Doktorand wie den schon erwähnten Mennoniten Ronald Sider (* 1939), den baptistischen Soziologen Tony Campolo (* 1935) und den Gründer der *Sojourner Community*, Jim Wallis (* 1948).

York 1975, gilt als Meilenstein. Vgl. *David Patterson & Marcia Sachs Littell* (Hg.), *Legacy of an Impassioned Plea*. Franklin H. Littell's *The Crucifixion of the Jews*, St. Paul (MN) 2018. Darin findet sich der Aufsatz von *David P. Gushee*, *Anti-Semitism, Christianity and the Holocaust: An Essay in Honor of Franklin H. Littell*, 141–156 und ein Beitrag von mir: *Erich Geldbach*, *The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience: Some Personal Reflections*, 9–23.

²⁶ *Gushee*, *After Evangelicalism*, 70, aus: *Irving Greenberg*, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust*, New York o. D., 23.

²⁷ *Gushee*, *After Evangelicalism*, 69 f.

²⁸ Kansas City (MO) 1988. Außerdem verweist er auf Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* von 2005.

Diese beeindruckende Fülle theologischer Entwürfe verweist eindrucksvoll auf Gott, der leidenschaftlich am Ergehen seiner Geschöpfe in Raum und Zeit Interesse zeigt. Die Hebräische Bibel ist einerseits eine „Geschichte des liebenden, schöpferischen, sorgenden, befreienden, errettenden Gottes, der einen Bund schließt, aber auch [andererseits] Gottes schwierige, gleichwohl dauerhafte Beziehung mit dem erwählten Volk Israel.“²⁹ Die politisch-militärischen Entwicklungen zeigten indes, dass Gottes Bund weder die Israeliten vor Gefahren durch Feinde schützen, noch die Landverheißungen aufrechterhalten, noch das Davidische Königshaus bewahren, noch den Tempel als Wohnort Gottes für immer instand halten würde. Doch blieben politische, königliche, territoriale und kultische Erinnerungen und Träume wach, aber die Rabbiner konzentrierten das jüdische Leben auf „Torah, Familie und Synagoge“, so dass die Religion nicht mehr ortsgebunden blieb, sondern den weithin in der Zerstreung lebenden Juden angemessen war. Die Christen – ursprünglich überwiegend Jüdinnen und Juden – interpretierten die jüdische Hoffnung so, dass die unerfüllten Verheißungen in Christus erfüllt waren, während die Jüdinnen und Juden angesichts von unausgesetztem Leiden, Vernichtungen und der „dritten großen Katastrophe der jüdischen Geschichte“ nach Exil (587 v. Chr.) und dem römisch-jüdischen Krieg und der Zerstörung des Tempels (66–73) weiter auf die Erlösung der Welt warten, bis man „nicht mehr hören wird die Stimme des Weinens und des Klagens“ (Jes 65, 19).

Diese dritte große Katastrophe ist der von Deutschland ausgegangene und durchgeführte Massenmord an den Juden mit dem Ziel der endgültigen Vernichtung allen jüdischen Lebens nach den Maßstäben einer Rassenideologie. Dafür hat sich der Begriff *Holocaust* durchgesetzt.³⁰

Schon der bereits erwähnte große jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hatte die Fragen gestellt, ob und wie jüdisches Leben mit Gott in der Zeit nach Auschwitz weitergehen kann, und Elie Wiesel sprach davon, dass nur ein „verwundeter Glaube“ dem Gott würdig ist,

29 *Gushee*, After Evangelicalism, 74.

30 Sehr häufig wird er Elie Wiesel zugeschrieben. Allerdings bin ich schon viel früher auf die Verwendung dieses Wortes zur Kennzeichnung der Shoa gestoßen. So als sei das Wort eine ganz selbstverständliche Gepflogenheit fand ich es in der Korrespondenz, die Franklin Littell mit jüdischen Militärgeistlichen (*chaplains*) der US Army und jene mit ihm führten. Littell war nach dem Zweiten Weltkrieg als Berater für Religionsfragen der US-Militärregierung und später des amerikanischen Hochkommissariats in Deutschland tätig. Einen Fundort kann ich leider nicht angeben, weil ich die damals ungeordnete Korrespondenz nur flüchtig durchgesehen habe. Sie befindet sich inzwischen als Depositum in der Bibliothek des *Department of Religion* der Temple University in Philadelphia (PA), USA.

der gegenüber dem unermesslichen Leiden seiner Kinder „stumm“ geblieben war. Gushee folgt dem Rabbiner Irving Greenberg, der aus dem Schweigen Gottes die Folgerung zog, dass jetzt die Zeit eines „freiwillig-ungezwungenen Bundes“ gekommen sei. Jüdinnen und Juden versammeln sich noch immer zur Lesung der Heilige Schrift, um die Welt zu heilen, auch nach Auschwitz. Gushee zieht daraus die Verpflichtung für Christen, dasselbe zu tun und z. B. den Worten des Propheten Jeremia (7, 1-7) zu folgen: „Beschützt die Schwachen und beendet das Töten. Schafft eine Sozialordnung, in der sich Gerechtigkeit und Frieden endlich unter dem Volk behaupten.“³¹ Das bedeutet nichts anderes, als dass Gott, der Schöpfer, die Macht über die Welt und was in ihr geschieht auf die Menschen übertragen hat. Menschen sind verantwortlich für das Tun oder Unterlassen, nicht Gott. Alles läuft auf einen „biblischen Humanismus“ hinaus, der aber das Leiden Gottes gerade einschließt, was an der Person Jesu erläutert wird.

6 Jesus

Gushee beruft sich in dem Abschnitt über Jesus auf den methodistischen Neutestamentler der englischen Universität Durham, James Dunn (1939–2020).³² Er hat die Stellung Jesu in den unterschiedlichen Büchern des Neuen Testaments in acht Gruppen geteilt: Jesus gemäß Jesus, Jesus gemäß der synoptischen Tradition (Matthäus–Markus–Lukas), Jesus gemäß dem Johannes Evangelium, Jesus gemäß der Apostelgeschichte, Jesus gemäß der paulinischen Briefe, Jesus gemäß dem Hebräerbrief, Jesus gemäß der Jakobus-Petrus-Johannes-Judas Tradition und schließlich Jesus gemäß der Offenbarung des Johannes. Es gibt daher kein einheitliches Bild Jesu, sondern die Perspektiven, unter denen Jesus dargestellt wird, sind mehr oder weniger voneinander abweichend. Gushee kontrastiert danach Jesus „gemäß dem amerikanischen weißen Evangelikalismus“, wofür er vier Kategorien findet:

1. Jesus, der gekreuzigte Erlöser, der für unser persönliches Heil starb,
2. Jesus, der „sentimentalisierte“ nette, weiße Mensch der Weihnachtskarten und Filme,
3. Jesus, der will, dass man im Land des Wohlstandsevangeliums der evangelikalen Megakirchen Erfolg hat, ein wohl-frisierter Jesus auf der Bühne, den Buchdeckeln und im Privatjet,

31 *Gushee*, *After Evangelicalism*, 77. Weitere Beispiele aus den Büchern Jona und Hiob, 77–79.

32 Dunn wurde von seinen Studierenden liebevoll „Uncle Jimmy“ genannt.

4. ein leerer Jesus, der mit jedem Inhalt gefüllt werden kann und zu dem man nur gelangt, wenn man systematisch den Jesus der Evangelien ignoriert. Dieser Jesus kann sogar schädlich sein, wenn er zum Jesus meiner Klasse, meiner Rasse, meiner Partei etc. wird.³³

James Dunn hat in seiner Untersuchung acht Schlüsselemente der Lehre Jesu herauskristallisiert, die in den synoptischen Evangelien überliefert sind:

1. Jesus greift das Doppelgebot der Liebe auf (Dtn 6, 5 und Lev 19, 18).
2. Jesus hat in seinen Lehren, Gleichnissen und Aktionen klar die Priorität der Armen betont.
3. Jesus hat Sünder willkommen geheißen.
4. Jesus hat sich gegenüber den Heiden offen gezeigt.
5. Jesus hat Frauen in seine engere Gefolgschaft eingeschlossen.
6. Jesus hat sich den Kindern zugewandt und sie sogar zu Vorbildern erhoben.
7. Jesus hat die strengen Speisegebote abgemildert.
8. Jesus hat das Abendmahl eingesetzt. Im Mittelpunkt seiner Verkündigung und seines (Heilungs-)Dienstes stand das in seiner Person bereits angebrochene Reich Gottes.

Damit verband Jesus sein Selbst- und Sendungsbewusstsein als der verheißene Messias. Vergleicht man diesen „Jesus gemäß Jesus“ mit dem „Jesus gemäß dem amerikanischen weißen Evangelikalismus“, dann ergeben sich ganz wenige Berührungen. Der evangelikale Jesus ist von dem jüdischen Propheten Jesus in der Linie der Propheten der Hebräischen Bibel weit entfernt. Aber dieser apokalyptische Prophet weiß sich total von Gott abhängig, kann daher die geistlich-religiösen Anführer herausfordern und ist sich dessen bewusst, dass seine Berufung den schrecklichen Tod in Jerusalem herbeiführen wird.³⁴ Für Gushee und seinen Freund Glen Stassen kann man aus der Reich-Gottes Verkündigung Jesu ein ethisches Programm entwickeln.³⁵ Es hat folgende tragende Pfeiler: Die Goldene Regel³⁶, das Liebesgebot³⁷, die Aufforderung zum Friedenstiften³⁸, zur

33 Ebd., 84–86.

34 Ebd., 86–88.

35 *Gushee/Stassen*, Kingdom Ethics, bes. Kap. 5.

36 Mt 7, 12: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch.“

37 Mt 22, 34–40: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben [...] und deinen Nächsten wie dich selbst.“

38 Mt 5, 9: „Selig sind die Frieden stiften; denn sie werden Gottes Kinder heißen.“

Vergebung³⁹ sowie zur Barmherzigkeit mit Verweis auf die bekannte Geschichte vom barmherzigen Samariter.⁴⁰ Der ethische Radikalismus verweist auf das in Bälde anbrechende Reich Gottes: Die Zeit ist nur noch kurz, und der gute Baum bringt gute Früchte oder er wird abgehauen und ins Feuer geworfen (Mt 7, 17-20).

Das Ende ist jedoch nicht das Ende der Welt, sondern das des unschuldigen jüdischen Propheten und Verkündigers infolge eines politischen Mordes durch einen Besatzer-Potentaten namens Pilatus an ihm. Man konnte erwarten, dass dieser Prophet Jesus ermordet werden würde. Aber anders als alle Propheten vor ihm, lebt er wieder: Jesus war tot, aber ist jetzt der auferstandene Herr, der die Kirche zum Dienst an der Welt beauftragt (Mt 28, 16-20). Und heute? Gushee schließt sich dem Lehrer von Martin Luther King, Howard Thurman, an, der den unterdrückten Menschen einen Weg weisen wollte, wie sie mit entmenslichenden Situationen und einer Machtlosigkeit, mit Ängsten und systemischen Ungerechtigkeiten umgehen können: „Ihr mögt mich misshandeln, aber ich weiß, wer ich als Kind Gottes bin, und ihr werdet niemals Erfolg damit haben, meinen Geist zu brechen.“ Diese innere, transzendente geistliche Freiheit verleiht die moralische Energie, die Voraussetzung für alle Aktionen ist, der Unterdrückung zu widerstehen.⁴¹

Fragt man nach dem Evangelium heute, dann verweist Gushee auf die Unterscheidung, die als Folgerung aus den Beobachtungen von James Dunn gezogen werden können: Es gibt einerseits den „Jesus gemäß Jesus“, die „Religion Jesu“ oder seine Verkündigung des Reiches bzw. der Königsherrschaft Gottes, wie sie aufgrund der synoptischen Überlieferung nachgezeichnet werden kann, und andererseits den „Jesus gemäß verschiedener anderer Schriften des Neuen Testaments“ bzw. „die Religion über Jesus“ oder die Verkündigung der Auferstehung Jesu wie bspw. in der Apostelgeschichte. Hier tun sich eine Reihe von Fragen auf, wie z. B. darf es einen Unterschied zwischen dem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesus Christus geben? Haben wir es mit einem „doppelten Evangelium“ zu tun, wie Adolf von Harnack die Entwicklung vom (historischen) Jesus zum verkündigten Christus umschrieb? Aber Gushee ist an dieser Frage nicht interessiert, sondern

39 Mt 18, 21-35: die Erzählung vom Schalksknecht mit der Ausgangsfrage, wie oft muss ich meinem Bruder, der an mir sündigt, vergeben? Genügt es siebenmal? Jesus antwortete: Ich sage dir: nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal.

40 Lk 10, 25-37.

41 *Gushee*, *After Evangelicalism*, 96f.

wendet sich an dieser Stelle an seine „post-evangelikalen“ Leserinnen und Leser:

„Bitte denkt nicht, dass das Problem mit der Religion, die Ihr verlasst, Jesus ist. Wenn Ihr zurückkehrt zu einer ernsthaften Begegnung mit Jesus, wie er uns im Neuen Testament begegnet, dann denkt nicht, dass Ihr enttäuscht werdet. Für mich ist der Ort [um eine Begegnung mit Jesus] zu beginnen der ursprünglichste Kern, wo wir dem prophetischen, radikalen, gerechten, mächtigen, herausfordernden Prediger der anbrechenden Herrschaft Gottes begegnen.“⁴²

7 Kirche

Wie steht es aber um die Kirche? Die Kirche/Gemeinde definiert Gushee als eine „Gemeinschaft von Menschen, die durch Jesus Christus in einer Bundesbeziehung [*covenant relationship*] mit Gott stehen und die seine Königreichs-Sendung [*kingdom mission*] zu erfüllen suchen.“⁴³ Dazu gesellen sich die traditionellen vier Attribute der Kirche (*ecclesia*): Sie ist und soll sein eine (*una*), heilige (*sancta*), katholische (*catholica*, d. h. universale) und apostolische (*apostolica*) Kirche. Außerdem wird verwiesen auf im Neuen Testament oft gebrauchte Beschreibungen der Kirche als Braut Christi, als Tempel des Heiligen Geistes sowie als eine neue Schöpfung. Gushee fügt hinzu, dass die Kirche aus Menschen besteht, die sich hingeben an die Königsherrschaft Gottes und die als Bundesvolk durch Gottesdienst, Wort und Sakrament geschult werden. Es gibt aber leider auch das Gegenteil der Kirche, gewissermaßen die Unkirche, in der ein Geist der Uneinheit, ja der Spaltung herrscht, in der Rassismus und Xenophobie bestimmende Elemente sind. Solche Gemeinschaften hinter sich zu lassen bedeutet nicht, die Kirche zu verlassen, sondern kann das Gegenteil sein, nämlich eine Bekräftigung des Glaubens an Jesus. Die Unterscheidung von der *ecclesia visibilis*, also der sichtbaren Kirche, und der *ecclesia invisibilis*, der unsichtbaren und nur von Christus erkennbaren Schar seiner Gläubigen, mag hilfreich sein, aber der Baptismus hat sich stets dadurch ausgezeichnet, dass er großen Wert darauf gelegt hat, die sichtbare Gemeinden auch sichtbar darzustellen. Die kongregationalistische Kirchenverfassung ist beredtes Zeugnis dieser Sachlage. John Smyth (ca. 1570–1612), ein früher Vertreter des Baptismus, behauptete, dass die Kirche „nur aus sichtbaren

⁴² Ebd., 100.

⁴³ Ebd., 104. Das macht den Bundesschluss Gottes mit den Juden nicht hinfällig, sondern beinhaltet eine „heilige Verwandtschaft“ mit dem jüdischen Volk (105).

Heiligen⁴⁴ besteht, und das erste Londoner Bekenntnis von 1644 definierte die Gemeinde als eine

„company of visible Saints, called and separated from the world, by the word and Spirit of God, to the visible profession of the faith of the Gospel, being baptized into that faith, and joynd to the Lord, and each other, by mutual agreement [...]“⁴⁵

Im Gegensatz dazu bleiben Evangelikale in National- oder Landeskirchen, hinterfragen nicht das Kirchspielsystem oder die Neugeborenen-taufe und sind in parakirchlichen Organisationen engagiert. Sie zeigen wenig Interesse an der Religionsfreiheit und sind gegenüber dem Freiwilligkeitssystem indifferent. Als Nonkonformisten zeigten Baptisten von Anbeginn „eine Leidenschaft für Freiwilligkeit in der Religion“, wie es der bekannte baptistische Kirchenhistoriker E. Glenn Hinson (* 1931) ausdrückte, der fortfuhr: „Keine zwei religiösen Bewegungen könnten mehr voneinander abweichen.“⁴⁶ Dies schrieb er allerdings vor der entscheidenden Wende der Südbaptisten in den Strudel des evangelikalischen Fundamentalismus.⁴⁷ Seither ist alles anders: Eine als kongregationalistische Gemeindebewegung entstandene Kirche wird nach dem totalen Sieg der evangelikalischen Fundamentalisten über die sog. Moderaten rigoros von oben regiert. Ein alle verpflichtendes Bekenntnis wurde entwickelt, das unverblümt eine Herrschaft älterer weißer Männer etablierte und Frauen vom pastoralen Dienst ausschloss.⁴⁸ Die Unterlegenen zogen sich zurück und gründeten eine neue Denomination, die *Cooperative Baptist Fellowship*. Man kann Gushee leicht in der baptistischen Tradition verorten, denn er ist überzeugt, dass man die gläubige Schar Christi sichtbar finden kann.⁴⁹

Im Evangelikalismus dominieren dagegen zwei unterschiedliche Neigungen, die beide eine Ekklesiologie vermissen lassen: Einerseits

44 Die Gemeinde „is composed of *visible saints only*“.

45 *H. Leon McBeth*, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville (TN) 1990, 49, Art. XXXIII. Die Gemeinde ist eine „Schar von sichtbaren Heiligen, berufen und ausgesondert von der Welt durch das Wort und den Geist Gottes, zu einem sichtbaren Bekenntnis des Glaubens des Evangeliums, getauft in diesem Glauben, verbunden mit dem Herrn und untereinander durch gegenseitiges Übereinkommen.“

46 *E. Glenn Hinson*, *Baptists and Evangelicals – What is the Difference?*, in: *James Leo Garrett (Jr.), E. Glenn Hinson & James E. Tull* (Hg.), *Are Southern Baptists ‚Evangelicals‘?*, Macon (GA) 1983, 174. Vgl. auch *Erich Geldbach*, *Are Baptists Evangelicals?*, in: *Frank Lüdke & Norbert Schmidt* (Hg.), *Pieismus – Neupietismus – Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Protestantismus*, Münster 2017, 179–203.

47 Die Kämpfe schildert eindrucksvoll *Nancy Tatum Ammerman*, *Baptist Battles. Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*, New Brunswick (NJ) 1995.

48 Vgl. dazu oben Anm. 9.

49 Gushee, *After Evangelicalism*, 105–107.

legt man großen Wert auf parakirchliche Organisationen, zu deren Anführer die Gläubigen als Vorbilder aufschauen, z. B. Charles Fuller, Bill Bright (1921–2003), Billy Graham. Andererseits schwächt man eine Ekklesiologie, weil es um eine Koalition geht, die bewusst über bestehende Denominationen hinweggeht. Dadurch entsteht eine auf den Konsumenten zugeschnittene religiöse Subkultur, gegen deren Zauberglanz kleine Lokalgemeinden nichts entgegenzusetzen haben. Die Fixierung auf ein konservatives politisches Programm seit den 1970er Jahren tat ein Übriges, keine bedeutsame Lehre der Kirche entstehen zu lassen.⁵⁰ Gushee konzentriert sich im letzten Teil dieses Kapitels folgerichtig auf seine Erfahrungen mit einem kleinen Kreis von etwa 50 Teilnehmenden in der Ersten Baptistengemeinde von Decatur, einem Städtchen unweit von Atlanta im Bundesstaat Georgia. Weil die Gemeinde eine Frau zu ihrer Hauptpastorin berief, wurde sie aus der *Southern Baptist Convention* ausgeschlossen. Das Bekenntnis von 2000 schließt Frauen vom pastoralen Amt aus. In amerikanischen Gemeinden ist es vielfach üblich, dass sich vor oder nach dem Gottesdienst Menschen in Kleingruppen, oft auch Sonntagsschule genannt, treffen, um Bibelkenntnisse zu vertiefen oder ein Thema zu behandeln. Gushee nennt seine Gruppe „*Seeking the Kingdom*“, etwa: das (Gottes)Reich suchen. Ein hohes Lob hat er auch für die katholische Messe, die er regelmäßig mit seiner Frau Jeanie besucht. Sie war als Südbaptistin aufgewachsen, ist aber zur römisch-katholischen Kirchen übergetreten, während bei David Gushee der Weg umgekehrt verlief.

8 Sexualität

In diesem Abschnitt wird die Frage aufgegriffen, wo der Evangelikalismus nach Meinung Gushees im Blick auf die voreheliche sexuelle „Reinheit“ (*purity*) sowie im Blick auf die Zurückweisung schwuler und lesbischer Beziehungen und Personen falsche Wege eingeschlagen hat. Wie bei allen Fragen stimmt es auch hier, dass Männer im Evangelikalismus tonangebend sind. Für sie hat sich als moralische Norm für sexuelles Verhalten die Reinheit herausgeschält. Dabei fällt allerdings die ganze Verantwortung auf die (jungen) Frauen; denn sie haben die Aufgabe, ihre Reinheit zu schützen, indem sie den Männern keinen Anlass zur Erregung ihrer sexuellen Gelüste bieten. Um Frauen dazu

⁵⁰ Vgl. *Kristin Kobes De Mez*, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, New York 2020.

zu motivieren, gilt Scham als entscheidende Strategie, was, wie Studien zeigen, viele Frauen dauerhaft traumatisiert. Außerdem hat das Gebot der Abstinenz weder das Alter für die erste sexuelle Erfahrung erhöht, noch die Zahl der Partner erniedrigt; zurück bleiben vielmehr „Schuldgefühle und Beklemmungen“ sowie mangelnde Befriedigung. Dass der Vater die Aufgabe hat, die Jungfräulichkeit seiner Tochter zu beschützen, hat den Patriarchalismus in evangelikalen Familien verfestigt. Wo Reinheit, Dominanz der Männer und die sog. Komplementarität⁵¹ Leitnormen sind, entsteht eine „Brutstätte für männliches sexuelles Fehlverhalten.“⁵²

Auch wenn man bedenken muss, dass Passagen im Neuen Testament, die Sexualität thematisieren, unter der Voraussetzung geschrieben sind, dass das „Ende“ nahe ist, lassen sich Texte finden, die mit der sexuellen Lasterhaftigkeit der griechisch-römischen Kultur hart ins Gericht gehen. Nimmt man freilich noch die weitere Entwicklung hinzu, ist unverkennbar, wie stark die menschliche Sexualität abgewertet wird: Die Sexualität ist in der Ehe zum Erzeugen der Nachkommenschaft notwendig, aber dadurch wird der sexuelle Akt mit der Weitergabe der Erbsünde verknüpft. Weithin wird die Frau als große Verführerin abgestempelt, deren sich Männer „mannhaft“ erwehren müssen. Auf dem Hintergrund dieser dunklen Folie wird dagegen die Virginität und der Zölibat zu hohen geistlichen Idealen erhoben. Wie anders klingt die Sammlung von Liebesliedern, wie sie im Buch „Das Lied der Lieder“ (Luther: „Hoheslied Salomos“) überliefert sind: „Küssen soll er mich mit Küssen seines Mundes“, so beginnt das Buch. „Siehe doch, meine Freundin, du bist schön!“, so geht es weiter: Besungen wird eine leidenschaftliche Liebe zweier Menschen mit immer neuen erotisch-gefärbten Sprachbildern, die sich zu überschlagen scheinen, die aber das heftige Verlangen der Liebenden zueinander zum Ausdruck zu brin-

51 Unter *complementarity* verstehen Evangelikale und Fundamentalisten die Idee, dass Männer und Frauen zwar „gleich“ geschaffen sind, aber nicht mit gleichen Aufgaben betraut sind. Vielmehr haben beide unterschiedliche Funktionen in der Familie und der Gemeinde, die sich indes gegenseitig ergänzen. Männer und Frauen verhalten sich daher „komplementär“ zueinander. Jedoch ist der Mann immer der „Führer“, was man durch besondere Euphemismen abzumildern sucht, aber damit gerade unterstreicht. So heißt es im Bekenntnis der Südbaptisten *Baptist Faith and Message 2000* und in dem *Nashville Statement on Manhood and Womanhood*, der Mann sei der „*servant leader*“, dem die Fraue „*graciously submissive*“ ist. Diese unbiblische „Komplementarität“ erinnert stark an das rassistische Prinzip des „*separate, but equal*“, d. h. Schwarze und Weiße sind gleich (geschaffen), aber sollen getrennt leben.

52 Gushee, *After Evangelicalism*, 123. Gushee verweist wiederholt auf *Linda Kay Klein, Pure: Inside the Evangelical Movement That Shamed a Generation of Young Women and How I Broke Free*, New York 2018.

gen suchen. Hätte die Kirche doch diese Liebeslieder beim Wort genommen und sich von dem Versuch einer Allegorisierung ferngehalten! Gushee bringt das Dilemma und zugleich auch eine Lösung auf die Formel: „Zu viel Paulus und nicht genug Hoheslied, zu viel Geist und nicht genug Körper“.⁵³

Wie aber steht es mit den LGBTQ Menschen? Die Christliche Rechte setzte alle Hebel in Bewegung, was sogar außenpolitische Auswirkungen bis nach Afrika hatte, weil vor allem in Uganda harte Maßnahmen gegen Homosexuelle von der Regierung geplant waren und sie Unterstützung durch Vertreter der Christlichen Rechten aus den USA erhielt. In den USA waren die Kulturkämpfe in den 1970er Jahren und danach in vollem Gang, doch erlitt das evangelikale Establishment vor dem Obersten Gerichtshof der USA eine herbe Niederlage, als 2015 die Entscheidung fiel, dass im gesamten Gebiet der USA die gleichgeschlechtliche Ehe legalisiert wurde. Die einzelnen Staaten können daher keine Ausnahmen machen. Die „Kultur der Reinheit“ und die strikte, ja haßerfüllte Ablehnung der LGBTQ weisen auf dasselbe Dilemma hin: Die Unfähigkeit der Evangelikalen, sich mit der Realität auseinander zu setzen, hat seinen Grund darin, dass die Bibel dies nicht zu gestatten scheint.⁵⁴ Es ist aber eine Tatsache, dass sich ein kleiner, aber beständiger Prozentsatz der menschlichen Population vom eigenen Geschlecht angezogen fühlt. Diese Tatsache wird sehr häufig von Evangelikalen gelehrt und unterschiedlich gewertet wie z. B. als in der Entwicklungsphase eines Menschen ein vorübergehendes Phänomen, als eine Besessenheit, als zu behandelnde Selbsttäuschung, als eine willentliche Entscheidung, kurzum: Homosexualität wird mit dem Etikett „Sünde“ belegt und als heilbar eingestuft.

Psychologen und Sexologen sind anderer Meinung. Danach ist Homosexualität eine in allen Kulturen und zu allen Zeiten auftretende „Abweichung“, für die von der Mehrheitsgesellschaft Leid zugefügt wird, weil diese von der Mehrheit abweichenden Menschen mit einem Stigma oder auch mit Verfolgung belegt werden. Was sich verändern muss, sind nicht diese Menschen, sondern die kulturellen Ansichten. Im Blick auf viele Kirchen würde diese Veränderung eine „historisch“ zu nennende Neu-Interpretation der Bibel angesichts neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse bedeuten. Der Fundamentalismus kann diesen Weg nicht gehen, und weil der Evangelikalismus in seiner Methode genauso

⁵³ *Gushee*, *After Evangelicalism*, 122.

⁵⁴ *Ebd.*, 128.

biblizistisch argumentiert, ist auch er nicht in der Lage, sexuelle Minderheiten zu akzeptieren. Sie werden entweder angewiesen, ihre sexuelle Orientierung zu ändern bzw. sich „heilen“ zu lassen, oder sich für ein zölibatäres Leben zu entscheiden. Die Würde des einzelnen Menschen ebenso wie seine Leiden, die von der Gesellschaft, einzelner Gruppen oder auch Kirchengemeinden zugefügt werden, gehören in diesem Zusammenhang nicht zum evangelikalen Menschenbild. Das bezeichnet Gushee pointiert als Hartherzigkeit – er schreibt auf Englisch *inhumanity* – im Namen Christi.⁵⁵

In der gegenwärtigen Situation überwiegt immer noch die männliche Selbstsucht: Männer missbrauchen Frauen oder „brauchen“ sie, um sie dann zu verlassen. Das bedeutet keinen Fortschritt zu einem hergebrachten sexuellen Verhalten. Von daher kommt Gushee zu „konservativen“ Ergebnissen. Kirchen haben traditionell von einem Ehebund gesprochen. Daran knüpft Gushee an, wenn er sagt, dass Menschen in der Lage sind, einen weit in die Zukunft weisenden Bund oder eine Vereinbarung zu schließen und dann auch die Ziele, die damit einhergehen, einzuhalten. Bei einer Eheschließung wird die eheliche Treue in einem lebenslangen Ehebund von den Eheleuten versprochen. Der Bund meint, dass wir nicht einfach frei sind auszusteigen, wenn uns danach zumute ist. Die Stabilität ist für alle Beteiligten, nicht zuletzt auch für die Kinder, die aus einer Ehe hervorgehen oder die angenommen werden, von höchster Bedeutung. Es hat nicht mit „konservativ“ oder „liberal“ zu tun, sondern ist schlicht die Norm für mitmenschliches Wohlbefinden. Der Ehebund mit wechselseitiger Gleichberechtigung, körperlichem Genuss und sexueller Befriedigung, sowie einer bleibenden Verbindlichkeit, die von den Partnern ebenbürtig hoch- und eingehalten wird, ist gegenüber einem „sexuellen Wilden Westen“ und einer polyamorösen „hookup-Kultur“⁵⁶ für Menschen und die Gesellschaft der bessere Weg. Geschlechtlicher Perfektionismus, der den jungen Frauen die Bürde einer auf Scham gegründeten Virginität aufzwingt und für beide Geschlechter die Enthaltensamkeit propagiert, irrt ebenso wie geschlechtlicher Libertinismus, der alles „laufen lässt“. Der Evangelikalismus irrte auf der einen Seite, weil er die Fehler der an-

55 Ebd., 130. Zitiert wird hier Lk 11, 46.

56 Hookup bedeutet als Verb „verbinden“ und als Substantiv „Schaltung“, „Verbindung“ oder dergl. Hier meint es, dass Menschen auf Webseiten andere Menschen für eine schnelle sexuelle Befriedigung suchen. Sie wollen keine finanzielle Verpflichtung und keine Bindung oder Liebesbeziehung eingehen, sondern sofort wieder auseinander gehen. Im amerikanischen Englisch ist „*booker*“ eine Prostituierte.

deren Seite vermeiden wollte. Die Idee eines nachhaltigen Ehebundes könnte ein realistischer Mittelweg sein.⁵⁷ Freilich bleibt bei diesen Erwägungen Gushees die Frage offen, was dies für LGBTQ Menschen bedeutet. Man hätte sich gewünscht, dass der Verfasser ebenso deutlich sagen würde, dass eine liebevolle und gleichberechtigte Partnerschaft zwischen Menschen gleicher sexueller Orientierung möglich sein muss.

9 Politik

Die deutsche Geschichte und eingebettet auch die Geschichte der reformatorischen Kirchen bis in die jüngere Vergangenheit kann uns Deutsche lehren, dass weder die Hebräische Bibel noch das Neue Testament in einem demokratischen Umfeld verfasst sind. Das ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, hat aber weitreichende Auswirkungen. So wie sich in Deutschland viele Pfarrer der evangelischen Kirchen ebenso wie römisch-katholische Priester die Monarchie nach dem Ersten Weltkrieg wieder wünschten und die Deutschnationale Volkspartei (DNVP) unterstützten, so kann man in den USA feststellen, dass die Grenzen des evangelikalen Biblizismus nirgendwo deutlicher sind als auf den Feldern der Politik. Allerdings gibt es einen deutlichen Unterschied zu Deutschland. In den USA gab es im 19. Jahrhundert markante Evangelikale wie der Evangelist Charles Finney (1792–1875) im Umfeld des Oberlin College, die sich sozial engagierten und für die Abschaffung der Sklaverei, für Rechte der Frauen, für die Arbeiterschaft und die Armen einsetzten. Mit Recht verweist Gushee auf die Arbeiten von Donald Dayton (1942–2020) und die Aktivitäten von Jim Wallis. In der Zeitschrift von Wallis, die später als *Sojourner Magazine* bekannt wurde, veröffentlichte Don Dayton eine Folge von Artikeln, die anschließend in dem Buch zusammengefasst wurden, das den Titel trägt *Discovering an Evangelical Heritage*⁵⁸ und in dem Dayton die progressiven sozialpolitischen Aktivitäten etlicher Evangelikaler, auch zu seiner eigenen Überraschung, aufzeigte. Ron Sider knüpfte hier an, aber er war, wie etliche andere auch, klar in der Minderheit. Bereits als die NAE gegründet wurde, verfolgte diese neo-evangelikale Gruppierung eine sozial konservative Richtung.⁵⁹

57 Ebd., 132–135.

58 New York 1976. *Gushee*, *After Evangelicalism*, 138 f.

59 Gushee verweist hier, wie oft in seinem Buch, auf eine am Union Seminary in New York verfasste Dissertation eines seiner Schüler mit dem langen Titel: *Isaac B. Sharp, The Other Evangelicals: The Marginalization of Liberal-Modernist, Barthian, Black, Feminist, Progres-*

Während der Bürgerrechtsbewegung äußerten sich evangelikale Führungskräfte segregationalistisch, oder riefen nach „Gesetz und Ordnung“ bzw. verlangten von den schwarzen Bürgerrechtlern, den Bogen nicht zu überspannen. Das Ergebnis war, dass der Evangelikalismus immer mehr zum Anstoß für Afro-Amerikaner wurde bzw. dass der Evangelikalismus immer mehr weiße Positionen vertrat und ihre Anführer sich von der weißen politischen Macht angezogen fühlten. Besonders Billy Graham ging seit der Präsidentschaft Dwight Eisenhowers (1890–1969) im Weißen Haus ein und aus, was viele seiner Anhänger begeisterte. Unter den republikanischen Präsidenten Ronald Reagan (1911–2004), Georg Bush (1924–2018), Georg W. Bush (* 1946) und vor allem Donald Trump (* 1946) hatten evangelikale Fundamentalisten einfachen Zugang zum Weißen Haus, und über 81 % weißer evangelikaler Wähler und Wählerinnen entschieden sich zweimal für diesen Präsidenten. Dabei konnten alle beobachten, wie dieser zweimal geschiedene und dreimal verheiratete Mann reihenweise Lügen verbreitete, Frauen missbrauchte und sie mit hohen Geldzahlungen zum Schweigen verpflichtete, um seine Wahlchancen nicht zu gefährden, wie er rassistische Äußerungen in der Öffentlichkeit machte, wie er die Presse und andere Medienschaffende mit abfälligen Bemerkungen und als „Lügenpresse“ beleidigte, wie er offensichtlich die Begegnungen mit autoritären Potentaten genoss, ja sogar davon sprach, eigentlich lebenslang Präsident sein zu wollen.

Trotz allem blieb Trump der Liebling der Evangelikalen, weil er „lieferte“: Amerika sollte wieder die christliche Nation werden, die sie nach der ideologisch-evangelikalen Lesart der Geschichte einmal war. Dazu mussten die Abtreibungen gestoppt, der Feminismus und die Homosexualität ausgebremst, konservative Richter ernannt, für die Großindustrie freundliche Steuergesetze verabschiedet und Israel rückhaltlos unterstützt werden. Die schlechtesten historischen Traditionen des Evangelikalismus traten dabei zu Tage: Rassismus, Sexismus, Nationalismus, Xenophobie und völlige Indifferenz gegenüber den ökologischen Problemen und den armen Schichten der Gesellschaft. Wie kann man vorgehen? Gushee unternimmt den interessanten Versuch, sieben Kennzeichen für ein gesundes politisches Engagement herauszukristallisieren. Dabei leiten ihn die täuferische Tradition, die prophetische schwarze Kirche, die Bewegung des sozialen Evangeliums, die

sive, Arminian-Wesleyan-Pietist, and Gay Evangelicals and the Shaping of 20th Century U.S. American Evangelicalism, Diss. Union Seminary 2019.

katholische Soziallehre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie einige progressive Evangelikale. Vorausgesetzt ist eine nach-christliche Welt, eine nicht mehr etablierte Kirche und die Trennung der Bereiche Staat und Religion.

1. Das erste Kennzeichen hat zu tun mit den Fragen der Identität und Loyalität. Weil Christen in verschiedenen Nationen unter gänzlich unterschiedlichen politischen Bedingungen leben, muss daraus die Lehre gezogen werden, dass die oberste gemeinschaftliche Identität die christliche Gemeinde / Kirche bildet und, daraus abgeleitet, die oberste persönliche Loyalität die als Nachfolger Jesu ist. Es geht um keine „Zivilreligion“, die keinen Unterschied macht zwischen Christsein und z. B. Serbe-Sein, Engländer-Sein, Deutscher-Sein oder Amerikaner-Sein. Eine solche Identitäts- und Loyalitätsverwirrung hat bei weißen Evangelikalen in den USA zu einer Verschmelzung von ihrer Religion mit Amerikanismus, Weiß-Sein, Kapitalismus, Republikaner-Sein und jetzt mit Trumpismus geführt. Es gilt daher, die oberste Loyalität als Nachfolger Jesu gegen falsche Ansprüche zu verteidigen.

2. Eine gesunde christliche Haltung gegenüber der Politik sollte von Hoffnung, nicht von Angst beflügelt werden. Die Hoffnung richtet sich auf Gott und seine Königsherrschaft, nicht auf den Staat, die politischen Parteien oder Politiker und Politikerinnen. Die moralische Tagesordnung wird dann bestimmt von Frieden, Gerechtigkeit, Befreiung der Unterdrückten und Armen sowie Heilung. Die Gemeinde / Kirche ist die Gemeinschaft von Menschen, die ein Aktionsprogramm mit diesen Normen in die Tat umzusetzen sucht und dabei das Ziel der Herrschaft Christi vor Augen hat.

3. Weil die Kirche Christi und ein Staat unterschiedliche Verantwortlichkeiten haben, gilt es, eine kritische Distanz zu wahren. Der Staat hat das gemeine Wohl zu fördern und Leben zu schützen, die Kirche trägt Verantwortung für die Ausbreitung des Evangeliums und dafür, die Glieder der Gemeinde zur Liebe Gottes und des Nächsten anzuhalten. Kirchenvertreter sollten sich mit Politikern oder Parteien nicht auf politische Strategiespiele einlassen und so ihre Unabhängigkeit oder auch ihre moralische Integrität einbüßen.

4. Die Kirche sollte sich auf keine Ideologie oder Improvisation einlassen, sondern auf ihre reiche Tradition der Soziallehre zurückgreifen,

um soziale, ethische und politische Fragen der Zeit einer Lösung zuzuführen. Dies sollte in Offenheit und im Geist der ökumenischen Verbundenheit geschehen.

5. Die Kirche Christi muss als globale Gemeinschaft stets eine globale Perspektive in politischen Fragen einnehmen. Es geht um alle Menschen dieser Welt und um die ganze Schöpfung. Daher verbietet sich ein nationaler Blickwinkel wie von selbst. Hinzu kommen die schlimmen geschichtlichen Erfahrungen, die uns heute verbieten, eine Politik zu befürworten, die von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit oder Nationalismus geprägt ist. Eine aufrichtige Buße für vergangene Fehler kann dazu beitragen, die verheerenden Folgen zu erkennen, die in der Gegenwart von evangelikalen Christen angerichtet werden, die sich einem amerikanischen Nationalismus verschrieben haben. Diese Ehe von christlichem Glauben und republikanischer Parteipolitik muss in aller Form zurückgewiesen werden.

6. Die Kirche sollte sich keinem selbstüchtigen Eigennutz verpflichtet wissen, sondern das Ganze im Blick haben. Sie kann nicht, wenn sie Zugang zu den Mächtigen hat, eigene Interessen in den Vordergrund stellen oder sie sogar in rechtlich verbindliche Verordnungen oder Gesetze gießen lassen. So etwa hat die Religiöse Rechte in den USA im sog. Kulturkampf wiederholt gefordert, im Namen der Religionsfreiheit ihre religiösen Anschauungen etwa von Abtreibung, gleichgeschlechtlicher Ehe oder sogar von der Ehe gesetzlich festschreiben zu lassen und damit für alle Bürgerinnen und Bürger des Landes verbindlich vorzuschreiben. In solchen Fällen würde eine religiöse oder ideologische Sondereinsicht zur allgemeinen Norm erhoben. Das aber kann nicht die Aufgabe des öffentlichen Wirkens der Kirche sein.

7. Das öffentliche Wirken der Kirche wirkt hohl, wenn die Christen nicht selbst das praktizieren, was sie etwa vom Staat verlangen. Christen und die Kirche müssen das tun, was sie predigen. Daher verbietet es sich, den Staat zu bitten, das Christentum zu fördern oder es gegenüber anderen vorzuziehen oder die Kirchenkritiker zum Schweigen zu bringen. Die Integrität christlicher politischer Ethik folgt unmittelbar aus der Integrität kirchlichen Lebens und der Nachfolge Jesu.⁶⁰

⁶⁰ *Gushee*, *After Evangelicalism*, 144–149.

10 Rasse⁶¹ – Das Christentum weißer Überlegenheit aufdecken, entzaubern und beenden

„Das weiße Christentum in Amerika wurde in Häresie geboren“ sagte die Afro-Amerikanerin und Theologin der Yale University, Eboni Marshall Turman, 2019 in einem Vortrag.⁶² Es wird keine „Zeit der Unschuld“ vorausgesetzt, sondern die Häresie und ihre Folgen waren von Anfang an gegeben. Oft spricht man in diesem Zusammenhang auch von „Amerikas Ursünde“. Die Suche nach den Anfängen dieser Häresie führt Gushee in das 15. Jahrhundert, als europäische Mächte daran gingen, aus einer Haltung der Überlegenheit Kolonialreiche aufzurichten, um so Gottes Willen auszuführen. Sie hatten indes drei einfache dogmatische Aussagen nicht beachtet,

1. dass alle Menschen zum Bild Gottes geschaffen und alle vor Gott gleich sind (Gen 1, 26 f.),
2. dass alle Menschen untereinander verwandt sind, weil sie auf Adam und Eva zurück gehen (Gen 2, 4-25; 3, 20)⁶³ und
3. dass Gott der Urheber des Moralgesetzes ist, was Mord, Ehebruch, Diebstahl und Habsucht ächtet (vgl. Ex 20, 1-17).

Die europäischen Mächte indes unterschieden die Menschen nach Rasse und Farbe, hielten sich selbst für „normal“ und daher für berechtigt, die anderen „Rassen“ zu kolonisieren und zu versklaven, damit sie über diese bestimmen konnten. Die weiße Farbe und manchmal auch die Reinheit des Blutes wurden mit Überlegenheit gleichgesetzt. So entstand eine nach „rassistischen“ Gesichtspunkten hierarchisch abgestufte Einordnung der Menschen, was einer pervertierten Anthropologie gleichkommt und theologisch als Häresie einzustufen ist. Schwarz wurde mit Sünde und Befleckung identifiziert und schwarze Menschen herabgewürdigt. Der antischwarze Rassismus wurde so Teil der christlichen Theologie und Praxis, und Gott sowie Jesus wurden sozusagen weiß eingefärbt. So wurde Gott zum Ebenbild weißer Menschen.

Als die ersten Afrikaner in der neuen englischen Siedlung Jamestown 1619 ankamen, wurden sie wie die weißen vertraglich gebundenen Diener behandelt. Doch während diese nach der vertraglich ver-

⁶¹ Das Wort „Rasse“ kann man nach der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus im Deutschen nur noch mit Anführungszeichen gebrauchen. Im Englischen ist es aber all-gegenwärtig und wird im Folgenden beibehalten.

⁶² Zitiert in: *Gushee, After Evangelicalism*, 151.

⁶³ Das ist zwar heute kein überzeugendes Argument, galt aber sehr wohl im 15. Jahrhundert.

einbarten Zeit als Freie angesehen und entlassen wurden, gingen die Afrikaner in den Besitz der weißen Herren über. So entstand das, was „*chattel slavery*“ genannt wird. Die Schwarzafrikaner wurden wie Eigentum gehalten; sie hatten keine Rechte, konnten gekauft und wieder verkauft werden, und sie wurden zur Arbeit gezwungen, oft sogar von professionellen Auspeitschern. Ein Anrecht auf einen Lohn hatten sie nicht, sieht man einmal davon ab, dass sie ein Bett, Essen und Kleidung erhielten. Ihre Nachkommen waren automatisch wieder Sklaven, weshalb junge Sklavinnen eine begehrte Ware darstellten. Selbst wenn ein weißer Sklavenhalter mit einer Sklavin ein Kind zeugte, war dieses Kind Sklave und konnte von seinem eigenen Vater auf dem Markt wie Vieh verkauft werden. Hält man sich all diese Unmenschlichkeiten vor Augen, dann wird klar, warum David Gushee schreiben kann, dass die schädliche Wirkung auf die Moral der weißen Christen bis in die Grundfesten reicht und nie wirklich aufgearbeitet wurde.⁶⁴

Um so wichtiger ist es, sich der Kritik schwarzer Intellektueller der letzten 150 Jahre zu stellen. Eine Stimme sei hier zitiert. James Cone (1938–2018), oft als Vater der schwarzen Befreiungstheologie bezeichnet, schrieb:

„Schwarze Menschen brauchen nicht ein Seminar zu besuchen und Theologie zu studieren, um zu wissen, dass das weiße Christentum betrügerisch ist. Als Teenager im Süden der USA, wo Weiße die Schwarzen mit Verachtung behandelten, wussten ich und andere Schwarze, dass die christliche Identität der Weißen kein aufrichtiger Ausdruck dessen war, was es heißt, Jesus nachzufolgen [...]. Wir fragten uns, wie Weiße mit ihrer Heuchelei leben konnten –[es war] solch ein schreiender Widerspruch zum Mann aus Nazareth.“⁶⁵

David Gushee lässt eine ganze Reihe geschichtlicher Ereignisse Revue passieren, bei denen die weißen Christen, die meisten von ihnen Evangelikale, ihre Buße über das vergangene Unrecht hätten zum Ausdruck bringen können. Doch alle Gelegenheiten wurden nicht wahrgenommen. Selbst die Wahl Barack Obamas zum Präsidenten löste eine Welle rassistisch aufgeladener Rhetorik und das Erwachen eines weißen Nationalismus aus. Die Republikaner hatten für die Wahl zu Obamas Nachfolger siebzehn Kandidaten zur Auswahl, erkoren aber den extremsten weißen Kandidaten als Gegenschlag. Wie konnten weiße Evangelikale den wichtigsten Wählerblock für einen Mann abgeben, der sich

⁶⁴ Ebd., 157.

⁶⁵ James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll (NY) 2011, 132, zitiert in: ebd.

für alle hörbar als weißer Rassist äußerte und damit viele schwarze und braune Christen zu entrüstetem Ärger reizte? Warum entfremdeten weiße Evangelikale ihre schwarzen und braunen Mitchristen durch ihr politisches Handeln? Wie kann man das Auftreten dieses Politikers und das Wahlverhalten des evangelikalen Wählerblocks nicht als zutiefst disqualifizierend empfinden? Und die Schlussfolgerung liegt auf der Hand: Angesichts dieses grundlegenden Versagens kann es nur zu einer Widerstands- und Absatzbewegung gegen den und von dem weißen Evangelikalismus in Amerika kommen.

Den Abschluss des Buches bilden Überlegungen des Verfassers im Hören auf *People of Color*. Trotz der Tatsache, dass schwarze und weiße Christen einen evangelikalen Glauben teilten, gilt der Satz, den die Theologin Stasey Floyd-Thomas schrieb: „Schwarze und weiße Christen beteten nicht denselben Gott an“.⁶⁶ Weiße Christen dienten einem Gott, der den Schwarzen die Sklaverei aufbürdete und ihren Gehorsam verlangte. Nicht alle, aber doch viele Schwarze folgten einem Gott, der die Sklaverei als Unterdrückung ansah, sich auf die Seite der Sklaven schlug und der eines Tages handeln würde, um ihnen die Freiheit zu bringen. Hier liegt ein erschütterndes Beispiel für das soziale Scheitern der Einheit der Kirche Christi vor.

Andere Beispiele ließen sich anführen, die zeigen, wie ernst es David Gushee meint, wenn er ein *Re-Thinking*, ein neues Durchdenken der Häresie der weißen Überlegenheit in Hinsicht auf alle theologischen Kategorien seines vorliegenden Buches und ihrer für viele Menschen fatalen Folgen vornimmt und dann die richtigen Konsequenzen zieht. Den Zeitpunkt benennt er sehr deutlich. Es war der Tag nach der Wahl Donald Trumps und der großen Enthüllung der evangelikalen einundachtzig Prozent. Für viele von uns Weißen, schreibt er, war der Horror zu groß und die Scham zu schrecklich, als dass man einfach so weiter machen konnte, und er schließt: „I am sorry. So very sorry. I believe that I have begun to repent. Whether I have succeeded in doing so will be judged by others, and by Christ himself. = Mir tut es leid, so sehr leid. Ich glaube, dass ich begonnen habe zu bereuen. Ob es mir gelungen ist, dies zu tun, wird von anderen zu beurteilen sein – und von Christus selbst.“⁶⁷

66 Gushee, *After Evangelicalism*, 162.

67 Ebd., 167f.

Bibliografie

- Ammerman, Nancy Tatum*, Baptist Battles. Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention, New Brunswick (NJ) 1995.
- Claußen, Carsten, Ralf Dziewas & Dirk Sager* (Hg.), Dogmatik im Dialog. Festschrift für Uwe Swarat (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 132), Leipzig 2020.
- Cone, James H.*, The Cross and the Lynching Tree, Maryknoll (NY) 2011.
- Garrett (Jr.), James Leo, E. Glenn Hinson & James E. Tull* (Hg.), Are Southern Baptists ‚Evangelicals‘?, Macon (GA) 1983.
- Geldbach, Erich*, Are Baptists Evangelicals?, in: Lüdke & Schmidt (Hg.), Pieismus – Neupietismus – Evangelikalismus, 179–203.
- , Das apokalyptische Fieber. Die Buch-Serie *Left Behind*, in: *Klöcker & Tworuschka* (Hg.), Handbuch der Religionen, 1–24.
- , Die Ordination von Frauen, der Rassismus und die Southern Baptist Convention. Geschichte und gegenwärtigen Fragen, in: *Claußen u. a.* (Hg.), Dogmatik im Dialog, 313–341.
- , The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience: Some Personal Reflections, in: *Patterson & Littell* (Hg.), Legacy of an Impassioned Plea, 9–23.
- Greenberg, Irving*, Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust, New York o.D.
- Gushee, David*, After Evangelicalism. The Path to a New Christianity, Louisville (KY) 2020.
- , Anti-Semitism, Christianity and the Holocaust: An Essay in Honor of Franklin H. Littell, in: *Patterson & Littell* (Hg.), Legacy of an Impassioned Plea, 141–156.
- , Still Christian: Following Jesus Out of American Evangelicalism, Louisville (KY) 2017.
- , The Righteous Gentiles of the Holocaust: A Christian Interpretation, Minneapolis (MN) 1994.
- & *Glen H. Stassen*, Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context, Grand Rapids (MI) 2016.
- Hinson, E. Glenn*, Baptists and Evangelicals – What is the Difference?, in: *Garrett (Jr.) u. a.*, (Hg.), Are Southern Baptists ‚Evangelicals‘?, 174 ff.
- Hunt, D. G.*, Southern Baptists and Yankee Evangelicals Together?, in: *Evangelical Studies Bulletin*, Winter 2003, vol. 19, No. 4, 1–5.
- Jähn, Klaus Jürgen*, Walter Rauschenbusch und die Anfänge seiner Theologie des Social Gospel 1886–1891 (Baptismus-Dokumentation 10), Elstal 2021.
- Klein, Linda Kay*, Pure: Inside the Evangelical Movement That Shamed a Generation of Young Women and How I Broke Free, New York 2018.
- Klöcker, Michael & Udo Tworuschka* (Hg.), Handbuch der Religionen (Loseblattwerk), Hohenwarsleben ab 1997.
- Kobes De Mez, Kristin*, Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation, New York 2020.
- Lee, Bundy* (Hg.), The Dangerous Case of Donald Trump. 27 Psychiatrists and Mental Health Experts Assess a President, New York 2017.
- Littell, Franklin*, The Crucifixion of the Jews: The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience, New York 1975.
- Lüdke, Frank & Norbert Schmidt* (Hg.), Pieismus – Neupietismus – Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Protestantismus, Münster 2017.
- McBeth, H. Leon*, A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville (TN) 1990.
- Patterson, David & Marcia Sachs Littell* (Hg.), Legacy of an Impassioned Plea. Franklin H. Littell's *The Crucifixion of the Jews*, St. Paul (MN) 2018.
- Sharp, Isaac B.*, The Other Evangelicals: The Marginalization of Liberal-Modernist, Barthian, Black, Feminist, Progressive, Arminian-Wesleyan-Pietist, and Gay Evangelicals and the Shaping of 20th Century US American Evangelicalism, Diss. Union Seminary 2019.
- Sider, Ronald J.*, Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study, New York 1977.
- & *Richard K. Taylor*, Nuclear Holocaust and Christian Hope: A Book for Christian Peacemakers, New York 1982.
- Wacker, Grant*, America's Pastor. Billy Graham and the Shaping of a Nation, Cambridge (MA) 2016.

Religionsfreiheit als Konfliktfeld in der Ökumene und im Dialog der Religionen

FERNANDO ENNS

„Wir bekräftigen die zentrale Rolle der Religionsfreiheit als menschliches Grundrecht. Unter Religionsfreiheit verstehen wir die Freiheit, eine Religion oder einen Glauben als Einzelperson oder in Gemeinschaft mit anderen frei zu wählen und seiner Religion oder seinem Glauben privat oder öffentlich in Gottesdienst, Ausübung, Praxis und Lehre Ausdruck zu verleihen.“

(VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen
in Harare/Zimbabwe 1998)¹

Das Einfordern der Religionsfreiheit gehört ganz sicher zu den Charakteristika der Freikirchen! Das lässt sich wunderbar anhand ihrer langen Geschichte des *gewaltfreien* Kampfes um die eigene Duldung, Tolerierung, Anerkennung und schließlich Gleichstellung in jenen Gesellschaften nachzeichnen, in denen sie entstanden oder in die sie flüchteten.² Auch in der neueren ökumenischen Bewegung sind Freikirchen stets hierfür eingetreten. Sie haben die wachsenden ökumenischen Beziehungen auch als eine Chance begriffen, das Recht auf freie Religionsausübung auf die ökumenische Tagesordnung zu setzen, vor allem dann, wenn sie mit den Mehrheitskirchen eines Landes – oft ehemalige Staatskirchen – in einen Dialog traten. Auf internationaler Ebene zeigte sich dann auch deutlich, dass diese Mehrheitskirchen immer dort sensibel und unterstützend in das Plädoyer für Religionsfreiheit einstimmen, wo sie sich selbst in der Minderheit wiederfanden.³ Insofern

1 Erklärung zu den Menschenrechten, Dokument Nr. PU 3/3, Art. 3.18. Vgl. auch 3.19–2.21.

2 Vgl. hierzu z. B. den Beitrag von *Ulrike Schuler*, Religionsfreiheit aus freikirchlicher Sicht, in: *Jürgen Schuster & Volker Gäckle* (Hg.), Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und christlicher Glaube (Interkulturalität & Religion 5), Berlin 2017, 35–61.

3 Vgl. z. B. den Bericht des internationalen Dialogs zwischen der Katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz, 1998–2003, „Gemeinsam berufen, Friedenstifter zu sein“, in: *Fernando Enns* (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Men-

ist die Forderung nach Religionsfreiheit kein Alleinstellungsmerkmal der Freikirchen.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir das Verhältnis zu anderen Religionen mit in den Blick nehmen. Alle Kirchen – auch der Ökumenische Rat der Kirchen, die weltweite Evangelische Allianz sowie die verschiedenen konfessionellen Weltbünde – treten regelmäßig für die ungehinderte Religionsausübung ein, wenn sie ihre eigenen Gemeinden irgendwo auf der Welt wieder einmal von Repressalien durch staatliche oder auch religiöse Institutionen und diskriminierende Gesetzgebungen bedroht sehen. – Dies war zuletzt auch nach der Entscheidung der türkischen Regierung zu beobachten, die *Hagia Sophia* von einem säkularen Museum zurück in eine Moschee zu verwandeln.⁴ Schmerzvoller sind die unzähligen Beispiele Einzelner, wie die Geschichte jenes geflohenen Studenten in Amsterdam, Javed Masih, der mit seiner jungen Familie die pakistanische Heimat verlassen musste, weil die Morddrohungen erschreckend real wurden. Er hatte die Geschichte eines Priesters übersetzt, der sich für die (gesetzlich garantierte) Religionsfreiheit und Gleichstellung der Christ*innen in Pakistan einsetzte und daraufhin einem Mordanschlag durch muslimische Extremisten zum Opfer gefallen war.⁵ In solchen Fällen reagieren die Kirchen allgemein und zu Recht in großer Solidarität.

Diese kurzen Anfangsbeobachtungen rufen nun – im Horizont der Ökumene sowie des Dialogs der Religionen – Fragen auf unterschiedlichen Ebenen hervor, denen ich im Weiteren nachgehen möchte:

1. Inwiefern ist die Haltung der Kirchen im Allgemeinen (und der Freikirchen im Besonderen) in Bezug auf die Religionsfreiheit abhängig vom jeweiligen gesellschaftspolitischen *Kontext*?
2. Treten die (Frei-)Kirchen nur dann für dieses allgemeine Menschenrecht ein, wenn es um die Verteidigung ihrer *eigenen* Freiheiten geht, oder auch für Glaubende anderer Religionen?
3. Wenn es sich bei der Forderung nach Religionsfreiheit nicht nur um ein allgemeines Menschenrecht handelt, sondern sie den

noniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt a. M./Paderborn 2008, 29–132.

4 Vgl. stellvertretend die Reaktionen des ÖRK: WCC Statement on Hagia Sophia, 24 July 2020, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/wcc-statement-on-hagia-sophia>, WCC Letter to President Erdogan to keep Hagia Sophia as the shared heritage of humanity, 11 July 2020, <https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/wcc-letter-to-president-erdogan-to-keep-hagia-sophia-as-the-shared-heritage-of-humanity>.

5 *Javed Masih*, No Longer Strangers? My Family's Experience of Seeking Asylum in the West, Watford 2019.

christlichen Glauben in seinem Wesen trifft, welche *theologischen* Grundlagen sind für die Forderung nach Religionsfreiheit in Anschlag zu bringen?

1 Kontextspezifische Klärungen zur real existierenden Religionsfreiheit

Die Organisation *Open Doors* hat es sich zur Aufgabe gemacht, jedes Jahr einen Verfolgungsindex zu erstellen, um zu zeigen, in welchen Ländern Christ*innen am stärksten verfolgt werden.⁶ Der Blick richtet sich dann schnell in die arabischen und manche asiatischen oder afrikanischen Gesellschaften. Ich will mich allerdings in meinen folgenden Überlegungen zunächst auf unseren Kontext in West-Europa konzentrieren, da ich meine, dass sich hier ebenfalls gesellschaftliche Tendenzen zeigen, die für uns alle – in der Ökumene wie auch im Verhältnis der Religionen zueinander – von großer Dringlichkeit sind. Der Blick in andere, weit entfernte Gesellschaften darf uns nicht aus der Verantwortung für den eigenen Kontext entlassen.

1.1 In Deutschland

Am 4. Oktober 2020 wurde hier in Hamburg ein jüdischer Student vor der Synagoge in Eimsbüttel mit einem Klappspaten niedergeschlagen. An seiner Kippa war er als Jude klar erkennbar. Er wollte das Laubhüttenfest in seiner jüdischen Gemeinde feiern. Der Täter, in Bundeswehr-Uniform gekleidet, hatte einen Zettel mit einem handschriftlich gemalten Hakenkreuz in der Hosentasche.⁷ Die Synagoge war an jenem Sonntag wie üblich vom eigenen Wachdienst sowie von einem Wachposten der Polizei geschützt. Der Täter wurde überwältigt und festgenommen. Der jüdische Student wurde ins Krankenhaus eingeliefert. Großes Entsetzen und Betroffenheit wurden daraufhin, wieder einmal, auf allen Seiten zum Ausdruck gebracht, über diese „offensichtlich antisemitische Attacke“. „Das ist kein Einzelfall“, twitterte Außenminister Maas. „Die Situation, dass Juden in Deutschland vermehrt zur Zielscheibe von Hass werden, darf niemanden in einem demokratischen Rechtsstaat wie Deutschland kaltlassen“, erklärte Josef Schuster, Präsident des Zentralrates der Juden.

⁶ <https://www.opendoors.de/christenverfolgung/weltverfolgungsindex#karte>.

⁷ „Wie der Spiegel berichtete, war der Mann zeitweise bei der Bundeswehr. Er habe 2016 freiwillig Wehrdienst geleistet, eine dreimonatige Grundausbildung an der Waffe absolviert und später als Sanitäter gearbeitet.“ SZ, „Extrem verwirrt“, Innenpolitik, 06.10.2020.

Die Anzahl der *registrierten* antisemitischen Straftaten in Deutschland hat sich seit 2017 verdoppelt.⁸ Ein Jahr zuvor, beim Angriff auf die Synagoge in Halle am Versöhnungstag, Jom Kippur (9. Oktober 2019), wurden zwei Menschen erschossen, „vermutlich aus Frust“, weil der damalige Täter (Stephan), ebenfalls militärisch gekleidet, schwer bewaffnet die Tür zur Synagoge nicht überwinden konnte, um an den dort Betenden ein Blutbad anzurichten. Er tötete stattdessen wahllos eine Frau auf der Straße (Jana) und „erschoss anschließend in einem nahe gelegenen Dönerimbiss einen weiteren Mann ... [Kevin]. Währenddessen hatte er das Geschehen mit einer Helmkamera ins Internet gestreamt, auch um potenzielle Nachahmer zu animieren.“⁹ Noch einmal Josef Schuster: „Wir erwarten von der gesamten Gesellschaft, dem Hass gegen Juden entschieden entgegenzutreten – im Sinne unserer Demokratie, unserer Freiheit, damit jüdisches Leben uneingeschränkt in Deutschland möglich ist.“

Schuster rekurriert damit auf die im deutschen Grundgesetz verbrieften „Grundrechte“, Art. 4:¹⁰

„(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen *Bekenntnisses* sind unverletzlich.

(2) Die ungestörte *Religionsausübung* wird gewährleistet.

(3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum *Kriegsdienst* mit der Waffe gezwungen werden [...].“¹¹

Religionsfreiheit umfasst nach dem Grundgesetz demnach:

- a) *Glaubensfreiheit*: das Recht zur freien Annahme oder Nichtannahme einer religiösen Überzeugung.
- b) *Bekenntnisfreiheit*: das Recht, sich öffentlich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen.
- c) *Freie Religionsausübung*: das Recht, eine Religion alleine oder mit anderen gemeinsam und ungestört auszuüben.
- d) *Befreiung vom Kriegsdienst*, wenn dieser dem eigenen Glauben („Gewissen“) widerspricht.

Diese Freiheiten gelten freilich nicht völlig uneingeschränkt. Sie erlauben nicht die Unterdrückung *fremder* Glaubensäußerungen, und sie berechtigen nicht zu Handlungen, die im Widerspruch stehen zur

8 SZ, „Angriff vor Synagoge“, Innenpolitik, 05.10.2020.

9 Ebd.

10 <https://www.bundestag.de/gg> [Hervorhebungen FE, 05.10.2020].

11 Vgl. dazu auch Art. 12a.

geltenden Rechtsordnung. Kurz, sie finden ihre Grenze jeweils beim Recht und der (Religions-)Freiheit der *Anderen*.

So lässt sich also im Blick auf die antijüdischen Anschläge in Halle und in Hamburg (und an so vielen anderen Orten in Deutschland) feststellen: Es sind nicht nur Anschläge auf (glaubende) Menschen und (religiöse) Gruppen, sondern sie stehen auch im Widerspruch zu den verbrieften Grundrechten in Deutschland. Hinsichtlich der Frage nach Religionsfreiheit scheint in unserem Kontext also keine weitere *juristische* Klärung nötig, sondern schlicht die Frage: Wie kann sichergestellt werden, dass glaubende Menschen dieses Recht auch tatsächlich genießen können? Und noch genauer: Wie können die Religionsfreiheit und das Recht auf freie Ausübung der Religion gerade von religiösen Minderheiten tatsächlich geschützt werden? – In diesem Sinne stellt sich folglich die Frage der Religionsfreiheit in Deutschland nun auch den (Frei-)Kirchen in drängender Weise.

Politik-Redakteur Ronen Steinke formuliert hier konkreter als so manche kirchliche Stellungnahme: Der Rechtsstaat könne und müsse gegen Hetzer im Internet vorgehen! Bei den

„sogenannten Anti-Corona-Demonstrationen und durch die AfD werde die Saat des Judenhasses auch anhand antisemitischer Chiffres verbreitet. Jeder Einzelne müsse widersprechen und aufstehen gegen solch einen Hass und ‚antisemitische Gülle‘. Gemeinsam müsse man dafür streiten, dass jüdische Einrichtungen wie Synagogen und Kindergärten irgendwann keinen Schutz mehr benötigen würden.“¹²

1.2 In den Niederlanden

Ähnlich dringlich gestaltet sich die Herausforderung in den Niederlanden (mein zweiter Wohnsitz): Neuere Studien zur Situation der Muslime in den Niederlanden – und des Islams im Westen ganz allgemein – zeigen eine wachsende Islamophobie, die sich ebenfalls nicht mehr auf verbale Gewalt beschränkt. Die Ausgrenzung dieser Gruppe durch eine *imaginierte Nation* geschehe auf der Basis von kulturellen und religiösen Differenzen, trotz Jahrzehnte langer multikultureller politischer Anstrengungen, so Halleh Ghorashi, eine Kollegin an der Vrije Universiteit Amsterdam. „Since the turn of the century, there has been an undeniable escalation of the negative *othering discourse* concerning the Muslim diaspora.“ (Hervorhebung FE).¹³ Bis in die 1980er-

12 SZ, „Antisemitismus: Wut statt Lähmung“, Innenpolitik, 06.10.2020.

13 Vgl. Halleh Ghorashi, Decolonizing the Islamic Other. The Changed Conditions of Critical Thinking, in: Melissa F. Weiner & Antonio Carmona Báez (Hg.), Smash the Pillars: Decolo-

Jahre wurden die – auch religiös – Anderen nicht als Gefahr für die eigene Gesellschaft angesehen. Das hat sich geändert. Das dominierende Narrativ lautet nun: Der Islam ist inkompatibel mit den „westlichen Werten“. Dieses Narrativ suggeriert, dass die „unintegrierten muslimischen Immigranten“ die Hauptursache für alle Probleme der niederländischen Gesellschaft seien.¹⁴ „Whereas the dominant discourse in the Netherlands in previous decades was one of tolerance, the tone of the current public debates is openly aggressive“, stellt Ghorashi fest.¹⁵

Wenn wir also heute den Blick erneut auf die Religionsfreiheit richten, dann gehört hierzu eine ehrliche gesellschafts-politische Analyse des eigenen Kontextes und eine kritische Selbstreflexion der Kirchen. Inwiefern treten die (Frei-)Kirchen – auch in ökumenischer Verbundenheit – für die Religionsfreiheit *aller* Menschen ein, gerade in den vermeintlich christlich geprägten Gesellschaften? Inwiefern schützen die Kirchen eher ihre eigenen Privilegien und tragen so zur wachsenden Polarisierung der Gesellschaften bei, indem die freie Religionsausübung zwar rechtlich abgesichert, aber praktisch nicht garantiert ist?

Diese Fragen stellen sich in einer weltpolitischen Atmosphäre, in der eine zunehmende Einflussnahme der Religion(en) bzw. die Inanspruchnahme von Religion zur Bildung von ethnisch oder national definierten Identitäten und Abgrenzungen zu beobachten ist. Das reicht von manchen (weißen) Neo-Evangelikalen in den Amerikas bis zu einigen streng nationalistisch orientierten orthodoxen Kirchen wie in Russland, von einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft in Indonesien bis zum neuen Hindu-Nationalismus in Indien, von der Verfolgung der muslimischen *Rohinga* durch die buddhistische Mehrheit in Myanmar bis hin zur Propagierung eines „jüdischen Staates“ in Israel/Palästina. Wo auch immer eine einzelne Religion (oder Konfession) andere Gläubende benachteiligt, ausgrenzt, sie an dem öffentlichen Bekenntnis und an der freien Ausübung ihrer eigenen Religion hindert oder sie gar zwingt, gegen das eigene Gewissen zu handeln, da ist das Grundrecht der Religionsfreiheit bereits nicht mehr „garantiert“, auch wenn es in

niality and the Imaginary of Color in the Dutch Kingdom, Lanham 2018, 185–197, 185. Ghorashi zeigt, wie insbesondere die dominierenden *Narrative* von Migrantinnen und geflohenen Frauen mit islamischem Hintergrund zeigen, dass diese, so sehr sie sich auch anstrengen mögen, niemals „gut genug“ sein können, um den Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft zu entsprechen. Vgl. Ghorashi, *Decolonizing the Islamic Other*, 190.

14 Ganz ähnlich kann die Äußerung des deutschen Innenministers Horst Seehofer gedeutet werden, Migration sei „die Mutter aller Probleme“, <https://www.dw.com/de/seehofer-nennt-migration-mutter-aller-probleme/a-45377457> [zuletzt abgerufen 06.02.2020].

15 Ghorashi, *Decolonizing the Islamic Other*, 188.

Gesetzesbüchern verbrieft ist. Und dies erfordert den Einspruch und den tätigen Widerstand der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen. Das Verlassen allein auf eine staatliche Sicherung dieses Rechts durch das Gesetz reicht in unserem Kontext in West-Europa nicht (mehr) aus.

2 Sich verändernde Narrative und gesellschaftliche Diskurse – und die Reaktion der Kirchen

Treten die (Frei-)Kirchen nur dann für das allgemeine Menschenrecht der Religionsfreiheit ein, wenn es um die Verteidigung ihrer eigenen Freiheiten geht, oder auch für Glaubende anderer Religionen? In den 1990er-Jahren und zu Beginn des 21. Jahrhunderts – nach dem Ende des sog. „Kalten Krieges“ (in weiten Teilen der Welt war dies eine Zeit „heißer Kriege“) und der Öffnung der ehemals sozialistisch verfassten Gesellschaften Osteuropas wie auch der ehemaligen Sowjetunion diskutierten wir im Ökumenischen Rat der Kirchen vehement über die Religionsfreiheit. Es verging keine Sitzung, während der uns Kirchen aus dem „Westen“ nicht der Vorwurf des Proselytismus traf. Man überziehe den „Osten“ nun mit Evangelisation und aggressiver Mission, so dass die etablierten Kirchen in den betreffenden Gesellschaften sich dieser „feindlichen Übernahme“ kaum erwehren könnten. Zum einen traf dieser Vorwurf kaum das Verhalten gerade der ökumenisch orientierten Kirchen im Westen (sondern eher Ökumene-feindliche Kirchen und Missionsgesellschaften), zum anderen konnten/wollten gerade die Vertreter orthodoxer Nationalkirchen das Recht auf Religionsfreiheit und freie Religionsausübung in diesem Zusammenhang nicht gelten lassen. So redete man in den meisten Fällen aneinander vorbei, was im ÖRK zu schweren Verwerfungen und Misstrauen führte – und zum Teil bis heute nachwirkt.¹⁶

Die verschiedenen Artikel der gemeinsamen *Charta Oecumenica* aus dem Jahr 2001¹⁷ (verabschiedet durch den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, CCEE, und der Konferenz Europäischer Kirchen, KEK, in der viele Freikirchen in Europa Mitglied sind, sowie von den Kirchen der ACK in Deutschland angenommen) illustrieren diese Auseinandersetzungen noch – und deuten gleichzeitig schon die wachsende

16 Vgl. hierzu etwa ÖRK-Zentralausschuss, Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis, 19. September 1997, <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/towards-common-witness> [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

17 https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecumenica/Charta_Oecumenica.pdf [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

Wahrnehmung ganz anderer Herausforderungen an: Gleich im zweiten Artikel, „Gemeinsam das Evangelium verkünden“, verpflichten sich die Kirchen gegenseitig

„über unsere Initiativen zur Evangelisierung mit den anderen Kirchen zu sprechen, darüber Vereinbarungen zu treffen und so schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden; anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.“¹⁸

Dass sich die Debatte in der Ökumene in den vergangenen 20 Jahren stark verschoben hat, deuten dann zwei weitere Artikel der *Charta Oecumenica* bereits an, die heute vielleicht an prominenterer Stelle angeführt würden: Im 10. Artikel verpflichten sich die Kirchen

„allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten; auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren.“

Und im darauffolgenden Artikel wird die Gestaltung des Verhältnisses zum Islam artikuliert:

„Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen sowie den christlich-islamischen Dialog wollen wir auf allen Ebenen intensivieren. Insbesondere empfehlen wir, miteinander über den Glauben an den einen Gott zu sprechen und das Verständnis der Menschenrechte zu klären.“

Im letzten Artikel der *Charta Oecumenica*, in dem es allgemein um die „Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen“ geht, verpflichten sich die unterzeichnenden Kirchen dann zum Einsatz für die Religionsfreiheit *aller*, wenn sie festhalten:

„die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion oder Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen.“

War die Frage der Religionsfreiheit in der Ökumene bis zur Jahrtausendwende also eher ein zwischenkirchliches Thema – vor allem zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen, konzentriert auf die Fra-

18 Im vierten Artikel verpflichten sich die Kirchen zudem, „die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen.“ Ebd.

Im siebenten Artikel verpflichten sich die Kirchen, „die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen; jedem Versuch zu widerstehen, Religion und Kirche für ethnische oder nationalistische Zwecke zu missbrauchen.“ Ebd.

ge nach legitimer Mission und Evangelisation innerhalb vermeintlich christlich geprägter Gesellschaften, so stellt sie sich heute drängender hinsichtlich des Verhältnisses der Religionen zueinander (freilich ist auch hier der Blick auf Evangelisation und Mission zu erörtern). Viele meinen, dass diese Veränderung der Debatte durch die Terroranschläge in New York am 11. September 2001 markiert wurde – und allen politischen Folgeschritten, von unterschiedlichsten Seiten. Durch Terroranschläge und militärische Interventionen hat sich der gesamte interreligiöse Diskurs verschoben. Religionsfreiheit erscheint nun zunehmend als Recht, das gegenüber „recht-losen Fundamentalisten“ (sic. „Islamisten“, „Terroristen“) verteidigt werden muss.

Zehn Jahre nach diesen Anschlägen veröffentlichte der Ökumenische Rat der Kirchen gemeinsam mit dem Vatikan (dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog) *und* der Weltweiten Evangelischen Allianz „Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“ in einer „multireligiösen Welt“.¹⁹ Der veränderte Kontext wird hier zwar als multireligiös beschrieben, aber die Frage der Religionsfreiheit wird verstärkt in Bezug auf ihr mögliches Spannungsverhältnis zum Missionsauftrag der Kirche reflektiert.²⁰ Einerseits wird die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs betont (u. a. mit Bezug auf Apg 17, 22–28),²¹ andererseits wird die Religionsfreiheit *für Christ*innen* eingefordert:

„In einigen Kontexten stößt das Anliegen, das Evangelium zu leben und zu verkünden, auf Schwierigkeiten, Behinderungen oder sogar Verbote. Und doch sind Christen/innen von Christus beauftragt, weiterhin in Treue und gegenseitiger Solidarität von ihm Zeugnis abzulegen (vgl. Matthäus 28, 19.20; Markus 16, 14–18; Lukas 24, 44–48; Johannes 20, 21; Apostelgeschichte 1, 8).“²²

19 Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex, 28. Juni 2011, <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world> [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

20 Im Blick auf dieses Spannungsverhältnis ist hier im Weiteren die ökumenische Missionserklärung des ÖRK zu analysieren, die von der ÖRK-Vollversammlung 2013 in Busan/Südkorea verabschiedet wurde: „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“, https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

21 Vgl. Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt, a. a. O., Prinzipien, § 12: „Aufbau interreligiöser Beziehungen. Christen/innen sollten weiterhin von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen anderer Religionen aufbauen, um gegenseitiges Verständnis, Versöhnung und Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl zu fördern. Deswegen sind Christen/innen dazu aufgerufen, mit anderen auf eine gemeinsame Vision und Praxis interreligiöser Beziehungen hinzuarbeiten.“

22 Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt, a. a. O., Präambel, § 5.

Unter den „Prinzipien“ wird das Recht auf Religionsfreiheit explizit genannt und mit der individuellen Menschenwürde aufgrund des *imago Dei* begründet.²³

Wichtiger für unsere oben gezeigte Kontextanalyse hinsichtlich des veränderten dominanten Narrativs ist der Folgesatz:

„Überall dort, wo irgendeine Religion für politische Zwecke instrumentalisiert wird oder wo religiöse Verfolgung stattfindet, haben Christen/innen den Auftrag, als prophetische Zeugen und Zeuginnen solche Handlungsweisen anzuprangern.“

Ist damit aber tatsächlich auch unsere, mehrheitlich christlich geprägte Gesellschaft im Blick? Unter den „Empfehlungen“ findet sich ein Aufruf an die Kirchen und Missionsgesellschaften, der eher auf den Schutz der Religionsfreiheit (oder besser „Missionsfreiheit“?) für den *eigenen* Glauben gerichtet ist:

„ihre Regierungen dazu *aufrufen*, sicherzustellen, dass Religionsfreiheit angemessen und umfassend respektiert wird, in dem Bewusstsein, dass in vielen Ländern religiöse Einrichtungen und Einzelpersonen daran gehindert werden, ihre Mission auszuführen.“²⁴

Erst im „Anhang“ wird der Blick weiter und umfassender und schließt die eigene Haltung zu anders Glaubenden ein:

„Religionsfreiheit legt uns allen die nicht verhandelbare Verantwortung auf, andere Glaubensrichtungen zu respektieren und sie niemals zu diffamieren, herabzuwürdigen oder falsch darzustellen, um dadurch die Überlegenheit unseres eigenen Glaubens zu betonen.“²⁵

Zu fragen ist also nochmals: Sehen die Kirchen nun die Verteidigung der *eigenen* Glaubensfreiheit in mehrheitlich *anders* glaubenden Gesellschaften als ebenso wichtig an wie die Einforderung der freien Religionsausübung von Nicht-Christ*innen in ihren mehrheitlich christlich geprägten Gesellschaften – nicht im juristischen oder allgemein moralischen Sinne, sondern hinsichtlich des eintretenden Schutzes und der aktiven Verteidigung innerhalb des prägenden gesellschaftspolitischen Diskurses, der *Andere* ausgrenzt?

Ein positives Beispiel aus Deutschland soll hier genannt werden: Der offene Brief von Methodisten (EmK) und Mennoniten (AMG) als

23 „Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, seine Religion öffentlich zu bekennen, auszuüben, zu verbreiten und zu wechseln. Diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbild Gottes hat (vgl. Genesis 1, 26). Deswegen haben alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten“, Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. A. a. O., Prinzipien, § 7.

24 Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt, a. a. O., Empfehlungen, § 5.

25 Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt, a. a. O., Anhang: Zu diesem Dokument, § 3 (ein Zitat aus der Zweiten Konsultation des Studienprozesses aufgreifend).

Reaktion auf die Verabschiedung des Grundsatzprogramms der Partei „Alternative für Deutschland“ (AfD) im Jahr 2016:²⁶

Ein gewaltfreies und friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens (den Islam eingeschlossen) und Menschen ohne Glauben gehört zu den Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft. Der Dialog der Religionen ist dabei ein wichtiges friedensstiftendes Element. Polarisierungen, Pauschalierungen und Ausgrenzungen durch politische Parteien tragen dazu bei, die Gesellschaft zu spalten.

Es ist ebenfalls nicht haltbar, von einigen extremistischen Gruppen, die sich auf eine Religion berufen – sei es das Judentum, das Christentum oder der Islam [...] auf die Gesamtheit der Religion zu schließen, ihnen Einschränkungen auferlegen zu wollen und dadurch das in der demokratischen Grundordnung verankerte Recht auf Religionsfreiheit zu unterhöheln. Von daher kann und darf es keine Ungleichbehandlung der unterschiedlichen Religionen geben, stattdessen betrachten wir die Gestaltung eines friedvollen Verhältnisses zu Menschen anderer Religionen als ein wichtiges Bewährungsfeld – für Kirche und Gesamtgesellschaft.

Zur Illustration der negativen Tendenz verweise ich allerdings auf den als „*New Realism*“ bezeichneten Diskurs in den Niederlanden (der sich in Deutschland in ähnlicher Weise darstellen ließe und auf den der oben angezeigte Offene Brief hindeutet). Dieser gesellschaftliche Diskurs ist in den vergangenen Jahren extrem erfolgreich geworden: „in rallying support for the belief, that the Dutch tolerant nation, proud of its freedom of expression and equality, has to defend itself against the global threat of Muslim fundamentalism and terrorism“, so noch einmal Hallel Ghorashi. „Muslim bashing has become the new normal.“ Zu lange habe man die einwandernden Anderen „gepampered“, sodass „wir Niederländer nun zu Opfern unserer eigenen Toleranz geworden sind“. Damit müsse nun Schluss sein – so die wachsende Meinung.²⁷ Seinen enormen Einfluss entfaltet dieser „*New Realism*“ durch die Kraft der „Normalisierung“ von *Konstruktionen* des Selbst im Gegenüber zum Anderen/Fremden, im alltäglichen Umgang wie auch in institutionalisierten Formen. Das führt spürbar zur Exklusion anders Glaubender, die nun aber als selbstverständliche Verteidigung des Eigenen (Glaubens) dargestellt wird.²⁸

26 Offener Brief der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, „Religionsfreiheit als fundamentales, unveräußerliches Menschenrecht“, https://www.mennonews.de/wp-content/uploads/2016/05/2016_05_06-PM-Anlage_Offener-Brief-im-Wortlaut.pdf [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

27 Vgl. *Philomena Essed & Isabel Hoving*, Innocence, smug Ignorance, Resentment: An Introduction to Dutch Racism, in: *Thamyris/Intersecting* 27 (2014), 9–30.

28 Eine Illustration ist etwa die Organisation der Ausbildung von Religionslehrer*innen nicht-christlicher Religionen (mancherorts auch jener christlichen Konfessionen, die nicht zu

Offensichtlich wird hier, dass die lange propagierte Toleranz in Wahrheit gelebte Indifferenz war,²⁹ was jetzt – in scheinbar paradoxer Weise – umschlägt in eine Intoleranz gegenüber den „Anderen/Fremden“, um eben jene vermeintliche „niederländische Toleranz“ (oder auch die des „jüdisch-christlichen Abendlandes“) zu verteidigen. Das Ergebnis ist schlicht die Behinderung von gesetzlich verbrieften Rechten wie der ungestörten Religionsausübung oder des öffentlichen Bekenntens durch nicht-christlich Glaubende (und sei es durch das Tragen des Hijab oder einer Kippa). Die Perpetuierung dieser verbalen Gewalt führt in letzter Konsequenz dann zur real ausgeführten Gewalt – und praktisch zur Verhinderung der freien Religionsausübung.

Wenn die (Frei-)Kirchen heute glaubwürdig für die Religionsfreiheit eintreten wollen, dann wird dies daran zu messen sein, in welchem Maße sie sich gegen diesen „*New Realism*“ einsetzen und sich in selbstkritischer Analyse mit dem „konstruierten Selbst“ auseinandersetzen. Hierzu braucht es dann freilich mehr als das schlichte Rezitieren der individuellen Menschenrechte. Die *theologische Begründung* für die Einforderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit (auch und gerade der Anderen) muss hierzu vergewissert werden. – Nicht weniger sind wir unserem eigenen Bekenntnis *und* den anders Glaubenden schuldig.

Ein ermutigendes Beispiel, das zeigen soll, dass diese gesellschaftlichen Tendenzen in der internationalen Ökumene doch zumindest wahrgenommen werden, will ich hier anfügen. Zur Motivation einer Konferenz im Juni 2018 über „Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und populistischer Nationalismus im Kontext globaler Migration“,³⁰ ge-

den beiden Großkirchen in Deutschland gehören). Erst in jüngster Zeit werden vereinzelt Lehrstühle eingerichtet, die diese Ausbildung erst ermöglichen.

Auch das Studium der Theologie an staatlichen Hochschulen ist nach wie vor von den Großkirchen dominiert. An einigen Theologischen Fakultäten lässt sich orthodoxe Theologie studieren, die Freikirchen betreiben meist ihre eigenen Hochschulen. Die Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen“ im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg bildet hier eine Ausnahme, wird aber weitestgehend von der (Förderstiftung der) Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland finanziert.

29 „In spite of its good reputation, Dutch tolerance might be better understood as passive tolerance, which is close to passive intolerance.“ Halleh Ghorashi, Racism and “the Ungrateful Other” in the Netherlands, in: *Philomena Essed & Isabel Hoving* (Hg.), *Dutch Racism*. Amsterdam/New York 2014, 101–117.

30 Botschaft der Konferenz „Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und populistischer Nationalismus im Kontext globaler Migration“. Gemeinsam ausgerichtet vom Vatikan und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, Rom 18.–20. September 2018. <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/message-from-the-conference-xenophobia-racism-and-populist-nationalism-in-the-context-of-global-migration-19-september-2018> [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

meinsam organisiert vom Vatikan und dem ÖRK, heißt es in der abschließenden Botschaft:

„Wir sind uns der zunehmenden fremdenfeindlichen und rassistischen Reaktionen auf Flüchtlinge und Migrant/innen bewusst und haben uns darum bemüht, deren Ausgrenzung, Marginalisierung, Stigmatisierung und Kriminalisierung sowie die Rechtfertigungen für diese Haltungen und Diskurse, die inzwischen in mehreren Teilen der Welt *und sogar innerhalb der Kirche existieren*, zu beschreiben, zu analysieren, zu verstehen und darauf zu reagieren.“ (§ 1, Hervorhebung FE)

Die sich ausweitende Xenophobie wird eindeutig als Problem erkannt und analysiert: Die Angst vor dem Fremden zeige sich in „Formen und Strukturen der Gleichgültigkeit und Ablehnung“ (§ 5a). Diese Angst könne in der Sorge begründet sein, die eigene Identität, Sicherheit, sein Eigentum oder die Macht zu verlieren.

Rassismus wird als zweiter Hinderungsgrund für die freie Religionsausübung erkannt: „Es handelt sich um eine Ideologie, die in der Marginalisierung, Diskriminierung und Ausgrenzung von bestimmten Personen, Minderheiten, ethnischen Gruppen oder Gemeinschaften ihren Ausdruck findet“ (§ 6a). Daher sei Rassismus „sowohl auf persönlicher als auch auf Systemebene“ als „Sünde“ zu bezeichnen, „die sich nicht mit dem christlichen Glauben vereinbaren lässt“ (§ 6c).

Als drittes Phänomen wird der „Populistische Nationalismus“ identifiziert, der die Rechte von Minderheiten einschränkt.

„Populistischer Nationalismus ist eine politische Strategie, die sich auf das Schüren von Ängsten von Einzelnen oder von Gruppen stützt, um eine autoritäre Politik durchzusetzen, um die Interessen der vorherrschenden sozialen oder ethnischen Gruppe in einer bestimmten Region zu schützen. Im Namen dieses ‚Schutzes‘ rechtfertigen Populisten die Verweigerung von Asyl, der Aufnahme oder Integration von Einzelnen oder Gruppen aus anderen Ländern oder eines anderen kulturellen oder religiösen Hintergrunds.“ (§ 7a)

Die Botschaft dieser ökumenischen Konferenz zielt also genau auf die Veränderung des oben beschriebenen, dominierenden Narrativs:

„ausgehend von den Grundsätzen unseres christlichen Glaubens und dem Beispiel Jesu Christi wollen wir dem populistischen Narrativ von Angst und Hass das Narrativ der Liebe und der Hoffnung entgegensetzen.“ (§ 8b)

Hier ist – neben der gängigen *imago Dei*-Argumentation für die Religionsfreiheit – zumindest angedeutet, dass die Einforderung dieser Freiheit im Bekenntnis zu Jesus Christus selbst verankert ist.

3 Religionsfreiheit als den christlichen Glauben in seinem Wesen treffend

Wenn es sich bei der Forderung nach Religionsfreiheit nicht nur um ein allgemeines Menschenrecht handelt, sondern sie den christlichen Glauben in seinem Wesen trifft, welche *theologischen* Grundlagen sind für die Forderung nach Religionsfreiheit in Anschlag zu bringen?³¹

3.1 Die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes und des Glaubens

Religion hat es immer mit der Wahrheitsfrage zu tun. Das Bekenntnis zu Jesus Christus erhebt den Anspruch, sich zur *einen* Wahrheit Gottes zu zählen, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden ist und in den biblischen Schriften bezeugt ist. Diese „gute Nachricht“ vermag den Glauben zu schaffen und zu begründen. Daher ist Glaube nicht *opus hominum* (Menschenwerk), ist nicht gebunden an Institutionen, Personen oder Handlungen, sondern Glaube liegt allein in der Erfahrung begründet, dass Gott sich offenbart und durch das Wirken des Heiligen Geistes Glauben hervorbringt.

Diese zentrale Erkenntnis wurde vor allem zu Beginn der Reformation wiederentdeckt und führte in der Täuferbewegung u. a. zur Forderung nach der Glaubenstaufe.³² Der Glaube wird als Geschenk des Heiligen Geistes empfangen, bleibt also letztlich unverfügbar. Diese Unverfügbarkeit der offenbarten Wahrheit ist es, die vor allem Freikirchen in der Geschichte immer wieder dazu führte, Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit einzufordern. Im Grunde gehört diese Forderung aber ins Zentrum des christlichen Glaubens ganz allgemein. Es kann im christlichen Glauben keine anderen letzten Autoritäten geben neben Gott selbst und seiner Bezeugung in der Schrift (allein). Daher können menschliche Autoritäten keinen bestimmten Glauben vorschreiben, denn gegenüber der Wahrheit in Gott müssen alle geschichtlich-irdischen Manifestationen von Religion relativiert bleiben, wenn die letzte Wahrheit Gott selbst vorbehalten ist.

31 Vgl. hierzu ausführlicher Fernando Enns, *Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche* (Theologische Anstöße 4), Neukirchen-Vluyn 2012, 290–298.

32 Vgl. etwa die Tauflehre bei Balthasar Hubmaier: „Hubmaier prominently highlighted the strong link of faith with fruit – a new life – which is so evident in the Zollikon testimonies *emphasizing the grace and power of God’s Spirit in the process.*“ C. Arnold Snyder, *Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525*, in: James Stayer & John Roth (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700* (Brill Companions to the Christian Tradition 6), Leiden 2006, 45–82, 71. Snyder bezieht sich hier auf Hubmeiers frühe Schrift von 1525, „Eine Summe eines ganzen christlichen Lebens“, in: Gunnar Westin & Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, *Schriften* (Quellen zur Geschichte der Täufer 9), Gütersloh 1962.

Wenn dem aber so ist, dann gilt dies natürlich nicht nur im Blick auf die eigenen Glaubensüberzeugungen, sondern auch und gerade hinsichtlich des Bekenntnisses anders Glaubender. Auch deren Glauben ist letztlich unverfügbar und muss deshalb, auch wenn er einem anderen Bekenntnis folgt, aus der Perspektive des christlichen Glaubens nicht nur toleriert („ertragen“), sondern aktiv geschützt werden.³³ Andernfalls würde die eigene *Religion* mit der Wahrheit Gottes an sich schlicht gleichgesetzt. Eben dies kann aber nur ein religiöser Fundamentalismus behaupten, dem die essenzielle Einsicht in die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes entgegensteht.

3.2 Die in der Gottesbeziehung verankerte Menschenwürde

Dem Menschen wird im christlichen Glauben seine Personenwürde dadurch zuteil, dass Gott sich ihm in Beziehung gesetzt hat und sich in Beziehung setzt.

- a) In der Schöpfung: Gott schafft sich die Menschen zum Ebenbild. Wir begreifen demnach uns selbst und alle anderen Mitmenschen als solche, in denen uns das Ebenbild Gottes begegnet.
- b) In der Versöhnung: Gott stiftet Versöhnung zwischen sich und seinen Menschen. In Jesus Christus zeigt Gott, wie er/sie „Gott“ ist und wie wir „Menschen“ sind und sein können. Dieses Versöhnungsgeschehen, in der Geschichte von Jesus Christus verwirklicht, will im Glauben angenommen werden. Sie gilt allen Menschen!
- c) In der Vollendung: Gott vollendet die Menschen und die gesamte Schöpfung zu dem, was sie aus seiner Gnade und Barmherzigkeit wird. Alle Schuld und alles Vergehen werden gerichtet, ans Licht und zu Recht gebracht.³⁴

33 Diese Einsicht vertraten im 16. Jahrhundert bereits die zu den „Spiritualisten“ gezählten Reformatoren wie Caspar Schwenckfeld, Sebastian Franck, und Dirck Volkertzoon Coornhert in den Niederlanden. Vgl. *Emmet McLaughlin*, *Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances*, in: *Stayer & Roth*, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 119–162. Auch Hans Denck, Thomas Helwys oder später Leonhard Busher plädierten für die Religionsfreiheit von Juden und Muslimen. Vgl. *Tony Peck*, *Thomas Helwys: Onverwachte Profeet van Universele Godsdienstvrijheid*, in: *Henk Bakker & Albrecht Boerrigter* (Hg.), *Vrije Keuze van Godsdienst: Hoe Vrij is Vrij?*, Veendaal 2013, 15–19.

34 Vgl. *Jürgen Moltmann*, *Gerechtigkeit für Opfer und Täter*, in: *ders.*, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 74–89. Siehe hierzu auch: *Karl Barth*, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1–IV/4 (13 Bde.), Zürich 1932–1967, hier: KD II/2, 819–854.

Aus dieser umfassenden Bewegung der Liebe Gottes, in der Gott sich zu allen Menschen in Beziehung setzt, erwächst jene Personenwürde, die den Menschen wiederum befähigt, auch in den Anderen die von Gott geschaffene und geliebte Person zu erkennen und deshalb gelingende Beziehungen zu diesen zu suchen. Hierin sind demnach weitreichende ethische Implikationen enthalten, deren Voraussetzung stets die weitere Grunderkenntnis des christlichen Glaubens ist, nämlich in der Zuwendung Gottes sich selbst als diejenigen zu erkennen, die wir und sie in Gottes Augen sind: gerechtfertigt! – Die unbedingte Achtung der Menschenwürde und die Gewaltfreiheit sind unaufgebbare ethische Folgerungen aus dieser Erkenntnis der Rechtfertigung aus Gnade.

3.3 Grenzen der Toleranz?

Hiermit ist keine grenzenlose „Toleranz“ propagiert, die letztlich wieder in eine Indifferenz führen müsste, die – wie wir oben sahen – leicht in ihr Gegenteil verkehrt werden kann und wird. Auch die biblischen Geschichten berichten von dieser Herausforderung. Da werden nicht nur Forderungen gestellt, die Fremden (anders Glaubenden) zu achten und zu schützen – etwa in der Erinnerung an die Fremdheitserfahrung Israels in Ägypten (vgl. Dtn 10, 12-22 u. a. m.) – sondern es finden sich ebenso zahlreiche Erzählungen, in denen das Fremde, vor allem die fremden Götter, kategorisch abgelehnt werden.³⁵ Mit allen, die diese klare Ablehnung aufweichen, wird hart ins Gericht gegangen. Aber nicht *das Fremde an sich* wird verurteilt, sondern es wird die Gefahr identifiziert, dass es Israel *zum Götzendienst verführen* könnte. Das ist das entscheidende Kriterium: bei der Verführung zum Götzendienst ist eine klare Grenze erreicht, die keine Toleranz mehr duldet. Weil Gott selbst infrage gestellt würde durch die erzwungene oder schleichende Anbetung anderer Götter, kann nur eine klare Ablehnung die angemessene Reaktion hierauf sein. Die Nicht-Israeliten mögen freilich an *ihre* Götter glauben, das bleibt unbenommen, ist zu respektieren, ja, zu schützen.

Diese Haltung findet in der Kirchengeschichte zahlreiche Beispiele, bis in die jüngste Zeit: Wenn Überzeugungen oder Verhaltensweisen im Widerspruch zum christlichen Bekenntnis zu stehen kommen, so dass sie zur Verfälschung des christlichen Bekenntnisses selbst verführen

³⁵ Siehe beispielsweise die ausländischen Frauen Salomos, die Baalspriester bei Elia oder das Verbot der Mischehe bei Esra.

oder es unkenntlich machen, dann ist ein *status confessionis* erreicht, bei dem es keine Toleranz geben kann. Das galt für die Bekennende Kirche im Dritten Reich³⁶ ebenso wie für die Kirchen in Südafrika (und des ÖRK), die sich gegen die Apartheid richteten.³⁷ Nicht die moralisch verwerflichen Handlungen riefen den jeweiligen Bekenntnisstand hervor, sondern der diese Handlungen begründende „Götzendienst“, der das Bekenntnis zu Jesus Christus selbst verfälschte. – Die Adressaten waren jeweils nicht anders Glaubende, sondern Christ*innen.

3.4 Zur Freiheit befreit

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit. So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auferlegen“ (Gal 1, 5). In seiner bahnbrechenden Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) greift Martin Luther diese paulinische Einsicht neu auf und legt damit eine zentrale Botschaft des Evangeliums frei:³⁸ Vor Gott sind wir von aller Schuld befreit, allein aus Gnade, durch den Glauben. Radikaler lässt sich die „gute Nachricht“ von Christus kaum ausdrücken. Die Reformatoren, *einschließlich* der Täufer*innen, „erleben“ diese Befreiung aus den Zwängen einer mittelalterlichen Kirche, in der die freiheitsstiftende Botschaft des Evangeliums verschüttet ist durch die „Knechtschaft“ der Glaubenden unter das Joch einer Institution, die aus den Ängsten der Glaubenden ein unterdrückendes Narrativ geformt hat.

Luther machte aber auch auf das dialektische Verhältnis des paulinischen Freiheitsverständnisses neu aufmerksam: „Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knecht gemacht, damit ich möglichst viele gewinne“ (1Kor 9, 19). Die Freiheit, von der Paulus spricht, meint nicht die postmoderne, individualistische Maxime. Die Freiheit, zu der Christus befreit, ist auf das Wohl

36 Vgl. Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. von Alfred Burgmüller und Rudolf Weth, Neukirchen-Vluyn 1993 (siehe besonders Art. 2 dieser Erklärung).

37 Die Generalsynode der farbigen südafrikanischen *Nederduitse Gereformeerde Sendingskerk* (NGSK) verabschiedete 1986 das Belhar-Bekenntnis als verbindlich. Ablehnung und Überwindung der Apartheid wurden zur Bekenntnisfrage – acht Jahre vor der formellen staatlichen Überwindung der Apartheid 1994. Nach der Vereinigung der NGSK mit der schwarzen *Nederduits Gereformeerde Kerk in Suider Afrika* (NGKA) wurde der Text 1994 gemeinsames Bekenntnis der *Uniting Reformed Church in Southern Africa* (URCSA). Der Text findet sich in: <http://www.reformiert-info.de/98-0-56-3.html> [zuletzt abgerufen 01.03.2020].

38 *D. Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen, <https://www.freiheit2017.net/die-edition> [zuletzt abgerufen 26.01.2021].

der Nächsten gerichtet. „Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch unbeschnitten Sein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist“ (Gal 1, 6). Die „guten Werke“ (tätige Liebe) sind also Ausdruck dieses befreiten Glaubens, der das Gute nicht mehr aus religiösen oder moralischen Vorschriften heraus zu leisten sucht, um selbst gerecht zu werden. Allein die selbstlose Liebe zum/zur Nächsten, die auch *dessen/deren* Befreiung sucht, von realen oder virtuellen Gefangenschaften jeder Art, kann für die Christenmenschen als Motiv gelten, sich zu „knechten“. Insofern bleiben Christenmenschen „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“. Das befreiende Gottesverhältnis in Christus befreit zur selbstlosen Hingabe für das Eintreten der Freiheit aller Anderen. – Luther selbst wird diesem Anspruch später nicht mehr gerecht, als er sich an die politischen Autoritäten bindet, um die Täufer*innen jeglicher Religions- und Bekenntnisfreiheit zu berauben.³⁹

Es waren einige Täufer*innen, die die Radikalität dieser dialektischen Botschaft der Freiheit tatsächlich im politischen wie im kirchlichen Leben umzusetzen suchten. Wenn diese Befreiung den Kern des Evangeliums ausmacht, dann müsse die tätige Liebe doch auch gegenüber dem „Feind“ gelten, wie sie in der Bergpredigt lasen (Mt 5, 44-47). Das „Krieg führen“ schien mit der neu gewonnenen Freiheit nicht mehr möglich. Und: um diese neu entdeckte Freiheit in Christus nicht wieder zu verlieren, sollten da nicht alle anderen Bindungen (Eide) an irdische Autoritäten verweigert werden? – Dieser Weg führte die Täufer*innen zuweilen in die politische Absonderung, in Teilen aber auch zu einer neuerlichen Bindung an einen rigorosen Moralismus. So beraubten sie sich bald selbst der wiederentdeckten Freiheit in Christus.

Wahre Freiheit ergibt sich nicht aus Beziehungslosigkeit, sondern aus der Bindung an eine Kraft, die einerseits alle anderen Bindungen zu relativieren, andererseits aber auch zu stärken vermag. In der Bindung an Christus – durch das *freie* Bekenntnis des Glaubens – kann diese wahre Freiheit empfangen werden, Freiheit von Erwartungen und Versuchungen, von Macht und Besitz, von scheinbaren politischen Alternativlosigkeiten und Gewalt, gerade gegenüber anders Glaubenden. Eine Gemeinschaft, die sich in solcher Freiheit untereinander verbunden weiß, wird politische Autoritäten achten und gesellschaftliche Narrative unterstüt-

39 Vgl. etwa „Daß weltliche Oberheit den Widertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etliche Bedenken zu Wittenberg (1536), in: Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission, Genf 2010, 125–131 (auch in WA 50, 6–15)

zen, die solche Freiheit nicht nur garantieren, sondern auch tatkräftig schützen. Sie wird diesen „Mächten und Gewalten“ aber die Gefolgschaft verweigern – oder gar „in die Speichen fallen“, wenn ihre vornehmste Bindung an Christus in Gefahr gerät. Insofern schafft eine so verstandene Freiheit erst das starke Fundament für das unbedingte Eintreten und den Schutz der freien Religionsausübung *aller*, insbesondere für jene, die im dominanten gesellschaftlichen Diskurs als „Feinde“ *konstruiert* werden.

Bibliografie

- Bakker, Henk & Albrecht Boerrigter* (Hg.), *Vrije Keuze van Godsdienst: Hoe Vrij is Vrij?* Veendaal 2013.
- Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, hg. von Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Barth, Karl*, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1–IV/4 (13 Bde.), Zürich 1932–1967.
- Enns, Fernando* (Hg.), *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene*, Frankfurt a. M./Paderborn 2008.
- Enns, Fernando*, Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche (Theologische Anstöße 4), Neukirchen-Vluyn 2012, 290–298.
- Essed, Philomena & Isabel Hoving* (Hg.), *Dutch Racism*, Amsterdam/New York 2014.
- Essed, Philomena & Isabel Hoving*, Innocence, smug Ignorance, Resentment: An Introduction to Dutch Racism, in: *Thamyris/Intersecting 27* (2014), 9–30.
- Ghorashi, Halleh*, Decolonizing the Islamic Other. The Changed Conditions of Critical Thinking, in: *Weiner & Báez* (Hg.), *Smash the Pillars*, 185–197.
- Ghorashi, Halleh*, Racism and „the Ungrateful Other“ in the Netherlands, in: *Essed & Hoving* (Hg.), *Dutch Racism*, 101–117.
- Masih, Javed*, *No Longer Strangers? My Family's Experience of Seeking Asylum in the West*, Watford 2019.
- McLaughlin, Emmet*, Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances, in: *Stayer & Roth* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 119–162.
- Moltmann, Jürgen*, Gerechtigkeit für Opfer und Täter, in: *ders.*, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 74–89.
- Moltmann, Jürgen*, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991.
- Peck, Tony*, Thomas Helwys: Onverwachte Profeet van Universele Godsdienstvrijheid, in: *Bakker & Boerrigter* (Hg.), *Vrije Keuze van Godsdienst*, 15–19.
- Schuler, Ulrike*, Religionsfreiheit aus freikirchlicher Sicht, in: *Schuster & Gäckle* (Hg.), *Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und christlicher Glaube*, 35–61.
- Schuster, Jürgen & Volker Gäckle* (Hg.), *Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und christlicher Glaube (Interkulturalität & Religion 5)*, Berlin 2017.
- Snyder, C. Arnold*, Eine Summe eines ganzen christlichen Lebens, in: *Westin & Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier*.
- Snyder, C. Arnold*, Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525, in: *Stayer & Roth* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 45–82.
- Stayer, James & John D. Roth* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700 (Brill Companions to the Christian Tradition 6)*, Leiden 2006.
- Weiner, Melissa F. & Antonio Carmona Báez* (Hg.), *Smash the Pillars: Decoloniality and the Imaginary of Color in the Dutch Kingdom*, Lanham 2018.
- Westin, Gunnar & Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier, Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer 9)*, Gütersloh 1962.

Religiöse Konvivenz, Religionsfreiheit und Monotheismus im Alten Testament¹

KIM STRÜBIND

1 Ein anachronistische Frage

Das Thema meines Vortrags muss sich gleich zu Beginn den Vorwurf des Anachronismus gefallen lassen. Wer käme ernsthaft auf den Gedanken, das Alte Testament als ein frühes Dokument der Religionsfreiheit zu bezeichnen? Die Einwände sind schnell bei der Hand, wenn man sich den heutigen Umfang der grundrechtlich garantierten Religionsfreiheit vor Augen führt. Nach Art. 4 des Grundgesetzes ist sie Teil der allgemeinen Meinungsfreiheit, deren religionsrechtliche Bedeutung sich in den ersten beiden Abschnitten des Artikels zeigt:²

1. Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
2. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

Hinzu kommen weitere, Bestimmungen, etwa Art. 7 des Grundgesetzes, der im Abs. 3 den Religionsunterricht an staatlichen Schulen garantiert. Des Weiteren übernimmt das Grundgesetz in Art. 140 uneingeschränkt die umfangreiche Konkretisierung der Religionsfreiheit aus der Weimarer Reichsverfassung (Art. 136–141).³

1 Um das Kapitel 5 erweiterter Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposions der GFTP zum Thema „Religionsfreiheit“ am 10. Oktober 2020 in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona.

2 Vgl. die aktuelle Fassung des GG unter <https://www.bundestag.de/gg>.

3 Dazu gehören folgende Bestimmungen: Artikel 136 (Weimarer Verfassung): (1) Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt. (2) Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. (3) Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur soweit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu

Die *positive* Religionsfreiheit zielt vor allem auf das Recht, sich eine religiöse Meinung zu bilden und sie zu nach außen zu vertreten; ferner die Bekenntnisfreiheit und das damit einhergehende Recht, nach eigenen religiösen Überzeugungen zu leben. Als *negative* Religionsfreiheit beinhaltet sie auch das Recht, keiner Religion anzugehören und religiöse Bekenntnisse nicht nur abzulehnen, sondern diese auch zu kritisieren. Daher können Lehrkräfte auch nicht verpflichtet werden, als „Fachfremde“ konfessionellen Religionsunterricht zu erteilen und müssen im Bedarfsfall ihre Zustimmung dazu geben.⁴

Die Spurensuche nach einem toleranten Umgang mit religiöser Pluralisierung scheint für das Alte Testament freilich wenig aussichtsreich zu

fragen, als davon Rechte und Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert. (4) Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden. – Artikel 137 (WRV): (1) Es besteht keine Staatskirche. (2) Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet. Der Zusammenschluss von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebiets unterliegt keinen Beschränkungen. (3) Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde. (4) Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes. (5) Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Schließen sich mehrere derartige öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften zu einem Verbands zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft. (6) Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben. (7) Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen. (8) Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob. – Artikel 138 (WRV): (1) Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf. (2) Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet. – Artikel 139 (WRV): Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt. – Artikel 141 (WRV): Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist. Vgl. <http://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm>; zum Hintergrund: <https://www.ekd.de/100-jahre-weimarer-verfassung-kirche-staat-48428.htm>; *Erich Geldbach*, Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Verbreitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen, in: ZThG 25 (2020), 37–108.

4 Für Niedersachsen vgl. *Niedersächsisches Kultusministerium*, Runderlass des Kultusministeriums vom 10.5.2011 – 33-82105 (SVBl. S. 226). Sollten sie im Laufe ihres Lebens ihre Kirche verlassen oder aus Gewissensgründen die Lehre ihrer Kirche ablehnen, besteht für sie keine dienstliche Verpflichtung, weiterhin Religionsunterricht zu erteilen. Umgekehrt bedürfen sie für einer Vokation durch die zuständige Landeskirche bzw. durch die katholischen Ordinariate.

sein. Das Gründungsdokument von zumindest zwei der drei monotheistischen Weltreligionen scheint sich modernen Anfragen an ein Recht auf Religionsfreiheit zu versperren. Das liegt nicht an einer religiösen Homogenität der verhandelten Kontexte, sondern an der Tabuisierung religiöser Räume außerhalb der Jahwe-Verehrung und die aus ihr abgeleitete „Götzenpolemik“. Um es unverblümt zu sagen: Ist ein solches Vorhaben nicht aussichtslos?

Dieser Frage soll nachgegangen werden, indem zunächst die besonderen historisch-kulturellen Bedingungen Israels in altorientalischer Zeit und der „Mindset“ der religiösen Wirklichkeit im Alten Israel benannt werden. Ein Gang durch die Religionsgeschichte der Jahwe-Verehrung schließt sich an, von den polytheistischen Anfängen, die auch im Alten Testament Spuren hinterlassen haben, bis hin zu den wirkungsgeschichtlich einflussreichen religiösen Reformen, die sich durch dramatische politische Veränderungen ergaben und weit in die nachexilische Zeit und in das Judentum hineinreichen. Woher kommt Jahwe und wie verändert sich sein Wirkungsbereich und seine Wahrnehmung im Leben seines Volkes Israel? Welche Auswirkungen hatten die Wende zur Monolatrie und später zum Monotheismus im Blick auf die bunte religiöse Alterität in Israels Umwelt? Hinsichtlich des im Raum stehenden Vorwurfs, die Jahwe-Religion erreiche mit ihrem bedingungslosen Postulat der Alleinverehrung ein gefährliches Ausmaß an Intoleranz und Gewaltaffinität sollen schließlich zwei prominente Kritiker zu Wort kommen, der Ägyptologen und Kulturwissenschaftler Jan Assmann und der Philosoph Peter Sloterdijk. Die von Ihnen angestoßenen Fragen sind nach wie vor herausfordernd und nötigen – wie die von Ihnen sezierten Bibeltexte – zu Antworten.

Am Ende sollen einige Thesen stehen, die den Ertrag sichern und die Ergebnisse bündeln. Wer wenig Zeit zum Lesen hat, mag sich damit begnügen und diese auf sich wirken lassen. Sie verstehen sich als Anhaltspunkt für weiterführende Diskussionen über „Religionsfreiheit im Alten Testament“.

Die Frage nach der aktiven oder passiven Religionsfreiheit erweist sich für das Alte Testament nun schon deshalb als anachronistisch, weil ein weltanschaulich indifferenter Staat geschichtlich noch in weiter Ferne lag. Ganz anders sieht die Sache freilich aus, wenn wir statt von Religionsfreiheit in modernen Rechtssystemen von religiösen Alteritäten und ihrer wechselseitigen Duldung bzw. ihrer Konvivenz in kulturell multiethnischen Gebieten wie im Alten Israel sprechen. Sieht man sich den Umgang mit religiösen Einsichten und Praktiken an, die

in den altorientalischen Texten als fremd oder deviant (d. h. von einer normierenden religiösen Mehrheitsgesellschaft abweichend) wahrgenommen werden, zeigen sich durchaus nachdenkenswerte Züge. Auch wenn das Alte Testament über andere Gottheiten manchmal wenig Schmeichelhaftes zu sagen weiß, ist eine eindeutige Antwort keineswegs so einfach. Gewiss stößt man im Alten Testament auch auf Formen von Fremdenfeindlichkeit, die freilich nicht rassistisch begründet werden, sondern primär mit der Angst um die Unversehrtheit des Jahwe-Glaubens und den Schrecken des Exils verbunden sind.⁵ Ängste vor einer religiösen Unterwanderung (oder wie es der politisch fragwürdige Begriff „Überfremdung“ ausdrückt) sind auf dem Hintergrund der Geschichte altorientalischer Kulturen nicht unbekannt und auch nicht einfach das Produkt amorpher oder spekulativer Aversionen und dumpfer Vorurteile. Assimilationsprozesse, politische Abhängigkeiten und das Ringen um politische und religiöse Selbstbestimmung stellen aufgrund der besonderen geografischen Lage Israel-Judas⁶ eine der entscheidenden Triebkräfte der (Religions-)Geschichte Israels dar.⁷ Wo aufgrund von Bedrohungsszenarien das Bedürfnis nach einer Profilierung der eigenen Identität entsteht, aktivieren sich Abgrenzungsmechanismen von ganz alleine. Eines ihrer Ergebnisse ist der alttestamentliche Kanon.

Auch im alten Orient kennt man Globalisierungsprobleme als Folge der Entstehung von Großreichen. Es ist daher kein Zufall, dass die Anfänge der „Jahwe-Allein-Bewegung“ mit dem Propheten Hosea als ihrem frühen Exponenten⁸ in die Zeit der assyrischen Bedrohung im

5 Vgl. *Kim Strübind*, *Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament. Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass*, in: *ZThG* 21 (2017), 27–54.

6 Vgl. dazu: *Ernst Axel Knauf*, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSKAT 29), Stuttgart 1994.

7 Vgl. die vorzügliche Darstellung der Geschichte Israel von *Christian Frevel*, Stuttgart 2018, insbesondere die Ausführungen zur Königszeit in Israel und Juda; ferner *Klaas R. Veenhof*, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (GAT 11), Göttingen 2001.

8 Vgl. dazu *Manfred Weippert*, *Synkretismus und Monotheismus in Israel. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel* (1990), in: *ders.*, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, Tübingen 1997, 1–24, hier 21 f. *Michaela Bauks*, Art. „Monotheismus“ (WiBiLex), Kap. 3.3: „Gleichzeitig formiert sich auch die ‚JHWH-Allein-Bewegung‘, als deren exponiertester Anhänger der Schriftprophet Hosea anzusehen ist (vgl. Hos 13, 4). Dieser deutete die aggressive assyrische Invasionspolitik als Strafe JHWHs für die Untreue des Volkes Israel seinem Gott JHWH gegenüber, seit es ‚aus der Knechtschaft Ägyptens‘ in das Land gekommen war. Hosea dringt auf eine ‚religionsinterne Grenzziehung, die als Abgrenzung nach außen interpretiert wird‘ [...]. Er deklariert die mantischen Praktiken, Götterbilder und Opferkulte Israels, die seit Jahrhunderten im Land beheimatet waren, als Elemente von Fremdgötterkulten und verlangt ihre Ausrottung, um die Alleinverehrung JHWHs durchzusetzen“ (<https://www.bibelwissenschaft.de/>

8. Jahrhundert v. Chr. fallen.⁹ Die Expansionsbemühungen der Assyrer waren dabei nicht nur politischer, sondern auch religiöser Natur: Sie verstanden ihre Eroberungskriege – vorzugsweise in Mesopotamien und Richtung Westen bis nach Unterägyptern – sowie die Eingliederung der unterworfenen Gebiete in das assyrische Provinzialsystem auch als Ausweitung des Machtbereichs ihres Nationalgottes Assur und dessen sakraler Weltordnung, deren Garant der assyrische König war.¹⁰

Freilich führte die Dominanz von Großreichen nicht automatisch zu gravierenden Identitätsproblemen, wie man an der Jahrhunderte währenden Herrschaft der Ägypter über den Pufferstaat Kanaan¹¹ und später der Meder und Perser sieht, die in den Satrapien eine zweckorientiert-pragmatische und permissive Religionspolitik verfolgten und lokale religiöse Kulte förderten (oder zumindest tolerierten), auch wenn die neuere Forschung an diesem Punkt skeptischer geworden ist.¹² Nicht umsonst kommen die persischen Könige im Alten Testament vergleichsweise gut weg (mit Ausnahme ihrer Karikatur im Buch Esther). Kyros II. wird bei Deuterjesaja gar als Messias bezeichnet (Jes 44, 28; 45, 1-7), dessen Edikt die Rückkehr von Teilen der jüdischen Bevölkerung nach Juda ermöglichte (2 Chr 36, 22, Esr 1, 1-4). Konflikte entstehen aber dort, wo kulturelle oder religiöse Alleinvertretungsansprüche formuliert werden oder aufeinanderprallen, die sich alternativ artikulieren, was kulturelle Brückenstaaten wie Israel und Juda als Schmelztiegel heterogener Kulturen belastete: Jahwe oder Assur? Jahwe oder Baal? Der babylonischen Gott Marduk oder der Gott Israels? Und später: Der dreieine Gott der Christen oder der Allah der Muslime? Der Kampf der Kulturen ist alt,

wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/monotheismus-at/ch/fob9310ab0465c8138284b6067c408ef/ [letzter Aufruf, 07.09.2021]).

9 Vgl. *Antoon Schoors*, Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (BE 5), Stuttgart u. a. 1998; *Frevel*, Geschichte, 270–300; *Christoph Levin*, Das Alte Testament, München 2018.

10 Vgl. *Schoors*, Königreiche, 98–100; *Veenhof*, Geschichte, 225 ff. – Die assyrischen Eroberungsfeldzüge hatten also durchaus etwas „Missionarisches“, das man als Kulturimperialismus bezeichnen kann. Ein ganz ähnliches Phänomen lässt sich später in den sogenannten Makkabäerkriegen feststellen: der politischen „Überfremdung“ durch Alexander den Großen und seine Nachfolger folgt eine kulturelle und religiöse, deren Höhepunkt die Plünderung des Jahwe-Tempels in Jerusalem und dessen Transformation in ein Heiligtum des Gottes Zeus darstellte, was die Makkabäerkriege auslöste (vgl. *Frevel*, Geschichte, 369–393).

11 Vgl. ebd., 45–48.

12 Vgl. ebd., 331 f. (mit weiterführender Literatur). „Festzuhalten ist jedoch, dass eine religiöse Zentralisierung nicht als Herrschaftsmittel eingesetzt wird, um das persische Reich zu einen. Der dominanten persischen Internationalisierung steht ein kultureller und religiöser Regionalismus als Gegengewicht gegenüber. Die ‚Toleranz‘, die dort endet, wo die Loyalität gegenüber dem Großkönig infrage gestellt wird, ist Teil der politischen Strategie der Perser“ (ebd., 332).

aber er ist – und gerade das lässt sich am Alten Testament zeigen – nicht unausweichlich. „Die“ Ansicht des Alten Testaments gibt es wie so oft auch in der Frage nach religiöser Toleranz und Konvivenz heterogener religiöser Lebenswelten nicht. Wer die Bibel ernst und bei ihrem Wort nehmen möchte, sollte beachten, dass sie in unterschiedlichen Kontexten auch Unterschiedliches zu sagen weiß.¹³

2 Religiöse Intoleranz und Götzenpolemik im Alten Testament

Im juristisch einklagbaren Sinn kann von einem individuellen Recht auf aktive oder gar passive Religionsfreiheit im Alten Orient keine Rede sein. Sie ist ja bekanntlich auch erst in einem mühsamen und von Gewalt geprägten historischen Prozess über die Aufklärung in unseren Breiten heimisch geworden. Und noch heute ist strittig, wie weit sie geht und welche höheren Grundrechte ihr gegenüber zu veranschlagen sind, wie etwa der nicht abreißende „Kopftuchstreit“ seit Ende der 90er Jahre in Deutschland zeigt. Einen religiös bzw. weltanschaulich neutralen modernen Rechtsstaat suchen wir in der Bibel und in den umliegenden Kulturen vergeblich. Im Gegenteil: Was wir als „Staat“ bezeichnen, wurde im Alten Testament zunächst durch das Königtum und später durch eine priesterliche Hierarchie verwaltet, was sich als eine im höchsten Maße religiös parteiliche Regierungskunst erwies. Jeder König ist von Gott eingesetzt, gilt als dessen irdische Verkörperung oder als sein „Sohn“ (vgl. Ps 2, 7). Er ist, wie zahlreiche altorientalische Texte zeigen, unmittelbar für die Durchsetzung des göttlichen Rechts der eigenen Staatgottheit gegenüber verantwortlich.¹⁴ Das gilt nicht nur für Jahwe, den Gott und Gesetzgeber Israels, sondern auch für alle umliegenden Herrschaftsgebiete und Königtümer, selbst für regionale und Stadtkönige.¹⁵

13 Dabei mag die Unterscheidung von Normen und Werten hilfreich sein, wobei Erstere „stabiler“ sind als Letztere. Werte sind bestenfalls „Normen auf Zeit“ und ergeben sich aus den Bedingungen und Erfahrungen konkreter Lebenskontexte, während Normen fixe formative Grundüberzeugungen formulieren, die sich in den eher volatilen und zeitabhängigen Werten entfalten.

14 Vgl. *Guido Pfeifer*, Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte, in: *Markus Witte* (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 15–34; grundlegend: *Ulrich Manthe* (Hg.), Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich, München 2003; *Raymond Westbrook* (Hg.), A History of Ancient Near Eastern Law (Handbook of Oriental Studies, Bd. 1–2), Leiden/Boston 2003; *Claus Wilcke*, Das Recht. Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient, in: *ders.* (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft, Wiesbaden 2007, 209–244.

15 Der bekannteste Rechtstext ist der Kodex der Hamurapi Stele aus dem 18. Jh. v. Chr. Vgl. *Jan Dirk Harke*, Das Sanktionensystem des Codex Hammurapi (Würzburger rechtswissen-

Jedes dieser Königreiche hatte seine eigene nationale Reichsgottheit, die eng mit der Königsfamilie verbunden und mit einer begrenzten räumlichen Wirksamkeit ausgestattet war, die freilich auch territorial verschoben und erweitert werden konnte. Dahinter steht die Vorstellung, dass die jeweils oberste Gottheit (oft, wenn auch nicht immer ist das zugleich der Schöpfergott) die Völker der Erde an ihn untergebene Gottheiten zuteilt und ihnen einen Herrschaftsraum zuerkennt. An der östlichen Mittelmeerküste, zu der auch Israel gehört, war dies traditionsgemäß der Gott El,¹⁶ wobei die Zuweisung eines Territoriums auch durch Wahl einer Gottheit erfolgen kann.¹⁷ Vorstellungen von der Erwählung Israels durch Jahwe finden sich z. B. in Dtn 7,6 ff.:

Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört. Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat der Herr euch mit starker Hand herausgeführt.¹⁸

Gerade für ein multiethnisches Gebiet wie die östliche Mittelmeerküste der Levante mit ihren kleineren Königreichen wie Aram, Israel, Juda oder den phönizischen Küsten- und Philisterstädten, die Pufferstaaten zwischen den Großmächten in Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien und des iranischen Hochlands bildeten und einer Vielzahl an religiösen Einflüssen ausgesetzt waren, war die Frage nach religiöser Koexistenz und dem Umgang mit einer Vielzahl an Gottheiten aus den unterschiedlichen Kulturräumen eine existenzielle Frage.¹⁹

Freilich ist man es bei einer *lectio continua* der Bibel gewohnt, von ihrer ersten Seite an Israels Gott als monotheistischen Alleinherrscher

schaftliche Schriften 70), Würzburg 2007; zur Übersetzung mit Einführung in den Text: Wilhelm Eilers, Codex Hammurabi. Die Gesetzesstele Hammurabis, Wiesbaden 2013 (1932).

16 Vgl. Herbert Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin/New York 1990; zum Verhältnis von Jahwe und El vgl. Römer, Erfindung, 84–96.

17 Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von Weippert, Synkretismus, bes. 4–9.

18 Die Bibelzitate folgen, soweit keine eigene Übersetzung vorliegt – der Einfachheit halber der bewährten Revidierten Elberfelder Übersetzung.

19 Einen Überblick über die wechselvolle Religionsgeschichte der in Israel verehrten Gottheiten bietet das Standardwerk von Othmar Keel & Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (als Online-Ressource nach der 10. Auflage 2010 zugänglich über: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/410888/1/Keel_Uehlinger_GottinnenGottesymbole.pdf).

zu verstehen, demgegenüber alle anderen Gottheiten inexistent sind oder heidnische Zerrbilder darstellen, als die Paulus sie etwa zu Beginn des Römerbriefes skizziert (Röm 1, 22 f.). Der Apostel spiegelt damit das Bild wider, das das Judentum seiner Zeit im Blick auf die religiöse Welt außerhalb Israels hatte und das die überaus erfolgreiche Suggestion bedient, Israels Anfänge seien von Anfang an von einer monotheistischen Idee beseelt gewesen. Dieses Verständnis findet sich auch in der vor allem nach dem babylonischen Exil immer schärfer werdenden prophetischen Kritik an anderen Gottheiten, aus der sich die spätere Götzenpolemik des Alten Testaments ableitet. In einer aus der Exilszeit stammenden Polemik des fortgeschriebenen Jesajabuchs findet sich etwa die Stelle (Jes 44):

⁶So spricht der Jahwe, der König Israels und sein Erlöser, der Jahwe der (himmlichen) Heerscharen: Ich bin der Erste und bin der Letzte, und außer mir gibt es keinen Gott. ⁷Und wer ist wie ich? Er rufe und verkünde es und lege es mir dar! [...] ⁸Und ihr seid meine Zeugen: Gibt es etwa einen Gott außer mir? Es gibt keinen Fels, ich kenne keinen. ⁹Die Bildner von Götterbildern sind allesamt nichtig, und ihre Lieblinge sind nutzlos. [...] ¹¹ Auch die Kunsthandwerker (die sie herstellen) sind ja *nur* Menschen.

Im Nachgang ergießt sich dann in aller Schärfe eine Philippika gegen ikonische Götterbilder insbesondere der Babylonier. Dasselbe Holz, das ein Mensch selber anpflanze und hochziehe, werde einerseits dafür verwendet, um sich daran zu erwärmen oder um sich Essen zuzubereiten. „Und den Rest davon macht er zu einem Gott, zu seinem Götterbild. Er beugt sich vor ihm und wirft sich nieder, und er betet zu ihm und sagt: Errette mich, denn du bist mein Gott!“ (Jes 44, 17 und 14-18).

Wirkungsgeschichtlich wird auch das Erste Gebot des Dekalogs in diesem Sinne interpretiert: „Ich, Jahwe, bin dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus geführt hat. Du sollst keine anderen Götter mir gegenüber haben“. Ebenso wird das sogenannte „Schma Jisrael“ aus Dtn 6, 1-4 heute in großer Selbstverständlichkeit als Glaubensbekenntnis Israels zum Monotheismus gedeutet: „Höre (i. S. v. gehorche) Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist (nur) einer!“ Freilich belegen gerade diese beiden Texte, dass der Monotheismus zur Zeit ihrer Abfassung noch in der Ferne liegt. Vielmehr setzen sie die Koexistenz des Bundesgottes Israels in einer polytheistischen Umwelt und das Vorhandensein anderer Gottheiten notwendigerweise voraus, wie auch die Namensbezeichnung „Jahwe“ zeigt: Götter, die Eigennamen tragen, tragen diesen ja, um sich von anderen Gottheiten unter-

scheidbar zu machen.²⁰ „Wenn es nur einen Gott gibt, warum sollte er einen Eigennamen haben?“²¹

Das Gebot der Alleinverehrung Jahwes ist im Alten Testament aufgrund einer ausgedehnten redaktionellen Aktivität, die diesen Gedanken in ältere Texte einträgt und neue Texte kreiert, weit verbreitet. Das Grundmodell entsteht bereits in vorexilischer Zeit unter den Königen Hiskia und Josia im ausgehenden 8. und 7. Jahrhundert v. Chr., deren Kultreformen zu einem „Urdeuteronomium“ führten, das vermutlich einmal durch Dtn 6, 4–6 als eine Art Prolog eingeleitet wurde.²² Immer wieder gilt seither der Verstoß gegen die Verehrung anderer Gottheiten oder auch nur deren Duldung als Sakrileg, das mit harten Strafen geahndet wird und aufgrund fortwährender „Vertragsverletzungen“ Israels mit innerer Notwendigkeit in die Katastrophe des babylonischen Exils und zum Verlust von Land und Tempel führte. Dies wird in einem großen narrativen Bogen erzählt, der sich vom Deuteronomium über das Richterbuch bis zu den Samuel- und Königebüchern zieht. Dies gilt insbesondere für das Deuteronomium und die vom Deuteronomium beeinflussten Bücher des Alten Testaments, die auf eine einflussreiche und anhaltende theologische Strömung zurückgehen, die in der Forschung aufgrund enger theologischer Verknüpfungen mit dem letzten Buch des Pentateuch auch die „Deuteronomisten“ genannt werden.²³ Es war diese deuteronomistische Strömung, die anfangen von der Regierungszeit des Königs Hiskia und Josia bis in die spätnachexilische Zeit dafür sorgte, Israels Verfehlungen gegenüber dem Alleinvertretungsanspruch Jahwes für die Ursache aller späteren politischen Katastro-

20 In den jüngeren Texten des Alten Testaments stößt man auf die Tendenz, den Gottesnamen Jahwe (ein Tetragramm aus den Konsonanten יהוה) durch ein Appellativum als eine Art Gattungsbegriff *sui generis* zu ersetzen, meist durch den ubiquitären Flächenplural „Elohim“ (אלהים), was die Bibel in gerechter Sprache reichlich unglücklich mit „die Gottheit“ wiedergibt, was aber der literarischen Absicht semantisch zuwiderläuft.

21 Thomas Römer, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*, Darmstadt 2018, 38. „Im Rahmen einer monotheistischen Konzeption ist es unpassend, dass der einzige Gott einen Eigennamen trägt, da man einen solchen ja nur braucht, um eine Gottheit von anderen zu unterscheiden“ (ebd., 39).

22 Vgl. Römer, *Erfindung*, 208–227; zur Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums vgl. Georg Braulik, *Das Buch Deuteronomium*, in: *Erich Zenger & Christian Frevel u. a.*, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart² 2012, 163–188.

23 Seit Martin Noth wird die narrative Kohärenz dieser Bücher mit ihrer thematisch degenerativen Progression als einer Unheilsgeschichte als „Deuteronomistisches Geschichtswerk“ (DtrG) bezeichnet. Zur Problemgeschichte und den Lösungsansätzen vgl. Thomas Römer, *Der Pentateuch. Das Buch Deuteronomium*, in: *Walter Dietrich u. a.* (Hg.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014, 155–166. Zum Urdeuteronomium (Dtn 6, 4–6[7]; 12–25) vgl. ebd., 166.

phen zu halten: Beginnend mit dem Richterbuch, das den ständigen „Abfall“ von Jahwe und der Verehrung anderer Gottheiten anprangerte. Das Grundmotiv zieht sich über die theologische Verarbeitung der Exilszeit bis in die spätnachexilische Zeit der Bücher Esra und Nehemia hin, die aus Furcht vor einer Wiederholung der traumatischen Exils Erfahrung jeglichen Kontakt mit anderen Gottheiten und schließlich sogar Ehen zwischen Juden und Nichtjuden verboten, um jede religiöse Kontamination zu vermeiden (vgl. Neh 13, 23-30). Texte wie diese sind nicht zuletzt für das Bild verantwortlich, das viele Menschen für „das Gottesbild des Alten Testaments“ halten: Die Vorstellung eines selbstreferenziellen, rachsüchtigen und auf Vergeltung bedachten absolutistischen Himmelsmonarchen, dessen erratische Unerbittlichkeit Israel das Fürchten und die Intoleranz gegenüber jeder Form von religiöser Alterität lehrt.

3 Vom Wettergott zum prämonarchischen Schöpfer

So wirkungsgeschichtlich prägend sich dieses Bild auch herausstellte, so anachronistisch und theologisch konstruiert ist es zugleich. Die heutige alttestamentliche Forschung formuliert ein ganz anderes Bild der Geschichte Israels, das sich nicht zuletzt auf eine Vielzahl archäologischer Funde stützt, die sich aus der Ikonographie (bildliche Darstellungen), der Glyptik (Schmucksteine) und der Epigraphik (Inschriften) ergibt, das in sich stimmig ist und dessen Spuren sich trotz redaktioneller Nachbearbeitung noch in den Texten des Alten Testaments finden. Es verweist auf eine lange polytheistischen Geschichte Israels, in der unterschiedliche Gottheiten mit abweichender örtlicher oder funktionaler Zuständigkeit weitgehend friedlich koexistierten und als Ensemble einen himmlischen Regierungsrat bildeten, der den irdischen Thronräten ähnelte. So sieht etwa der Prophet Micha Ben Jimla in 1 Kön 22, 13-28 Israels Gott von einer himmlischen Ratsversammlung umgeben, deren oberste Gottheit allerdings nicht mehr der eher inaktive Göttervater El (von dem sich der Name Isra-El ableitet),²⁴ sondern Jahwe ist. Eine ähnliche Vorstellung finden wir, wenn von den „Söhnen Gottes“ (Gen 6, 1-4; oder Hi 1, 6-12) die Rede ist, die eine Widerspiegelung irdischer Monarchien im transzendenten Götterhimmel darstellen. Bemerkenswert ist vor allem Ps 82, wo der (kanaanäische) Gott El der um ihn versammelten Götterschar eine „Standpauke“ hält, weil sie das Recht

²⁴ Vgl. Römer, Erfindung, 85 ff.

auf der Erde beugen würden: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht [...]. Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des höchsten. Doch nun sollt ihr sterben die Menschen soll stürzen wie jeder der Fürsten!“ Aufgrund des Versagens der nationalen Gottheiten

„[...] kann [El] daraufhin am Ende des Gebets Jahwe auffordern, den Völkern Recht zu sprechen, und ihm die Herrschaft über alle Nationen zuschreiben. Hier ist Jahwe auf dem Weg, der ihn schließlich an die Spitze des Pantheons führen wird. In dem spätvorexilischen Ps 89 ist er dann wohl bereits Oberhaupt der Götter, wie die Verse 6–8 zeigen: ‚Preisen möge der Himmel deine Wundertaten, Jahwe, ja, deine Beständigkeit die Versammlung der Heiligen. Ja, wer im Gewölk ist Jahwe gleich, gleicht Jahwe unter den Göttern? Gott ist furchterweckend in der Ratsversammlung der Heiligen, größer und furchtbarer als alle, die ihn umgeben.‘“²⁵

Der Psalm schildert also die Aufstiegsgeschichte Jahwes innerhalb des Pantheons zur rechten Hand des Schöpfergottes El. Man muss sich das so vorstellen, dass die regionalen und Landesgottheiten der Herrschaft des obersten aber weitgehend inaktiven Gottes El²⁶ unterstellt waren, der zunächst noch nicht mit Jahwe identisch war. Der oberste Gott der Kanaanäer hieß also „El“ oder „Eljon“²⁷ und nannte die ihm untergebenen und von ihm gezeugten Gottheiten seine „Söhne“, die zugleich als eine Art exekutiver Ministerrat fungierten. Man stößt also in diesem Sektor der Götterwelt auf einen hierarchisch verfassten Polytheismus, an dem Israels Gott Jahwe ursprünglich partizipierte.

Daraus ergibt sich die Frage nach der Herkunft Jahwes und der ihm ursprünglich zugeschriebenen Eigenschaften.²⁸ Aufgrund älterer Texte war Jahwe ursprünglich wohl eine Wettergottheit,²⁹ wofür viele Indizien sprechen, die im Laufe der Zeit und als Konsequenz ihres Aufstiegs zur Nationalgottheit unter David und Salomo andere Gottheiten und deren Eigenschaften in sich integrierte.³⁰ Dass diese Deutung berechtigt ist, lässt sich vielfach zeigen: Jahwe ist ursprünglich – wie andere Vegetationsgottheiten – auf einem Berg beheimatet, „fährt auf Wolken-

25 Weippert, Synkretismus, 10. Übersetzung durch den Autor.

26 Vgl. Eckart Otto, Art. „El“, in: NBL I, Zürich 1991, 507f.

27 Vgl. Römer, Erfindung, 91–99; Otto, El, ebd.

28 Zur Etymologie vgl. Weippert, Jahwe, 39–42; Römer, Erfindung, 38–48. Michael Tilly & Wolfgang Zwickel, Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt 2011, 74–82.

29 Vgl. Zwickel, Religionsgeschichte, 79f.; Matthias Köckert, Wandlungen Gottes im Alten Israel, in: BThZ 22 (2005), 3–36, hier 20f.

30 Vgl. Römer, Erfindung, 61f.; Manfred Görg, Art. „Jahwe“, in: NBL II, Zürich 1995, 260–266. Zur Geschichte der Gottesvorstellungen in Israel vgl. Köckert, Wandlungen, 3–36; Bernd Janowski, Art. „Gottesvorstellungen, I: AT“, in: HGANT (32012), 25–28.

wagen und kommt auf den Flügeln des Sturms“ daher (Ps 104, 3). Zudem wurde er zumindest zeitweise in einem Stierbild verehrt (die Stiere waren Ausdruck großer Kraft, mit denen die Wettergötter die Wolken bewegten), was auch zu seiner Darstellung in den Reichheiligtümern des Nordreichs führte.³¹ Das alles ist typisch für Wettergottheiten,³² was sich auch an der Art von Jahwes Auftretens in Ps 18 zeigt:

„Er neigte den Himmel und fuhr herab, zu seinen Füßen dunkle Wolken. Er fuhr auf dem Kerub und flog daher; er schwebte auf den Flügeln des Windes. Er hüllte sich in Finsternis, in dunkles Wasser und dichtes Gewölk wie in ein Zelt. Von seinem Glanz erstrahlten die Wolken, Hagel fiel nieder und glühende Kohlen. Da ließ der Herr den Donner im Himmel erdröhnen, der Höchste ließ seine Stimme erschallen. Er schoss seine Pfeile (= Blitze) und streute sie, er schleuderte Blitze und jagte sie dahin. (V. 10–15)

Das erinnert zugleich verblüffend an den semitischen Gott Baal, der wie ein Alter Ego Jahwes und später als dessen Konkurrent in biblischen Texten begegnet. Ursprünglich für den Norden Israels zuständig war sein Heimatberg nicht der Sinai/Horeb im Süden, sondern der Zaphon oder Nordberg (der heutige Hermon an der Grenze zu Syrien).³³ Im Nordreich Israel kommt es schließlich im 8. Jahrhundert zur Konfrontation, als das zunächst schiedlich-friedliche Miteinander der Religionspolitik der Könige Israels durch antagonistische Strömungen in Gefahr geriet. Im Unterschied zu El waren Wettergottheiten dynamisch und oft kriegerisch aktiv. Von daher lassen sich auch die frühen militanten Züge Jahwes erklären, auf die man im Alten Testament vielfach stößt und dessen Feldzüge wohl einmal in einem eigenen „Buch“ vermerkt waren (Num 21, 14).³⁴

Jahwe war jedenfalls nicht der erste und für lange Zeit auch nicht der einzige Gott, den Israel verehrte, wie bereits der Name Isra-El belegt. Inschriften bestätigen zudem, dass Namen mit dem theophoren Element Jahwes erst spät begegnen, während Baal- oder El-haltige Namen älter und längst verbreitet waren. Dies liegt nicht nur an der besonderen geografischen Lage Israels, das den Einflüssen aus seiner Umwelt und deren polytheistischen Kulturen ausgesetzt war. Es hat seinen tieferen Grund auch in der Grundstruktur von Religiosität im Alten Orient. Religion artikuliert sich in Israel und weiten Teilen des Fruchtbaren Halb-

31 Vgl. Ex 32, 1-6 als Prolepse der späteren Praxis im Nordreich Israel 1 Kön 12, 26-33. Der Stier konnte entweder als Postament oder als symbolische Repräsentanz von Wettergottheiten wie Baal oder Jahwe dienen.

32 Grundlegend dazu: Köckert, Wandlungen, 3-36.

33 Vgl. Römer, Erfindung, 47f.; 131-136.

34 Vgl. Ex 15; 16; 17, 16 u. ö.

monds in dreifacher Gestalt:³⁵ als Familienregion in Form persönlicher Schutzgottheiten, in Form räumlich begrenzter regionaler (Stammes-) Kulte sowie als der mit der Monarchie eng verbundenem Kult der Staatsgottheit.³⁶ Aus ihnen leiten sich die persönlichen, die regionalen und die nationalen Gottheiten ab, die eben zu ganz unterschiedlichen „Theologien“ und religiösen Praktiken in alttestamentlicher Zeit führten.³⁷



Abb. 1: Dimensionen des Religiösen im Alten Orient und im Alten Testament

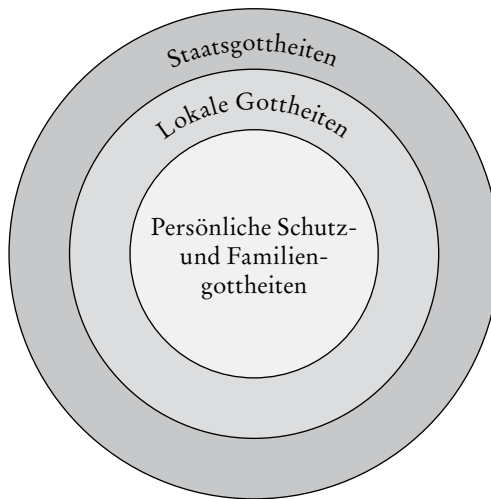


Abb. 2: Synchronie der Gottesverehrung im Alten Israel. Die konzentrischen Kreise belegen die Gewichtung: Während der Nationalgott in Jerusalem als Reichsgott dem Königshaus und dem Bestand des Staates zugeordnet war, standen die lokalen und die familieninternen Gottheiten den Menschen meist näher. Religionsgeschichtlich entwickelt sich eine Konvergenz der drei ursprünglich getrennten Ebenen unter der Führung Jahwes.

³⁵ Vgl. *Zwikel*, *Religionsgeschichte*, 78.

³⁶ Vgl. ebd., 76–78; *Köckert*, *Wandlungen*, 18 f.

³⁷ Vgl. dazu die Analyse und Taxonomie dieser Theologien von *Erhard S. Gerstenberger*, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u. a. 2001.

Auch in der Bibel stößt man auf Reflexe dieser dreifachen Staffellung der Religiosität. Etwa wenn Rachel die Götterbilder ihres Vaters Laban stiehlt, als sie mit Jakob auf der Flucht vor ihrem Vater war (Gen 31, 19 ff.). Die zahlreichen in Israel-Palästina gefundenen kleinen Figurinen mit Familiengottheiten, die vermutlich ursprünglich die Urahnen der jeweiligen Sippen darstellten und die im Unterschied zu den Orts- und Staatsgottheiten mobil waren, gehörten zu jenen familienbezogenen Fertilitäts- und Schutzgottheiten, die Rahel als vertrauten Ausdruck ihrer Familienreligion und als Garanten der Segensfülle in das für sie fremde Land ihres Mannes Jakob mitzunehmen gedachte.³⁸ Jahwe bietet sich Jakob auf seinem Weg in die Fremde und zurück ins verheißene Land als dessen persönliche Schutzgottheit an (Gen 28, 10–11; 35, 1–14), während er David als Dynastiegott des Staatswesens begegnet (2 Sam 7, 12–15), dem sein Nachfolger Salomo mit einem prächtigen Tempel ein nationales Kultsymbol schafft (1 Kön 6–8). Darüber hinaus ist Jahwe auch als Regionalgottheit belegt,³⁹ etwa durch die Inschriften, die ihn als „Jahwe von Samaria“, als „Jahwe von Jerusalem“ und auch als „Jahwe von Teman“ (in Edom) kennen.⁴⁰ Als Staatsgottheit war Jahwe „unbeweglicher“ und ortsgebunden. Der Weg Israels ins Exil und damit in ein fremdes Land bedeutete für die Betroffenen daher zunächst auch den Weg unter die Herrschaft anderer Götter.

Dabei können Gottheiten manchmal auch von der einen in die andere Funktion wechseln. Gerade die Geschichte des Jahwe-Kults zeigt das. Er wurde ursprünglich als eine lokale Gottheit vielleicht im nördlichen Sinai oder auf dem Gebiet der Midianiter (in Edom) verehrt.⁴¹ Von dort aus wurde er zum Sippen- oder Regionalgott Davids und seiner Familie in Bethlehem bzw. Hebron. Nach der Reichsgründung stieg er dann zur Dynastie- und Staatsgottheit des neuen Staates Israel-Juda auf.⁴² Aufgrund des anhaltenden ägyptischen Einflusses auf Jebus/Jerusalem war die Verehrung von Gestirnsgottheiten in Jerusalem längst etabliert, bevor David die Stadt zu seiner Residenz machte und sein Gott Jahwe zum Dynastiegott aufstieg. Darin könnte begründet sein, dass das spätere Jahwe-Heiligtum in Jerusalem am Ort eines älteren Tempels für den Sonnengott errichtet wurde, dem Jahwe vielleicht zunächst

38 Vgl. Köckert, Wandlungen, 7–9.

39 Vgl. Römer, Erfindung, 49–64; Köckert, Wandlungen, 10–13.

40 Belege bei ebd., 11.

41 Zur sog. Midianiterhypothese vgl. Römer, Erfindung, 65–83.

42 Vgl. ebd., 140–146.

unterstellt war.⁴³ Die Konkurrenz zwischen Jahwe und den Jerusalemer Staatsgöttern (Schalim; Zedek) mag vielleicht auch der Anlass dafür gewesen sein, dass David in dem älteren, von ihm übernommenen Heiligtum in Jerusalem zunächst zwei Hohepriester bestellte,⁴⁴ Abjatar und Zadok (1 Sam 22, 22 f.; 2 Sam 8, 17; 1 Kön 4, 4), bis sein Nachfolger Salomo Abjatar verbannte (1 Kön 2, 27).

Jahwe wurde in Jerusalem jedenfalls noch in der späteren Königszeit unter Hiskia mit dem vermutlich ägyptischen Sonnengott identifiziert,⁴⁵ was den anhaltenden Astralkult und die Solarisierung Jahwes belegt. Dies lässt sich anhand von Tonbullen mit dem Siegel des Königs nachweisen.⁴⁶ Noch in den Psalmen finden wir Reflexe dieses Kults, der Jahwe mit dem Sonnengott gleichsetzt: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?“ Oder in Ps 104, 1-2:

„1 Lobe den Herrn, meine Seele! Herr, mein Gott, wie groß bist du! Du bist mit Hoheit und Pracht bekleidet. Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid, du spannst den Himmel aus wie ein Zelt.“

Ein weiterer Beleg für die zeitweise Solarisierung Jahwes ist der so genannte „Aaronitische Segen“ aus Num 6, 24-26: „Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig. Der Herr erhebe sein Angesicht auf dich und schenke dir Heil.“ Jahwes leuchtendes Angesicht, das sich gnädig über Israel erhebt, ist aufgrund des vorher Gesagten kaum anders zu verstehen, denn als die im vollen Glanz stehende Sonne, die schützend und für Gerechtigkeit sorgend über Israel aufstrahlt und dem ägyptischen Sonnengott Re ähnelt,⁴⁷ der sich morgens mit der Sonnenbarke auf den vergoldeten Spitzen der Pyramiden und Obelisken mit seinem Lichtglanz niederließ. Auch die Ähnlichkeit mit dem Sonnengott Schamasch im Zweistromland lässt sich schwerlich leugnen.⁴⁸

Diese Solarisierung Jahwes dürfte auch den Hintergrund des vor allem in Jerusalem und Silo beheimateten Beinamen Jahwes als „Jahwe

43 Vgl. ebd., 140–143.

44 Den großen Jahwe-Tempel in Jerusalem erbaute ja erst Salomo nach dem Tod Davids.

45 Vgl. Köckert, Wandlungen, 23–25; Bernd Janowski, Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik der Psalmen, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4), Neukirchen-Vluyn 2008, 221–248.

46 Vgl. Römer, Erfindung, 144–146.

47 Vgl. Bernd Janowski, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit (1995), in: Beiträgen zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219.

48 Vgl. Othmar Keel & Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2008 (2002), 77–80; Römer, Erfindung, 144–146.

Zebaoth“, d. h. als Gott der himmlischen Heerscharen bilden.⁴⁹ Auf dem Hintergrund der auch sonst zu beobachtenden kriegerischen Aktivitäten Jahwes ist es „möglich, dass der Titel sich anfangs auf Stammesheere aus dem Volk Jhwhs bezogen und dann später auf den himmlischen Bereich übertragen wurde, auf den sich die meisten Belege für diesen Titel Jhwhs beziehen.“⁵⁰ Die häufigsten Vorkommen dieser Titularanrede beziehen sich auf Jahwe als Anführer der himmlischen Heerscharen (Jos 5, 13-15), der seine Getreuen in einer Art Kriegsrat zusammenruft (Ps 89, 8-10) und sich vom hebräischen Ausdruck des „Heeres“ (צבא) ableitet.⁵¹

Die Entwicklungsgeschichte Jahwes und seine meist friedliche Koexistenz und Kohabitation mit anderen Gottheiten ließe sich religionsgeschichtlich noch weiter entfalten. Der Gott Israels zeigt jedenfalls bereits in biblischen Zeiten ganz unterschiedliche Züge, die seinen Aufstieg bezeugen, als er im Laufe seiner religionsgeschichtlichen Entwicklung immer neue Züge dieser Gottheiten in sich aufnahm und mit dieser Gottheiten identifiziert wurde und schließlich mit dem Herrn des Pantheons und Schöpfergott El verschmolz.⁵² Solche Identifikationen waren keineswegs selten (auch Baal wurde mit El identifiziert).

Dabei ergab sich – vor allem für die späteren Exklusivitätsansprüche Jahwes – ein Problem: Um als Schöpfergott verehrt zu werden, musste Jahwe verheiratet sein, denn Schöpfer-Gottheiten hatten immer eine weibliche Begleitgöttin (Paredra) an ihrer Seite, was in einem binären Geschlechterkonzept auch Sinn machte. Und in der Tat finden wir Inschriften, die von einer solchen weiblichen Begleitgottheit Jahwes, „seiner Aschera“ sprechen.⁵³ Für ein solches Götterpaar spricht auch der Jahwe-Tempel in Arad aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. Er ist Teil einer Festungsanlage, in der ein Tempel mit einem Brandopferaltar und einer quadratischen Cella („Allerheiligstes“ oder Devir) stand, an dessen Eingang zwei unterschiedlich große Räucheraltäre standen, im hinteren Teil zwei Stelen (Masseben), die Jahwes Präsenz und die Kopräsenz einer weiteren Gottheit belegen. Zusammen mit den Inschriften von Kuntillet Adschrud, in denen von „Jahwe und seiner Aschera“ die Rede ist, liegt die Vermutung nahe, dass sie die zweite, kleinere Gottheit dar-

49 Vgl. dazu ebd., 148–150.

50 Ebd., 149.

51 Vgl. 1 Kön 22, 19; Ps 103, 19; 148, 1-5.

52 Vgl. dazu die Nachzeichnung dieser Entwicklung bei Köckert, Wandlungen.

53 Vgl. ebd., 10–13. Zum Problem vgl. Christian Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, Jerusalem/Tübingen 2014.

stellt,⁵⁴ auch wenn ihre Darstellung in Form eines Kultpfahls gebräuchlicher gewesen sein dürfte.⁵⁵



Abb. 3: Das Foto zeigt die Cella des Jahwe-Heiligtums in Arad aus dem 9. Jh. v. Chr. Hinter den beiden Räucheraltären sind deutlich zwei Stelen (Masseben) erkennbar, die rechte könnte Jahwe, die linke die Göttin Aschera darstellen, gegen die sich später die deuteronomistische Polemik richtete (vgl. Ri 6, 25; 2Kön 21, 7; Jer 17, 1–4).

4 Von der Alleinverehrung zu Alleinexistenz Jahwes

Eine historische Wende der Jahwe-Religion vollzog sich vom 8.–7. Jahrhundert auf dem Hintergrund der Kultreformen Hiskias und Josias, die eng mit der Entstehung des Deuteronomiums und den beiden Fassungen des Dekalogs zusammenhängen. Als das assyrische Großreich nach dem Tod Assurbanipals (631 v. Chr.) unter dem Ansturm der wiedererstarkten Babylonier unter Nabopolassar und der aus dem Südwesten Irans vordringenden Elamiter ins Wanken geriet und das assyrische Vasellensystem zusammenbrach (612 v. Chr. fiel Ninive, die Hauptstadt der Assyrer), veränderten sich die politischen Parameter. „Je schwächer Assur wird, desto stärker greift Ägypten auf Palästina aus.“⁵⁶ Nach mehr als 400 Jahren wird Ägypten wieder die Schutz- und Kontrollmacht in Palästina, was sich auch archäologisch belegen lässt.⁵⁷

54 Vgl. Römer, *Erfindung*, 177–188; Köckert, *Wandlungen*, 10–13.

55 Vgl. Römer, *Erfindung*, 187f.

56 Frevel, *Geschichte*, 306.

57 Vgl. ebd., 305 f. Auch Arad wird jetzt zu einer ägyptischen Festung.

2 Kön 22 f. berichtet im Zusammenhang mit der Regierungszeit Josias (639–609 v. Chr.) von einer „Kultreform“ im Jahr 622 v. Chr., die mit einem in Verbindung mit Renovierungsarbeiten angeblich wiedergefundenen und bis dahin im Tempelarchiv vergessenen „Tora-Buch“ (2 Kön 22, 8) steht, das zum Anlass der Kultreform wurde. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine vermutlich bereits unter Hiskia eingeleiteten Reform (2 Kön 18–20), die sein Nachfolger Manasse nicht fortsetzte, an die Josia dann freilich wieder anknüpfte und durch eine „Kultzentralisation“ (Dtn 12, 13–18) fortführte und in diesem Zusammenhang auch die Urform des Deuteronomiums schuf (Dtn 6, 4–6*; 12–26*).⁵⁸ „Dem einzigen Gott, dem man sich als gesamte Person hingeben muss, entspricht die Wahl eines einzigen Heiligtums in dem einzigen Stamm sowie die Ablehnung der Gesamtheit aller anderen heiligen Orte und damit auch (wenn auch nicht explizit geäußert) der Gesamtheit aller anderen Stämme (d. h. des Nordreichs).“⁵⁹

Im Kern besteht die Reform aus einem Akt der „Kultreinigung“ des Tempels von assyrischen und anderen Gottheiten im Jerusalemer Tempel und der neuen Doktrin einer Pflicht zur Alleinverehrung Jahwes (Monolatrie⁶⁰), die ihre Wurzeln in der älteren Kritik Hoseas an der polytheistischen Religionspolitik und -praxis des Nordreichs haben dürfte. Die Existenz anderer Gottheiten wird damit zwar nicht ausgeschlossen, aber für Israel-Juda bleibt der Umgang mit ihnen untersagt. Josia lässt sogar den Altar von Bethel (2 Kön 23, 15) sowie die Kultgeräte an anderen Orten zerschlagen, entfernt die solaren Symbole Jahwes und anderer Gottheiten und lässt sie verbrennen (2 Kön 23, 11 f.). Auch andere Spuren der Desakralisierung von Kultgegenständen sowie ein Verbot von Privatkulten „auf den Dächern“ (Zef 1, 5; Jer 19, 13) sind zwar nicht definitiv beweisbar, aber durchaus vorstellbar und plausibel.⁶¹

Jedenfalls verfolgte Josia mit diesen zentralistischen (religions-)politischen Maßnahmen eine antiassyrische Politik, da ihm durch den Verfall der assyrischen Herrschaft einige Freiräume ermöglicht wurden, die freilich von den mit Macht auf die Weltbühne zurückkehrenden Ägyptern auch gleich wieder zunichte gemacht wurden. Von den Assy-

58 Vgl. Römer, *Erfindung*, 222–225.

59 Ebd., 225.

60 Im Unterschied zu Monotheismus setzt die Monolatrie die Koexistenz anderer Gottheiten voraus, verbietet aber deren Verehrung und verlangt von seinen Anhängern die Verehrung einer einzigen Gottheit.

61 Vgl. Frevel, *Geschichte*, 307–309; zum Problem: Römer, *Erfindung*, 213–220. Hier ist die neuere Forschung heute vorsichtiger geworden.

ern übernahm Josia in seiner Kultreform den Gedanken eines verbindlichen Vertragskodex, mit dem er das ältere „Bundesbuch“ novellierte (Ex 20, 22–23, 19). Dabei bediente er sich des Systems der assyrischen Vasallenverträge und übertrug es auf das Verhältnis Jahwes zu Juda. Das Verhältnis Israel-Judas wurde nun in einer Art Bundesvertrag religionsrechtlich regelt, in der Jahwe die Rolle des (Groß-)Königs übernahm und die Rechte und Pflichten Israels in der Tora kodifizierte. Dies ließ er durch einen ebenfalls aus den Vasallenverträgen bekannten Loyalitätseid bekräftigen, dem Israel sich unterwarf.⁶²

„Es besteht kaum ein Zweifel, dass der Autor der ersten Version des Deuteronomiums sich vom Eid zur Thronfolgeregelung Asarhaddons [Anm. assyrischer Großkönig, gest. 669 v. Chr.] hat inspirieren lassen. Indem er das Gebot der absoluten Loyalität auf Jhwh überträgt, nimmt das Deuteronomium allerdings eine Haltung ein, die man als ‚subversiv‘ bezeichnen könnte: in der Tat hat Israel ein Oberhaupt, dem es absoluten Gehorsam schuldet; doch dieses Oberhaupt ist eben nicht der König Assyriens, sondern Jhwh, der Gott Israels“.⁶³

Damit beginnt der Wandel der Religion Israels zur *Buchreligion*, in der die ursprünglich mündlich auftretenden Propheten zu literarischen Gestalten transformiert und fragmentarische Texte zu großen, oft narrativen Literaturwerken ausgestaltet wurden,⁶⁴ die wirkungsgeschichtlich zur Weltliteratur wurden. Dieser Prozess, den Julius Wellhausen und die ihm folgenden Forschergenerationen als „degenerativ“ (miss-)verstanden,⁶⁵ war die Geburtsstunde des Frühjudentums und des späteren rabbinischen Judentums.⁶⁶ Mit der josianischen Reform, die zunächst an der ägyptischen Dominanz scheiterte, nachdem Pharao Necho Josia töten ließ (2Kön 23, 29–30), entsteht die Vorstellung von „der zentralen theologischen Stellung Jerusalems, der Bekräftigung der Einheit Jhwhs, die bis auf den heutigen Tag zentraler Bestandteil der jüdischen Gebete ist, und der monolatrischen Vorstellung einer exklusiven Jhwh-Verehrung, aus der leicht ein Monotheismus werden konnte“.⁶⁷

62 Vgl. Ebd., 221 f.

63 Ebd., 222.

64 Zur diesbezüglichen Forschungsgeschichte am Alten Testament vgl. *Konrad Schmid*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 37–41.

65 Vgl. *Julius Wellhausen*, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883; *ders.*, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin/Leipzig 81921. Für Wellhausen war Ezechiel der Ahnherr des von ihm verächtlich so bezeichneten „Spätjudentums“, der die vitale ältere israelitische Religion der Königszeit verraten habe.

66 Vgl. *Römer*, *Erfindung*, 227.

67 Ebd.

Die ursprüngliche Forderung nach der Einheit und Selbigkeit Jahwes in allen seinen Erscheinungsformen, wie Dtn 6,4 sie formuliert, war vermutlich zunächst als ökumenische Formel gedacht, um die auf der Flucht vor den Assyrern in Judäa schutzsuchenden Nord-Israeliten mit „ihrem“ Jahwe auf eine einheitliche Jahwe-Verehrung mit den Judäern einzuschwören. Sie wurde im Zuge der sekundären Nachinterpretation später dann als monotheistisches Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott gedeutet, was diese Formel freilich gar nicht beabsichtigt hatte. Wie sich daraus der im babylonischen Exil entstehende „harte“ Monotheismus entwickelte, der erstmals bei Deuterocesaja in aller Deutlichkeit zutage tritt, und danach eine wechselvolle Geschichte in der nachexilischen Zeit durchlief, ist noch nicht ganz erhellend dargestellt, liegt aber durchaus nahe. Jedenfalls ist das auf dem Deuteronomium basierende Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG: Jos, Ri, 1–2 Sam; 1–2 Kön), dessen Wegbereiter gewesen. Der Fall Jerusalems, so die Theologie der Deuteronomisten, sei demnach kein Triumph der babylonischen Götter über Judas Gott Jahwe gewesen, sondern das Ergebnis des Zorns Jahwes über die Untreue seines Volkes, der die babylonischen Truppen lediglich als sein Werkzeug benutzt habe (2 Kön 24, 2.20). Im Umkehrschluss – und das wird in der Folgezeit immer wichtiger – ergibt sich die Konsequenz, dass die Alleinverehrung Jahwes und das Halten der Bundesverpflichtungen in der Tora der Schlüssel zu einem gelingenden Leben ist (Dtn 28–30), wohingegen die simultane Verehrung anderer Gottheiten als „Bundesbruch“ verstanden und entsprechend geahndet wird.

Darin haben die angedrohten Sanktionen eine weitere Parallele in den Vasallenverträgen, in denen ganz analoge Segens- und Fluchkataloge wie in Dtn 28 konventionell waren. Dazu gehört auch immer die Formel, dass der Vasall dem jeweiligen Großkönig zu Treue und Liebe verpflichtet ist, und dass der geschlossene Vertrag ebenso exklusiv und verbindlich ist wie das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel-Juda. Durch die zeitliche Vorverlegung des „Bundes“ als rechtlich bindender Vertrag in die Zeit Abrahams durch die Priesterschrift (Gen 17) entsteht die Suggestion der Ursprünglichkeit dieser exklusiven Gottesbeziehung, die freilich anachronistisch ist.⁶⁸

⁶⁸ Das zeigt sich bereits im ahistorischen Gebrauch der Tempora im Hebräischen, vgl. *Kim Strübind*, Alef-Bet. Lehrbuch der hebräischen Sprache, Oldenburg ¹²2021 (Selbstverlag), 60–62 (§ 15). Die Grammatik kann über die online Plattform der CvO Oldenburg im PDF-Format heruntergeladen werden und ist in Kürze auch über andere Plattformen zugänglich. Vgl. auch *Ernst Jenni*, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Basel ³2003 (= ¹1981), 264f.

Die im Laufe der geschichtlichen Fortentwicklung immer ausgeprägtere Intoleranz Jahwes gegenüber anderen Gottheiten ist daher das Resultat einer besonderen Form von *politischer* Theologie, die keineswegs als ursprünglich israelitisch oder jüdisch zu gelten hat, auch wenn viele Texte diesen Anschein erwecken. Vielmehr ist die Vertragstheologie das Ergebnis einer Entwicklung, die auf dem Hintergrund der Jerusalemer Jahwe-Verehrung in der Zeit Hiskias und vor allem Josias entstand und nach dem Untergang des Nordreichs Israels und später des Südreiches Juda die Ursache der Katastrophe in der Übertretung des Gebots zur Alleinverehrung Jahwes sah, eines Gebotes, dessen Ursprünge zwar in der josianischen Zeit anzusetzen sind, dessen alleinige Gültigkeit sich freilich erst im babylonischen Exil im Kreis der Jerusalemer Priester und Propheten entfaltet haben dürfte. In diesen Kreisen entsteht das große Narrativ einer vom Paradies bis zum babylonischen Exil der jüdischen Oberschicht reichenden Verfallsgeschichte, die als theologische Konsequenz einer sich im geschichtlichen Verlauf kontinuierlich entfaltenden Deszendententheorie zeigte und die Forderung nach einer Alleinverehrung Jahwes in die Entstehungszeit Israels zurück verlagerte. Mit ihrer Implementierung und schlussendlichen Durchsetzung entstehen auch erst jene Texte der Intoleranz und Unduldsamkeit gegenüber den nicht mit Jahwe identischen Gottheiten, deren Verehrungsverbot nun als Vertragstext in der Tora niedergelegt wurde und allmählich vom Gebot der Alleinverehrung zur Theorie der Alleinexistenz Jahwes führte: „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt und mir glaubt und versteht, dass (nur) ich es bin. Vor mir wurde kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein. Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter (Jes 43, 1; vgl. Jes 45, 5-7; Gen 1). Demgegenüber erweist sich das Erste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 3; Dtn 5, 6f.) noch als vor-monotheistisch: Es setzt schon durch seine Formulierung die Existenz anderer Gottheiten voraus und verbietet lediglich deren Verehrung durch Israel. Dies entspricht der Formulierung im Michabuch: „Alle Völker wandeln, ein jedes im Namen ihres (jeweiligen) Gottes, wir aber, wir wandeln im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und alle Zeit“ (Mi 5, 4).

Nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. und der massenhaften Flucht der Bevölkerung nach Juda nimmt die Bedeutung des nur noch im Jerusalemer Zentralheiligtum anwesenden Nationalgottes Jahwe immer weiter zu. Dies mag seinen Grund auch darin haben, dass das verbliebene Königreich Juda aufgrund der ägyptischen Expansion

außerhalb Jerusalems (und wohl auch noch Bethels) nur noch über geringe territoriale und politische Spielräume und entsprechende Heiligtümer außerhalb des zentralen Jerusalemer Tempels verfügte. Der Tempel wird unter Josia nicht nur mit dem Postulat des einzig legitimen Heiligtums und dem Privileg des einzig möglichen Ortes für die Darbringung von Opfern ausgestattet. Am selben Ort entsteht auch das Bekenntnis des „Schma Jisrael“ (Dtn 6,4-6), das eine religiös integrative Funktion hat und alle Jahwe-Verehrer zur Einheit unter dem einen Bundesherrn an seinen zentralen sakralen Ort zusammenschließt.

Nachdem aufgrund der Eroberung Jerusalems durch das Neubabylonische Reich unter Nebukadnezar I. das Land, das Königtum und der Tempel 587 v. Chr. verloren gegangen waren, hatte sich das Verständnis Jahwes als Schutzherr des Königshauses als nicht mehr haltbar erwiesen. Gegen die Vermutung, der Arm Jahwes sei einfach zu kurz (Jes 50,2; 59,1), Jahwe sei also zu schwach und hilflos im Vergleich mit den anderen, überlegenen Göttern, entsteht nun in der babylonischen Diaspora ein Gegenkonzept der deportierten Priesterschaft und der hohen Beamten aus Jerusalem: Jahwe habe sich der Babylonier nur bedient, stehe also über ihnen und sei mächtiger als die Götter der Babylonier, für die Jahwe ansonsten nur Spott übrig habe. „Und es wird geschehen an jenem Tag, da wird Jahwe die Fliegen, die am Ende der Ströme Ägyptens, und die Bienen, die im Land Assur ist, herbeipfeifen“ (Jes 7,18). Damit sind die gut ausgerüsteten Massenheere der Assyrer und Babylonier gemeint, die wie Insektenschwärme das Land überfluten, dabei aber nicht wie gedacht unter dem Kommando der Reichsgottheiten Assur und Marduk, sondern in Wahrheit unter dem Oberbefehl Jahwes stünden.

Wenn aber alle Völker mittelbar oder unmittelbar dem Willen Jahwes unterstanden und Jahwe durch sie wirkte (z.B. in Form eines Strafhandels durch die Babylonier an Israel), dann waren auch die anderen Gottheiten in den jeweiligen Landesgrenzen keine autonom wirksamen Größen mehr, sondern bestenfalls Handlanger des Gottes Israels. Dabei zeigt sich durchaus ein Gefälle, denn „für die Deuteronomisten ist Jhwh zwar der Gott, der über alle Völker herrscht, aber zu Israel unterhält er eine spezielle Beziehung. Dies ist eine bemerkenswerte Art und Weise, die alte Vorstellung von Jhwh als National- oder Schutzherrn zu bewahren und ihn dabei gleichzeitig als einzig wahren Gott zu rühmen.“⁶⁹ Diese Vorstellung verfestigte sich in den unterschiedlichen

⁶⁹ Römer, *Erfindung*, 236f.

Katalogen der Fremdvölkerorakel innerhalb des prophetischen Bibelkanons.⁷⁰ Man kann dies als Entwicklung zu einem sich anbahnenden *exklusiven* Monotheismus bezeichnen, weil er Zug um Zug die Prärogative Jahwes zugunsten seiner Alleinwirksamkeit und Alleinexistenz ausweitete.

Etwa zeitgleich entstehen dabei zumindest zwei unterschiedliche Formen des Monotheismus:⁷¹ Neben dem exklusiven und polemisch auftretenden *exklusiven* Monotheismus bei Deuterojesaja und der Verspottung aller Gottheiten außerhalb Jahwes (s. o.), tritt ein moderater, *inklusive* Monotheismus auf den Plan, der nicht auf prophetische, sondern auf priesterliche Kreise zurückgeht, zunächst ebenfalls in der babylonischen Diaspora entstand und sich in der Folgezeit unter persischer Oberhoheit in Jerusalem weiterentwickelte.⁷² Auf dieses inklusive monotheistische Konzept stößt man in der Urgeschichte und bei den Ervätern Israels (Gen 12–50). Es geht davon aus, dass alle Völker unwissentlich schon immer denselben „Gott“ (Elohim) verehren, dessen wahre Identität als El Schaddaj (ab Gen 12) und Jahwe (ab Ex 6) ihnen allerdings verborgen ist, weil dieser nur den Ervätern, Mose und Israel exklusiv bekannt gegeben wurde (Ex 6), das als das auserwählte Volk in der Gegenwart Gottes eine paradigmatische Existenz führt. So zeigt die ursprünglich antiägyptische Perikope vom Aufenthalt Abrahams in Ägypten (Gen 12, 10–19), die als Geschichte der „Gefährdung der Ahnfrau“ in den Abschnitten Gen 20 und 26, 1–11 als Dublette begegnet, eine – womöglich unscharfe – Erkenntnis der Existenz Jahwes durch Nichtisraeliten wie den namenlosen Pharao oder den König Abimelech von Gerar, die beide keineswegs überrascht sind, als Jahwe ihnen erscheint. Ältere Spuren solcher Identifikationsvorgänge finden sich im Alten Testament zuhauf, etwa in Form einer Identifizierung des kananäischen Hochgottes El (Eljons) oder El Schaddajs mit Jahwe.⁷³ Auch die Begegnung Moses mit seinem Schwiegervater Jitro ist bemüht, eine Entente cordiale Jahwe zwischen der Religion der Midianiter und Jahwe herzustellen (auch wenn der historische Vorgang wohl eher in umgekehrter Richtung erfolgte):

„Und Mose erzählte seinem Schwiegervater alles, was Jahwe am Pharao und an den Ägyptern um Israels willen getan hatte, all die Mühsal, die ihnen auf dem

70 Vgl. Jes 13–21; Jer 46–51; Am 1, 4–2, 5.

71 Zur Geschichte und Entwicklung im Alten Testament und seiner Deutungsgeschichte vgl. Fritz Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus Darmstadt 1996.

72 Vgl. Römer, Erfindung, 243–245.

73 Vgl. ebd., 84–99.

Weg begegnet war, und dass Jahwe sie errettet hatte. Da freute sich Jitro über all das Gute, das Jahwe an Israel getan hatte, dass er es aus der Hand der Ägypter errettet hatte. Und Jitro sagte: ‚Gepriesen sei Jahwe (sic!), der euch errettet hat aus der Hand der Ägypter und aus der Hand des Pharaos, der das Volk errettet hat unter der Hand der Ägypter hinweg! Nun habe ich erkannt, dass Jahwe größer ist als alle Götter; denn worin sie vermessen handelten, das kam über sie.‘ Darauf nahm Jitro, der Schwiegervater des Mose, ein Brandopfer und Schlachtopfer für Gott. Und Aaron und alle Ältesten Israels kamen, um mit Moses Schwiegervater vor Gott ein Mahl zu halten“ (Ex 18, 8-12).⁷⁴

Spuren eines *inkluisiven* Monotheismus finden sich auch im Buch Jona, in dem die heidnischen Seefahrer und die Bewohner von Ninive den Gott Israels verehren, den sie nicht kennen oder höchstens unter anderen Namen. Also nicht etwa in dem Sinn, dass sie die Verehrung ihrer eigenen Götter aufgegeben hätten, sondern in dem anderen Sinn einer gleichsam „natürlichen Theologie“, indem sie über die Verehrung ihrer Gottheiten den universalen Gott und damit heimlich den Gott Israels anbeten.⁷⁵ Neben die offen polemischen Stimmen, durch die die Völker des Götzendienstes und der Idolatrie bezichtigt werden, etablieren sich zeitgleich andere, besonnenere Stimmen, die auch eine Gotteserkenntnis außerhalb Israels wahrnehmen und anerkennen.

Dies betrifft dann auch die Kultpraxis, die zwischen allgemeingültigen und speziell Israel geltenden kultischen Verpflichtungen unterscheidet und keine Konversionspflicht fordert. Auch die Nichtisraeliten sind vom Verbot, Blut zu vergießen, betroffen (Gen 9, 6), profitieren aber umgekehrt auch vom Privileg der Arbeitsruhe am Sabbat (Ex 20, 8-10; Dtn 5, 12-16). Fremde genießen besondere Schutzrechte, werden aber nicht verpflichtet, sich der Kultgemeinde Israels anzuschließen, obwohl auch das möglich ist, wie das Buch Rut zeigt (Rt 1, 16).⁷⁶ Fremden wird

74 Auf eine Erkenntnis Jahwes außerhalb Israels deutet auch die Vorgeschichte der Eroberung Jerichos in Jos 2 hin. Der Bericht lässt die nichtjüdische Prostituierte Rahab sagen: „Ich habe erkannt, dass Jahwe euch das Land gegeben hat und dass der Schrecken vor euch auf uns gefallen ist, so dass alle Bewohner des Landes vor euch mutlos geworden sind. Denn wir haben gehört, dass Jahwe die Wasser des Schilfmeeres vor euch ausgetrocknet hat, als ihr aus Ägypten zogt, und was ihr den beiden Königen der Amoriter getan habt, die jenseits des Jordan waren, dem Sihon und dem Og, an denen ihr den Bann vollstreckt habt. Als wir es hörten, da zerschmolz unser Herz, und in keinem blieb noch Mut euch gegenüber. Denn Jahwe, euer Gott, ist Gott oben im Himmel und unten auf der Erde (Jos 2, 8-11).

75 Vgl. Jakob Wöhrle, *The God(s) of the Nations in Late Prophecy*, in: Nathan MacDonald & Ken Brown (Hg.), *Monotheism in Late Prophecy and Early Apocalyptic Literature* (FAT II 72), Tübingen 2014, 177-199, hier 192 ff.; Benedikt Hensel, *Gottesfürchtige Seeleute* (Jon 1, 5-16) und bußfertige Feinde (Jon 3, 5-10) Zwei unterschiedliche Modelle des ‚Heil für die Völker‘ im Jonabuch, in: ZAW 133 (2021), 188-207.

76 Vgl. dazu Kim Strübind, *Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament*, in: ZThG 22 (2017) 27-54, hier 43-49.

sogar eine differenzierte Teilnahme am Kult zugestanden, solange diese nicht in die Belange der Kultgemeinde eingreift oder diese stört. „In der Tendenz bedeutet das praktisch, dass der Fremdling in der Regel in die Verbote einbezogen und von den Geboten dispensiert wird.“⁷⁷ Gerade die priesterliche Kultgesetzgebung zeigt einen solchermaßen differenzierten Umgang mit den Fremden. Zwar dürfen sie kein eigenes Religionsrecht neben dem gültigen kulturellen Ordnungssystem implementieren, jedoch wird ihnen ein Platz innerhalb der jüdischen Kultgemeinde zugestanden, ohne dass dabei explizit „missionarische“ Anliegen verfolgt oder das religiöse Leben der Fremden angegriffen wird.⁷⁸ „So entstehen zu Anfang der persischen Zeit verschiedene Diskurse, welche den Jahwe-Kult als Verehrung des einzigen Gottes neu definieren.“⁷⁹ Inwieweit persische Einflüsse hier eine Rolle spielen, wird in der Forschung diskutiert. Einiges spricht durchaus dafür.⁸⁰

Wir stoßen also schon in der Bibel darauf, dass ein nach außen feindselig gesinnter Monotheismus nicht am Anfang der Überlieferung Israels stand und dass auch in den jüngeren Texten des Alten Testaments ein wertschätzenden Umgangston gegenüber devianten religiösen Vorstellungen nachweisbar ist. Mit anderen Worten: dass Monotheismus nicht gleich Monotheismus ist. Paradigmatisch zeigt sich dies in der Flüchtlingsexistenz von Israels Erzeltern: Das gelobte Land wird von ihnen nicht erobert, sondern kooperativ besiedelt, wobei Israel in der Gestalt Abrahams Toleranz und Rücksichtnahme walten lässt: Abraham kann seinem Neffen Lot, dem Stammvater der Moabiter, den Vortritt bei der Wahl des Siedlungsgebiets lassen (Gen 13). Er kauft andererseits eine Grabstätte von den Hethitern, statt sie sich in einem Gewaltakt zu nehmen und ist im Kreis der anderen Stämme und autochthonen ethnischen Gruppen ein geschätzter Fremdling auf Augenhöhe mit der indigenen Bevölkerung (Gen 23). Er baut seine Altäre stets an uralten Heiligtümern und setzt seine eigenen Altäre neben die der „religiösen Mitbewerber“. Neben den Sinaibund der Deuteronomisten tritt in der sogenannten „Priesterschrift“ des Pentateuchs⁸¹ der Bund mit Abraham:

77 Markus Zehnder, Art. „Fremder (AT)“, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Fremder_AT___2018-09-20_06_20.pdf [letzter Aufruf, 01.09.2021].

78 Vgl. Strübind, *Fremdheit*, 49; Römer, *Erfindung*, 245.

79 Ebd.

80 Vgl. ebd., 246–249. „Zusammenfassend ist es sehr wahrscheinlich, dass in der Zeit des sich entwickelnden Judentums persische Einflüsse auf die Entstehung des jahwistischen Monotheismus bestanden – auch wenn diese nicht immer so leicht zu beweisen sind, wie einige glauben“ (249).

81 Vgl. dazu Römer, *Pentateuch*, 90–93; Erich Zenger, *Das priester(schrift)liche Werk (P)*, in: Zenger & Frevel u. a., *Einleitung*, 189–214.

Die als Flüchtlinge umherziehenden Erzväter Abraham, Isaak und Jakob antizipieren exemplarisch die Exilsituation Israels und verleihen ihr Sinn: Israel und das Judentum sollen gerade in der Diaspora ein Segen sein „für alle Geschlechter des Erdbodens“ (Gen 12, 2f.). Das Exil und die Konfrontation mit anderen Gottheiten sind also nicht einfach nur eine Katastrophe oder eine Versuchung, als die der exklusive Monotheismus sie in seinem Sprachspiel des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung malt. Vielmehr zeigt sich hier eine optimistische Variante des Monotheismus und eine positive Deutung des Exils, die auch dann gültig bleibt, wenn zur Herabsetzung durch einheimische Bevölkerungen kommt. In diesem Fall verspricht Jahwe, sein Volk durch die Sanktionierung seiner Gegner zu beschützen. „Wer dich herabsetzt, den werde ich verfluchen“ (Gen 12, 3). So beschwört der inklusive Monotheismus Toleranz und Integration, wo der exklusive beides verweigert.

Diese integrativen monotheistischen Ansätze können damit als sozial pazifizierender und integrativer Monotheismus verstanden werden, der neben den polemischen und explizit aggressiven mit seiner Götzenpolemik tritt. Man kann in dieser Perspektive religiöse Devianz und Alterität in Abwandlung einer auf Karl Rahner zurückgehenden Bezeichnung als eine Form altorientalischer „anonymer“ Jahwe-Verehrung zeichnen, die keineswegs als defizitär diskreditiert wird. Somit lässt sich im Alten Testament ein mindestens zweifacher Monotheismus unterscheiden. Der eine behauptet: Es gäbe keine anderen Götter außer Israels Gott Jahwe; der andere reklamiert für sich, dass alle Götter Erscheinungsweisen Jahwes darstellen, dessen ubiquitäres Geheimnis sich freilich nur Israel in ganzer Tiefe erschließt.

5 Ist Israels Monotheismus gewaltaffin?

Diesen Verdacht hatte der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann in mehreren Büchern geäußert, etwa in den Schriften „Mose der Ägypter“ (1998) und „Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus“ (2003).⁸² überspitzt formuliert entfaltet er dort die These, dass mit dem biblischen und vorbiblischen⁸³ Monotheismus

82 Vgl. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003; dazu etwa die Diskussionsbeiträge in: Rolf Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014; ferner <https://literaturkritik.de/id/7283> und <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/die-mosaische-unterscheidung.html>.

83 Assmann verweist hier auf die exklusive Verehrung des Sonnengottes Aton durch den ägyptischen König Echnaton (Amenophis IV.) im 14. Jh. v. Chr.

zugleich die Intoleranz, der Hass und eine spezifische Form von Gewalt in die Religion eingezogen seien. Das Problem sah er dabei nicht in der *Einheit* Gottes, sondern in dessen *Exklusivität*. Mit dem biblischen Monotheismus und seiner Berufung auf Mose sei eine Grenzlinie zwischen wahrer und falscher Religiosität gezogen worden, die zwischen dem wahren Gott Israels und den falschen Göttern der Völker, der wahren Lehre der Tora und devianten religiösen Vorstellungen außerhalb von ihr unterscheidet. Dagegen seien polytheistische Kulturen aufgrund der multiplen Koexistenz unterschiedlicher Gottheiten viel eher in der Lage, eine friedliche Konvivenz der Kulturen zu gewährleisten.

In seinem Vortrag „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“⁸⁴ präziserte er diesen Ansatz, der scharfe Kontroversen hervorrief und darum von Assmann mehrfach modifiziert wurde, anhand der Gewaltfantasien in der Sinai- und Landnahmeerzählungen. Dabei bezog er sich auf die Anordnung, alle „Götzendienen“ in Israel ohne Ausnahme zu töten, die sich das „Goldene Kalb“ als Kultgegenstand geschaffen hatten (Ex 32) sowie auf die bedingungslose Forderung zum Genozid an den Kanaanäern im Verlauf der Landnahme Israels (Dtn 7). Dabei stelle sich die Frage, weshalb die Durchsetzung des Monotheismus ausgerechnet in der Sprache der Gewalt dargestellt und auf diese brutale Weise in Erinnerung gerufen werde.⁸⁵ Zwar räumt Assmann ein, dass man die dahinter stehenden Ereignisse nicht historisieren dürfe, da sich diese Dinge keineswegs wie dargestellt ereignet hätten. Damit werde die Frage aber gerade noch dringlicher, warum sich das kulturelle Gedächtnis an Erinnerungen festmache, die so explizit in der Sprache der Gewalt und in geradezu programmatischer Absicht verfasst seien. „Warum erzählt man sich solche Geschichten?“ (ebd., 23).

Dabei behauptet er keineswegs, dass erst der Monotheismus Gewalt, Hass und den Begriff der Sünde in eine bis dahin friedliche Welt gebracht habe. Er frage sich allerdings, warum diese rhetorischen Figuren eine so auffallend große Rolle spielten und erstmalig in der Religionsgeschichte eine spezifisch religiöse Bedeutung annahmen, die sich von den umliegenden Religionen eklatant unterscheidet. „Dort gibt es Gewalt im Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit“.⁸⁶ Genau das ändere sich aber mit

84 Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2009.

85 Vgl. ebd., 22.

86 Ebd., 23.

den kanonischen Texten der biblischen Überlieferung. Die dezidierte Intoleranz und Feindschaft zeigt er in programmatischen Texten rund um den Bundesschluss am Sinai auf. Ihre Besonderheit bestehe auch darin, dass sie sich nicht etwa allein gegen die „Heiden“ und die fremden Gottheiten, sondern mit noch größerer Schärfe gegen die eigenen Reihen wende:

„⁷Wenn dich dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter oder die Frau in deinen Armen oder dein Freund, den du so lieb hast wie dich selbst, heimlich verführen will und sagt: Auf, lass uns anderen Göttern dienen – die du nicht kanntest, weder du noch deine Vorfahren, ⁸Götter der Völker rings um euch her, in deiner Nähe oder weit von dir entfernt, vom einen Ende der Erde bis zum anderen –, ⁹dann sollst du ihm nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst ihn nicht schonen und dich seiner nicht erbarmen und ihn nicht decken, ¹⁰sondern du musst ihn umbringen. Du sollst als erster Hand an ihn legen, um ihn zu töten, und danach das ganze Volk. ¹¹Du sollst ihn zu Tode steinigen, denn er hat versucht, dich abzubringen vom HERRN, deinem Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus. ¹²Und ganz Israel soll es hören, damit sie sich fürchten und nie mehr so böse handeln in deiner Mitte“ (Dtn 13, 7-12).

Assman fragte sich, wie Gott in eine solche Sprache gerate und wie Menschen sich vorstellen könnten, dass Gott etwas Derartiges wolle. „Wie kommt man auf diesen empörenden Gedanken?“ (Othmar Keel). Assmann zieht dazu einen weiteren Text heran, das in weiten Teilen konventionelle Kriegsrecht in Dtn 20. Hier zeige sich eine bemerkenswerte Unterscheidung. Dass Israel im Kriegsfall einer Stadt zunächst den Frieden anbieten soll, bevor es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen komme, kann als Ausdruck einer pazifizierenden Grundhaltung gewertet werden. Dabei gelte freilich eine Ausnahme:

„Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als er Besitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat am Leben lassen. Vielmehr sollst du an ihnen [...] Den Bann vollstrecken, so wie es der Herr dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Gräueltaten nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten und damit ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott sündigt“ (Dtn 20, 15-18).

Wo nach außen hin Milde walten kann, herrscht im Inneren ein reger juristischer Kodex, wie man ihn aus religiösen Diktaturen und „Gottesstaaten“ kenne. So sei auch Israel aufgerufen, alle fremden Kultstätten zu zerstören, sofern sie sich in dem ihm verheißenen Land befinden. Ihre Altäre soll niedergerissen und ihre Steinmale zerstört werden, alle Kultpfähle sollen mit Feuer verbrannt und die Bilder ihrer Götter umgehauen und deren Name getätigt werden (Dtn 12, 2-3). Zwar ist auch

dieser Text gewiss nur eine historische Fiktion, denn ein solches Kriegsrecht hat nur in der Theorie existiert, aber das schwächt ihn nicht ab, im Gegenteil, weil er dann wohl als Programmtext verstanden wolle und Mitleid mit dem Gegner sogar bestraft werden könne. Dies sieht man auch an der Verwerfungsgeschichte Sauls, der sich weigert, die erbeuteten Tiere und Agag, den gefangenen König der Amalekiter, zu töten und der dafür des groben Ungehorsams beschuldigt und seiner Königswürde beraubt wird (1 Sam 15).

Peter Sloterdijk griff den Vorwurf Assmanns in zwei Publikationen auf, bezog ihn freilich im Gegensatz zu diesem nicht auf den Monotheismus, sondern auf ein Konzept, das er das „Sinai-Schema“ nennt.⁸⁷ Hinter der Gewaltaffinität sieht er nicht den Monotheismus als treibende Kraft. „Vor allem stellt die bis zum Überdruß wiederholte Entgegensetzung eines vorgeblich gewaltaffinen Monotheismus mit einem vorgeblich gewaltarmen Polytheismus eine Karikatur dar, die man am besten durch Nichtkommentierung würdigt.“⁸⁸ Vielmehr sei die entscheidende Frage das hinter einer Religion stehende Normensystem.

Religion, so Sloterdijks These, schaffe immer eine Form ethnischer Kohärenz, stelle also ein „ethnoplastisches Regelwerk“ dar, das „an die althergebrachten Funktionen der Gruppensynthese gebunden“ sei.⁸⁹ Gestalte sich dieses Regelwerk aber so exklusiv wie beim Sinaibund, dann stecke dahinter eine Strategie des Selbsterhalts und der „Selbstbewahrung in der interkulturellen Konkurrenz“ (24).⁹⁰ Hinter diesem Religionstypus verberge sich ein ethnoplastisches Programm: „Wer sich vermischt, scheidet aus, wer übersetzt, verliert die Gnade“ (27), was darum zu einem immerwährenden Unterscheidungsverfahren bei der Trennung von Angehörigen und Nichtangehörigen, von Mitgliedern und Nichtmitgliedern führe. Der Bundesschluss am Sinai belege, „dass nicht ein Volk, wie üblich seine Religion hat, sondern dass eine Religion ihr Volk hat“ (ebd.), was sich im Theologumenon der „Erwählung“ ausdrücke. Darum komme es nicht nur darauf an, „einen Gott zu haben“, sondern vom *richtigen* Gott „gehabt zu werden“ (ebd.).

Die Ausmerzungen der „abtrünnigen“ Israeliten in Ex 32,26-30 und in Num 25,4-5 erweise sich als „Gewalt nach innen“ und als „auto-

⁸⁷ Vgl. Peter Sloterdijk, Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, Berlin 2013; ders., Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.

⁸⁸ Sloterdijk, Schatten, 9.

⁸⁹ Vgl. ebd., 13.

⁹⁰ Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf das exzerpierte Werk Sloterdijks.

genozidales Drama“ mit hohem exemplarischem Symbolwert und einem prototypischen Charakter“, das Sloterdijk das „Sinai-Schema“ nennt (36). Der Bundesbruch ereigne sich bei sakrilegischer Verletzung der Privilegien Jahwes und seiner Forderungen an Israel. Aufgrund des mittels der Tora geschlossenen religiösen Vertrags, der eine „totale Mitgliedschaft“ verlange, ergebe sich die Konsequenz: „In jeder Einzelsünde wird die Primärsünde des Verrats an der Bundespflicht, ja geradezu der Verrat an Gott [...] aktualisiert“.91 Das im Dekalog niedergelegte Tötungsverbot werde aufgrund seiner Gravität durch eine grausame „übergeordnete Tötungspflicht“ als Folge des Bundesbruchs außer Kraft gesetzt und bilde die Signatur einer „Kultur der totalen Mitgliedschaft“ (43), die, mit Heine gesprochen, in der Bibel ihr „portatives Vaterland“ besitze.

So sei das Sinai-Schema ein Musterbeispiel für eine „auto-phobokratische Verfassung“, die sich auch auf die Ebene von Alltagskonflikten ausweite. Sogar Jahwes Erbarmen stehe unter der phobokratischen Prärogative: So werden die Gläubigen „mit der widersprüchlichen Aufforderung konfrontiert, unbedingtes Vertrauen zu Gottes Erbarmen zu fassen, weil Gott andernfalls unbarmherzig vernichtet“.92 Die Grundstruktur des Sinai-Schema sieht Sloterdijk auch transitorisch als wanderndes Erbe auf die Nachfolgereligionen des Judentums, des Christentums und des Islam übergehen, was sich auch im „postantiseptischen Phantombegriff der ‚abrahamitischen Religionen‘“ zeige, dem viele Theologen „so manche gute Stunde am ökumenischen Kamin verdanken“ (48). Dies verdecke aber die inhärenten Gewaltpotenziale, die sich im Rahmen von religiösen „Eiferkollektiven“ vor allem und in aller Schärfe gegen die Abtrünnigen wende, für die nur das Todesurteil als Strafe bleibe (50).

Man muss Assmann und Sloterdijk darin Recht geben, dass sie diese ideologischen Programmtexte des Alten Testaments schonungslos und mit analytischen Mitteln demaskieren. Man muss und kann sie nicht apologetisch schönreden. Freilich werden Exegeten davon weniger schockiert sein, weil sie schon lange die Erfahrung der Vielstimmigkeit biblischer Texte gemacht haben und in ihr nicht – wie Fundamentalisten es tun – nach operativen Programmatiken suchen. Hier und an anderen Textstellen zeigt sich, dass die Bibel kein dogmatisches Lehrbuch, sondern das Archiv eines sich in permanenter Wandlung be-

91 Vgl. ebd., 37.

92 Ebd., 47.

findlichen religiösen Selbstverständnisses ist. Und wie in jedem Archiv finden sich auch in diesem aus dem Alten Orient qualitativ ganz unterschiedliche Texte aus unterschiedlichen Zeiten. Dies hat sich auch beim Gang durch die Religionsgeschichte Israels gezeigt. Wir sind dabei auf Reflexionen wechselnder kultureller Selbstbestimmungen gestoßen, die keineswegs harmonisch, sondern oft antagonistisch und streitbar nebeneinanderstehen, so wie in jedem guten Archiv nicht nur Einheitsmeinungen, sondern unterschiedliche Stimmen gesammelt werden. Der historische Prozess entscheidet – auch im Nachgang – über Bewertungen, Falsifizierungen, über Qualitäten und Innovationen. Als Exeget wird man freilich auch in Rechnung stellen, wie es zu solchen phobokratischen Einstellungen kommen konnte, die sich schon immer religiöser Vorstellungen bemächtigt haben und die zu einem Zerrbild einer inhumanen Dogmatik gemacht werden können.

Insofern wird man solche Texte auch als Warnungen verstehen, dass diese Verhältnisse niemals Realität werden. Als utopische Texte kann man sich auch vorstellen, dass sich die beschriebene Wirklichkeit nie ereignet hat, sondern dass es sich eben um Programmtexte handelt, die darum aber nicht weniger gefährlich sind, wenn man sie als Blaupause für künftiges Handeln versteht. Zu fragen bleibt allerdings, *warum* solche Texte verfasst wurden und man wird dabei historisch auf existenzielle Bedrohungen, auf schreckliche Leiderfahrungen, Versklavung und Ermordung der damals Lebenden stoßen, von denen die Quellen und das Bildmaterial künden. So wird zu berücksichtigen sein, dass diese Texte im Dienst einer apotropäischen Abwehr und Ausmerzung nicht der Menschlichkeit, sondern des durch in bedrohliche Nähe geratenen Bösen und des Identitätsverlusts standen. Freilich hat sich die Ausrottung des Bösen durch die Ausrottung der Bedrohungen als Chimäre erwiesen und das Böse nur immer weiter vermehrt und ihm einen Resonanzboden gegeben. Revolutionen fressen eben immer auch ihre Kinder oder vergiften sie zumindest mit der Saat des Hasses, dem sich die Ermordung der Feinde als eine eben nur scheinbare Rettung anbietet.

Wie auch immer, diese Texte sind nicht zu retten, sie sind nicht zu unserer Erbauung, sondern zu unserer Ermahnung aufgeschrieben, der in ihnen steckenden Versuchung zu widerstehen, zumal sich historisch gezeigt hat, dass phobokratische Unterdrückung durch eine reine Lehre und einen sie begleitenden Terror nicht den Himmel, sondern die Hölle auf Erden schaffen. Insofern erweisen auch diese Texte einen Dienst, nämlich den, sie niemals umzusetzen. Oder besser: Sich an alle

Versuche in der Geschichte zu erinnern, in denen dies auf schreckliche Weise versucht wurde und die Götter sich in Dämonen verwandelten. Beispiele xenophober Idiosynkrasien samt den ihnen folgenden Mordabsichten hält die Geschichte, auch die neuere, in ausreichender Anzahl parat.

6 Ist der Monotheismus intolerant und gewaltaffin?

Einige abschließende Thesen

1. Nach dem hier Dargelegten muss die Antwort lauten: Er ist es nicht *prinzipiell*, aber er kann es sein. Gewaltaffinität ist freilich kein strukturelles Kennzeichen des Monotheismus (hier ist Sloterdijk gegen Assmann Recht zu geben), kann sich aber sprachlich und operativ mit ihm verbinden. Monotheismus wird zur Bedrohung, wenn er zum Ventil für Reaktanzen aller Art wird.
2. Gewaltaffine Theologien sind daher niemals Theologien der Freiheit, sondern der Angst. Es ist die Angst vor einem essenziellen Identitätsverlust. Es ist die Angst vor realen oder auch nur möglichen Gefährdungen oder empfundenen Bedrohungen. Artikulieren sich Theologien durch Gewaltaussagen gegenüber devianten Einsichten oder Praktiken („Abweichlern“), dann ist dies immer das Symptom einer *Krisentheologie*, die auf extreme Gefährdungen zu reagieren versucht und sich reaktiv im Modus von Bedrohungserfahrungen artikuliert, Konvivenz unmöglich macht und Konflikte nur noch in den Alternativen des Entweder–Oder zu formulieren versteht. Sie sind ein psychopathologisches Phänomen, das aber nicht an monotheistische Vorstellungen gebunden ist, sondern in allen religiösen Systemen (und nicht nur dort) auftritt.
3. Wenn Devianz als Bedrohungskulisse für das eigene Selbstverständnis oder die Fortexistenz wahrgenommen wird, wachsen mit ihr die Formen und die Heftigkeit der Reaktanz. Darum sind die Sanktionen oft so drakonisch und darum wenden sie sich vor allem nach *innen*, also gegen die eigenen Anhänger, weil diese mehr als andere Identitäten begründet infrage stellen können. Die Ausmerzungen des inneren Feindes (der Abtrünnigen) ist darum immer blutiger und brutaler als die äußerer Feinde. Das äußere Feindbild hat oft eine kohäsive Potenz für die eigene Anhängerschaft, es „schweißt zusammen“. Der innere Feind gefährdet dagegen die kohäsiven Widerstandskräfte einer Gruppe durch erosive Potenzen und einer sozial verstärkten Entmutigung, die eine kognitive (selbst-)kritische Aus-

- einandersetzung verhindert und die Antworten auf Herausforderungen auf der Ebene operativer Macht verlagert.⁹³
4. Diese Ängste müssen nicht einmal eingebildet sein und können durchaus reale Hintergründe haben. Etwa wenn ein interreligiöser Diskurs über die Machtfrage entschieden wird (als Kulturimperialismus von außen wie dem Hellenismus); oder wenn als sicher geltende Identitätsmarker infrage gestellt werden. Eine solche Identitätsgefährdung zeigte sich angesichts der Großmächte mit ihren siegreichen Göttern auch in Israel bzw. Juda. Die Erfahrung der Zerstörung des Landes, der Fremdbestimmung, der Auspressung durch Tributzahlungen und die Verschleppung ins Exil waren traumatische Erfahrungen existenzieller und kollektiver Bedrohung.
 5. Der exklusive Monotheismus wird in der Religionsgeschichte Israels zum Ausdruck der Überlegenheit in der Niederlage. Die im Exil befindlichen Priester und Propheten formulierten mit ihm eine Antwort auf die Bedrohung, indem sie zugleich ihren Gott exkulpierten: Jahwe war nicht zu schwach, sondern auch in den politischen Strategien der Großmächte stets der Handelnde. Was einem selbst widerfahren ist, erscheint nun als göttliches Gerichtshandeln, das auf den anhaltenden Verstoß gegen den Bund mit Jahwe und das Alleinverehrungsgebot zurückgeführt wird. Das Verhältnis von Gebot und Strafe wird daher literarisch aufwendig an den Anfang der Bundesgeschichte verlegt. So kann die Erfahrung des Scheiterns als schlussendliche Strafe Gottes im Anschluss an eine lange Verfallsgeschichte gedeutet werden.
 6. Damit dieses Konzept nachhaltig ist, wird die Deutung des Exils essenzieller Bestandteil der Erinnerungskultur, also des kulturellen Gedächtnisses Israels. Die permanente Warnung vor Wiederholung durch rigorose Strafandrohungen erfolgt dabei in pädagogischer Absicht. Sie will abschrecken und zugleich einschärfen, was erneut passieren könnte und was unter allen Umständen vermieden werden muss. Hinwendung und Gehorsam können dagegen Segen und Neuanfang einer „erinnerten Zukunft“ bewirken. Dies ist der Grund, weshalb die narrativ verfassten Utopien im Modus der Vergangenheit Israels erzählt werden. Die gute Zukunft hat sich – wenn auch nur virtuell – geschichtlich bereits bewährt, indem sie als guter

⁹³ So sind auch die genozidalen Fantasien gegen die „Kanaanäer“ den Landnahmetexten im kulturellen Gedächtnis entstanden. Tatsächlich handeln sie gar nicht von den historischen Ureinwohnern Kanaans, sondern sind die nachträglich historisierte Chiffre für oppressive Besatzungsmächte (Assyrer, Babylonier, Hellenen), unter denen Israel-Juda schwer zu leiden und mit denen es grausame Erfahrungen gemacht hatte.

Anfang den (utopischen) Ausgangspunkt der Geschichte Israels darstellt, an den es zurückzukehren gilt. An die Stelle der produktiven Entwicklung tritt ein Konzept der Abweichung, bzw. des unterstellten „Abfallens von Jahwe“, der durch xenophobe Ausgrenzung ausgeschlossen werden soll (vgl. Esra, Nehemia).

7. Freilich artikulieren sich zeitgleich auch Gegenkonzepte. So entsteht ein inklusiver Monotheismus, der sich ebenfalls aus einer Position politischer und sozialer Unterlegenheit entwickelt. Sein kulturelles Gedächtnis knüpft auch an „alte“ Erfahrungen an, in diesem Fall an die einer friedlichen Koexistenz und Konvivenz mit alternativen religiösen Subsystemen. Der inklusive Monotheismus konstituiert eine gegenläufige Erinnerungskultur. Ihr kulturelles Gedächtnis ist Ausdruck einer Pazifizierung der Gesellschaft, der Koexistenz und des Ausgleichs, der das Eigene im Anderen entdecken kann und gleichwohl seinen Anspruch und die religiöse Selbstgewissheit der Alleinwirksamkeit Jahwes nicht aufgibt, ihm aber zugleich Offenbarungsmöglichkeiten in der kulturellen Alterität zugesteht.

Die Spuren des impliziten Monotheismus sind leiser, aber sie sind durchaus vorhanden, hörbar und sollten unsere Neugier wecken. Sie rehabilitieren den in Misskredit geratenen Monotheismus, sofern das Zusammenleben mit devianten Formen der Religiosität nicht als Bedrohung angesehen wird. Man muss dabei auch nicht übertreiben und immer gleich enthusiastisch von einer „kulturellen Bereicherung“ sprechen, wo sie nicht gegeben ist (auch wenn das natürlich nie ausgeschlossen ist und das Interesse durch Neugier angetrieben werden sollte). Das Alte Testament ist hier bescheidener und sucht für die Existenz Israels in einem Vielvölkerstaat wie dem persischen nach für alle gedeihlichen Regeln unter dem Schirm des einen, für alle gnadenreichen Gottes. Das nachexilische Israel erinnert sich dabei, dass es selbst von den Toleranzedikten einer dominierenden Großmacht lebt (2Chr 36, 22 f. // Esr 1, 1-4). Und ja, hier ließen sich durchaus Vergleiche zur Gegenwart anstellen.

Bibliografie

1 Literatur

- Assmann, Jan*, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003.
 –, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2009.
Braulik, Georg, Das Buch Deuteronomium, in: *Zenger & Frevel u. a.*, Einleitung in das Alte Testament, 163–188.

- Dietrich, Walter u. a.* (Hg.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014.
- Eilers, Wilhelm*, *Codex Hammurabi. Die Gesetzesstele Hammurabis*, Wiesbaden 32013 (1932).
- Frevel, Christian*, *Geschichte Israels*, Stuttgart 2018.
- , *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Jerusalem/Tübingen 2014.
- Geldbach, Erich*, *Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Verbreitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen*, in: *ZThG* 25 (2020), 37–108.
- Gerstenberger, Erhard S.*, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u. a. 2001.
- Görg, Manfred*, Art. „Jahwe“, in: *NBL* II, Zürich 1995, 260–266.
- Harke, Jan Dirk*, *Das Sanktionensystem des Codex Hammurapi (Würzburger rechtswissenschaftliche Schriften 70)*, Würzburg 2007.
- Hensel, Benedikt*, *Gottesfürchtige Seeleute (Jon 1, 5-16) und bußfertige Feinde (Jon 3, 5-10) Zwei unterschiedliche Modelle des ‚Heil für die Völker‘ im Jonabuch*, in: *ZAW* 133 (2021), 188–207.
- Janowski, Bernd*, Art. „Gottesvorstellungen, I: AT“, in: *HGANT* (32012), 25–28.
- , *Die rettende Gerechtigkeit (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2)*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- , *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: *ders.* *Die rettende Gerechtigkeit, 192–219*.
- , *Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik der Psalmen*, in: *ders.*, *Die Welt als Schöpfung*, 221–248.
- , *Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4)*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Jenni, Ernst*, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Basel 32003 (= 21981).
- Keel, Othmar & Silvia Schroer*, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2008 (2002).
- Knauf, Ernst Axel*, *Die Umwelt des Alten Testaments (NSKAT 29)*, Stuttgart 1994.
- Köckert, Matthias*, *Wandlungen Gottes im Alten Israel*, in: *BThZ* 22 (2005), 3–36.
- Levin, Christoph*, *Das Alte Testament*, München 2018.
- Niehr, Herbert*, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin/New York 1990.
- Manthe, Ulrich* (Hg.), *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München 2003.
- Niedersächsisches Kultusministerium*, *Runderlass des Kultusministeriums vom 10.5.2011 – 33-82105 (SVBl. S. 226)*.
- Otto, Eckart*, Art. „El“, in: *NBL* I, Zürich 1991, 507f.
- Pfeifer, Guido*, *Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte*, in: *Witte* (Hg.), *Gerechtigkeit*, 15–34.
- Römer, Thomas*, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*, Darmstadt 2018.
- , *Der Pentateuch. Das Buch Deuteronomium*, in: *Dietrich u. a.* (Hg.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, 155–166.
- Schieder, Rolf* (Hg.) *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014.
- Sloterdijk, Peter*, *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totale Mitgliedschaft*, Berlin 2013.
- , *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.
- Schoors, Antoon*, *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (BE 5)*, Stuttgart u. a. 1998.
- Schmid, Konrad*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.
- Stolz, Fritz*, *Einführung in den biblischen Monotheismus* Darmstadt 1996.

- Strübind, Kim*, Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament. Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass, in: *ZThG* 21 (2017), 27–54.
- Tilly, Michael & Wolfgang Zwickel*, Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt 2011.
- Veenhof, Klaas R.*, Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen (GAT 11), Göttingen 2001.
- Weippert, Manfred*, Jahwe und die anderen Götter (Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext), Tübingen 1997.
- , Synkretismus und Monotheismus in Israel. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: *ders.*, Jahwe und die anderen Götter, 1–24.
- Wellhausen, Julius*, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883.
- , Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin/Leipzig 81921.
- Westbrook, Raymond* (Hg.), A History of Ancient Near Eastern Law (Handbook of Oriental Studies 1–2), Leiden/Boston 2003.
- Wilcke, Claus* (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft, Wiesbaden 2007.
- , Das Recht. Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient, in: *ders.* (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient, 209–244.
- Witte, Markus* (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012.
- Wöhrle, Jakob*, The God(s) of the Nations in Late Prophecy, in: *MacDonald & Brown* (Hg.), Monotheism in Late Prophecy, 177–199.
- MacDonald, Nathan & Ken Brown* (Hg.), Monotheism in Late Prophecy and Early Apocalyptic Literature (FAT II 72), Tübingen 2014.
- Zenger, Erich*, Dass priester(schrift)liche Werk (P), in: *Zenger & Frevel*, Einleitung, 189–214.
- & *Christian Frevel u. a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 82012.

2 Internetquellen

- Monotheismus und Gewalt bei Jan Assmann, Diskurs auf <https://literaturkritik.de/id/7283> und <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/die-mosaische-unterscheidung.html> [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- Bauks, Michaela*, Art. „Monotheismus“ (WiBiLex), <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/monotheismus-at/ch/fob931oab0465c8138284b6067c408ef/> [letzter Aufruf, 07.09.2021].
- Deutscher Bundestag* (Hg.), Grundgesetz der Bunderepublik Deutschland in seiner aktuellen Fassung, <https://www.bundestag.de/gg> [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- EKD* (Hg.), 100 Jahre Weimarer Reichsverfassung, <https://www.ekd.de/100-jahre-weimarer-verfassung-kirche-staat-48428.htm>; ferner zum Text der: Weimarer Reichsverfassung, <http://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm> und [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- Keel, Othmar & Christoph Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/41088/1/Keel_Uehlinger_Gottinnen_GotterundGottessymbole.pdf [letzter Aufruf, 10.08.2021].
- Monotheismus und Gewalt bei *Jan Assmann*, <https://literaturkritik.de/id/7283> und <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/die-mosaische-unterscheidung.html> [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- Strübind, Kim*, Alef-Bet. Lehrbuch der hebräischen Sprache, Oldenburg 122021 (Online-Ressource der CvO Oldenburg).
- Zehnder, Markus*, Art. „Fremder (AT)“, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Fremder_AT___2018-09-20_06_20.pdf [letzter Aufruf, 01.09.2021].

Religionsfreiheit als täuferisches Erbe?

Eine Argumentationsgeschichte ...

ASTRID VON SCHLACHTA

... oder sollte es nicht eher heißen „Erfolgsgeschichte“? Denn die Forderung nach Freiheit, um die eigene Religion oder Konfession zu leben beziehungsweise dem eigenen Gewissen zu folgen, gilt gemeinhin als ein ganz wesentliches Erbe der Täuferbewegung. Der mennonitische Historiker Harold S. Bender schrieb 1944 in seiner programmatischen Schrift *Anabaptist Vision*, es stehe außer Frage, dass die „großen Prinzipien“ der Gewissensfreiheit und der Trennung vom Staat von den Täufern der Reformationszeit stammen.¹ Und 1953 schloss er einen Aufsatz über *The Anabaptists and Religious Liberty* mit den Worten, wie könnten Menschen, die sich als Nachfolger der Propheten, der Apostel und Jesu Christi verstanden und eine „glorreiche Kette leidender Märtyrer“ vorwiesen, „etwas anderes als Verkünder der Religionsfreiheit sein“.²

Ein weiterer mennonitischer Historiker, Walter Klassen, meinte 1975, dass die Täufer unter den ersten in der Moderne waren, die sich für Religionsfreiheit eingesetzt hätten. Dieses Engagement habe in ihrer Überzeugung gewurzelt, dass Glauben nur dann echt sei, wenn er in Freiheit und ohne Druck ausgeübt werde. So hätten die Täufer allen – ob Christen, Juden, Türken oder Heiden – Religionsfreiheit zugesprochen und die Auffassung vertreten, ein Mensch sollte selbst darüber entscheiden, ob er richtig oder falsch liege.³ Hervorgehoben werden im

1 Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, Scottdale (PA)/Waterloo (Ontario) 1944, 4.

2 Hier zit. nach der deutschen Übersetzung: Harold S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 111–134, hier: 134. Der Aufsatz erschien 1953 im „Archiv für Reformationsgeschichte“ das erste Mal.

3 Walter Klassen, *The Modern Relevance of Anabaptism*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täufertum 1525–1975* (Neue Forschungen), Göttingen 1975, 290–304, hier: 303.

Zusammenhang mit den täuferischen Ideen von Religionsfreiheit auch immer wieder ihre Auswirkungen auf andere, spätere Gruppen, beispielsweise die englischen Dissenter des 17. Jahrhunderts. Der Emdener Mennonitenprediger Abraham Fast verwies bereits 1925 darauf, dass die täuferischen Ideen einen „erheblichen Anteil an der Entstehung und an dem Ergebnis der englischen Revolution unter Cromwell gehabt“ hätten.⁴

Doch es gab immer wieder auch andere, etwas zurückhaltendere Stimmen. So blickte Heinrich van Dühren 1938 in einem Vortrag in der Berliner Mennonitengemeinde etwas kritischer auf den Beitrag der Täufer zum Toleranzgedanken. Sein gemischtes Fazit lautete, dass die Täufer sowohl tolerant als auch intolerant gewesen seien. Sie hätten zwar die Obrigkeiten aufgefordert, in Glaubensdingen keine Gewalt anzuwenden, doch gleichzeitig dort eine gehörige Portion von Intoleranz entwickelt, wo sie Andersgläubige zwar nicht mit Verfolgung bedrohten, aber mit Nichtachtung strafte, weil sie den Gedanken, das „ausgewählte Volk oder die heilige Gemeinde zu sein, so in den Vordergrund stellten, daß bei den anderen der Eindruck der Überheblichkeit“ entstand. Darüber hinaus hätten die Täufer in ihren eigenen Gemeinden eine so strenge Kirchenzucht geübt, dass auch dies nicht gerade von Toleranz zeuge.⁵ Kritische Worte aus dem Munde des Vorsitzenden der Berliner Mennonitengemeinde, der selbst auf eine, für den vorliegenden Kontext nicht uninteressante Biografie blicken konnte. Er war nicht nur Kammergerichtsrat und somit ein hoher Beamter am obersten preußischen Gericht, sondern fiel 1945 tragischerweise im Volksturm. Allein dies zeigt: Für die Mennoniten der Zeit van Dührens war Religionsfreiheit kein Thema mehr; Berührungspunkte zu Gesellschaft und Politik gab es nicht.⁶

Der kritische und abwägende Blick, den Heinrich van Dühren in die Vergangenheit warf, verdeutlicht die Komplexität des Themas „Religionsfreiheit“ für den täuferischen Fall. Einfache Antworten verbieten sich. Bei aller Würdigung der täuferischen Impulse für eine Garantie

4 *Abraham Fast*, Das Mennonitentum, sein Erbe, seine Aufgabe, sein Geist. Zwei Vorträge und eine Predigt anlässlich des 400jährigen Reformationsjubiläums der Taufgesinnten oder Mennoniten im Januar 1925, Emden o.D., 14.

5 *Heinrich van Dühren*, Der Beitrag der Mennoniten zum Toleranzgedanken, in: *Mennonitische Blätter* 85 (1938), 74–77.

6 Siehe zum zeitlichen Hintergrund: *Marion Kobelt-Groch & Astrid von Schlachta* (Hg.), *Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen* (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 10), Bolanden-Weierhof 2017; neuerdings: *Mark Jantzen & John D. Thiesen* (Hg.), *European Mennonites and Holocaust*, Toronto 2021.

von Religionsfreiheit in der Gesellschaft gibt es stets ein „Aber“ – was jedoch gute Geschichtsschreibung ist. So wirft das Thema Fragen danach auf, in welchem Verhältnis Gemeindezucht, exklusives Selbstverständnis und Religionsfreiheit stehen. Und wie universell verstanden die Täufer eine politisch garantierte Religionsfreiheit? Provokativ gefragt: Riefen die Täufer lediglich aus einer Situation der Bedrängnis nach Religionsfreiheit, um das eigene Leben zu retten? Oder vertraten sie ein Gesellschaftsbild, das von einer Vielfalt der Konfessionen und einer friedlichen Koexistenz ausgeht? Nicht außer Acht gelassen werden darf der historische Kontext. Das 16. Jahrhundert war eine Zeit, in der die Freiheit des Gewissens eigentlich ganz generell zunächst immer erst einmal der eigenen Konfession galt und nicht allen „Anderen“. Wie lassen sich die täuferischen Ideen hier einpassen?

1 Begriffliche Überlegungen und Rahmenbedingungen

Der Versuch, Phänomene wie Religionsfreiheit oder Toleranz in verschiedenen Epochen und gesellschaftlichen Zusammenhängen zu beschreiben und zu klassifizieren, stellt nicht nur die Frage nach dem Blickwinkel, sondern auch nach den Begrifflichkeiten, die verwendet wurden. Begriffe verändern über die Zeiten hinweg ihren Sinn und bezeichnen soziale und politische Sachverhalte, die im Nachhinein betrachtet oftmals „ohne historischen Kommentar nicht mehr verständlich“ sind, wie Reinhart Koselleck dies ausdrückte.⁷ Aleida Assmann meinte 2006, „historisches Bewußtsein“ beginne „nicht selten mit einem Bewußtsein für Sprachwandel“.⁸

Vor dem Hintergrund dieser geforderten Sensibilität für Sprache ist es auffallend, dass Wörter wie „Religionsfreiheit“ oder „Toleranz“ im 16. Jahrhundert kaum gebräuchlich sind, insbesondere nicht im modernen Sinne eines durch eine Verfassung garantierten Grundrechts. Zudem waren die Territorialstaaten, wie noch zu zeigen sein wird, in keinsten Weise religiös neutral. Auf Klaus Schreiner und seinen grundlegenden „Toleranz“-Artikel in den „Geschichtlichen Grundbegriffen“ zurückgehend, fasste Volker Leppin die staatlichen Vorstellungen von Toleranz in der Frühen Neuzeit folgendermaßen zusammen: „Der

⁷ Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972, XIII–XXXVII, hier: XV.

⁸ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2006, 50.

Konfessionsstaat der Frühen Neuzeit steht dabei noch ganz auf der Seite der passiven, leidenden Geduld und hat sich erst nach und nach in den modernen ‚Toleranzstaat‘ gewandelt.“ Da das Ziel religiösen Handelns die konfessionelle Homogenität gewesen sei, habe sich die Forderung nach Toleranz stets nur auf die eigene Konfession bezogen.⁹

„Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ waren im 16. Jahrhundert also keine Ziele politischen Handelns. Zwar taucht das Verb „tolerieren“ in den Quellen auf, jedoch lediglich in der Bedeutung von „leyden“, „gedulden“ und „zulassen“, was die passive, duldende Seite von „Toleranz“ unterstreicht. „Jemanden leiden“ war die Prämisse, nicht die Gleichberechtigung aller Untertanen. Ebenfalls in den Quellen zu finden sind die Begriffe „Gewissensfreiheit“ und „freiheit der conscienz“, wobei auf deren inhaltliche Bestimmung zu achten ist. Martin Luther etwa verstand unter „Gewissensfreiheit“ die Freiheit des Menschen vom Gesetz und die Vermittlung des Heils ohne Werke, aber durch den Glauben an Jesus Christus. Allerdings gewährte Luther diese Gewissensfreiheit nicht den konfessionellen Minderheiten oder seinen Gegnern, wie das Beispiel der Täufer eindrücklich zeigt.¹⁰

„Freiheit der conscienz“ oder „Gewissensfreiheit“ gingen von ihrer inhaltlichen Bedeutung her auf Thomas von Aquin zurück. Ein Mensch sollte seinem Gewissen verantwortlich leben beziehungsweise das Leben entsprechend der eigenen Erkenntnis Gottes gestalten können. Denn im Gewissen, so Thomas von Aquin, zeigte sich Gott. Diskutiert wurde allerdings, inwieweit ein Mensch das Recht habe, das Gewissen eines anderen Menschen zu beurteilen und somit darüber zu richten, ob dieser andere Mensch Gott „richtig“ erkennt oder nicht. Thomas von Aquin war der Überzeugung, dass einem Menschen stets zugestanden werden müsste, seinem Gewissen zu folgen und dass selbst ein „irrendes Gewissen“ toleriert werden müsste. Allerdings be-

⁹ Volker Leppin, Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit, in: Mariano Delgado, Volker Leppin & David Neuhold (Hg.), Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsge-schichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17), Stuttgart 2012, 81–90, hier: 81; Klaus Schreiner, „Toleranz“, in: Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, 445–494, 524–605.

¹⁰ Siehe Erik Margraf, Gottes Wort und Teufels Beitrag, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 51 (1999), 193–216; Marc Lienhard, Grenzen der Toleranz. Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit, in: Norbert Fischer & Marion Kobelt-Groch (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit (Studies in Medieval and Reformation Thought 61), Leiden u. a. 1997, 127–134; Astrid von Schlachta, Intoleranz auf allen Seiten? Die „Wittenberger“ und die „Anderen“, in: Evangelisches Predigerseminar (Hg.), Reformation und Toleranz. Vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden, Wittenberg 2013, 34–52.

nannte er eine klare Grenze, indem er zwischen dem „irrenden Gewissen“ und dem „irrenden Glauben“ unterschied. Das Gewissen lag für ihn im Bereich des Moralischen; der Glauben dagegen betraf die einmal vollzogene Taufe auf den nach mittelalterlicher Vorstellung christlich-katholischen Glauben. Diesem gelte es, ein Leben lang zu folgen. Wer von ihm abirre, sei ein Ketzler und müsse entsprechend dem kirchlichen Bann und der weltlichen Todesstrafe verurteilt werden. Lediglich eine moralisch andere Vorstellung, die Gott im Gewissen offenbarte, sah Thomas von Aquin als legitim an.¹¹

Diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen Gewissen und Glauben bedeutete, dass die Gewährung von Gewissensfreiheit immer nur innerhalb einer Konfession möglich war. Erst unter dem wachsenden Einfluss des Naturrechts wurde „Gewissensfreiheit“ weiter gedacht und als allgemeines Recht jedes Einzelnen verstanden, seine Religion ohne Zwang von außen auszuüben. Der Begriff „Toleranz“ an sich findet breitere Verwendung erst im Zuge der Aufklärung, als er zum Schlagwort wurde und die Duldung Andersdenkender immer mehr Realität wurde.¹² Hinzu kommt nun für die Frühe Neuzeit eine politische Situation, in der sich Konfessionen ausdifferenzierten und, wie im Fall der Täufer, die säkular-politische und die geistliche Sphäre nicht mehr als Einheit gedacht wurde. Es stellte sich neu die Frage, wie viel Gewissensfreiheit eine gesellschaftliche Ordnung verträgt, in der sich Konfessionen formierten, voneinander abgrenzten und politisch verorteten. So wurden die Grenzen für Gewissensfreiheit rasch „politisch“ gezogen und durch den Vorwurf Andersdenkenden gegenüber, mit ihrem „devianten“ Glauben doch nur Aufruhr und Störung der „guten policey“ im Sinn zu haben, markiert. Wobei die Definitionsmacht, was „Devianz“, „Aufruhr“ und „Störung der ‚guten policey‘“ begründete und ausmachte, selbstredend nicht bei den konfessionell devianten Minderheiten lag.¹³

11 Alexander Altmann, Gewissensfreiheit und Toleranz. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: *ders.* (Hg.), *Die trostvolle Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 244–275, hier: 245.

12 Joseph Lecler, Die Gewissensfreiheit. Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 331–371, hier: 334f., 345; Gerhard Besier, „Toleranz‘ als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert“, in: *Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, 495–523, hier: 495f.; *Schreiner*, „Toleranz“, 447.

13 *Astrid von Schlachta*, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation* (Schriften zur politischen Kommunikation 5), Göttingen 2009, bes. 83–92; *Delgado u. a.* (Hg.), *Schwierige Toleranz*; *Eric Piltz & Gerd Schwerhoff*, *Religiöse Devianz im konfessionellen Zeit-*

Die Grenzen von Gewissensfreiheit blieben für konfessionell deviante Untertanen, deren Glauben reichsrechtlich nicht anerkannt war, auch im Verlauf der Frühen Neuzeit eindeutig politisch definiert. Da der Augsburger Religionsfrieden (1555) nur Katholiken und Lutheraner, der Westfälische Frieden (1648) zusätzlich Reformierte anerkannte, blieb für alle anderen Konfessionen lediglich die Duldung abseits reichsrechtlicher Festlegungen. Sie war stets eine Duldung aus Gnade, jederzeit widerrufbar, wenn die Ordnung der Gesellschaft infrage gestellt schien. Und die Argumentationsstrategie, konfessionell „Deviante“ auszugrenzen, zu stigmatisieren und zu kriminalisieren, indem man ihnen vorwarf, letztendlich doch nur Aufruhr, Rebellion und Unruhe im Sinn zu haben – also politisch nicht loyal zu sein –, konnte stets reaktiviert werden. Im Fall der Täufer kam immer wieder der Vorwurf auf, mit Thomas Müntzer im Bauernkrieg gekämpft zu haben beziehungsweise nach dem Vorbild der Täufer in Münster die Herrschaft übernehmen zu wollen.¹⁴

Vor dem Hintergrund der sich intensivierenden Konfessionsbildung im Luthertum, Katholizismus und Reformiertentum brachte die Staatstheorie im Verlauf des 16. Jahrhunderts das eindeutige Bekenntnis zum monokonfessionellen Territorium hervor, insbesondere im katholischen Bereich. Eine einheitliche Konfession, so die Begründung, würde verhindern, dass Untertanen, wenn ihnen etwas „nicht schmeckt oder gefällt“, Zuflucht zu ihrem Gewissen nehmen und sich auf den Gewissensvorbehalt zurückziehen.¹⁵ Grundlegend für die Idee des konfessionalisierten, das heißt monokonfessionellen Territoriums war der Augsburger Religionsfrieden von 1555. *Cuis regio, eius religio* – so lautet die sehr kompakte, konfessionelle Politik vorgebende Formel, die zwar 1555 nicht im Friedensdokument stand, sondern erst später geprägt wurde, die aber kurz und knapp die Auswirkungen von Augsburg beschreibt. Die Territorialfürsten erhielten das *ius reformandi* und legten die Konfession in ihrem Territorium fest. Allerdings beschränkte sich die Wahlmöglichkeit auf die nach 1555 reichsrechtlich anerkannten Bekenntnisse des Katholizismus beziehungsweise des lutherischen

alter – Dimensionen eines Forschungsfeldes, in: *dies.* (Hg.), *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 51), Berlin 2015, 9–50.

14 *von Schlachta*, Gefahr oder Segen?, bes. 93–110.

15 „Ratschlag, wie und durch was Mittel die catholische Religion [...] durch Erzherzog Ferdinandum möcht wiederstattet werden“, zit. nach: *Arno Herzig*, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 39.

Glaubens nach dem Augsburger Bekenntnis. Reichsrechtlich nicht anerkannt waren die Reformierten und selbstredend auch nicht alle „Anderen“. Der Augsburger Religionsfrieden stellte lediglich eine konfessionelle Koexistenz her, eröffnete jedoch keinen Freiraum für eine umfassende Religions- oder Gewissensfreiheit. Das 1555 neben dem *ius reformandi* festgelegte *ius emigrandi* gewährte all jenen ein Recht auf Auswanderung, die nicht der Mehrheitskonfession folgen wollten.¹⁶

Nun waren und sind Theorie und Praxis stets zwei Paar Schuhe. Das konfessionalisierte Territorium gab es nie und die im 16. Jahrhundert noch keineswegs eindeutig festgelegte Grenzziehung der Territorien sorgte für zahlreiche Konflikte hinsichtlich des *ius reformandi*.¹⁷ Zudem war das frühneuzeitliche Alte Reich bereits so föderal aufgestellt, dass jeder Landesfürst seine eigene Politik betrieb. In jedem Territorium gab es abseits der Idealvorstellung der Monokonfessionalität stets konfessionelle Devianz, manifestiert in der Präsenz von Juden, Täufern oder später Quäkern beziehungsweise anderen „konfessionell Devianten“. Entsprechend der Diskussion über Gewissensfreiheit und über die Loyalität Andersdenkender der politischen Ordnung gegenüber gestaltete sich das Vorgehen gegen konfessionell deviante Untertanen unterschiedlich. Eine rechtlich abgesicherte Duldung wird erst ab dem 17. Jahrhundert greifbar, als Privilegien, die einige Stadt- und Landesherren erließen, konfessionell devianten Untertanen Bleiberecht garantierten. So gab es für Täufer beispielsweise regionale Freiräume, etwa in Ostfriesland, in den preußisch-polnischen Gebieten an der Ostsee, in Hamburg sowie im Rheinland.¹⁸

Die Frage, wem Gewissensfreiheit gewährt werden sollte, war zudem immer auch Teil des Aushandlungsprozesses über das Verhältnis Kaiser – Reichsstände beziehungsweise Fürsten – Landstände. Im reformierten Bereich entwickelte sich allmählich ein Widerstandsrecht, das vor allem in der „Politica“ von Johannes Althusius (1603) seine Legitimation fand und nicht nur den reformierten Ständen in Ungarn Argumente gegen eine habsburgische Landesherrschaft lieferte.¹⁹ Es waren

16 Winfried Schulze, „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: Michael Erbe (Hg.), *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996, 223–239; Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster 2004; Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, 66.

17 Gotthard, *Augsburger Religionsfrieden*, bes. 292–316.

18 von Schlachta, *Gefahr oder Segen?*, bes. 41–57.

19 Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 878)*, Frankfurt a. M. 1990, bes. 255 f.;

drei Entwicklungen, die schließlich die Tür zur Duldung öffneten – zunächst für heimlich, das heißt nicht öffentlich gelebte Religion, dann auch für öffentliche Glaubenspraxis. Erstens die auf Erasmus von Rotterdam und Jean Bodin zurückgehende Forderung, bei der Bekehrung von „Sekten“ auf Gewalt zu verzichten. Allerdings mit der klaren Grenze und Vorgabe, dass „Sekten“ durch Unterweisung und Erziehung für den „richtigen“ Glauben gewonnen werden sollten. Zweitens die Trennung zwischen geistlich wichtigen und weniger wichtigen Elementen des Glaubens. So formulierte Christian Thomasius, dass Herrschern in nicht unmittelbar zum Glauben gehörende Grundfragen, die „adiaphora“, keine Eingriffe erlaubt seien. Und drittens die Forderung, dass auch ein irrendes Gewissen geduldet werden müsste. So meinte Michel de Montaigne, solange jemand, der mit gutem Glauben einem irrenden Gewissen folgt, nicht der Ketzerei beschuldigt werden dürfte.²⁰

2 „Gewissensfreiheit“ im täuferischen Diskurs

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen nun zur täuferischen Forderung nach Gewissensfreiheit, die ebenfalls nicht ohne Kontextualisierung in den Rahmenbedingungen der Zeit beurteilt werden kann. Und diese wirft Fragen angesichts der oftmals proklamierten „Erfolgsgeschichte“ täuferischer Religionsfreiheit auf. Es muss vorausgeschickt werden, dass es sich als nicht einfach erweist, täuferische Äußerungen in ihrer Tragweite und Universalität einzuschätzen. So müsste erörtert werden, inwieweit eine Forderung nach Gewissensfreiheit, die vor Gerichten und Verhören, also aus der Verfolgungssituation heraus, vorgebracht wurde, verallgemeinert werden kann auf die Forderung nach der Tolerierung auch anderer devianter Glaubensüberzeugungen in einem politischen Raum. Inwieweit waren diese von Täufern geäußerten Appelle zur Tolerierung überhaupt geeignet, Maxime für ein allgemeines politisches Handeln vorzugeben? So manche Begrenzung und Engführung täuferischer Argumentation legt den Schluss nahe, dass es diesen Appellen an die Gewissensfreiheit ebenfalls noch nicht um „Toleranz“ in einem modernen Sinne ging. Einfach gefragt: Unterstellt man den frühen Täufern zu schnell, bereits in den Kategorien des 18. Jahrhun-

András Péter Szabó, Inhalt und Bedeutung der Widerstandslehre im Bocskai-Aufstand, in: *Márta Fata & Anton Schindling* (Hg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155), Münster 2010, 317–340.

²⁰ Ausführlich hierzu: *Altmann*, Gewissensfreiheit.

derts gedacht zu haben, entreißt sie damit aber dem zeitlichen Kontext des 16. Jahrhunderts?

Schon Harold S. Bender wies 1953 darauf hin, dass die Täufer keine systematischen Darlegungen und auch keine „zusammenfassenden Bücher oder Traktate über Religionsfreiheit“ hinterlassen hätten. Er bezeichnete Forderungen nach Gewissensfreiheit aus täuferischem Munde als stets sehr appellativ, so dass zu fragen sei, inwieweit sie eine positive „Anerkennung der Rechte religiöser Überzeugungen auf freie Entfaltung“ ganz generell umfassten.²¹ Die Täufer waren im 16. Jahrhundert nie politische Akteure, so dass darüber, wie sie selbst Tolerierung und das Zusammenleben verschiedener Konfessionen in einem täuferisch geprägten politischen Raum positiv gestaltet hätten, nur schwerlich Aussagen getroffen werden können. Lediglich das Beispiel der Täufer in Münster lässt diesbezüglich Rückschlüsse zu.

Diese vorbehaltsschwangeren Überlegungen sollen überleiten zu einigen Beiträgen, die die Breite täuferischer Vorstellungen verdeutlichen. Zunächst gilt es festzuhalten, dass grundlegende Motive täuferischer Forderungen nach Gewissensfreiheit das Leiden und die Demut waren, stets verbunden mit dem Hinweis, selbst über die Wahrheit zu verfügen und deshalb jene zu verwerfen, die nicht über die „täuferische Wahrheit“ verfügten. Der Kreis um Conrad Grebel machte sich schon 1524, also einer Zeit, als sich erste proto-täuferische Zirkel in Zürich formierten, in einem Brief an Thomas Müntzer Gedanken über die Konsequenzen der Tolerierung Andersdenkender in der Gesellschaft. Die Bibel, so heißt es, halte genügend „wißheit“ und „rat“ bereit, wie man „all stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol“. Jene, die sich nicht bessern, nicht glauben wollen und dem Wort und Handeln Gottes widerstreben, solle man nach Anwendung der „Regel Christi“ in Matthäus 18, 15-18, „nit tötten, sunder ein heiden und zoller achten und sin lassen“.²²

Eine Distanz zur Politik prägen dagegen die Aussagen des bereits 1527 in Basel verstorbenen Täufers Hans Denck. Seine Überlegungen sind sehr stark rückbezogen auf die christliche Gemeinde an sich, die sich von allen Feinden absondert, dafür jedoch Gewissensfreiheit einfordert. Er meint, dass es keinem Christen gezieme zu herrschen, denn das Reich Gottes „stehet alleyn in der ler und in der krafft des geysts“.

21 Bender, Täufer und Religionsfreiheit, 118, 129 f.

22 Zit. nach: Leonard von Muralt & Walter Schmid (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich 1974, 17.

Doch Jesus Christus befehle seinen Schülern, „nitt weiters mit den uebelthetern [hiermit dürft den Feinde der Täufer, die Verfolger und geistlichen Gegner gemeint sein, v.S.²³], zu handeln, dann das man sie lere und ermane zur besserung“. Wo sie jedoch nicht hören, solle man sie „heyden lassen sein und meiden“. Denn die „daraussen sein (das sind die ungläubigen) gehen die gemeyn Christi nichts an, dann alley, wo sie inen mitt der leer dienen möchten“.²⁴

In seiner *Protestation und bekantnuß ettlicher puncten halb* stellt Denck ebenfalls einen Zusammenhang zwischen dem Rückzug in die Absonderung und der Gewissensfreiheit her. „Welche mich aber nit hören mögen und doch nit schweigen lassen wöllen in sachen, die da spenig [= über die man uneins ist, v.S.], da kan ich nit vil gemeynschaft mit haben, dann ich spür den sinn Christi nit bei solchen, sonder eynen verkerten, der mich mit gewalt von meinem glauben dringen und zu dem seinen zwingen wil, Gott geb, er sei recht oder nit.“ Doch Zwang sei in Glaubensfragen der falsche Weg, denn hier solle alles „alles freiwillig und ungezwungen“ zugehen. Und die Schlussfolgerung lautet: „Also sundere ich mich ab von etlichen, nit daß ich mich für besser und gerechter halt dann sie, sonder [... , v.S.] daß ich dasselbig mit jedermans friden (sovil mir müglich) behalten mög.“ Mit „irrthumb und ungerechtigkeit“ wolle er „keyn gemeinschaft“ haben, „so ich schon under den sündern und irrenden bin“.²⁵

Weniger Rückzug wohnt dagegen den oft zitierten Worten des aus dem Marpeck-Kreis stammenden Leupold Scharnschlagler inne, die dieser 1534 in der schriftlichen Verantwortung seines Glaubens vor dem Straßburger Rat äußerte. Er schreibt, der Glauben und das Gewissen sollten „on beherrschung vnd frei vnd unbezwungen sein“.²⁶ Und er konfrontierte seine Verhörer dann mit einem hintergründigen argumentativen Ping-Pong-Schlag. Er erinnerte sie nämlich daran, dass ihnen selbst doch vom Kaiser vorgeworfen würde, sie hätten nicht den rechten Glauben und dennoch würden sie bei ihrem Glauben bleiben. Warum also sollten die Täufer von ihrem Glauben weichen, nur weil ihnen andere vorwerfen, dass sie nicht den rechten Glauben hätten?

23 Siehe zur Bedeutung des Begriff „Übelthäter“ im 16. Jahrhundert: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 23, Leipzig 1936, Sp. 50f.

24 Walter Fellmann (Hg.), Hans Denck. Schriften, 2. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 24), Gütersloh 1956, 84.

25 Hans Denck in seiner „Protestation“, in: ebd., 108.

26 Manfred Krebs & Hans Georg Rott (Hg.), Elsass II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535 (Quellen zur Geschichte der Täufer 8), Heidelberg 1960, 346–353, hier: 349.

Implizite Forderung war also: gleiches Recht für alle, auch für Minderheiten. Scharnschlagler dringt auf eine konsequente Unterscheidung zwischen der weltlichen und der geistlichen Herrschaft. Die weltliche Herrschaft sei aufgerufen, die Christen und „Frommen“ vor den „Bösen“ zu schützen, nicht aber „im glauben vnd geistz sachen zu beherrschen, noch derhalben verfolgenn oder vertreiben“.²⁷

Beleg für die politische Duldung von Andersgläubigen war im 16. Jahrhundert oft das bekannte Gleichnis vom Unkraut im Weizen.²⁸ Unter anderem Balthasar Hubmaier verwendete es in seiner kurzen Abhandlung *Von Ketzern* (1524). Hubmaier, zu der Zeit noch kein Täufer, sondern Anhänger der reformatorischen Bewegung, schrieb den Text nicht als Plädoyer für Gewissensfreiheit, sondern zur eigenen Verteidigung. Er erklärte alle zu Ketzern, die „frentlich“ gegen die Bibel redeten und die die Bibel verblenden und anders auslegen als es der Heilige Geist erforderte. Jene seien Ketzer, die die katholischen Lehren verbreiten und „vns zwingend, disem gschwätz zeglauben“. Doch man solle solche Ketzer nicht verbrennen, sondern sie mit „Seufzen“ hinnehmen und Gott den Richterspruch überlassen.²⁹ Gott sei Richter, nicht der Mensch.

Es bleibt eine Ambivalenz in der Zusammenschau täuferischer Vorstellungen. Markant sind die selbst geschaffene Distanz zur Politik, die strikte Absonderung von der Gesellschaft und die rhetorisch zwar deutliche, aber inhaltlich wenig konkret ausgestaltete Forderung nach Gewissensfreiheit. Theologisch waren die Täufer Kinder ihrer Zeit insofern, als sie Teil einer polemisch aufgeheizten Debatte über Wahrheit waren, sich klar von allen anderen Konfessionen abgrenzten und diesen absprachen, „auf dem rechten Weg“ zu sein. Theologisch war kein Platz für irgendeine Tolerierung; dies verdeutlicht auch die in den täuferischen Gemeinden strikt ausgeübte Gemeindegerechtigkeit. Darüber hinaus bleiben die Täufer Antworten danach schuldig, wie Tolerierung in einem politischen Raum konkret hätte gelebt werden sollen, in dem täuferisch-christliche Normen galten. Wo wäre die Grenze zur Duldung in dieser täuferisch beherrschten Gesellschaft gewesen und was hätte nach täuferischen Vorstellungen den Vorwurf des „Aufruhrs“ begründet?

²⁷ Ebd., 351.

²⁸ Zur Verwendung dieses Gleichnisses in der Debatte über Tolerierung, siehe: *Arnold Angenendt*, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2014, 254–257.

²⁹ *Gunnar Westin & Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier. Schriften* (Quellen zur Geschichte der Täufer 9), Heidelberg 1962, 96f.

Dieser Ruf der Täufer entwickelte trotz seiner praktisch-politischen Unbestimmtheit dennoch insofern sein Potential, als er Gewissensfreiheit verstärkt und aus der Perspektive einer Minderheit in die allgemeine Debatte einbrachte. Auch wenn er im 16. Jahrhundert erst einmal auf dem weiten Feld der konfessionellen Auseinandersetzung, Ausgrenzung und Kriminalisierung unterging – und von der Anstrengung, beweisen zu müssen, selbst über den richtigen Glauben zu verfügen, geschluckt wurde. Erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts wurde die Forderung nach überkonfessionell gedachter Gewissensfreiheit politisch anschlussfähig, nicht nur bei den englischen Dissentern, sondern auch unter den Theologen, Gelehrten und Politikern im Alten Reich und seiner angrenzenden Gebiete.

3 „Gewissensfreiheit“ wird sagbar – das intellektuelle Netzwerk hinter den Täufern

Die Rahmenbedingungen gestalteten sich im 17. Jahrhundert allmählich täuferfreundlicher. Ideen von konfessioneller Vielfalt, die tolerierbar ist, ohne einem Staat Schaden zuzufügen, wurden sagbar und Bestandteil intensiver Debatten. Und so wurden Beiträge von Täufern oder Mennoniten – letzterer Name setzte sich im 17. Jahrhundert immer mehr für täuferische Gemeinden durch³⁰ – nun auch gesellschaftlich und politisch stärker rezipiert. Diese sowie die Existenz von Mennoniten trafen auf ein politisch und staatstheoretisch offeneres Klima und sorgten in Konflikten nun für ein Umdenken, was den positiven Umgang mit Gewissensfreiheit betraf.

Zoomen wir hinein in eine Konversation, die sich im 17. Jahrhundert über die Tolerierung beziehungsweise die Vertreibung der Täufer aus den reformierten Kantonen der Schweiz entspann.³¹ In der Schweiz hatte in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wieder eine härtere Verfolgung der Täufer eingesetzt. Legitimiert wurde diese vor allem mit der Weigerung der Täufer, zu den Waffen zu greifen, was in politisch unruhigen Zeiten und unter dem Eindruck drohender Kriege als Gefahr

30 von *Schlachta*, Gefahr oder Segen, bes. 199–205; *Heinrich Fast*, Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden?, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87), 80–103.

31 Editionen der Quellen in: *Jeremy D. Bangs* (Hg.), *Letters on Toleration. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatinate Mennonites 1615–1699*, Rockport (ME) 2004; *James D. Lowry* (Hg.), *Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists*, Vol. I, 1635–1709, Millersburg (OH) 2007; zum Hintergrund: *Hanspeter Jecker*, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700*, Liestal 1998.

für das Land beziehungsweise den jeweiligen Kanton wahrgenommen wurde. Ein wichtiger Protagonist, der in dieser Zeit als Fürsprecher für die Täufer hervortrat, war der Amsterdamer Taufgesinnte Hans Vlamingh. Er argumentierte aus der Situation der Niederlande heraus, wo die Täufer oder „Doopsgezinde“ im 17. Jahrhundert akzeptiert, toleriert und vor allem in den großen Städten gut integriert waren in die städtische und bürgerliche Gesellschaft. Bürgerliche Doopsgezinde waren nicht nur bereit, den Staat dort zu unterstützen, wo dies nötig war, sondern sie lebten auch ein entsprechendes Leben und entwickelten eine bürgerliche Repräsentation, die viele Anleihen in der Stadtgesellschaft nahm.³²

Auch ideell und politisch näherten sich Doopsgezinde und Obrigkeiten in dieser Zeit in den Niederlanden an. Die bürgerliche Gesinnung der Doopsgezinden sorgte dafür, dass die politischen Akteure und die Staatstheoretiker ihre Vorbehalte gegen die konfessionelle Minderheit der Taufgesinnten abbauten. So schrieb die Stadt Rotterdam in einem Brief, der 1660 an die Stadt Bern ging, für eine Republik sei es keineswegs schädlich, wenn sich eine Gruppe von Untertanen, wie die Täufer, aus „einer sonderlichen Gottesfurcht“ heraus des Eides enthalte. Die Taufgesinnten in den Niederlanden seien der Obrigkeit gehorsam, obwohl sie keinen Eid leisteten. Sie würden ihr Wort „aus zwang ihres gewissens halten“, und würden sie ihre „nakte erklärung“ brechen, so gelte dies als Meineid und der Meineidige würde sich der Strafe willig unterwerfen.

Aus einer solchen politischen Lage heraus gibt Hans Vlamingh den Fürsprecher für die Schweizer Täufer. Die Debatte brachte ein breites Netzwerk hervor, zu dem reformierte Theologen, Gelehrte, politische Theoretiker und Politiker wie Gesandte und Männer in städtischen und landesfürstlichen Ämtern gehörten. Unter Vlaminghs Korrespondenzpartnern waren Theologen wie Johannes Müller, reformiert und Diakon von St. Peter in Zürich, oder Christoph Lüthard, Professor für Theologie in Bern. Diese konnten auf eigene Erfahrungen mit dem Täufertum zurückgreifen. So hatte Johannes Müller in Groningen studiert und seine Dissertation über die Täufer verfasst. Auch Wilhelm

32 Piet Visser, Aspects of social criticism and cultural assimilation: The Mennonite image in literature and self-criticism of literary Mennonites, in: *Alastair Hamilton u. a.* (Hg.), *From martyr to muppy. A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994, 67–98; *ders.*, *Mennonites and the Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700*, in: *John D. Roth & James M. Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2011, 299–347.

von Diessbach gehörte zu Vlaminghs Netzwerk, Stadtrat in Bern und Mitglied einer Behörde, die Bern ins Leben gerufen hatte, um den Umgang mit den Täufern zu regeln – die „Committierten zum Täufergeschäft“.³³ Diese kurze Aufzählung veranschaulicht bereits die Breite an Korrespondenzpartnern, die der Niederländer mit seinem Lobbyismus im Visier hatte; weitere Personen wären hinzuzufügen.³⁴

Inhaltlich gehörte das Plädoyer für Gewissensfreiheit zu Vlaminghs wesentlichen Anliegen. Jedes Gewissen, so Vlamingh 1662 in einem Brief an Johannes Müller, sollte die Freiheit haben, „an dem wort Gottes alles zu prüffen“ und jede Lehre zu testen, um dann für sich selbst zu entscheiden, welches der „aller negste weg zur Seligkeit“ ist.³⁵ Dabei beruft Vlamingh sich unter anderem auf den Staatstheoretiker Justus Lipsius, insbesondere auf eine Passage aus seiner 1589 erschienenen *Politica*, in der Lipsius sich gegen den „Conscienti zwang“ ausspricht.³⁶ In einem weiteren Brief an Wilhelm von Diessbach verweist Hans Vlamingh auf den Rat des Gamaliel in Apostelgeschichte 5, der in der Toleranzdiskussion immer wieder verwendet wurde, sowie auf das neutestamentliche Gleichnis vom Unkraut im Weizenfeld.

Seinen Korrespondenzpartnern führte Vlamingh die Vorteile für den Staat vor Augen, wenn dieser eine tolerante und freiheitlich gesinnte Politik betreibe. „Freyheit von Conscienti“ sei für die Niederlande zum Segen geworden, denn die vielen Vertriebenen, die zugewandert seien, hätten Handel und Handwerk zum Blühen gebracht. Die Gewissensfreiheit habe mehr zum Wohlstand des Landes beigetragen als die Tapferkeit im Krieg, da Gott das Gebet der Flüchtlinge für die Obrigkeiten erhört und die Regierung des Landes gesegnet habe. Dagegen sei es vielen Städten und Ländern schlecht ergangen, die konfessionelle Flüchtlinge nicht aufgenommen hätten, so Hans Vlamingh.³⁷ Das negative Passpartout ist stets die Situation in der Schweiz, wo Täufer zu der Zeit weiterhin hart verfolgt wurden. Vlamingh kritisiert die eidgenössischen Reformierten, die für sich beanspruchten, die „warheyth und Reyne lhere alleyn“ zu haben. Wobei dies an sich nichts besonders sei, denn dies würden ja alle Konfessionen von sich behaupten, aber es sei wichtig, seinen Glauben auch mit dem Leben unter Beweis zu stellen. Dies gelte für Reformierte wie für Täufer, so die nicht uninteressan-

33 Ernst Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895, 136–144.

34 Astrid von Schlachta, Gefahr oder Segen?, bes. 242–309.

35 Bangs, Letters on Toleration, CD mit Transkriptionen, 679.

36 Ebd., 613.

37 Ebd., 613 f.

te Schlussfolgerung: Niemand dürfte nur „munt oder nham Christen“ sein.³⁸

Welche Reaktionen erhielt Vlamingh auf seine Ausführungen aus der Schweiz? Die Antworten des reformierten Diakons von St. Peter in Zürich, Johannes Müller, sind nicht minder interessant und aufschlussreich. Auch er ist der Überzeugung, die Obrigkeit dürfe in Glaubenssachen keinen Druck ausüben. Doch gleichzeitig sei es ihre Aufgabe, darauf zu achten, dass sich keine „neuwe sect“ „ijnschlyche“. Die Täufer seien eine „sect“, weil sie sich „ohn gnugsamme Ursachen“ von der Reformierten Kirche abgesondert hätten, und dies setze der Gewissensfreiheit eine Grenze. Müllers Argumentation zielt sehr rasch auf das „Politische“. So bringt er vor, man habe auf die Täufer keinen Gewissenszwang ausgeübt, denn sie hätten ja die Möglichkeit gehabt, das Land nach einer entsprechenden Eidesleistung nicht wiederzukommen zu verlassen. Diese hätten sie jedoch verweigert und sich mit „ungehorsame und ubetretung an der hohen Obrigkeit vergriffen“. Somit sei die täuferische Angelegenheit kein theologisches, sondern ein politisches Problem. Zudem, so Müller, würden die Täufer „heimlicher weijs“ das Volk „ungehorsam machen“ und gegen die Obrigkeiten und Geistlichen „lästern“. Die Obrigkeit müsse die übrigen Untertanen eben vor solchen „sectirern“ schützen.³⁹

Auch wenn Johannes Müller hier klare politische Grenzen zieht: Im 17. Jahrhundert war mehr sagbar. Äußerungen aus täuferischem Munde wurden politisch anschlussfähig und fanden ihren Weg in die praktische Politik. Sie bewirkten eine allmähliche Bewusstseinsänderung und zogen praktische politische Konsequenzen nach sich. Auch in der Schweiz gab es immer mehr Stimmen, die beim Umgang mit den Täufern zu Vorsicht, Rücksichtnahme und Mäßigung rieten, wie beispielsweise Lukas Gernler, Antistes in Basel, in einem Gutachten von 1670. Dieses macht den Wandel deutlich. Gernler mahnt, man müsse in der Täuferangelegenheit versuchen, einen Mittelweg zu finden, also weder „die gewißen zwingen und den glauben mit dem Schwert fortpflanzen“ noch zu „schlafen und den Feind das Unkraut auf dem Acker des Herrn [...], v. S.] vermehren“ lassen.⁴⁰ Die Bekehrung der Täufer sei notwendig, aber Mittel, um diese zu erreichen, sollten das erbauliche Predigen, die private Unterredung sowie das Diskutieren und Dispu-

38 Ebd., 612 f.

39 Ebd., 682 f.

40 *Jecker*, *Ketzer*, 473.

tieren sein. Die Androhung mit oder die Verbringung in das Gefängnis beziehungsweise das Aussprechen eines Landesverweises seien wenig hilfreich. Vielmehr gelte es, mit den Täufern „fründliche Religionsgespräche“ zu führen, wie Gernler unter Verweis auf das Religionsgespräch von Frankenthal 1571 vorbringt.

Deuten die um Tolerierung und Akzeptanz werbenden Briefe eines Hans Vlamingh und die Antworten aus der Schweiz sowie die mahnenden Worte eines Lukas Gernler also einen allmählichen Wandel im politischen Klima und in der politischen Kommunikation über die Täufer an, so muss noch eine zweite Entwicklung der Zeit angeführt werden, die diese Tendenzen befeuerten. Auch die Täufer selbst trugen ihren Teil zur Abschwächung der konfessionellen Konfrontation bei, indem sie „begrifflich“ an ihrem Bild arbeiteten. So bezeichneten sie sich nun ganz gezielt als „Mennoniten“ und wiesen Namen wie „Anabaptisten“ und „Wiedertäufer“ zurück. Beispielhaft sei auf die deutsche Übersetzung des Dordrechter Glaubensbekenntnisses durch Tieleman van Sittert verwiesen, das 1664 erschien. In einer Vorrede und in einem Anhang argumentiert van Sittert, dass die Täufer des 17. Jahrhunderts nichts gemein hätten mit den „Wiedertäufern“ des 16. Jahrhunderts. Denn diese hätten zum Schwert gegriffen und die Obrigkeiten nicht geachtet. Die „Mennoniten“ dagegen seien „rachlos“, würden die Obrigkeit respektieren und als von Gott eingesetzt betrachten. „Wiedertäufer“ dagegen waren van Sittert zufolge Thomas Müntzer und seine Leute sowie die Münsteraner.⁴¹

Eine entsprechende Argumentation lässt sich auch in der freien Reichsstadt Hamburg nachverfolgen. 1672 wurde beim Reichshofrat in Wien, einem der beiden Appellationsgerichte im Alten Reich, der Fall der Täufer in Hamburg verhandelt. Kaiser Leopold I. hatte die Stadt Hamburg verklagt, weil diese die Täufer seiner Ansicht nach zu Unrecht dulde.⁴² Ein Gutachten verwies auf die Reichsabschiede des 16. Jahrhunderts, beispielsweise jenen von Speyer 1529, denen zufolge die Täufer nicht zu dulden, sondern der Stadt zu verweisen seien. Der Rat der Stadt Hamburg wehrte sich vehement dagegen und stellte sich schützend vor die Täufer, unter anderem mit dem Argument, die Täufer in Hamburg seien „Mennoniten“ und keine „Wiedertäufer“ und deshalb würden die Reichsgesetze des 16. Jahrhunderts nicht gelten.

41 Christliche Glaubens-Bekentnus Der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem nahmen der Mennonisten) wohlbekannten Christen, hg. von T. T. V. S. [Tieleman Tielen van Sittert], Amsterdam 1664, 106–148, hier: 108f.

42 Zu dem Fall siehe: von *Schlachta*, Gefahr oder Segen?, 160–163.

Die „Mennoniten“ in Hamburg seien friedfertig und handelstüchtig; sie lebten ruhig und friedlich und würden die Obrigkeit in ihr Kirchengesamtheit einschließen. Drehen wir das Rad der Zeit noch ein wenig weiter.

4 Der Kampf um die konfessionellen Eigenheiten in einer Gesellschaft der „Gleichen“

In seinem 1830 erschienenen Buch *Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten* zitiert der ehemalige Mennonit und badische Beamte Abraham Hunzinger den Juristen Heinrich Stephanie, der 1797 in seinen *Grundlinien der Rechtswissenschaft* schreibt: „Jeder hat das Recht, in Religions-Sachen zu glauben, was er will, und zugleich die Verbindlichkeit, Andere gleichfalls in ihrer Glaubensfreiheit nicht zu stören.“⁴³ Hunzinger kommentiert diese weit gespannte Definition von Glaubensfreiheit mit den Worten, dass diese Prämisse in den meisten Staaten erfüllt werde. „Wo christliche Aufklärung und Toleranz allgemeiner wurde, und wo man die Grundsätze der Mennoniten näher kennen lernte“, da hörten die Verfolgungen und besonderen Beschränkungen auf. Und es sei jetzt, „Gott sey Dank! der Zeitpunkt vorhanden, wo die Mennoniten fast in allen Staaten gleiche Rechte mit ihren Mitbürgern genießen“.⁴⁴

So legte die Badische Ministerialverordnung vom 11. Februar 1828 fest, dass „die Mennoniten als eine im Lande geduldete christliche Secte keiner Beschränkung in Hinsicht des nach ihren Religionsbegriffen eingerichteten Ritus und keiner Einwirkung des Staats oder der Kirchenbeamten der anderen Confessionen, namentlich bey Trauungen und Beerdigungen unterworfen sind, so lange sie in den Schranken des *Exercitii religionis privati* verbleiben“.⁴⁵ Und auch Art. 16 der Bundesakte von 1815 hielt fest, die „Verschiedenheit der christlichen Religionen“ würden in den Ländern des Deutschen Bundes „keinen Unterschied in der Wahrnehmung der bürgerlichen und politischen Rechte begründen“.

So gut die Worte klingen: Als im frühen 19. Jahrhundert erste Verfassungen die Gleichheit aller Staatsbürger deklarierten, war es manchmal dennoch gar nicht so selbstverständlich, dass daraus die Anerkennung und politisch-gesellschaftliche Gleichstellung aller konfessionell

⁴³ Zit. nach: *Abraham Hunzinger*, *Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten*, Speyer 1830, 19.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 198.

„Devianter“ zu folgen habe. Die hier sehr minderheitenfreundlich formulierte Religionsfreiheit hatte mindestens zwei Haken. Die erste Tücke lag darin, dass konfessionelle Charakteristika, etwa die täuferische Wehrlosigkeit, in der neuen politischen Freiheit keinen Platz hatten. Gleiche Rechte für alle hieß eben auch, dass keiner Privilegien haben durfte und jeder in der Gesellschaft Pflichten zu übernehmen hatte, was für die Mennoniten bedeutete, das Thema Wehrlosigkeit wieder oben auf die Agenda setzen zu müssen. In der Frühen Neuzeit war den Täufern in Privilegien stets gewährt worden, nicht zu den Waffen greifen zu müssen, so dass sich die Frage nach der Verpflichtung der Mennoniten zum Wehrdienst lange Zeit gar nicht stellte.⁴⁶ In Preußen etwa brach die Diskussion dann wieder auf, als 1805 der Landsturm eingerichtet wurde, zu dem alle männlichen Untertanen eingezogen werden sollten. Es setzten fieberhafte Bemühungen unter den Mennoniten ein, ihre eigene Position zu bestimmen und an den entscheidenden politischen Stellen vorzubringen. Delegationen wurden entsandt, Bittschriften verschickt. Beispielhaft für eine Ausnahmeregelung nun auch im 19. Jahrhundert, unter veränderten Rahmenbedingungen, steht die sogenannte „Kabinettsordre“ König Wilhelms I. Sie sprach den Mennoniten 1868 zu, Wehrdienst in nicht kämpfenden Einheiten abzuleisten, also im Sanitäts- und Versorgungswesen.

Und der zweite Haken an den oben zitierten rechtlichen Bestimmungen betraf den Status der Mennoniten und ihre genaue Klassifizierung. Dass die Mennoniten eine „christliche Religionsgemeinschaft“ waren, musste mancherorts erst einmal durchbuchstabiert werden, wie unter anderem der Kampf der ostfriesischen Mennoniten um die Anerkennung der „Gleichheit für alle“ veranschaulicht.⁴⁷ Die Auseinandersetzung entzündete sich an ihrer Teilnahme an den Institutionen der politischen Repräsentation, also an städtischen und ständischen Versammlungen, beispielsweise dem Landtag. 1822 war den Mennoniten in einem königlichen Schreiben eine entsprechende Beteiligung zugestanden worden. Doch dann besagten Gutachten, unter anderem des Amts-Assessors C. E. Groß, dass dies der rechtlichen Lage nicht angemessen sei. Argumentiert wurde, die Mennoniten könnten sich unter

46 Vgl. *Christoph Wiebe*, Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 65 (2008), 114–146; ein kurzer Überblick in: *Emil Händiges*, Historisches Memorandum zur Wehrlosigkeit der Mennoniten, Monsheim 1950.

47 *Karl Bartels*, Ostfriesische Mennoniten in den kriegerischen Zeiten des 18./19. Jahrhunderts, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 38 (1981), 33–48, bes. 41–46.

anderem nicht auf Art. 16 der Bundesakte beziehen, weil sie eine „Sekte“ und nicht eine vom Staat anerkannte Religionsgemeinschaft seien. Diese Festlegung zog praktische Konsequenzen nach sich. 1827 wurde ein mennonitischer Deputierter von der Ständeversammlung in Aurich wieder eingeladen. Und Isaak Brons, Mennonit in Emden, durfte 1838 und 1857 nicht an der Ständeversammlung in Hannover teilnehmen, obwohl ihn die Stadt Emden entsandt hatte – weil ihm die Bestätigung durch den König versagt wurde. Es war ein steiniger Weg hin zur „Religionsfreiheit“.

5 Reflexionen

Der anfangs erwähnte Berliner Mennonit Heinrich van Dühren reflektierte 1938 nicht nur über den Beitrag der Täufer zum Toleranzgedenken ganz generell, sondern stellte auch ein interessantes gedankliches Experiment an. Er schrieb: „Niemand weiß, wie sich die Täufer entwickelt hätten, wenn sie zur Macht gelangt wären, ob sie dann den selben Weg gegangen wären wie Luther.“⁴⁸ Für die Täufer hätte sich ja wenig Gelegenheit ergeben, andere Religionsgemeinschaften zu tolerieren, da sie stets Minderheit gewesen seien. Die Geschichte lässt offen, wie „das Täuferische“ und die täuferischen Vorstellungen von Gewissensfreiheit sich nun in der Gesellschaft hätten umsetzen lassen, wenn die Möglichkeit dazu bestanden hätte. Wie das Ergebnis eines solchen Tests ausgesehen hätte, bleibt Spekulation. Allerdings legen drei Faktoren eine eher vorsichtige und zurückhaltende Prognose nahe. Erstens bleiben die täuferischen Forderungen nach Gewissensfreiheit Appelle aus der Verfolgungssituation heraus. Zweitens enthielten die täuferischen Forderungen keine politischen Handlungsanweisungen, sondern hatten stets die Aufforderung im Gepäck, dass es für Christen letztendlich um den Rückzug in die Gemeinde und die Absonderung von der Gesellschaft zu gehen habe. Und drittens waren auch die Täufer Kinder ihrer Zeit, die Tolerierung zunächst einmal ihrer eigenen Konfession angedeihen lassen wollten – die Ambivalenz zwischen der Exklusivität ebenfalls Prozesse der Konfessionalisierung durchlaufender täuferischer Gemeinden und der Forderung nach Gewissensfreiheit lässt sich nicht auflösen.

Die täuferische Minderheit musste eben nicht Politik gestalten, wo noch mal ganz andere Spielregeln herrschten und ganz andere Zwän-

48 Zit. nach: *van Dühren*, Beitrag der Mennoniten, 75.

ge das Handeln bestimmten als innerhalb der christlich-täuferischen Gemeinde. Wie täuferische Politik jedoch hätte aussehen können, verdeutlicht ein Beispiel, nämlich die täuferische Herrschaft in Münster. In der westfälischen Stadt vertrieben die Täufer Andersgläubige ebenso wie Täufer anderswo selbst vertrieben wurden – Konfessionalisierung unter umgekehrten Vorzeichen. Und dies ist nicht damit zu erklären, dass die Täufer angeblich ein grausames und menschenverachtendes Regime führten – ein Bild, von dem sich die Geschichtsschreibung sowieso verabschiedet hat.⁴⁹ Sie klassifiziert die täuferische Herrschaft in Münster mittlerweile als wesentlich weniger dramatisch und spektakulär, sondern als täuferische Theokratie nach alttestamentlichem Vorbild. Und diese musste mit Abweichlern und „konfessionell Devianten“ umgehen.

Trotz aller Vorbehalte, die eine Kontextualisierung der Täufer in ihrer Zeit mit sich bringt, soll die Bilanz am Schluss dieser Betrachtungen positiv ausfallen. Die Täufer erbrachten im 16. Jahrhundert einige Vorleistungen in Sachen „Religionsfreiheit“. Ihr Versuch, Gewissensfreiheit in den Diskurs einzubringen und die Grenzen des Normativen im politischen Raum auszudehnen, verlangt nach Anerkennung. Er blieb zunächst erfolglos und musste mit zahlreichen Menschenleben bezahlt werden. Erst im 17. Jahrhundert wurden Forderungen nach der Akzeptanz konfessioneller Minderheiten sagbar und dann gerieten täuferische Gruppen wieder in den Fokus. Ihre Äußerungen fanden nun auch Nachhall in einem europaweiten Netzwerk aus Theologen, politischen Theoretikern und früh aufgeklärten Intellektuellen. Der harte Umgang mit den Täufern in den reformierten Kantonen der Schweiz und die Verreibung der dortigen Täufer boten einer neuerlichen Diskussion Nährboden. Es entstand eine Diskussionsgemeinschaft, die am täuferischen Beispiel Religionsfreiheit durchbuchstabierte und die Grenzen des Sagbaren verschob, was praktisches Handeln nach sich zog. Somit ist die Religionsfreiheit als täuferisches Erbe eine Erfolgsgeschichte, die aber so mancher Romantisierung entkleidet werden sollte und nach konsequenter Kontextualisierung ruft.

49 Neuerdings: *Jan Matthias Hoffrogge*, *Der „Wiedertäufermythos“*. Münsters umstrittener Erinnerungsort (Kleine Schriften aus dem Stadtarchiv Münster 15), Münster 2018; grundlegend: *Ralf Klötzer*, *Die Täuferherrschaft von Münster*. Stadtreformation und Welterneuerung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131), Münster 1992.

Bibliografie

- Altmann, Alexander*, Gewissensfreiheit und Toleranz. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: *ders.* (Hg.), *Die trostvolle Aufklärung*, 244–275.
- (Hg.), *Die trostvolle Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster ⁵2014.
- Assmann, Aleida*, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München ²2006, 50.
- Bangs, Jeremy D.* (Hg.), *Letters on Toleration. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatinate Mennonites 1615–1699*, Rockport (ME) 2004.
- Bartels, Karl*, Ostfriesische Mennoniten in den kriegerischen Zeiten des 18./19. Jahrhunderts, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 38 (1981), 33–48.
- Bender, Harold S.*, *The Anabaptist Vision*, Scottsdale (PA)/Waterloo (Ontario) 1944.
- , Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, 111–134.
- Besier, Gerhard*, „Toleranz“ als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Brunner, Conze & Koselleck* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 495–523.
- Brunner, Otto, Werner Conze & Reinhart Koselleck* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972.
- Christliche Glaubens-Bekentnis Der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem nahmen der Mennonisten) wohlbekanntten Christen, hg. von T. T. V. S. [Tieleman Tielen van Sittert], Amsterdam 1664.
- Delgado, Mariano, Volker Leppin & David Neuhold* (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17)*, Stuttgart 2012.
- Dreier, Horst*, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München ²2018.
- Dühren, Heinrich van*, Der Beitrag der Mennoniten zum Toleranzgedanken, in: *Mennonitische Blätter* 85 (1938), 74–77.
- Erbe, Michael* (Hg.), *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996.
- Evangelisches Predigerseminar* (Hg.), *Reformation und Toleranz. Vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden*, Wittenberg 2013.
- Fast, Abraham*, Das Mennonitentum, sein Erbe, seine Aufgabe, sein Geist. Zwei Vorträge und eine Predigt anlässlich des 400jährigen Reformationsjubiläums der Taufgesinnten oder Mennoniten im Januar 1925, Emden o.D.
- Fast, Heinrich*, Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden?, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87), 80–103.
- Fata, Márta & Anton Schindling* (Hg.), *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155)*, Münster 2010.
- Fellmann, Walter* (Hg.), *Hans Denck. Schriften, 2. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 24)*, Gütersloh 1956.
- Fischer, Norbert & Marion Kobelt-Groch* (Hg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit (Studies in Medieval and Reformation Thought 61)*, Leiden u.a. 1997.
- Goertz, Hans-Jürgen* (Hg.), *Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975.
- Gotthard, Axel*, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster 2004.
- Hamilton, Alastair u.a.* (Hg.), *From martyr to muppy. A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994.
- Herzig, Arno*, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000.

- Hoffrogge, Jan Matthias*, Der „Wiedertäufermythos“. Münsters umstrittener Erinnerungsort (Kleine Schriften aus dem Stadtarchiv Münster 15), Münster 2018.
- Hunzinger, Abraham*, Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten, Speyer 1830.
- Händiges, Emil*, Historisches Memorandum zur Wehrlosigkeit der Mennoniten, Monsheim 1950.
- Jantzen, Mark & John D. Thiesen* (Hg.), European Mennonites and Holocaust, Toronto 2021.
- Jecker, Hanspeter*, Ketzler, Rebellen, Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998.
- Klaassen, Walter*, The Modern Relevance of Anabaptism, in: *Goertz* (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975, 290–304.
- Klötzer, Ralf*, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131), Münster 1992.
- Kobelt-Groch, Marion & Astrid von Schlachta* (Hg.), Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 10), Bolanden-Weierhof 2017.
- Koselleck, Reinhart*, in: *Brunner, Conze & Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, XIII–XXXVII.
- Krebs, Manfred & Hans Georg Rott* (Hg.), Elsass II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535 (Quellen zur Geschichte der Täufer 8), Heidelberg 1960.
- Lecler, Joseph*, Die Gewissensfreiheit. Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: *Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, 331–371.
- Leppin, Volker*, Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit, in: *Delgado, Leppin & Neubold* (Hg.), Schwierige Toleranz, 81–90.
- Lienhard, Marc*, Grenzen der Toleranz. Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit, in: *Fischer & Kobelt-Groch* (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, 127–134.
- Lowry, James D.* (Hg.), Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Vol. I, 1635–1709, Millersburg (OH) 2007
- Lutz, Heinrich* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977.
- Margraf, Erik*, Gottes Wort und Teufels Beitrag, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51 (1999), 193–216
- Muralt, Leonard von & Walter Schmid* (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich 1974.
- Müller, Ernst*, Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895.
- Piltz, Eric & Gerd Schwerhoff*, Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter – Dimensionen eines Forschungsfeldes, in: *dies.* (Hg.), Gottlosigkeit und Eigensinn, 9–50.
- (Hg.), Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 51), Berlin 2015.
- Roth, John D. & James M. Stayer* (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, Leiden 2011.
- Schlachta, Astrid von*, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation 5), Göttingen 2009
- , Intoleranz auf allen Seiten? Die „Wittenberger“ und die „Anderen“, in: *Evangelisches Predigerseminar* (Hg.), Reformation und Toleranz, 34–52.
- Schreiner, Klaus*, „Toleranz“, in: *Brunner, Conze & Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, 445–494, 524–605.
- Schulze, Winfried*, „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburgener Religionsfrieden, in: *Erbe* (Hg.), Querdenken, 223–239.
- Stolleis, Michael*, Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 878), Frankfurt a. M. 1990.
- Szabó, András Péter*, Inhalt und Bedeutung der Widerstandslehre im Bocskai-Aufstand, in: *Fata & Schindling* (Hg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen, 317–340.
- Visser, Piet*, Aspects of social criticism and cultural assimilation: The Mennonite image in literature and self-criticism of literary Mennonites, in: *Hamilton u. a.* (Hg.), From martyr to muppy, 67–98.

- , Mennonites and the Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: *Roth & Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 299–347.
- Westin, Gunnar & Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer 9)*, Heidelberg 1962.
- Wiebe, Christoph*, Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 65 (2008), 114–146.

Roger Williams

Ein exzentrisches Multitalent zwischen Alter und Neuer Welt

ERICH GELDBACH

Roger Williams (ca. 1603 in London – 1683 in Providence) war ein exzentrisches Multitalent, wenn man das so sagen darf. Er war Theologe, Emigrant, Linguist, Freund und Verteidiger der Ureinwohner, Flüchtling vor dem Zugriff der neu-englischen Puritaner, Begründer einer Kolonie, deren Verwaltung demokratischen Prinzipien folgen sollte, lange bevor Demokratie positiv konnotiert war, er war zugleich Begründer der ersten baptistischen Gemeinde in der ‚Neuen Welt‘, die er jedoch bald wieder verließ, er war glühender Verteidiger der Gewissens- und Religionsfreiheit und dazu ein wortgewaltiger und schlagfertiger Polemiker.¹

Roger Williams studierte am Pembroke College der Universität Cambridge Theologie und graduierte 1627. Bekannt ist auch, dass er 1628 in der Kirche von England die Weihen erhielt. 1630 entschied er sich mit seiner ihm im Dezember 1629 angetrauten Frau Mary Barnard, der Tochter eines anglikanischen Pfarrers, zur Auswanderung nach Neu-England, wo beide Anfang Februar 1631 ankamen. Das Schiff, mit dem sie kamen, wurde von den englischen Siedlern sehnsüchtig erwartet, weil der strenge Winter ihnen vieles abverlangt hatte. Ihr Mangel war groß, denn sie hatten weder gut gebaute Häuser noch genügend Nahrung, Kleidung und Brennmaterial sowie vieles andere, was zum

¹ Zum Thema vgl. das Buch von *Edwin S. Gaustad*, *Liberty of Conscience. Roger Williams in America* (Library of Religious Biography), Grand Rapids (MI) 1991. Auf dem Buchtitel heißt es zu Recht: „Few scholars have the literary ability to combine good storytelling with complex interpretation as Ed Gaustad has done in this remarkable book.“ Der 1923 geborene Autor, der 2011 verstarb, war Professor für Geschichte an der University of California, Riverside und ein echter Gentleman.

Leben nötig ist. Die Menschen waren noch nicht lange in ihrer neuen Heimat, und der strenge Winter hatte sie überrascht. Sie hatten England verlassen, weil der englische König Karl I. (Charles I; 1600–1649; er war seit 1625 bis zu seiner Hinrichtung König) und der von ihm eingesetzte Bischof von London, William Laud (1573 – Hinrichtung 1645), der 1633 Erzbischof von Canterbury wurde, ihnen das Leben schwer gemacht hatte. Der König regierte autokratisch, missachtete das Parlament und hatte den puritanischen Nonkonformisten oder Dissenters unmissverständlich klar gemacht, dass er nicht gewillt war, sie zu dulden. In Laud hatte er einen Bischof, der mit einer Predigtzensur und anderen Maßnahmen wie der strikten Befolgung der Gottesdienste nach dem *Book of Common Prayer* eine Konformität zu erzwingen suchte. Angesichts dieser als feindlich empfundenen Maßnahmen von staatlicher und staatskirchlicher Seite entzogen sich etliche auf Reformen gesinnte Puritaner durch Flucht nach Holland oder durch Auswanderung der Verfolgung.

Diese Puritaner wollten jedoch nicht in die Separation gehen, also sich nicht von der Kirche von England trennen, sondern sie von innen heraus „reinigen“, was konkret bedeutete, die englische Kirche von wirklichen oder vermeintlichen römisch-katholischen „Resten“ zu reinigen. Deshalb wurden sie „Puritaner“ genannt, abgeleitet vom englischen Verb *to purify* (reinigen oder läutern) oder dem Adjektiv *pure* (rein). Das Ziel kann man daher so formulieren, dass eine weitgehende Annäherung an die kontinentaleuropäische Reformation angestrebt wurde. Viele Puritaner mussten sich nach nur wenigen Jahren unter der Herrschaft König Karl I. und Bischof Lauds eingestehen, dass es die obwaltenden Umstände unmöglich machten, Reformen durchzusetzen, so dass der Gedanke um sich griff, in die Neue Welt zu segeln, um dort die wahre Kirche von England entstehen zu lassen und das Evangelium in diesen Weltteil zu tragen. Im April 1630 stach eine Gruppe dieser Puritaner unter der Führung des Juristen John Winthrop (1588–1649) in See und landete etwa zwei Monate später im Hafen von Salem in Neu-England. Im nächsten Jahrzehnt sollten ihnen fast 20.000 Siedler nachfolgen.

Winthrop wurde bald nach Ankunft zum Gouverneur der Massachusetts Bay Kolonie gewählt und mit wenigen Ausnahmen jährlich in seinem Amt bestätigt, so dass er in seiner Amtszeit entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der Kolonie nahm. Winthrop verfolgte eine Politik, die auf der engen Verbindung der kongregationalistisch-puritanischen Kirche mit der Regierung beruhte. Dieser kongregatio-

nalistische Ansatz kennzeichnet die Richtung des Puritanismus, die in der Episkopalverfassung der Kirche von England das entscheidende Missverständnis von „Kirche“ erblickte: Die bischöfliche Verfassung ist Relikt der katholischen Vergangenheit, wovon die Kirche zu reinigen ist, damit sie Kirche im Sinne der *gathered church*, der versammelten Gemeinde, wird. Die Verbindung dieser Verwirklichung von Kirche mit der Regierung des Gemeinwesens (*commonwealth*) wird nicht als Problem betrachtet, was eigenartig ist, weil man gerade wegen dieser Vernetzung von König und Bischof England verlassen hatte. In Neu-England jedoch ist der Zusammenhang von Regierung und Kirche als von Gott gewollt vorausgesetzt, weil die in einer anderen Umgebung mögliche ‚neue‘, puritanische Kirchenverfassung die Gefährlichkeit der Struktur einer Verbindung von Regierung und Kirche aufhebt. Das lässt sich auch daran erkennen, dass Winthrop den Spruch aus der Bergpredigt „Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein“ auf das puritanische Establishment in Neu-England bezog: Dieses Establishment ist a *city upon a hill*. Auf diese „Stadt auf einem Berge“ sollen die Völker der Welt blicken; denn hier entsteht *im jungfräulichen Land das neue Jerusalem*. Dass man das Land als „jungfräulich“ einstuft, zeigt an, dass man die Ureinwohner des Landes überhaupt nicht im Blick hatte oder haben wollte und sie einige Jahrzehnte später auch gewaltsam und weitgehend ausrottete. Es ist eine Form des weiß-religiösen Rassismus, der sich zuerst durch ein Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen und dann durch krude Anwendung von Gewalt ausdrückte.

Der theologische Wortführer der Kolonie, John Cotton (1585 in Derby – 1652 in Boston), argumentierte, dass man Priester und Jesuiten nicht ins Land lassen dürfe, sonst würde „Verderblichkeit“ entstehen und Gott würde dem Land seinen Segen entziehen. Auf dieser sozialpolitisch motivierten „Theologie der Angst“ gründet sich die Verpflichtung der Regierung, mit allen Mitteln Uniformität zu erzwingen, um religiöse Feinde fernzuhalten. Die regierenden Puritaner in der Bay Kolonie verfolgten das sozial-religiöse Ziel, jeden Anschein von „Laxheit“ in religiösen Angelegenheit zu bekämpfen. Das neue Jerusalem darf nicht von Innen ausgehöhlt werden; Kirche und Regierung sollen Hand in Hand das große Ziel verfolgen, den Segen Gottes nicht zu verspielen.

Kaum war Roger Williams in der Kolonie angekommen, trat er mit Bemerkungen hervor, die ihn immer unbeliebter werden ließen. Er sprach der zivilen Obrigkeit jegliches Recht ab, die erste Tafel des Gesetzes auch mit Gewaltmitteln für verbindlich durchzusetzen. Im

Gegensatz zur zweiten Tafel, die von den Pflichten gegenüber dem Nächsten handelt, geht es bei der ersten Tafel z. B. um die Gebote, Gott zu lieben, sich kein Bildnis von Gott zu machen oder den Sabbat zu halten, also um das Verhältnis zu Gott; das sei keine Sache für den Sheriff. Hier darf die zivile Obrigkeit sich nicht einmischen. Später behauptete Williams, der König von England habe kein Recht, Land an die neuen Siedler zu verteilen, da es nicht ihm gehöre, sondern den Einheimischen, von denen er es zuvor abkaufen müsse. Wegen dieser Ansichten sollte Williams 1635 aus der Kolonie verbannt werden. Er entzog sich jedoch durch Flucht dem Zugriff der Behörden und überlebte den strengen Winter 1635/36 in einem kleinen Dorf der Narragansett-Einheimischen (Indianer), mit denen er sich zuvor schon befreundet hatte und die ihm jetzt ihre Hilfe gewährten. Von ihnen kaufte er Land und gründete mit einigen anderen Dissenters die Siedlung Providence, weil er durch die Vorsehung Gottes, die *providentia Dei*, am Leben geblieben war. Diese Siedlung wurde später die „Hauptstadt“, als er und der baptistische Pastor und Arzt John Clarke (1609–1676) der gemeinsamen Kolonie den Namen Rhode Island gaben. Clarke brachte 1647 seine Kolonie Newport in das gemeinsame Projekt ein. Die Siedlung Providence sollte „für Personen, die wegen ihres Gewissens in Not waren, eine Zuflucht sein.“²

Den Ureinwohnern, vor allem dem Stamm der Narragansetts³ galt sein besonderes Interesse. Er erlernte ihre Sprache und erwies sich als ein mit ihnen sympathisierender Beobachter ihrer Gebräuche und auch ihrer Religion. Als er 1643 in London war, ließ er ein Buch drucken, das eine Art Wörterbuch darstellt, aber nicht nach Vokabeln alphabetisch geordnet, sondern nach Lebensumständen und Gebräuchen. Die Vokabeln kann man daher kontextbezogen zur Kenntnis nehmen bzw. lernen. Dazu streute er immer wieder Beobachtungen, *observations*, ein, manchmal in Vierzeilern. So schrieb er zum Thema Handel mit einer klaren Kritik an der Falschheit englischer Händler:

Oft have I heard these Indians say,
 These English will deceive us,
 of all that's ours, our lands and lives,
 In th' end they will bereave us.⁴

2 The Correspondence of Roger Williams, hg. von G.W. LaFantasie, Hanover (NH) 1988, Vol. 2, 526.

3 Sie waren einst der bevölkerungsreichste und daher auch der mächtigste Stamm im südlichen Neu-England, wurden aber in den Jahren 1675 und 1676 fast völlig vernichtet.

4 *Roger Williams*, A Key to the Language of America, 167.

Williams weiß von der Gastfreundschaft der Einheimischen ein hohes Lob zu singen: „It is a strange *truth*, that a man shall generally finde more free entertainment and refreshing amongst these *Barbarians*, then amongst thousands that call themselves *Christians*.“⁵ In einem Vierzeiler zum gleichen Thema lobt Williams, dass die Einheimischen „Haus und Matte“ verlassen, um Freunde oder Fremde zu beherbergen, während Juden und Christen Jesus Christus einfach nur in die Krippe schicken:

I have knowne them leave their House and Mat
to lodge a Friend or stranger,
When Jewes and Christians oft have sent
Christ Jesus to the Manger.⁶

Williams machte darauf aufmerksam, dass die Natur keinen Unterschied kenne zwischen Europäern und Amerikanern, weder blutsmäßig, noch durch Geburt oder nach dem Körperbau: „God having of one blood made all mankind.“ Ein solcher Satz ist in der gegenwärtigen Diskussion um die weiße Superiorität an Genauigkeit nicht zu über treffen. Sein Rat an seine Landsleute diesseits und jenseits des Atlantik gab er in einem Vierzeiler zum Ausdruck:

Boast not proud English, of thy birth and blood,
Thy brother Indian is by birth a Good.
Of one blood God made Him, and Thee, & All,
As wise, as fair, as strong, as personall.⁷

Rühme dich nicht stolzer Engländer, deiner Geburt und deines Blutes;
Dein Bruder Indianer ist durch Geburt ein Guter.
Von einem Blut machte Gott ihn und dich und alle,
So weise, so gerecht, so stark, so persönlich.

Der nächste Vierzeiler lautet:

By nature wrath's, his portion, thine no more
Till Grace his soule and thine in Christ restore
Make sure thy second birth, else thou shalt see,
Heaven open to Indians wild, but shut to thee.

Das Erbteil des Indianers und des Engländers ist gleichermaßen der Zorn der Natur bis die Gnade in Christus seine Seele und die des Engländers wieder herstellt, sofern Letzterer die zweite Geburt nicht verfehlt. Träfe

5 Ebd., 16: Es ist eine seltsame *Wahrheit*, dass man eher freie Erfrischungen und Erholung unter diesen *Barbaren* findet als unter Tausenden, die sich Christen nennen.

6 Ebd., 21.

7 Ebd., 53.

dies ein, würde er den Himmel gegenüber dem Wilden offen sehen, ihm gegenüber jedoch verschlossen. Diese eindeutige Warnung an die Engländer, die Gnade der Wiedergeburt nicht zu verpassen, ist mit Williams Auffassung der Taufe eng verknüpft. Insbesondere ist er der Überzeugung, dass die Kindertaufe keinen Menschen zu einem Christen macht. Er wollte deshalb auch nicht, dass den Indianern das Christentum übergestülpt würde, denn eine erzwungene Konversion war in seinen Augen überhaupt keine, sondern eine anti-christliche Bekehrung. Im Blick auf seine Freunde, die Narangansett, wollte er lieber auf Gott und seine heilige Zeit warten, anstatt ihnen Zugang zu einer verderbten Form des Christentums, die er „*Christendom*“ nannte, zu verschaffen. Im „*Christendom*“ ist der Glaube durch die Mischung von Politik und Religion völlig verkommen; dieses „*Christendom*“ haben die *native Americans* nicht verdient. Was indes für die Indianer zutrifft, das ließ sich auch in Europa beobachten. Überall konnte er nur „*Christendom*“ und nirgendwo das reine Christentum entdecken. Überall regierte der Zwang zur Uniformität, was Williams nur durch drastische Vergleiche und Bilder zum Ausdruck bringen konnte. Der Zwang ist für ihn genauso falsch, wie einen unwilligen Partner ins Ehebett zu treiben, und später sprach er von „Vergewaltigung der Seele“. Williams war als Dissenter aus England emigriert; in der Bay Colony in Boston war er ein Dissenter von den Dissentern.

In den Jahren 1638/39 half Roger Williams entscheidend mit, die erste baptistische Gemeinde in Nordamerika zu gründen. Diese Gemeinde besteht noch heute. Obgleich Williams an den baptistischen Idealen festhielt, verließ er die Gemeinde wenige Wochen nach seiner Taufe. Der Grund ist nicht genau auszumachen. Ob er die neue Form der Taufe hinterfragte? Gouverneur Winthrop lehnte jedenfalls die Bekenntnistaufe strikt ab und bemerkte 1644, dass der „Anabaptismus“ wachse und sich im ganzen Land verbreite. Die zivile Obrigkeit sah sich gezwungen, eine neue Ordnung zu erlassen. Sie sah als Strafe die Verbannung für solche vor, die an dem Irrtum der „anabaptistischen Taufe“ festhielten. Das Gesetz, das 1645 gegen die religiös Starrsinnigen erlassen wurde, folgt der kirchlichen Polemik und zieht eine Traditionslinie zu den Täufern der Reformationszeit:

„Wie die Erfahrung überreichlich und oft bewiesen hat, haben sich die Anabaptisten seit ihrem ersten Entstehen etwa vor 100 Jahren als Brandstifter für die Gemeinwesen und als Infektionsträger für Personen in den Hauptpunkten der Religion sowie als die Unruhestifter der Kirchen an allen Orten, wo sie gewesen sind, erwiesen und dass sie, die eine Taufe der Neugeborenen für unrechtmäßig ansehen, gewöhnlich noch andere Fehler und Häresien vertreten haben.“

Darunter fiel auch die Häresie, dass die zivile Obrigkeit nicht das Recht habe, die erste Tafel des Gesetzes durchzusetzen. Das Gemeinwesen muss vor den schlimmen Gefahren, die Anabaptisten verbreiten, dadurch geschützt werden, dass man sie verbannt.⁸

Roger Williams hatte sich, wie oben bereits bemerkt, aus der Bay Colony abgesetzt. Seine Verbindung mit dem Baptisten John Clarke erwies sich für beide und für die Kolonie als günstig, weil es beiden um die freiheitliche Gestaltung des neuen Gemeinwesens ging. Die Polemik, dass die Täufer „Brandstifter“ für jedes Gemeinwesen seien, lief nicht nur aus heutiger Sicht ins Leere, weil dies genau nicht eintreten sollte. Vielmehr strebten Williams und Clarke danach, das Gemeinwesen durch *Democracy, or Popular Government* (= Demokratie oder Regierung durch das Volk) zu verwalten. Das war ein geradezu umwälzender Versuch. Man muss sich klar machen, dass zu dieser Zeit der Begriff „Demokratie“ *nicht* positiv konnotiert war, weil eine Demokratie nicht in das gängige Bild einer Gesellschaft passte, die von einem „Regenten von Gottes Gnaden“ regiert werden musste. Eine Demokratie war dagegen eine Pöbelherrschaft, in der Gott nicht das Sagen haben konnte. So ist es höchst bedeutsam, dass es beiden gelang, nach langwierigen und sich über Jahre immer wieder hinschleppenden Verhandlungen mit den entsprechenden Stellen in der Londoner Kolonialverwaltung und mit Mitgliedern des Parlaments sowie einflussreichen Persönlichkeiten, zum Schluss sogar, wie bei Clarke, mit dem 1661 wieder an die Macht gekommenen König Charles II. eine Verfassung, eine *royal charter*, eine Gründungsurkunde, zu erlangen. Das gelang Clarke im Juli 1663, d. h. volle zwölf Jahre nach seiner Ankunft in England. Zwischendurch hatte er Medizin studiert, was man damals in etwa einem halben Jahr zum Abschluss bringen konnte.⁹ In der königlichen Gründungsurkunde heißt es, dass es den Bewohnern von Rhode Island sehr am Herzen liege, ein „lebendiges Experiment“ (*livlie experiment*) durchzuführen mit „voller Freiheit in religiösen Angelegenheiten“ (*full libertie in religious concernements*).

Angesichts der Erwähnung der Demokratie und der vollen Freiheit in religiösen Angelegenheiten muss man sagen, dass der König und seine

⁸ Baptist Piety. The Last Will and Testimony of Obadiah Holmes. Edited and with Historical Introduction by Edwin S. Gaustad, Valley Forge (PA) 1994, 16.

⁹ So war er in der Lage, während seiner langen Abwesenheit aus der Kolonie mit seinen Kenntnissen der Heilkunst Menschen zu behandeln und sich etwas zu verdienen. Dennoch schickte er mehrfach Briefe in die Kolonie und bat um Unterstützung, weil er ja stellvertretend für alle Kolonisten in London verweilen musste.

Londoner Behörden wohl nicht überblickten, was sie den „anabaptistischen“ Quälgeistern gewährten. Williams war 1643/44 und wiederum 1652 in England gewesen, Clarke war 1651 nach England gesegelt und brachte alles 1663 zum guten Abschluss. Keine Person in der Kolonie „soll in irgendeiner Weise belästigt, bestraft, beunruhigt oder in Frage gestellt werden wegen irgendwelcher Meinungsverschiedenheiten in religiösen Dingen“. Im Gegenteil sollen alle die volle Gewissensfreiheit „haben und genießen“.¹⁰

Das waren höchst revolutionäre Sätze, die aber genau dem Anliegen entsprachen, Menschen in Gewissensnöten zur Seite zu stehen. Als Roger Williams in London war, schrieb und veröffentlichte er 1644, also vier Jahre vor dem Ende des Dreißigjährigen Krieges und mitten im englischen Bürgerkrieg, seine Abrechnung mit den Bostoner Puritanern um John Cotton unter dem Titel *„The Bloody Tenet of Persecution for Cause of Conscience, Discussed in an Conference Between Truth and Peace“* (= „Die blutige Lehre der Verfolgung aus Gewissensgründen, diskutiert in einer Konferenz zwischen Wahrheit und Frieden“). Der Titel sagt bereits, dass es bei dieser Konferenz nicht um eine Kontroverse zwischen zwei Kontrahenten geht, sondern Wahrheit und Frieden ziehen an einem Strang gegen einen gemeinsamen Feind in Gestalt des Anführers der Puritaner in Boston. Dieser John Cotton reagierte 1647 mit einer Gegenschrift *The Bloody Tenet washed and made white in the Blood of the Lamb* (= „Die blutige Lehre gewaschen und weiß gemacht im Blut des Lammes“), woraufhin Williams wiederum zur Feder griff und 1652, als er wieder in London war, das Buch *The Bloody Tenet yet more Bloody by the Cottons Endeavour to wash it white in the Blood of the Lamb* (= „Die blutige Lehre noch blutiger durch Cottons Versuch, sie im Blut des Lammes weiß zu waschen“) ausgehen ließ. Wie argumentiert Williams?

Zunächst zieht Williams aus den kriegerischen Vorgängen in Europa die Lehre, dass „das Blut so vieler hunderttausend Seelen der Protestanten und Papisten, das in den Kriegen der gegenwärtigen Zeit und früherer Zeiten wegen ihrer jeweiligen Gewissen vergossen wurde, vom Friedefürsten Jesus Christus nicht verlangt und angenommen wird“. Mit Blick auf Entwicklungen in Neu-England wendet er sich gegen die Lehre der Verfolgung wegen Fragen, die das Gewissens angehen. Das ist das erste Ziel seiner Schrift: Es darf weder Zwang noch Verfolgung in Gewissens- und Glaubensfragen geben. Denn seit dem Kommen

10 Zitiert in: *Edwin S. Gaustad, A Religious History of America*, New York 1974, 66f.

Jesu Christi ist es „Wille und Befehl Gottes, dass die heidnischsten¹¹, jüdischen, türkischen oder anti-christlichen Gewissen allen Menschen in allen Nationen und Ländern erlaubt sind; und gegen diese darf man nur mit jenem Schwert kämpfen, das in Fragen der Seele überwinden kann“, nämlich das Schwert des Geistes Gottes, das Wort Gottes. Das jüdische Exempel, der „Typus“ einer nationalen Staatskirche wie bei den Königen des Alten Testaments, ist überholt; im Reich Christi regiert ausschließlich das geistliche Schwert.¹²

Aus der Tatsache, dass „in allen Nationen und Ländern“ Menschen mit unterschiedlichen Gewissens- und Glaubensentscheidungen miteinander wohnen sollen, sind zwei Konsequenzen zu ziehen: Zum einen soll dieses Miteinander dem Frieden dienen und zum anderen wird dadurch abgewiesen, dass die zivile Regierung die Aufgabe habe, eine „Uniformität der Religion“ zu erzwingen. Man muss beachten, dass unter der Königin Elizabeth I. und ihren Nachfolgern „Uniformitätsgesetze“, das letzte 1662, erlassen worden waren, um die Kirche von England als alleinige Religion aller Engländer zu sichern. Williams ruft Gott als höchste Autorität an, der eine solche Uniformität nicht wolle. Denn eine durch die Regierung erzwungene Uniformität würde über kurz oder lang die „größte Gelegenheit für einen Bürgerkrieg“ bieten, wie Williams als Zeitzeuge des laufenden Geschehens in England erkennen kann, und würde die Gewissen „vergewaltigen“, Jesus Christus „in seinen Dienern verfolgen“ und aus „Millionen von Seelen“ Heuchler machen und Tod und Verderben über sie bringen. Der Gewissenszwang gegenüber einer Person wurde von Williams mit körperlich-sexueller Gewalt verglichen, „eine geistliche Vergewaltigung und eine Vergewaltigung der Seele“.¹³ Fällt das Streben nach religiöser Uniformität weg, dient das dem Frieden. In dem Gemeinwesen, das so entsteht, ist jedoch auch Raum für eine Auseinandersetzung. Es ist keineswegs ein „Leben und Leben-Lassen“ beabsichtigt, sondern eine Auseinandersetzung kann durchaus um der erkannten Wahrheit willen hart geführt werden. Aber sie ist in jedem Fall ein geistig-geistliches Gefecht und wird ausschließlich mit dem geistlichen Schwert geführt.

Als 1656 eine größere Zahl von Quäkern in die Kolonie Rhode Island kam, wurde ihnen dort eine neue Heimat ermöglicht. Dasselbe

11 Es steht hier der Superlativ: „*most Paganish, Jewish, Turkish, or Antichristian consciences*“. Ob sich der Superlativ *most* nur auf heidnisch oder auch auf die nachfolgenden „Religionen“ bezieht, ist schwer zu entscheiden.

12 *The Bloody Tenet*, 104f.

13 *Ebd.*, 219.

galt für Juden, die ab 1658 in die Kolonie kamen. Die Fernwirkung lässt sich daran erkennen, dass die erste Synagoge auf nordamerikanischem Boden 1763 in Newport errichtet wurde.¹⁴ Im Gegensatz zu der Kolonie von Williams und Clarke wurden in Boston zwischen 1659 und 1661 vier Quäker, darunter eine Frau, aus religiösen Gründen öffentlich erhängt. Als Williams vernahm, dass der Begründer der Quäker, George Fox (1624–1691), in seine Kolonie kommen wollte, paddelte er in schon vorgerücktem Alter viele Meilen einen Fluss hinunter, um mit ihm ein Streitgespräch zu führen. Indes hatte Fox seine Reisepläne geändert, nicht, um Williams auszuweichen. Jedenfalls erschien er nicht wie erwartet, so dass Williams seine Argumente, die er in dem erwarteten Streitgespräch gegen Fox ausbreiten wollte, in einer polemischen Schrift niederlegte. Im Titel bereits spielte er mit dem Namen „Fox“ (= Fuchs). Weil Williams mit den Lehren des Quäkers Fox, insbesondere mit der Lehre vom „Inneren Licht“ nicht übereinstimmt, will er „den Fuchs aus seinem Fuchsbau ausgraben“, also die Lehre ans Licht bringen und widerlegen.¹⁵ Die von Williams propagierte Gewissensfreiheit verträgt sich, wie man unschwer erkennen kann, mit handfester Polemik um der beiden Gesprächspartner Wahrheit und Frieden willen.

Im selben Jahr, in dem Williams seine Abhandlung *The Bloody Tinent of Persecution* veröffentlichte, 1644, ließ ein anonymes Autor in London ein Pamphlet gegen „allgemeine Gewissensfreiheit“ ausgehen. Es dürfte keinen größeren Widerspruch geben als den zwischen Williams und diesem Autor, der bekräftigte: „Eine allgemeine Gewissensfreiheit ist eine allgemeine Freiheit zur Sünde, zur Aufrechterhaltung falscher Lehre, zur Ausübung von Abgötterei, zur Äußerung von Gotteslästerung.“¹⁶

Williams vertrat die Position, dass sich eine Gemeinde von anderen separieren müsse, wenn man bei anderen „einen Krebs oder Gangrän“ erblickt, damit der ganze Körper nicht in Mitleidenschaft gezogen wird. So wie sich etliche Puritaner gegen die Herrschaft der Bischöfe oder gegen die „Konformität“ mit dem Allgemeinen Gebetbuche (*Book of Common Prayer*) ausgesprochen und davon abgespalten hätten, so müsse man eine Trennung vollziehen „des Heiligen vom Unheiligen, des Bußfertigen vom Unbußfertigen, des Göttlichen vom Ungöttlichen“. Alles andere liefe auf den Versuch hinaus, ein quadratisches

14 Gaustad, *A Religious History of America*, 68.

15 Das Streitgespräch sollte 1672 stattfinden; Roger Williams veröffentlichte seine Sicht in dem Buch *George Fox Digg'd out of His Burrowes*, das 1676 in Boston bei John Foster gedruckt wurde.

16 *Against Universall Libertie of Conscience* (London: printed for Thomas Underhill, 1644), 2

Haus auf den Kiel eines Schiffes zu errichten. Dies würde niemals eine die Seelen rettende Arche oder Gemeinde Jesu Christi werden. Sein immer neuer Anlauf, Cotton von der Richtigkeit seiner entschiedenen Alternative zu überzeugen, gipfelte schließlich in dem entscheidenden Satz: „Würde das Volk Gottes eine Lücke in der Hecke oder der Trennmauer zwischen dem Garten der Kirche und der Wildnis der Welt öffnen, hat Gott stets die Mauer eingebrochen und hat seinen Garten wieder zu einer Wildnis werden lassen, wie an diesem Tag“. Die Aufgabe, die Dinge zurecht zu rücken, bestünde darum darin, den Garten sorgfältig zu reinigen und die Mauer wieder zu errichten. Wenn es Gott jemals gefallen würde, „seinen Garten und Paradies wieder herzustellen“, muss der Garten bzw. das Paradies notwendigerweise wieder gegen die Welt ummauert werden. Nur so kann verhindert werden, dass die Welt in die Kirche einschleicht und sie korrumpiert.¹⁷

Das war für Williams die entscheidende Meinungsverschiedenheit. Und das ist bis zum heutigen Tag der entscheidende Unterschied zwischen dem Kirchentyp einer Nationalkirche wie der Kirche von England oder einer deutschen Landeskirche auf der einen Seite, die, zumindest *idealtypisch*, die Einheit von Kirche und Gesellschaft verfolgen. Um dieser Einheit willen ist die Neugeborenentaufe ein wichtiger Bestandteil. Ein soeben geborenes Kind wird auf diese Weise fraglos der Kirche als Mitglied eingeordnet, so dass es logisch ist, diese Form der Taufe flächendeckend zu praktizieren. Das entspricht, idealtypisch gesprochen, dem Wesen einer National- und/oder einer Landeskirche. Man zielt auf die Gesamtheit der Bewohner eines wie auch immer umschriebenen geografischen Territoriums.

Dem steht auf der anderen Seite ein Kirchentyp gegenüber, der, auch wieder *idealtypisch* gesprochen, gerade diese Einheit nicht will, sondern Wert darauf legt, „Kirche“ und „Welt“ zu unterscheiden und auch zu trennen. Auch hier ist die Taufe mit im Spiel: Sie wird nicht am Täufling fraglos vollzogen, so dass dieser ebenso fraglos der Kirche und Gesellschaft zugeordnet wird, sondern setzt voraus, dass dem Täufling

17 „When God’s people open ‚a gap in the hedge or wall of Separation between the Garden of the Church and the Wilderness of the world, God hath ever broke down the wall itself [...] and made his Garden a Wilderness, as at this day‘.“ Ebd., 43. Das Bild von der Mauer hat Williams sehr beschäftigt. Mit Bezug auf Hoheslied 8,9 spricht er von vier Mauern: die wahre Kirche ist für ihn eine „geistliche und mystische Mauer“ (spiritual and mystical). Im Umkehrschluss stellt die falsche Kirche eine „falsche und geheuchelte“ Mauer dar, die mit Christus nichts zu tun hat. Der zivile Staat, die zivile Macht und Regierung bildet eine „zivile“ Mauer, und schließlich sind die natürlichen oder künstlichen Mauern um eine Stadt Verteidigungsmauern. *Williams, The Bloody Tenent*, 246.

eine Entscheidung abverlangt wird, die indes nicht dem freien Willen des Täuflings entspringt, sondern dem Zusammenspiel von Gottes Ruf einerseits und des Menschen Antwort andererseits. In jedem Fall ist aber diese Art der Eingliederung in die Kirche unabhängig von der die Kirche umgebenden Gesellschaft und ihrer Repräsentanten, der Regierung. Die Regierung hat auch nicht darüber zu wachen, dass eine Taufe innerhalb einer festgesetzten Zeit nach der Geburt zu erfolgen hat. Derartige Zeitschienen haben z.B. in deutschen Ländern im 19. Jahrhundert zu nicht wenigen Zwangstaufen geführt, wenn durch Polizisten und Hebammen neugeborene Kinder aus den Häusern baptistischer Eltern abgeholt und in einer Kirche gegen den Willen der Eltern getauft wurden.¹⁸

Das Experiment, das Williams und Clarke wagten, bestand darin, in *einem* Land oder in *einem* Territorium eine Vielzahl von religiösen Gemeinschaften in einem Nebeneinander sich entwickeln zu lassen. Nur unter der Prämisse, dass die Regierung keine Religionsgemeinschaft gegenüber anderen bevorzugen oder benachteiligen darf und dass sie keine religiös-bindenden inhaltlichen Vorgaben erlässt, kann sich die Religionsfreiheit entwickeln. Die Funktion der Regierung besteht dann lediglich darin, allen Kirchen und Religionsgemeinschaften gleichermaßen denselben äußeren Schutz zu gewähren.

Seit Luther wird dagegen der Spruch aus Matthäus 12, 25 angeführt: „Ein jegliches Reich, so es mit sich selbst uneins wird, das wird wüst und eine jegliche Stadt oder Haus, so es mit sich selbst uneins wird, kann's nicht bestehen.“ Nur die Einheit verbürgt das „Bestehen“; Uniformität ist unverzichtbar. In Luthers Augen sind die Zerstörer der Einheit die „Anabaptisten“ bzw. „Wiedertäufer“, „Schwärmer“ oder „Sektierer“. In England heißen sie wie bei Luther u. a. Reformatoren auch „Anabaptisten“ und häufig „Enthusiasten“. Ihre Verfolgung war aus religiösen Gründen erforderlich und wurde als Aufgabe rechter christlicher Obrigkeit verstanden, damit, wie in England, die „Kirche von England“ als alleinige Religion aller Engländer gesichert werden sollte. Es ging sowohl um Uniformität als auch um Rechtgläubigkeit, weil Enthusiasten beides zerstören.

In der Praxis hatte die Ablehnung der Gewissensfreiheit gravierende Auswirkungen, die der Mitbegründer der Kolonie und Freund Ro-

18 Zu einem aufwendigen Fall kam es in Marburg. Vgl. dazu *Erich Geldbach*, Die Anfänge der Baptisten im Marburger Land, in: *Bleibendes im Wandel. 175 Jahre Baptistengemeinden Hassenhausen und Marburg, Fronhausen/Marburg 2015*, 17–45.

ger Williams, John Clarke, erlebte.¹⁹ Als er sowie Obadiah Holmes und John Crandall, die Mitglieder der Gemeinde in Newport waren, 1651 nach Lynn in den puritanischen Norden reisten, um dort einen erkrankten und erblindeten Baptisten, William Witter, zu besuchen, wurden sie verhaftet. Witter hatte die drei in sein Haus eingeladen, wo sie das Abendmahl miteinander feierten. Als Clarke eine kurze Ansprache hielt, betraten zwei Polizisten das Haus und verhafteten die drei Eindringlinge aus Newport. Die Anklage lautete, dass sie in einem Privathaus zur selben Zeit Gottesdienst gehalten hätten wie der örtliche öffentliche Gottesdienst und dass sie andere zu ihren falschen Lehren und Praktiken verführt hätten. Nach einer Woche im Gefängnis in Boston wurde ihnen der Prozess gemacht. Das Gericht fand sie vor allem schuldig, andere verführt und wiedergetauft zu haben. Dagegen argumentierten sie, dass sie keine Wiedertäufer seien, weil die Taufe, die sie verwalteten, die einzig rechtmäßige Taufe sei, während man dies von der Kindertaufe nicht sagen könne. Daraufhin erlebten die drei Angeklagten einen heftigen theologischen Ausbruch des Gerichts in Bezug auf die Taufe:

„Ihr habt bekräftigt, dass Ihr nie wirklich jemanden wiedergetauft habt und dennoch habt Ihr zugegeben, dass Ihr solche getauft habt, die bereits zuvor getauft worden waren. Und damit habt Ihr notwendigerweise die Taufe, die zuvor war, als Taufe verneint, dazu die Kirchen als ‚Unkirche‘, dazu alle anderen Anordnungen und Pfarrer, als ob alles null und nichtig sei. Auch habt Ihr vor Gericht die Rechtmäßigkeit verneint, Kinder zu taufen, und alles dieses ist darauf gerichtet, Gott zu entehren, die Anordnungen Gottes unter uns zu verachten, dazu den Frieden der Kirchen, und die Untertanen dieses Commonwealth von der Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi abzubringen und die geraden Wege des Herrn zu entstellen.“²⁰

Gegen die vorgebrachten Verbrechen gab es das Gesetz von 1645, das, wie oben beschrieben, die Strafe der Verbannung vorsah. Die drei Angeklagten waren aber keine Bewohner der Kolonie, aus der sie hätten verbannt werden können. Infolgedessen ersann das Gericht eine Geldstrafe von 20 Pfund für Clarke, der am meisten geredet hatte und daher als der „Anführer“ galt, 5 Pfund für Crandall, der am wenigsten geredet hatte, und 30 Pfund für Holmes, weil dieser bereits früher in der Kolonie aufgefallen war. Sollten sie die Strafen nicht zahlen, würden sie ausgepeitscht, *well whipped*. Als Clarke wissen wollte, aufgrund welchen Gesetzes sie schuldig geworden seien, brüllte ihn der Vorsitzende mit der Bemerkung an, er habe eigentlich den Tod verdient.

¹⁹ Das Folgende nach der lebendigen Beschreibung von *Edwin S. Gaustad*, Baptist Piety, 22–41.

²⁰ Das Zitat bei *Gaustad*, Baptist Piety, 25.

Clarke und Crandall wurden freigelassen, nachdem ihre Geldstrafen von örtlichen Freunden bezahlt wurden, aber Holmes weigerte sich, dieses Angebot auch für sich anzunehmen und wurde öffentlich auf dem gemeinen Weideland, „Boston Common“²¹, dreißig Mal ausgepeitscht. Weil Holmes dieses Schicksal erlitt, weigerten sich Baptisten aus Rhode Island über viele Jahre, das Territorium Massachusetts zu betreten. Ein Jahr nach den Vorfällen in Lynn bzw. Boston zog es John Clarke 1661 nach England, wo er, wie dargelegt, 12 Jahre blieb, um die königliche Charta für die Kolonie zu erhalten. Im ersten Jahr gab er einen Bericht über das, was sich abgespielt hatte. Das detaillierte Titelblatt²² lautet: *Ill Newes from New-England: Or A Narrative of New-Englands Persecution. Wherein Is Declared That while old England is becoming new, New-England is become Old.*²³ Der kurze Titel ist gut gewählt. Im Gegensatz zu dem Evangelium, der guten Nachricht (*good news*), gibt es aus Neu-England schlechte Nachrichten (*ill news*) über Verfolgungen zu berichten. Der Verfasser muss bemerkt haben, dass es unter dem Lord Protektor Oliver Cromwell (1599–1658) den unterschiedlichen religiösen Gruppen im „alten England“ besser geht als in Neu-England. Das alte bewegt sich zum Neuen hin, während sich das Neue regressiv entwickelt. Diese Umkehr der Vorzeichen zwischen dem „alten“ Mutterland und der „jungen“ Kolonie berührt die Verkündigung des Evangeliums hüben und drüben.

Mehr als Williams hält Clarke das baptistische Proprium hoch, wenn er z. B. erklärt, dass nach dem Willen Christi den Menschen das Evangelium gepredigt werden muss, dass sie durch diese Verkündigung zu Jüngern Jesu werden, um danach die Taufe zu empfangen, ohne dass die zivile Obrigkeit dies zu befehlen hätte.²⁴ „Nur ein sichtbarer Gläubiger oder Jünger Christi Jesu, d. h. jemand, der Reue gegenüber Gott und Glauben an Jesus Christus kundtut, soll die Taufe empfangen oder in die sichtbare Taufe getaucht werden.“²⁵ Danach sollen die so Getauf-

21 1634 kauften Bostoner Siedler das Land von einem Pastor; bis 1830 diente das „Common Land“ als allgemeines Weideland; seit 1830 ist Boston Common ein öffentlicher Park.

22 Als Faksimile wiedergegeben bei *Gaustad*, Baptist Piety, 34.

23 Der lange Titel geht weiter *Also four Proposals to the Honoured Parliament and Council of State, touching the way to Propagate the Gospel of Christ (with small charge and great safety) both in Old England and New. Also four conclusions touching the faith and order of the Gospel of Christ out of his last Will and Testament, confirmed and justified. By John Clark Physician of Rhode Island in America. Revel. 2.25. Hold fast till I come. 3.11. Behold I come quickly. 22.20. Amen, even so come Lord Jesus. London, Printed by Henry Hills in Fleet-Yard next door to the Rose and Crown, in the year 1652.*

24 *Ill Newes*, 9.

25 *Ebd.*, 22.

ten gelehrt werden, alles zu halten, was Christus befohlen hat. In einem Punkt aber stimmen Williams und Clarke unmissverständlich überein: Ein äußerer Zwang, die Menschen in ihren Gewissensentscheidungen zu manipulieren und sie z. B. zu zwingen, wie andere zu glauben, trägt sich nicht „mit dem Frieden, der Freiheit, dem Wohlstand und der Sicherheit eines Ortes, eines Gemeinwesens oder einer Nation“. Kein Diener Christi hat die Freiheit, viel weniger die Autorität, so zu handeln.²⁶ Allerdings ist es Pflicht des Staates, Frieden, Freiheit und Wohlstand einer Nation oder eines Commonwealth zu sichern.

Williams verwarf eine von der zivilen Obrigkeit unterstützte Zwangsreligion und kämpfte ebenso wie Clarke gegen die Verletzungen der Gewissens- und Glaubensfreiheit. Beide waren vertraut mit baptistischen Schriften aus dem 2. Jahrzehnt des 17. Jahrhundert und wandten die dort ausgesprochenen Lehren auf ihre politische Praxis in der von ihnen gegründeten Kolonie an. Als er die Grenzen der bürgerlichen Gerichtsbarkeit erklärte, griff Williams auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24-44) zurück,²⁷ das von Gegnern der Baptisten stets gegen sie verwandt wurde, um die Kirche als *corpus permixtum* zu verteidigen. Williams interpretierte das Gleichnis so, dass keine irdische Regierung, sondern nur Gott das Unkraut entfernen könne. Dies wird geschehen, wenn Christus erscheint und die falschen Christen von dem Weizen, d. h. den treuen Christen trennt. „Weil Christus befahl, beides, das Unkraut und den Weizen miteinander wachsen zu lassen, bis zur Ernte“,²⁸ ist ist nicht Aufgabe der Regierung, dieser Ernte vorzugreifen.

Ein Bild aus der Schifffahrt soll noch einmal die Position Williams verständlich erscheinen lassen. Williams führt zum Einen aus, dass ein heidnischer und sogar ein antichristlicher Kapitän genauso geschickt und mit gleicher Geschwindigkeit und Sicherheit ein Schiff zum gewünschten Zielhafen steuern kann, wie ein christlicher Kapitän. Gleichwohl hat kein Kapitän Gewalt über die Gewissen der Passagiere oder Besatzung, obgleich er dafür verantwortlich ist, dass die einen ihre Arbeit verrichten und die anderen sich gesittet betragen. Ein christlicher Kapitän handelt wie jeder andere auf der Grundlage seines Wissens und seiner Erfahrung. Der „Faden der Navigation, der von einem

²⁶ Ebd., 59.

²⁷ Das Gleichnis Mt 13, 24-44 diente als Beweis für Religionsfreiheit. Vgl. den älteren Aufsatz von Roland H. Bainton, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century*, in: *Church History*, vol. 1, (June 1932), 67–89.

²⁸ Williams, *The Bloody Tenent*, 43.

gläubigen und ungläubigen Kapitän gleichermaßen gesponnen wird“, erhält durch den christlichen Kapitän noch einen goldenen Schein, weil dieser Gott fürchtet, die Menschen liebt und einen himmlischen Wandel führt. Dies gibt ihm aber keine Macht über die Gewissen der ihm anvertrauten Passagiere und Matrosen. Er kann nur mit dem zweischneidigen Schwert des Geistes, des Wortes Gottes, und durch seinen heiligen Wandel die Seelen überwinden.

Das zweite Bild bezieht sich auf die Passagiere. Es können Papisten, Protestanten, Juden und Türken (= Muslime) an Bord eines Schiffes sein, doch darf keiner von ihnen gezwungen werden, am Schiffsgottesdienst teilzunehmen oder von seiner eigenen Weise des Gottesdienstes weggenötigt zu werden. Ungeachtet dieser Gewissensfreiheit, so fügt Williams an das erste Bild anknüpfend fort, hat der Kapitän die Aufgabe, den Kurs des Schiffes festzulegen und darüber zu wachen, dass keine Meuterei ausbricht, sondern dass Gerechtigkeit, Friede und Besonnenheit unter Seeleuten und Passagieren obwalten.²⁹

Gewissensfreiheit führt also gerade nicht, wie seine Gegner ihm unterstellen, in politische Schwärmerei oder Unordnung, was hier durch Meuterei bezeichnet wird, sondern sie erst ermöglicht Ordnung und Frieden. Der Kapitän ist mit dem Gouverneur eines Gemeinwesens (*Commonwealth*) vergleichbar. Er hat für den geordneten, äußeren Rahmen des Zusammenlebens zu sorgen, sonst wäre die Welt wie ein Ozean und die Menschen wie Fische, wobei die größeren die kleineren verschlingen würden. Der christliche Glaube kann den Gouverneur zu einer gewissenhaften Erledigung seiner Aufgaben anhalten, gibt ihm aber keine Gewalt über die Gewissen der Mannschaft oder der Passagiere. Deshalb kann die „Obrigkeit“ christlich oder nicht christlich sein. Auf diese Weise wird die Polemik gegen die „Anabaptisten“ entkräftet.

Die Gewissensfreiheit, die Williams und Clarke in ihrer Kolonie politisch zum Tragen brachten, sollte dem friedlichen Zusammenleben von Individuen mit religiösen und kulturellen Unterschieden ermöglichen. Williams wollte alle Bewohner der Kolonie zur *civility* = „Höflichkeit“ erziehen, d. h. zu einem respektvollen Verhalten und Umgang gegenüber jedem Mitbewohner. Der italienische Anglist Massimo Rubboli hat in einem noch nicht erschienenen Buch³⁰ Martha Nussbaum zi-

29 Williams, *The Bloody Tenent*, 231.

30 Das Buch ist inzwischen erschienen: Erich Geldbach (Hg.), *Baptisten weltweit. Ursprünge, Entwicklungen, Theologische Identitäten* (Die Kirchen der Gegenwart 7), Göttingen 2021. Der Aufsatz von Massimo Rubboli trägt den Titel „Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit und

tiert, die festgestellt hat, dass Williams Konzept der „Toleranz“, wie er manchmal schreiben kann, als Respekt vor Vielfalt und Freiheit des individuellen Gewissens weit über ein Verständnis von Toleranz als Konzession oder Duldung hinausging.³¹ „Wenn Menschen nur das Band der Höflichkeit behalten“, schrieb Williams, „ungeachtet dieser geistlichen Gegensätze in Bezug auf Gottesdienst und Religion“, würde es „nicht den geringsten Lärm [...] wegen irgendeiner zivilen Verletzung oder Verletzung des Zivilen unter ihnen geben“.³²

Rhode Island war das erste Territorium, wo in der Moderne vollständige Gewissens- und Religionsfreiheit in Verbindung mit demokratischen Prinzipien verwirklicht wurde. Die religiösen Voraussetzungen hatten politische Konsequenzen, weil das protestantische, speziell das baptistische Ideal des „Priestertums aller Gläubigen“ das „Politikertum aller Bürger“ hervorbringen half. Lange vor der europäischen Aufklärung entstand ein täuferisch inspiriertes Gemeinwesen auf der Grundlage von Demokratie sowie Gewissens- und Religionsfreiheit.³³ Dieses „lebendige Experiment“ hatte erheblichen Einfluss auf die politischen Freiheitsideale und den Katalog der Menschenrechte, die in der Folgezeit die gesamte Geschichte der Neuen Welt und weit darüber hinaus beeinflussen sollten. Die praktische Verwirklichung der Religionsfreiheit steht am Beginn der Diskussion um den Gesamtkatalog der Menschenrechte, die in einer funktionierenden Demokratie und Rechtsstaatlichkeit am besten aufgehoben sind.

Auf dem Kongress des Baptistischen Weltbundes 1928 in kanadischen Toronto unter dem Leitwort „Baptistisches Leben im Leben der Welt“ erklärte der damalige Generalsekretär James Henry Rushbrooke (1870–1947) den Delegierten, er habe wiederholt Rumänien besucht, weil dort die Verfolgungen der Baptisten durch den Staat und die orthodoxe Kirche besonders ausgeprägt waren, und einem Staatsminister erläutert, Baptisten seien nicht als „Anarchisten und Parias“ zu behandeln. Das Leiden könne in Rumänien vielleicht nur einige betreffen, aber „die Beleidigung berührt Millionen von Menschen auf der ganzen Welt, die sich erst dann zufrieden geben, wenn ihre Brüder frei sind“.

Menschenrechte in der baptistischen Geschichte“, 79–99. Das Buch ist auch auf Italienisch erschienen: I Battisti. Una comunità mondiale im Verlag il Mulino aus Bologna.

31 *Martha Nussbaum*, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2010, 52.

32 *Williams*, *The Bloody Tenent*, 74.

33 Zum Beitrag der Freikirchen insgesamt zu „Religions- und Gewissensfreiheit“ vgl. *Erich Geldbach*, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung* (Bensheimer Hefte 70), Göttingen 2005, 50–94.

Er versicherte den Delegierten, worum es bei dem Baptistischen Weltbund gehe: Seine Bedeutung bestehe darin, „die Botschaft von Roger Williams bis ans Ende der Welt zu tragen.“³⁴

Folgende zusammenfassende Thesen lassen sich ableiten:

1. Volle Glaubens- und Gewissensfreiheit bedeutet für Kirchen und Religionen deren Freiheit von staatlichen Vorgaben oder Direktiven.
2. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit dient der Befriedung und dem Wohlergehen der Gesellschaft, in der sich unterschiedliche Glaubensstraditionen unbehelligt entfalten können. Alle Religionen müssen sich ihr verpflichten.
3. Sie verträgt sich mit handfester Polemik oder Auseinandersetzung um die rechte Lehre.
4. Im Rahmen des Christentums spielt die Frage des Taufalters der Täuflinge – mündig oder unmündig – eine große Rolle.
5. Die repräsentative Demokratie im Sinne größtmöglicher Beteiligung der Bürger ist wichtiger Bestandteil, vielleicht sogar der Rahmen für das Gelingen.
6. Im Blick auf die *native Americans* gilt, dass sie nicht an den Rand gedrängt werden, sondern als Teil der ganzen Weltfamilie eingeordnet sind. Das soll Überheblichkeit und Dünkel unmöglich machen.

Bibliografie

- Bainton, Roland H.*, The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century, in: Church History, Vol. 1, (June 1932), 67–89.
- Baptist Piety. The Last Will and Testament of Obadiah Holmes. Edited and with Historical Introduction by Edwin S. Gaustad, Valley Forge (PA) 1994.
- The Correspondence of Roger Williams, hg. von G. W. LaFantasie, Hanover (NH) 1988, Vol. 2.
- Gaustad, Edwin S.*, Liberty of Conscience. Roger Williams in America (Library of Religious Biography), Grand Rapids (MI) 1991.
- , A Religious History of America, New York 1974.
- Geldbach, Erich*, Die Anfänge der Baptisten im Marburger Land, in: Bleibendes im Wandel. 175 Jahre Baptistengemeinden Hassenhausen und Marburg, Fronhausen/Marburg 2015, 17–45.
- , Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen 2005.
- (Hg.), Baptisten weltweit. Ursprünge, Entwicklungen, Theologische Identitäten (Die Kirchen der Gegenwart 7), Göttingen 2021.
- Nussbaum, Martha*, Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York 2010.
- Rubboli, Massimo*, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit und Menschenrechte in der baptistischen Geschichte, in: *Geldbach*, Baptisten weltweit, 79–99.

34 BWA, Congress 1928, 66–67.

Neue Feindbilder

Grenzen der Religionsfreiheit in der evangelikalen Bewegung

ANDREA STRÜBIND

Das Thema „Religionsfreiheit“ wird nicht nur in politischen Diskursen, in der Ökumene oder in Menschenrechtsbewegungen diskutiert, sondern hat sich auch zu einem zentralen Fokus der evangelikalen Bewegung entwickelt.¹ Das mag überraschen, soll aber nach einer kurzen Einführung in diese Bewegung im Folgenden anhand zweier Beispiele aus Deutschland und den USA dargestellt werden.

1 Die evangelikale Bewegung – eine kurze Einführung

Durch die Medien, aber auch durch eigene Selbstdarstellungen zeigt sich in den letzten Jahrzehnten eine auch immer stärker in der Öffentlichkeit wahrgenommene Sicht, wonach es eine in sich konsistente evangelikale Bewegung (EB) mit klar definierten Zielen und einem eindeutigen Profil gäbe. Nicht zuletzt das evangelikale publizistische Sprachrohr „idea“ fördert eine solche harmonistische Sicht der Dinge. So wird der Eindruck erweckt, als ob sich unter dem Signum „evangelikal“ seit einigen Jahrzehnten die „frommen“, missionarisch und konservativ ausgerichteten Christen und Christinnen in einem losen Verbund kirchenübergreifend zusammengeschlossen hätten. „Evangelikal“, so scheint es, ist zu einem festen Identitätsmerkmal geworden, so dass es bei der Darstellung der eigenen religiösen Sozialisation und Prägung eher Verwendung findet als die üblichen Konfessionsbeschreibungen.

¹ Vgl. *Michael Hausin*, Die Evangelikale Bewegung und das Thema Religionsfreiheit, in: Materialdienst der EZW 3/2010, 100–106.

Sogar heimatmissionarische Eigeninteressen der unterschiedlichen Konfessionen und Denominationen werden beispielsweise zurückgestellt, wenn an einem Ort bereits eine „evangelikale“ Gemeinde vorhanden ist. Dieses Etikett muss die Frage provozieren, was unter diesem Signet zu verstehen ist: Was also heißt „evangelikal“? Lässt sich bei aller Unterschiedlichkeit ein eindeutiges Profil herausarbeiten? Was ist hier Vision und was Fiktion?

Vorweg muss gesagt werden, dass die EB in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten nicht nur in den Medien, sondern auch in wissenschaftlichen, etwa kirchenhistorischen Publikationen an Aufmerksamkeit gewonnen hat; und dies nicht nur in Verlautbarungen der Evangelischen Zentralstelle für weltanschauliche Fragen (EZW) oder seitens der notorisch alerten Sektenbeauftragten in den Landeskirchen. Dabei sei an die umfangreiche Studie von Gisa Bauer von 2012 erinnert, die sich vor allem auf die Konfliktgeschichte zwischen der EB und den evangelischen Landeskirchen fokussierte.² Etwas weiter zurück reicht die Untersuchung von Gerhard Lindemann zur Frühgeschichte der Evangelischen Allianz.³ Dennoch ist denjenigen Recht zu geben, die kirchenhistorische Forschungen zur EB im deutschen aber auch im internationalen Bereich weiterhin für rudimentär und für ein eher stiefmütterlich betrachtetes Forschungsfeld halten.⁴

Wer sich mit der Begriffsgeschichte des deutschen Wortes „evangelikal“ beschäftigt, wird darüber hinaus nicht wenig verwirrt. Je nach Einschätzung der geschichtlichen Entwicklung und Berücksichtigung des persönlichen Standorts der Autoren und Autorinnen ergeben sich durchaus unterschiedliche Antworten und Deutungen. „Evangelikal“ ist zunächst ganz einfach die Eindeutschung des englischen Attributs *evangelical*. Die Vermutung, dass sich dahinter eine bewusste Kreuzung von „evangelisch“ und „radikal“ verberge – nach dem Motto: „Wir sind die radikal entschiedenen evangelischen Kräfte“ – wird dem Sachverhalt freilich nicht gerecht und gehört in den Bereich der interkonfessionellen Polemik!

² Vgl. Gisa Bauer, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte 53), Göttingen 2012.

³ Gerhard Lindemann, *Für Frömmigkeit in Freiheit: Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)* (Theologie: Forschung und Wissenschaft 24), Münster 2011.

⁴ Vgl. Erich Geldbach, *Are Baptists Evangelicals?*, in: Frank Lüdke & Norbert Schmidt (Hg.), *Pietismus. Neupietismus. Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Protestantismus*, Berlin 2017, 179–204, hier: 180. Geldbach bezieht sich auf eine Einschätzung von Donald M. Lewis und Richard V. Pierard.

Evangelical wiederum heißt in englischer Sprache schlicht „evangelisch“. Unschwer zu erkennen ist der in dieser Bezeichnung enthaltene Hinweis auf das christliche Evangelium. Derek J. Tidball, der eine umfangreiche und lesenswerte Studie zur EB verfasst hat, verweist auf die ursprüngliche Applizierung des Begriffs auf John Wyclif, den man auch *Doctor Evangelicus* nannte und in dessen unvollendetem Werk, dem *Opus Evangelicum*, die Schriftautorität eine herausgehobene Rolle spielt.⁵ Ab dem 16. Jahrhundert bezeichnete man die Anhänger der Reformation als *evangelical* (evangelisch). Der Begriff entwickelte sich zum Synonym für „reformatorische“ Strömungen lutherischer und calvinistischer Provenienz. Allerdings setzte sich in Großbritannien im Laufe der Zeit der Terminus *Protestant* zunehmend gegen *Evangelical* durch, um die reformatorischen Kirchen zu benennen. Seit dem 18. Jahrhundert bezeichnete sich die entstehende Erweckungsbewegung in England als *evangelical*, wodurch zum einen die Verbindung zum reformatorischen Erbe hergestellt werden sollte. Zum anderen sollte der besondere Impetus, den die Bewegung auf die persönliche Aneignung des im Evangelium beschlossenen Heils und die Heiligung der Lebensführung legte, profiliert werden.⁶

Evangelical wurde so ab dem 18. Jahrhundert als Bezeichnung einer spezifischen Strömung innerhalb der Kirche von England verwendet, die wir im deutschen Sprachraum unter dem kirchengeschichtlichen Begriff der „Erweckungsbewegung“ kennen. Folgerichtig schlägt Dieter Sackmann als treffendste Deutung des deutschen Terminus die Synonyme „evangelikal“ = „erwecklich“ vor, da in dieser Formulierung die ganze Bandbreite der Geschichte der internationalen evangelikalen Bewegung enthalten sei.⁷ Allerdings muss dabei kritisch angemerkt werden, dass sich der Begriff „Erweckung“ sowohl in politisch-gesellschaftlicher wie auch in kirchlich-religiöser Interpretation im Deutschen erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert nachweisen lässt. Zum Fachausdruck werden die Bezeichnungen „Erweckung“ und „Erweckungsbewegung“ erst im frühen 19. Jahrhundert.

Das Bild der Erweckung als einer einheitlichen und internationalen Bewegung wurde zunächst von ihren Vertretern selbst entworfen und

⁵ Vgl. Derek J. Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Stuttgart 1999, 52.

⁶ Vgl. ebd., 53. Zur Geschichte der englischen Erweckungsbewegung vgl. David Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, London 1989.

⁷ Dieter Sackmann, Einführung des Herausgebers, in: Derek J. Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Stuttgart 1999, 12.

hat sich in der kontinentaleuropäischen wissenschaftlichen Literatur schließlich durchgesetzt. Die Deutung der Erweckung als einer kohärenten, universalen und antiaufklärerischen Erneuerungsbewegung wird in der heutigen Forschung freilich zunehmend kritisch hinterfragt. Denn eine solche Synopse der heterogenen Bewegungen, verbunden mit der These eines durchgängigen Antagonismus von Aufklärung und Erweckung, kann sich keineswegs auf gesicherte Forschungsergebnisse berufen. Was die Höhepunkte der jeweiligen Bewegungen betrifft, so zeigen sich in den einzelnen Ländern erhebliche zeitliche Unterschiede, woraus sich spezifische Phasenverschiebungen ableiten lassen. Die Erweckungsbewegungen gehören in den jeweiligen Kontext ihrer Ursprungsregion und prägen die nationalen Konfessionsgeschichten, weshalb der Begriff aufgrund seiner opaken Bedeutungsvielfalt bis heute umstritten ist.⁸

Fragt man jedoch, zu welcher Zeit das deutsche Attribut „evangelikal“, das sich heute geradezu zu einem theologischen „Markennamen“ entwickelt hat, erstmals begegnet, wird man überrascht. Sie lässt sich erst seit Mitte der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts in Veröffentlichungen nachweisen. Als konfessioneller Sammelbegriff begegnet die Bezeichnung nach der Recherche von Friedhelm Jung erstmalig im Jahr 1965 im „Allianzblatt“, der Zeitschrift der Deutschen Evangelischen Allianz.⁹ Jung stellt, ebenso wie Peter Beyerhaus, die begründete These auf, wonach die Begrifflichkeit „evangelikal“ erst durch den Weltkongress für Evangelisation 1966 in Berlin allgemein gebräuchlich geworden sei. In der Folgezeit hat sich die Evangelische Allianz, allen voran durch die publizistische Offensive ihres Informationsdienstes (idea), für eine kontinuierliche Profilierung dieser Sammelbezeichnung eingesetzt. Dabei zeigt sich eine signifikante Akzentverschiebung hinsichtlich ihrer Bedeutung. Heute steht „evangelikal“ nicht in erster Linie für „erweckliches“ (missionarisches) Christentum, sondern für einen konservativen, antimodernistischen Protestantismus, der sich auf bestimmte scheinbar unaufgebbare theologische Positionen und ethische Werte und politische Einflussnahmen festlegt. Sackmann konstatiert: „Das erweckliche Moment tritt hinter dem lehrhaften Interesse zurück.“¹⁰

8 Zur neueren Diskussion über die Bezeichnung „Erweckungsbewegung“ vgl. *Jan Carsten Schnurr*, *Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848*, Göttingen 2011, 14 ff.; *Martin Brecht*, *Pietismus und Erweckungsbewegung*, in: *PuN* 30 (2004), 30–47.

9 Vgl. *Friedhelm Jung*, *Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Bonn 1994, 7.

10 *Sackmann*, Einführung, 16.

Bei der Verwendung des Begriffs „evangelikal“ muss daher stets reflektiert werden, welche inhaltliche Zuspitzung damit verbunden ist. Wenn die Beobachtungen stimmen und sich die Attribuierung „evangelikal“ immer stärker zu einem auf dogmatische Positionen bezogenen Begriff entwickelt, die in Abgrenzung von anderen Bewegungen und Kirchen formuliert werden, sollte dies von Theologen und Theologinnen kritisch bedacht werden. Dann müsste früher oder später auch einmal gefragt werden, welche pluriformen Überzeugungen sich unter dem zunehmend dogmatisch-positionell verstandenen Sammelbegriff „evangelikal“ subsumieren lassen. Es erscheint fraglich, ob angesichts der Heterogenität der Bewegung eine innere Kohärenz der Lehre überhaupt existiert, oder ob diese lediglich postuliert wird.

2 Die Geschichte der evangelikalen Bewegung

Wer sich mit der Geschichte der evangelikalen Bewegung(en) auseinandersetzt, stößt auf eine Reihe sehr schöner Bilder, mit denen immer dieselbe Verlegenheit der Forschenden ausgedrückt werden soll, um die Vielfalt und Dynamik dieser Strömung zu erfassen. Da ist von einem „undurchdringlichen Dickicht“ die Rede oder von einer „schlüpfrigen Seife“, die man mit nassen Händen anfasst. Wurzelgrund der evangelikalen Bewegung war, wie bereits erwähnt, die vielschichtige Erweckungsbewegung in den innereuropäischen Kontexten. Im Folgenden soll hier die spezifische Entwicklung der evangelikalen Bewegung in Deutschland im Vordergrund stehen, die sich erst seit den 60er-Jahren formierte und eine eigene Spezifik aufweist.

Den stärksten Einfluss für die entstehende evangelikale Bewegung in Deutschland übte die Zusammenarbeit der Deutschen Evangelischen Allianz mit den sogenannten *New Evangelicals* aus den USA aus, einer Bewegung, die eng mit dem Namen Billy Graham verbunden ist.¹¹ Den auf Massenevents spezialisierten Evangelisten führten zwischen 1953 und 1966 nicht weniger als fünf „Feldzüge“ nach Deutschland. Ein mediales Ereignis war die Großevangelisation „Euro 70“, im Zuge derer dann auch der „Informationsdienst der Evangelischen Allianz“ (idea) entstand. Die Evangelische Allianz, die Landes- und Freikirchen sowie die Gemeinschaften zur Koordination von Evangelisation und Weltmission zusammenführt, übernahm die Hauptträgerschaft der evangelikalen Bewegung in Deutschland. Gemeinsame Evangelisationen

11 Vgl. *Jung*, *Evangelikale Bewegung*, 23.

(ProChrist), Konferenztätigkeit und die Zusammenführung einzelner Missionswerke unter dem Dach der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (1974) waren die Folge. Auch international sollte die Sammlung und Konzentration evangelikaler Kräfte forciert werden, wie der Internationale Kongress für Weltevangelisation in Lausanne 1974 und die Konferenzerklärung als bisherige Höhepunkte belegen.¹²

Eine weitere Wurzel der gegenwärtigen evangelikalen Bewegung in Deutschland wird mit dem Stichwort „Bekenntnisevangelikale“ bezeichnet.¹³ Diese Strömung fand sich 1970 schließlich in der Konferenz Bekenntender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands (KBG) zusammen, die in erster Linie eine kritische Reaktion auf die liberale Universitätstheologie darstellte und volksgemeinlich orientiert sind. Als Stichwort sei hier Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und die „Gott-ist-tot-Theologie“ der 1960er-Jahre zu nennen. Die Bewegung verstand sich als biblisch-reformatorischer Aufbruch mitten in der Evangelischen Kirche im Kampf um die Schrift- und Bekenntnisgrundlage in apologetischer und polemischer Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese. Bei den Bekenntnisevangelikalen konvergieren konservativ-konfessionelle und pietistisch-erweckliche Momente.¹⁴ Sie sind im Grunde entgegen ihrer ursprünglichen Intention ins evangelikale Lager gewechselt, obwohl sich in der Folgezeit deutliche theologische Schnittmengen abzeichneten. Ausschlaggebend war sicher der publizistische Erfolg von *idea*, der die Anliegen der Bekenntnisbewegung auch einer breiten Öffentlichkeit zugänglich macht.

Eine weitere Spielart der evangelikalen Bewegung in Deutschland sind Bibelfundamentalisten, die sich im Blick auf das Schriftverständnis auf die Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Schrift beziehen.¹⁵ Ihren organisatorischen Haftpunkt fanden diese Fundamentalisten im deutschsprachigen Raum in den beiden Ausbildungsstätten Freie Evangelisch-theologische Akademie (FETA) in Basel – seit 1994 Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel – und Freie Theologische Akademie in Gießen (FTA) – seit 2008 Freie Theologische Hochschule Gießen –, die einen zunehmenden Einfluss auf

12 Vgl. ebd., 65 f.

13 Vgl. *Reinhard Hempelmann*, Sind Evangelikalismus und Fundamentalismus identisch?, in: *Freikirchenforschung* 14 (2004), 101–117, hier: 114; *Sackmann*, Einführung, 30.

14 Vgl. ebd., 32.

15 Vgl. *Hempelmann*, Evangelikalismus, 114. Zur Verhältnisbestimmung von EB und Fundamentalismus im anglo-amerikanischen Raum: vgl. *Geldbach*, Baptists, 187–192.

die evangelikale Ausbildungspraxis ausüben.¹⁶ Das gilt nach wie vor, obwohl sich die beiden Institutionen durch einen langwierigen Prozess der Anerkennung als staatliche Fachhochschulen hinsichtlich ihrer Forschung und Lehre der Prüfung durch den Wissenschaftsrat stellen mussten und mehrere Akkreditierungsverfahren erfolgreich absolvierten. Im Zuge dieser Anerkennungsprozesse standen die Wissenschaftlichkeit der Ausbildung und in diesem Zusammenhang besonders das Bibelverständnis zur Debatte, was aus taktischen Gründen zur Abkehr der bis dahin üblichen Praxis führte, an der Gießener Hochschule von allen Dozenten und Dozentinnen die Unterzeichnung der Chicagoer Erklärung zur uneingeschränkten Irrtumslosigkeit der Bibel in allen Dingen zu verlangen,¹⁷ die bis zum Akkreditierungsprozess sogar auf der Homepage der Institution als einem Leitbild veröffentlicht worden war. Es bleibt abzuwarten, welchen nachhaltigen Einfluss die Anerkennung als staatliche Hochschulen und die damit verbundene Öffnung für akademische Standards zeitgenössischer Wissenschaftlichkeit auf die beiden genannten Einrichtungen haben wird.

Um das Spektrum der evangelikalen Bewegung in Deutschland zu vervollständigen, sind noch die Pfingstkirchen und die charismatischen Gruppen und Werke zu erwähnen.¹⁸ Die Mitarbeit von pfingstlich-charismatischen Kreisen in der Allianz ist nach einer dramatischen Konfliktgeschichte zu Beginn der 20. Jahrhunderts auch in Deutschland seit Mitte der 90er-Jahre, als deren öffentliche Verurteilung durch Allianz revidiert wurde, zur Selbstverständlichkeit geworden. Oftmals übersehen, gehören zudem auch russlanddeutsche Aussiedlergemeinden in das evangelikale Spektrum seit den 1970er-Jahren.¹⁹

Alle Ausprägungen der evangelikalen Bewegung in Deutschland generierten eigene Ausbildungsstätten, Missionswerke, Publikationsorgane und gemeinsame Konferenzen. Darüber hinaus ist die EB international gut vernetzt und auch in Deutschland auf vielfältige Weise or-

16 Vgl. *Jung*, Evangelikale Bewegung, 188f.; *Geldbach*, Baptists, 198f. „Apart from some of the Bible schools it [= Freie Theologische Hochschule Gießen] is the academic seedbed of fundamentalism in Germany“ (ebd., 198).

17 Vgl. ebd.

18 Vgl. *Jung*, Evangelikale Bewegung, 159.

19 Vgl. zu den russlanddeutschen Gemeinden: *John N. Klassen*, Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie, Nürnberg 2007; vgl. zur evangelikalen Bewegung in der UdSSR: *Nadezda Beljakova*, Evangelikale Christen und einige Prinzipien der radikalen Reformation im sowjetischen Nachkriegskontext, in: *Natalia Bakshi, Georg Pfeleiderer & Yvonne Pörzgen* (Hg.), Ausstrahlung der Reformation. Ost-Westliche Spurensuche, Bonn 2020, 191–203.

ganisatorisch verflochten. Das Spektrum der evangelikalen Bewegung in Deutschland reicht dabei sehr weit: vom Gnadauer Verband, der Evangelischen Allianz, der Lausanner Bewegung, der Bekenntnisbewegung, über pentekostale Gemeinden bis hin zu Bibelfundamentalisten. Gemeinsam firmieren sie unter diesem Label und sind durch eine Zusammenarbeit mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) verbunden.

In letzter Zeit lassen sich Bedenken bei leitenden Verantwortlichen nachweisen, die danach fragen, ob die evangelikale Bewegung – allen voran ihr Hauptstrom, die evangelische Allianz, nicht überprüfen sollte, ob die am Rande ihres Bereichs bestehenden fundamentalistischen Strömungen das Signet „evangelikal“ zu Unrecht für sich reklamierten oder ob man ganz auf diesen Namen verzichten sollte. Erich Geldbach kritisiert zu Recht die Deutungshoheit des Nachrichtendienstes idea, der die Bezeichnung „evangelikal“ in einer ganz spezifischen Weise prägte und instrumentalisierete.

„Through idea and its news items, ‚evangelikal‘ became a synonymous with personal conversion and a defense of orthodoxy in combination with conservative, if not reactionary attitudes toward economic and political issues such as abortion, feminism, sexual orientation, environmentalism, creationism, private schools and home-schooling. In short ‚evangelikal‘ stands for an inter-church party which opts for both theological and political right wing attitudes.“²⁰

Ein weiteres in diesem Zusammenhang spannendes Thema wäre eine kritische Analyse der Berichterstattung in den öffentlichen Medien, die oftmals im pejorativen Sinne christliche Gemeinden und Bewegungen als „evangelikal“ bezeichnen, um ihren Sonderstatus im Vergleich zu den Mehrheitskirchen und den etablierten Freikirchen kenntlich zu machen. Ein Höhepunkt der negativen Zuschreibungspraxis des Labels „evangelikal“ vollzog sich unter der Regierung Donald Trumps, dessen Wähler und Anhängerschaft in diesem Sinne pauschal zusammengefasst und mit rechtsextremen Positionen in Verbindung gebracht wurden.²¹ Es bleibt weiterer Forschung vorbehalten, die Dynamik der EB und deren politische Positionierung, aber auch das Framing einer öffentlichen Diskreditierung des Evangelikalismus zu untersuchen.

²⁰ Geldbach, Baptists, 195.

²¹ Vgl. Uwe Heimowski & René Markstein, Rechtspopulistische Positionen und Evangelikale. Sind evangelikale Christen besonders rechts?, in: Uwe Backes & Philipp W. Hildmann (Hg.), Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand (Aktuelle Analysen 82), 104–115.

3 Evangelikale Bewegung in Deutschland und Religionsfreiheit

Religionsfreiheit angesichts von Christenverfolgungen stellt, wie bereits eingangs erwähnt, neben dem Thema des Lebensschutzes und der Abtreibung eines der Hauptthemen der EB dar. Das liegt vor allem an dem Engagement evangelikaler Missionen in verschiedenen Entwicklungsländern.²² Besonders in den sog. Nullerjahren entwickelten sich eine Reihe von Initiativen und dann auch Institutionen der EB, die sich des Themas der Christenverfolgung annahmen, darunter auch der Arbeitskreis für Religionsfreiheit der Evangelischen Allianz (AKREF), der ein periodisch erscheinendes Jahrbuch zur Christenverfolgung herausgibt, das als Standardwerk gilt und vielfach in evangelikalen Gemeinden und Werken rezipiert wird. Gebetstage und Gebetswochen für verfolgte Christen und Christinnen haben sich zu einem eigenen Genre gemeindlicher und übergemeindlicher Veranstaltungen entwickelt, die auch in ökumenischer Ausrichtung durchgeführt werden. Dazu gehört etwa der weltweite Gebetstag der Evangelischen Allianz zu Jahresbeginn. Idea stellt analog zu Amnesty International jeden Monat einen aus religiösen Gründen verfolgten Gefangenen des Monats vor. Prominent besetzte Kongresse zur aktuellen Christenverfolgung führten auch dazu, dass die Politik auf dieses – wie in der EB festgestellt und beklagt wird – lange vernachlässigte Thema aufmerksam wurde.²³ Die Evangelikalen haben mit der aktuellen Christenverfolgung ein Thema in die Öffentlichkeit gebracht, das lange Zeit gerade von den Mehrheitskirchen und ihren Vertretern nicht wahrgenommen wurde. Ein direkter Einfluss bzw. eine Konsequenz ihres Engagements werden etwa im Zusammenhang eines Beschlusses des Bundestages von 2007 zur Religionsfreiheit gesehen, in dem verfolgte Christen eigens erwähnt werden.²⁴

Die Thematisierung der Religionsfreiheit vor allem aus der Perspektive der Christenverfolgung lässt sich gut in den zeitgeschichtlichen Kontext nach den Attacken des islamistischen Terrors 2001 und der Beschworung eines *Clash of Civilisations* (Samuel P. Huntington) einordnen. Allerdings muss, bevor das Thema der Religionsfreiheit in den Blick genommen werden kann, die Öffnung der EB für politische Fragestellungen kurz in den Blick genommen werden. Seit dem Ende der 1990er-Jahre – im Zusammenhang mit der politischen und gesell-

22 Vgl. Hausin, Bewegung, 100.

23 Vgl. ebd., 101.

24 Vgl. ebd., 103.

schaftlichen Transformation – entwickelten sich mehrere Initiativen und strukturelle Organisationsformen, die das politische Engagement der EB förderten. Seit 1999 gibt es einen Beauftragten der Allianz am Deutschen Bundestag.²⁵ Neue Arbeitskreise etablierten sich innerhalb der Allianz: Für Politik, Soldaten, Islam, Religionsfreiheit und Menschenrechte.²⁶

Parallel erschienen gezielte Publikationen zu politischen Themen, wie etwa die Handreichungen der Evangelischen Allianz, die oft gemeinsam mit der Lausanner Bewegung herausgegeben wurden. Unter dem programmatischen Titel: „Suchet der Stadt Bestes“ – wurden evangelikale Christen und Christinnen dazu aufgerufen, sich dezidiert politisch zu engagieren.²⁷ „Mit dieser Stellungnahme tritt die Deutsche Evangelische Allianz an die Öffentlichkeit, um ihr gesellschaftliches und politisches Engagement bekannt zu machen.“²⁸ Die Erklärung beginnt mit einem klaren Bekenntnis zur Demokratie, zum Rechtsstaat und zur Verfassung; später folgt noch eine affirmative Bejahung der Trennung von Kirchen und Staat bei aller wünschenswerten Kooperation. Daran anschließend wird die politische Verantwortung der EB mit biblischen Aussagen begründet. „Die Allianz-Bewegung versteht sich grundsätzlich als konstruktiv-kritische Begleiterin aller Regierungen und Parteien, unabhängig davon, welchem politischen Spektrum sie angehören.“²⁹ Diesem Grundsatzstatement folgen der Einsatz für die Schwächsten der Gesellschaft sowie die Ablehnung von Rassismus und Antisemitismus. Eine erste Forderung greift anschließend das Thema der Menschenrechte auf, verweist aber auch schon auf eine spezifische Interpretation: „Wir fordern die Regierung auf, sich noch mehr für die Durchsetzung der Menschenrechte weltweit, insbesondere in islamischen Ländern und Ländern des ehemaligen Ostblocks, einzusetzen.“ Der Durchsetzung der Menschenrechte werden vorzugsweise zwei kulturelle Kontexte zugeordnet: die islamischen Länder und der ehemalige Ostblock, deren Verfolgung von Christen im Blick auf die Menschenrechte eine Art Leitmotiv darstellt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Aussage zur Religionsfreiheit:

25 Vgl. *Heimowski & Markstein*, Positionen, 106.

26 *Katja Guske*, Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland, Wiesbaden 2014, 103.

27 Vgl. <https://politik.ead.de/fileadmin//Arbeitskreise/Politik/SuchtDerStadtBestes.pdf> [abgerufen am 09.09.2021].

28 Ebd., 2.

29 Ebd., 4.

„Wir bekräftigen die Religions-, Gewissens- und Versammlungsfreiheit, nicht zuletzt auch in Anbetracht der eigenen verhängnisvollen Geschichte der Christenheit mit ihrer gewaltsamen Unterdrückung von Menschen anderer Religionen, aber auch angesichts der heutigen Christenverfolgungen in vielen Ländern der Welt. Wir fordern die Bundesregierung nachdrücklich auf, sich für verfolgte Christen weltweit einzusetzen. Die Religionsfreiheit muss auch die Freiheit zum Religionswechsel beinhalten.“³⁰

Die Linse, durch die das Thema Religionsfreiheit von der Evangelischen Allianz in den Blick genommen wird, ist die Christenverfolgung. Die Betonung der Freiheit zum Religionswechsel zielt ebenfalls auf Länder, in denen Konversion zum christlichen Glauben staatlich verfolgt bzw. unter Strafe gestellt wird und in denen sie als Proselytismus von der Mehrheitsreligion (etwa in osteuropäischen Ländern, in denen die orthodoxen Kirchen staatsprivilegierte Mehrheitskirchen sind) abgelehnt wird. Dieser klaren Zuspitzung der Forderung nach Religionsfreiheit wird ein apologetisch klingender Satz nachgestellt: „Der Einsatz für Religionsfreiheit schließt für uns ausdrücklich die Freiheit anderer Religionen ein, ihren Glauben in unserem Land auszuüben.“³¹ In diesem Zusammenhang wird ausdrücklich das Erbe der Evangelischen Allianz herangezogen, die sich bereits im 19. Jahrhundert für eine derartige Entgrenzung der Religionsfreiheit eingesetzt habe. Mit dem nächsten Satz erfolgt erneut eine spezifische Akzentuierung: „Zur Religionsfreiheit gehört auch das Recht auf öffentliche Darstellung des Glaubens, auf friedliche Mission und auf Religionswechsel.“³² Mission und Konversion gehören demnach für die EB unverzichtbar zur Religionsfreiheit. In dieser eher funktionalen Interpretation der Religionsfreiheit ist stets die Missionsfreiheit mitgedacht und mutiert zum vorrangigen Kriterium. Als entscheidende Themenfelder der EB werden in dieser „Programmschrift“³³ zudem die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Menschenwürde, der Schutz ungeborenen Lebens sowie eine christliche Sicht von Ehe und Familien profiliert.

Bereits in der eben ausführlich vorgestellten Erklärung wird die Migration als große Herausforderung angesehen und das Engagement der EB für die Integration von Migranten und Mitgrantinnen herausgestellt. Allerdings ist ein warnender Unterton nicht zu überhören, dass nämlich die Migranten eine Gefahr der Emergenz von Parallelgesell-

30 Ebd., 8.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 *Heimowski & Markstein*, Positionen, 106.

schaften darstellten, die das Gewaltmonopol des Staates in Frage stellten. In einer weiteren Äußerung speziell zum Islam fällt auf, dass sich offensichtlich eine Art Standardargumentation entwickelt hat: Man bejaht die Rechte der Muslime in Deutschland auf freie Religionsausübung, die man dann im Gegenzug auch für die Christen in islamischen Ländern einklagt. Am Beispiel des Moscheebaus in Deutschland wird dieser Konnex hergestellt, nachdem dessen Genehmigung vom Verhalten der muslimisch geprägten Länder gegenüber dem Christentum in ihren Ländern abhängig gemacht werden sollte.

„Christliche Gemeinden sollten den Bau von Moscheen angesichts der damit verbundenen Problematik nicht fördern. Sie sollten insbesondere bei solchen Gelegenheiten beständig auf die Einschränkungen der Versammlungsfreiheit, des Kirchbaus und der Instandhaltung von Gemeindehäusern in manchen islamischen Ländern hinweisen. Christen, Gemeinden und Kirchen sollten darauf drängen, dass Christen in islamischen Ländern gleiche Rechte erhalten wie Muslime in Deutschland.“³⁴

Auf der einen Seite steht daher zwar ein klares Bekenntnis zur Religionsfreiheit und zur Ausübung der Religion durch Muslime, auf der anderen Seite dominiert ein skeptisches bis negatives Bild dieser Religion. Es ist erstaunlich, mit welchem Aufwand das Thema Islam in den Veröffentlichungen der Evangelischen Allianz in den letzten Jahren bearbeitet wurde. So wurde eigens ein Arbeitskreis Islam gegründet, der bereits 19 Broschüren herausgegeben hat. Zudem gibt es sogar einen Arbeitskreis für Migration und Integration. Selbst ein Institut für Islamfragen wurde von der Allianz gegründet, das eine eigene Untersuchung wert wäre. Der Tenor vieler Publikationen lässt sich wie folgt zusammenfassen (wobei um der Prägnanz der Darstellung willen eine weitere Differenzierung unterlassen wird): Man unterstellt dem Islam, dass er die Vorherrschaft in der Welt anstrebe, weil das ein genuiner Grundbestandteil der missionarischen Bemühungen des Islam sei. Er mache keinen Unterschied zwischen Religion und Politik³⁵ und verfolge letztlich die Unterwanderung der Gesellschaft. Dies sei verbunden mit einer kriegerischen und gewalttätigen Gesinnung, wodurch sich der Islam als mit dem demokratischen Rechtsstaat inkompatibel erweisen würde.

³⁴ Deutsche Evangelische Allianz 2007b, 26.

³⁵ Wobei die eigene Geschichte nicht thematisiert wird, die auch ein Zeitalter der Religionskriege und des Bündnisses vom Thron und Altar bis ins 20. Jahrhundert hinein kannte.

„Der verstärkte Zuzug von Muslimen könnte die Bildung einer muslimischen Parallelgesellschaft und damit langfristig soziale Spannungen bewirken. Eine wirkliche Integration einer großen Zahl von Muslimen in eine säkulare und pluralistische Gesellschaft ist kaum möglich, da die primäre Loyalität konservativer Muslime der islamischen Weltgemeinschaft (arab. umma) und nicht einem liberalen Staat gilt.“³⁶

Bei allem vollmundigen Plädoyer für die Religionsfreiheit zeigt aufgrund dieser spezifischen Deutung des Islams ein essenzielles Dilemma: Man setzt sich für allgemeine Religionsfreiheit ein, auch für das Recht auf Mission, aber zieht dabei für den Islam Grenzen. Es bleibt zu fragen, ob auf diese Weise nicht trotz aller wortreichen Bekenntnisse zur Religionsfreiheit ein neues Feindbild für die Öffentlichkeit und die Gesellschaft generiert wird.

In diesem Zusammenhang wäre *idea*, das Publikationsorgan der EB, das 1970 gegründet wurde, ein eigenes Thema, auf das hier nur verwiesen werden kann. Die Nachrichtenagentur ist in den letzten Jahren vermehrt in die Kritik – auch innerhalb der EB – geraten.³⁷ Die „Evangelikale Bildzeitung“, wie sie oft genannt wird, wird auch von den Medien (u. a. der FAZ) ausgesprochen kritisch konnotiert. Dabei wird dem „Kampfblatt der Evangelikalen“ gerne eine problematische Verbindung zu rechten Initiativen und Parteien unterstellt. Die Nähe zu rechtsextremen Richtungen zeige sich etwa durch die gemeinsame Ablehnung des Islams. *Idea* steht seit Herbst 2015 aufgrund der Berichterstattung und Deutung der Migrationskrise besonders in der Kritik, so dass sich die EKD aufgrund der zu Tage tretenden antimuslimischen Grundhaltung von diesem evangelikalen Nachrichtendienst distanzierte, nachdem *idea* von der EKD mit jährlich 130.000 Euro unterstützt worden war. Dieser Zuschuss wurde aber auf der EKD-Synode 2017 gekürzt und sollte 2020 ganz auslaufen. Der Vorwurf, der im Raum stand, war, dass der Islam allzu einseitig aus dem Blickwinkel der Fremdheit und der Bedrohung dargestellt werde.

4 Neue Rechte in den USA und Religionsfreiheit

Ein weiteres Themenfeld, das hier nur skizziert werden kann, betrifft die „Neue religiöse Rechte“ in den USA, deren Anhängerschaft sich vor allem aus den verschiedenen Freikirchen rekrutiert. Dabei ist aller-

³⁶ Deutsche Evangelische Allianz 2007b, 24.

³⁷ Vgl. https://www.deutschlandfunk.de/ekd-und-idea-streit-um-evangelisches-medienportal.886.de.html?dram:article_id=402258 [abgerufen am 09.09.2021].

dings zu beachten, dass es sich bei dieser Gruppe nicht um eine feste Institution handelt, sondern um ein „Konglomerat aus vielen Organisationen“.³⁸ Der biblische und ethische Fundamentalismus, der besonders durch das Beispiel der US-amerikanischen politischen Rechten im öffentlichen Diskurs vertreten ist, desavouierte in den letzten Jahren die baptistischen Prinzipien der Glaubens- und Gewissensfreiheit ebenso wie die stets so vehement geforderte Trennung von Kirche/Religion und Staat.³⁹

Das Zeitalter des Internationalismus, das durch die Gründung des Völkerbundes 1919 in der Weltöffentlichkeit Gestalt gewann, wurde vor allem von protestantischen Denominationen der USA, angeführt von den Methodisten, und ökumenischen Gremien willkommen geheißen und geprägt.⁴⁰ Diese Denominationen waren auch in der Endphase des Zweiten Weltkriegs die Vorkämpfer für die Gründung der Vereinten Nationen und deren weltweite Institutionen.⁴¹ Allerdings bildete sich angesichts des sich verbreitenden Internationalismus in den 1920er-Jahren eine pluriforme Bewegung konservativer Evangelikaler heraus, die aufgrund biblisch-fundamentalistischer Überzeugungen, die auf eschatologischen Szenarien beruhten, eine deutliche, wenn auch zunächst minderheitliche Opposition darstellte.⁴² Die Kooperation mit nicht-christlichen Partnern bzw. Staaten, wie es die Einrichtung weltweiter Organisationen vorsah, wurde konsequent abgelehnt und z. T. als „Werk des Antichristen“ denunziert. Dieser anti-internationalen Koalition schien die besondere Sendung der USA als christliche Leitnation durch den Internationalismus gefährdet. Unilateralisten und christliche Nationalisten polemisierten deshalb gegen die Einrichtung und Ausgestaltung der UN und ihrer Institutionen.⁴³ Diese anti-internationalistische Haltung ist seit Etablierung der sogenannten „Neuen (religiösen) Rechten“ in das gesellschaftliche Rampenlicht getreten und hat seit den 1980er-Jahren die Politik der USA nachhaltig beeinflusst

38 *Erich Geldbach*, Das Selbstverständnis der Religiösen Rechten in den USA, in: *Irene Dingel & Christiane Tietz* (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 363–378, hier: 363.

39 Vgl. *Erich Geldbach*, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001; *ders.*, „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention. Geschichte und Gegenwart, in: *ZThG* 7 (2002), 34–63.

40 Vgl. *Markku Ruotsila*, The Origins of Christian Anti-Internationalism. Conservative Evangelicals and the League of Nations, Washington DC 2008, 2.

41 Die Methodisten waren hier besonders engagiert. Vgl. *ebd.*, 174.

42 Vgl. *ebd.*, 2–4.

43 Vgl. *ebd.*, 175–180.

bzw. geprägt. Die Genese der „neuen Rechten“, ihr politisches Potenzial und ihre religiöse Trägerschaft werden je nach Perspektive allerdings unterschiedlich dargestellt und kontrovers bewertet.⁴⁴

Für die Frage nach dem Verhältnis der „Neuen Rechten“ zur Religionsfreiheit ist vor allem von Interesse, dass ihre politische Formierung neben der scharfen Auseinandersetzung in der Abtreibungsfrage auch auf dem Hintergrund einer Kontroverse um die Rolle der Religion an öffentlichen Schulen verstanden werden muss.⁴⁵ Der Streit um öffentliche Gebete an den Schulen und die kreationistische Lehre im Biologieunterricht boten wichtige Anlässe, um die durch die Verfassung garantierte Trennung von Staat und Religion neu zu justieren. In mehreren Urteilen, die in der Öffentlichkeit vehement diskutiert wurden, entschied der Oberste Gerichtshof der USA seit den frühen 1960er-Jahren zugunsten einer strikten Anwendung der Trennung von Kirche und Staat. Ziel war dabei nicht nur, jede Form der Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten zu verhindern, sondern die Präsenz der Religion in öffentlichen Institutionen und Regelwerken zu unterbinden. Dabei ist daran zu erinnern, dass es gerade die protestantischen Denominationen – wie Baptisten und Quäker – waren, die dieses Grundprinzip in die US-amerikanische Verfassung eingeschrieben hatten. Die strikte Interpretation dieses separatistischen Grundsatzes durch den Obersten Gerichtshof, die sich in einigen folgenreichen Urteilen niederschlug, führte nunmehr zur Formierung der „Neuen religiösen Rechten“.

Es lassen sich mehrere Bewegungen, leitende Persönlichkeiten und Strömungen benennen, die zur Ausbildung der „Neuen religiösen Rechten“ führten. Oftmals wird die Kampagne der *Moral Majority*, die von dem Baptistenpastor Jerry Falwell in Kooperation mit Gesinnungsgenossen 1979 gegründet wurde, als wichtiger Faktor benannt.⁴⁶ Deren Publikationen und Medienpräsenz führten dazu, dass Mitte der 1980er-Jahre bereits vier Millionen Mitglieder hinter der Bewegung standen und sich ein landesweites Netzwerk an Unterstützenden bildete, das in den kommenden Wahlkampagnen erfolgreich instrumentalisiert werden konnte (etwa bei der Wahl Ronald Reagans). Die *Mo-*

44 Vgl. *Katja Mertin*, Zwischen Anpassung und Konfrontation. Die Religiöse Rechte in der amerikanischen Politik, Berlin 2004; *Marcia Pally*, Die Neuen Evangelikalen. Freiheitsgewinne durch fromme Politik, Berlin 2010; *Matthias Rub*, Gott regiert Amerika. Religion und Politik in den USA, Bonn 2008.

45 Vgl. *Mertin*, Anpassung, 98–102.

46 Vgl. ebd., 103–144; *Geldbach*, Selbstverständnis, 365–366.

ral Majority warb als dezidiert politische Organisation mit religiöser Legitimierung für eine Erneuerung der Gesellschaft, die durch den sogenannten „säkularen Humanismus“ zerstört worden sei. Sie löste sich allerdings 1989 aufgrund sinkender Mitgliederzahlen und Finanzschwierigkeiten auf, die auch von Skandalen um Fernsehprediger hervorgerufen wurden.

Zu einer weiteren wichtigen Organisation der religiösen Rechten entwickelte sich am Ende der 1980er-Jahre die *Christian Coalition*, die von Pat Robertson – einem populären Fernsehprediger – gegründet wurde und durch ihre Medienpräsenz einen ebenfalls weitreichenden Einfluss auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit gewinnen konnte.⁴⁷ Mit dieser Organisation begann in den 1990er-Jahren eine neue Phase politischer Agitation. Sie verstand sich als Agent für die moralische Wende, die sich vor allem durch eine höhere Bedeutung der Religion in der US-amerikanischen Gesellschaft auszeichnen sollte. Grundtenor blieb dabei die These, wonach sich die USA in einem Kulturkampf (*culture war*) befinde.

In den vergangenen drei Jahrzehnten entwickelte sich, angeführt durch die *Christian Coalition*, eine immer stärkere und einflussreichere Verbindung zwischen der „Neuen religiösen Rechten“ und der Republikanischen Partei.⁴⁸ Allerdings geriet auch diese Bewegung ab 1997 in eine Krise, die einen schwindenden Einfluss nach sich zog. Zu einem weiteren wichtigen Akteur der religiösen Rechten entwickelten sich die Organisationen *Focus on the Family* und etwas später der *Family Research Council*, die sich vor allem für die Wiederentdeckung traditioneller christlicher Werte (Familie, Ehe) in der US-amerikanischen Gesellschaft einsetzten.⁴⁹ Besonders einflussreich ist daneben der Baptistenpastor Tim LaHaye, der durch seine populären und verfilmten Romane wie „Left Behind“ eine aktualisierende apokalyptische Geschichtsschau in 12 Bänden in einer Auflage von etwa 70 Millionen Exemplaren publizierte.⁵⁰ Deren fiktiver UN-Generalsekretär wird in dieser Serie als Antichrist dargestellt, der die Weltherrschaft übernommen hat.

Es ist diesen evangelikalischen Netzwerken, einschließlich ihrer katholischen Alliierten, im Zusammenspiel und in enger Verflechtung mit der Republikanischen Partei gelungen, starken Einfluss auf die Präsi-

47 Vgl. *Mertin*, Anpassung 145–201; *Geldbach*, Selbstverständnis, 369.

48 Vgl. *Mertin*, Anpassung, 147.

49 Vgl. ebd., 205–256.

50 Vgl. *Geldbach*, Selbstverständnis, 370.

dentschaftswahlen (u. a. George W. Bush) zu nehmen.⁵¹ Zur Etablierung der religiösen Rechten und zur Rekrutierung politischer Akteure wurden zudem gezielt private Universitäten gegründet.⁵² Die ökumenisch gesinnten, traditionellen Denominationen – die sog. *Mainline Churches* – konnten mit dieser öffentlichen Sichtbarkeit und dem Gewinn an Einfluss durch die religiösen Rechten nicht mithalten und sind vor allem durch die Etablierung neuer pentekostaler Kirchen in ihrem Bestand gefährdet.

Man darf der religiösen Rechten nicht vorschnell die Strategie unterstellen, gegen die Religionsfreiheit und den demokratischen Rechtsstaat zu agitieren. Im Gegenteil berufen sich deren Vertreter und Vertreterinnen ständig auf die in der Verfassung garantierte Religionsfreiheit, die gegen eine religiöse oder staatliche Bevormundung ins Feld geführt wird.⁵³ Die Verfassung, allen voran die Bestimmungen zur Religionsfreiheit, gilt ihnen als Ausdruck göttlichen Willens und wird geradezu „glühend“ verehrt. Ein zentrales Konfliktthema war dabei immer wieder die Religionsausübung an den Schulen (Schulgebet). Unter Berufung auf den ersten Zusatzartikel zur Verfassung der USA, der die Förderung einer Religion durch den Staat verbietet und die freie Religionsausübung verbürgt, versuchte man durch öffentliche Diskurse und Gesetzesmaßnahmen das Schulgebet an öffentlichen Schulen wieder einzuführen, das seit 1962 verboten war.⁵⁴ Es ist bemerkenswert, dass die Aufhebung der Neutralität an Schulen und Bildungseinrichtungen mit dem perpetuierten Hinweis auf die Verfassung und die dort verbürgten Grundrechte begründet wurde. „Die Zulassung religiöser Rituale in öffentlichen Schulen stellt keinen Versuch zur Etablierung einer Staatsreligion dar, ihr Verbot dagegen aber eine Verletzung des Rechtes auf freie Religionsausübung.“⁵⁵

Die Verweigerung von Schulgebeten wurde in der Folgezeit als religiöse Diskriminierung aufgefasst. Der Fall entwickelte sich geradezu zur Standardargumentation der Neuen Rechten: Gläubige Schüler seien Opfer religiöser Diskriminierung und galten als Stigmatisierte, denen Grundfreiheiten vorenthalten wurden. Religiöse Diskriminierung entwickelte sich zum Hauptargument der Neuen Rechten für die Forderung nach „mehr“ religiöser Betätigung an öffentlichen Schulen.

51 Vgl. ebd., 367.

52 Vgl. ebd., 370–374.

53 Vgl. *Mertin*, Anpassung, 277–283.

54 Vgl. ebd., 99.

55 Ebd., 137.

Auffällig und irritierend ist dabei, dass in der Argumentation eindeutige Parallelen zur Bürgerrechtsbewegung gezogen wurden, deren völlig anderer Kontext unbeachtet blieb und die Geschichte des Rassismus in den USA ausblendete. Erschütternde Beispiele wurden berichtet, wonach Schüler sich heimlich zum Gebet treffen müssten, und Schulkinder, die bei ihren Lesungen aus ihren Lieblingsbüchern Gott erwähnten, deswegen diskriminiert worden seien. Gläubige Christen und Christinnen avancierten in dieser Narration zu einer Bevölkerungsgruppe, der elementare bürgerliche Rechte – vor allem die Rede- und Religionsfreiheit – vorenthalten würden.

„Our nation was birthed out of the belief that the rights are given by God and not the state, and that men are created equally in the image of God. [...] Today those who falsely claim to speak in defense of our ‚civil liberties‘ have so perverted our history that they claim God has no place in American public life.“⁵⁶

Von daher gilt es jeweils genau in den Blick zu nehmen, wer die Forderung nach Religionsfreiheit im Munde führt und zu welchem Zweck dies geschieht. Das zentrale Thema der Religionsfreiheit wird durch die Neue Rechte offensichtlich politisch instrumentalisiert. Es geht dabei in dieser heterogenen Bewegung, von einzelnen Randgruppen abgesehen, keineswegs um die Errichtung einer christlichen Theokratie. Die Freiheitsrechte, wie sie von der religiösen Rechten verstanden werden, beruhen auch nicht auf autonomer Selbstbestimmung oder dem Schutz der Individualität des Menschen, sondern werden als von Gott gestiftet betrachtet und verpflichten daher zum Gehorsam. Die Aktivitäten der religiösen Rechten zielen darauf ab, dem säkularen Staat alle übergreifenden Kompetenzen und Verantwortlichkeiten im sozialen Bereich sowie in Bildung und Erziehung zu entziehen und diese durch wertorientierte Familien, Kirchen und private wirtschaftliche Institutionen zu übernehmen.⁵⁷

Wie die vergangenen Jahre zeigen, ist damit zugleich eine heftige Kritik an den Richtern des Supreme Court verbunden. Die Besetzung von frei werdenden Richterstellen ist daher ein Politikum, wie die aktuelle Situation unter Donald Trump nach dem Tod von Ruth Bader Ginsburg zeigte. Die Religiöse Rechte fokussiert sich gegenwärtig mehr denn je auf einen christlichen Nationalismus und amerikanischen Unilateralismus. Die stetige Forderung nach Religionsfreiheit muss daher unter diesem Vorzeichen kritisch hinterfragt werden.

⁵⁶ Christian American, November/Dezember 1991a, 12.

⁵⁷ Vgl. *Geldbach*, Selbstverständnis, 373.

Fazit

Es ist bemerkenswert, dass die Religionsfreiheit sowohl in der EB in Deutschland als auch in der Neuen Rechten in den USA zu einem zentralen Thema avancierte. Der Kampf um die Religionsfreiheit dient dabei der Institutionalisierung des politischen Engagements der christlichen Bewegungen. Im Blick auf Deutschland ist seit den 1990er-Jahren eine bedeutende Öffnung der EB zur gesellschaftlichen und politischen Mitverantwortung zu beobachten. Dabei spielt das oftmals im öffentlichen Diskurs kaum beachtete Themenfeld der Christenverfolgung in anderen Ländern eine große Rolle. Es ist gewiss ein Verdienst der EB, darauf immer wieder aufmerksam zu machen. Allerdings hat das Plädoyer für Religionsfreiheit offensichtlich Grenzen, wenn es auf die negative und wenig differenzierende Beurteilung des Islams trifft. Inwieweit islamophobe Verschwörungstheorien in der EB eine Rolle spielen, müsste noch untersucht werden und wäre als Fragestellung von Interesse. Islamische Migration wird in diesen Kreisen in erster Linie als Bedrohung angesehen, der es zu begegnen gelte. Der enge Konnex zwischen der Gewährung von Freiheiten für Muslime, darunter muslimische Migranten in Deutschland, die von der Lage der Christen in den Herkunftsländern abhängig gemacht werden soll, lässt ein konditionales und funktionales Verständnis von Religionsfreiheit deutlich werden.

Die Neue Rechte in den USA stellte ab den 1990er-Jahren zeitweise das Thema der Religionsfreiheit in das Zentrum ihrer politischen Arbeit. Allerdings geschah dies unter der kritisch zu hinterfragenden Prämisse, dass durch die Neutralität des Staates, die sich in der Ablehnung religiöser Übungen, Rituale und Symbole im öffentlichen Bildungsbereich zeigte, die Religionsfreiheit eingeschränkt würde. Gläubige Christen mutierten in dieser Perspektive zu Opfern, denen das elementare Recht auf Religionsausübung entzogen werde.

Beide Verständnisse von Religionsfreiheit sind aus meiner Sicht zu hinterfragen und sollten mit dem unkonventionellen Erbe der täuferischen Traditionen, an das wir in den kommenden Jahren anlässlich des 500. Täuferjubiläums 2025 besonders erinnern, kritisch in Beziehung gesetzt werden.

Beim Blick auf die EB und die Neue Rechte sollte zudem nicht vergessen werden, dass auch der weltweite Baptismus die Forderung nach Religionsfreiheit zu seinen historisch gewachsenen und theologischen Basisprinzipien rechnet.⁵⁸ Zu den *Baptist Principles* gehört demnach

⁵⁸ Vgl. *William H. Brackney*, *A Capsule History of Baptist Principles*, Atlanta (GA), 2009.

konstitutiv der Verweis auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit. Bei den Beratungen zur Menschenrechts-Charta der UN setzten sich gerade die Baptisten für die dezidierte Erwähnung der Religionsfreiheit ein, die schließlich dann Eingang in Art. 18 der Deklaration fand.⁵⁹ Dieses Engagement verweist auf eine für Baptisten typische Orientierung im Hinblick auf die Menschenrechte, die auch in der Folgezeit stets durch die Linse der „Religionsfreiheit“ betrachtet und bewertet wurden. Diese Priorisierung sollte allerdings hinterfragt werden, wo sie nur einseitig zugunsten eigener religiöser Freiheiten betont wird und andere Grundrechte nicht in gleicher Weise berücksichtigt.

Bibliografie

- Backes, Uwe & Philipp W. Hildmann* (Hg.), *Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand (Aktuelle Analysen 82)*, Hanns-Seidel-Stiftung e. V., München 2020.
- Bakshi, Natalia, Georg Pfleiderer & Yvonne Pörzgen* (Hg.), *Ausstrahlung der Reformation. Ost-Westliche Spurensuche*, Bonn 2020.
- Bauer, Gisa*, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte 53), Göttingen 2012.
- Bebbington, David*, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, London 1989.
- Beljakova, Nadezda*, *Evangelikale Christen und einige Prinzipien der radikalen Reformation im sowjetischen Nachkriegskontext*, in: *Bakshi, Pfleiderer & Pörzgen* (Hg.), *Ausstrahlung der Reformation*, 191–203.
- Brackney, William H.*, *A Capsule History of Baptist Principles*, Atlanta (GA), 2009.
- Brecht, Martin*, *Pietismus und Erweckungsbewegung*, in: *PuN* 30 (2004), 30–47.
- Dingel, Irene & Christiane Tietz* (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei mono-theistischen Religionen*, Göttingen 2011.
- Geldbach, Erich*, *Are Baptists Evangelicals?*, in: *Lüdke & Schmidt* (Hg.), *Pietismus. Neupietismus. Evangelikalismus*, 179–204.
- , *Das Selbstverständnis der Religiösen Rechten in den USA*, in: *Dingel & Tietz* (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion*, 363–378.
- , *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*, Münster 2001.
- , *„Amerikas letzte und einzige Hoffnung“*. Die Southern Baptist Convention. *Geschichte und Gegenwart*, in: *ZThG* 7 (2002), 34–63.
- Guske, Katja*, *Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland*, Wiesbaden 2014.
- Hausin, Michael*, *Die Evangelikale Bewegung und das Thema Religionsfreiheit*, in: *Materialdienst der EZW* 3/2010, 100–106.
- Heimowski, Uwe & René Markstein*, *Rechtspopulistische Positionen und Evangelikale. Sind evangelikale Christen besonders rechts?*, in: *Backes & Hildmann* (Hg.), *Das Kreuz mit der Neuen Rechten?*, 104–115.
- Hempelmann, Reinhard*, *Sind Evangelikalismus und Fundamentalismus identisch?*, in: *Freikirchenforschung* 14 (2004), 101–117.

⁵⁹ Vgl. *Tony Peck*, *Baptists and Human Rights*, in: *Journal of European Baptist Studies* 20/1 (2020), 30–46, hier: 33.

- Jung, Friedhelm*, Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Bonn 1994.
- Klassen, John N.*, Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie, Nürnberg 2007.
- Lindemann, Gerhard*, Für Frömmigkeit in Freiheit: Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879) (Theologie: Forschung und Wissenschaft 24), Münster 2011.
- Lüdke, Frank & Norbert Schmidt* (Hg.), Pietismus. Neupietismus. Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Protestantismus, Berlin 2017.
- Mertin, Katja*, Zwischen Anpassung und Konfrontation. Die Religiöse Rechte in der amerikanischen Politik, Berlin 2004.
- Pally, Marcia*, Die Neuen Evangelikalen. Freiheitsgewinne durch fromme Politik, Berlin 2010.
- Peck, Tony*, Baptists and Human Rights, in: *Journal of European Baptist Studies* 20/1 (2020), 30–46.
- Rub, Matthias*, Gott regiert Amerika. Religion und Politik in den USA, Bonn 2008.
- Ruotsila, Markku*, The Origins of Christian Anti-Internationalism. Conservative Evangelicals and the League of Nations, Washington DC 2008.
- Sackmann, Dieter*, Einführung des Herausgebers, in: *Tidball*, Reizwort Evangelikal, 11 ff.
- Schnurr, Jan Carsten*, Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848, Göttingen 2011.
- Tidball, Derek J.*, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Stuttgart 1999.

Religionsfreiheit – Religionskontrolle

Mennoniten in der DDR¹

BERNHARD THIESSEN



Der SED-Staat in der DDR war eine *deutsche* Diktatur, da ging es bürokratisch und geordnet zu. Wenn z. B. ein Päckchen aus dem Westen konfisziert wurde, dann begründeten die DDR-Behörden es mit einem Paragraphen, der besagte, dass keine Organisation, sondern nur Privatpersonen Hilfspakete schicken dürften. Man entnahm die Schokolade und der Absender erhielt einen Beleg über diesen „Fremdverzehr“.² Mit anderen Worten: Die DDR-Führung gab sich selbst klare Regeln, eine Verfassung und Ausführungsgesetze, nach denen sie handelte, auch wenn dies oft machtorientiert, zwanghaft kontrolliert und willkürlich gehandhabt wurde. Ob die Regierungen im Westen dieses System als rechtsstaatlich anerkannten oder nicht, war eine ganz andere Sache.

In der Geschichte der Mennoniten ist nachweisbar: Der SED-Staat versuchte, mit einem flächendeckenden System von Informanten und Spitzeln seine Bevölkerung und auch ausländische Gäste in Schach zu halten und zu kontrollieren.

Diese beiden Erkenntnisse – rechtliche Grundlagen und rigide Überwachung – lassen sich auch in Bezug auf das Thema „Religionsfreiheit“ am Beispiel der Mennoniten nachweisen.

Die Geschichte der Mennoniten in der DDR kann grob in vier historische Abschnitte eingeteilt werden.

¹ Grundlage des Artikels ist ein Vortrag gehalten auf dem Symposium der GFTP, ATF und MGv vom 10. Oktober 2020 in Hamburg; vgl. auch: www.mennoniten-ddr.de.

² Vgl. Beschlagnahmungsprotokoll, in: Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle, Bolanden, D, nachfolgend MFSt, BMG, Karton 16b, 1. Mappe, Faksimile, in: *Bernhard Thiessen, Leben in Grenzen, Mennoniten in der DDR 1945–1990*, Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 12, Bolanden 2020, 25, nachfolgend: *Leben in Grenzen*.

1 Erste Phase: Mennoniten in der SBZ/DDR (1945 bis 1953)

Vor 1945 gab es auf dem Gebiet, auf dem später die Deutsche Demokratische Republik (DDR) entstehen sollte, lediglich einzelne mennonitische Familien, die sich zu ihren jeweiligen Heimatgemeinden zugehörig fühlten, entweder zur Berliner Mennoniten-Gemeinde (BMG) oder zu Gemeinden in Süd- oder Norddeutschland. Das änderte sich am Ende des Zweiten Weltkrieges, als viele Flüchtlinge aus Ost- und Westpreußen mit Pferd und Wagen, manche auch mit dem Schiff über die Ostsee in die bald von der Sowjetunion verwaltete Sowjetische Besatzungszone (SBZ) kamen. Es sollen insgesamt etwa 2000 Personen gewesen sein. Die Berliner Mennoniten-Gemeinde³ versuchte mit Hilfe des *Mennonite Central Committee* (MCC), einem mennonitischen Hilfswerk aus Nordamerika, möglichst viele Flüchtlinge zu erfassen, ihre Adressen zu registrieren und ihnen Kontakte und Hilfe zukommen zu lassen.



Abb. 1: Ehepaar Charlotte und Bruno Goetzke, ca. 1952⁴

Als 1949 der aus Ostpreußen stammende Prediger und Älteste Bruno Goetzke aus sowjetischer Kriegsgefangenschaft in die DDR entlassen worden war, nahm er Kontakt zum ehrenamtlichen Ältesten der BMG, Erich Schultz, auf. Erich Schultz erreichte es, dass das MCC Bruno Go-

³ BMG, gegründet 1887, gemeldet in Berlin-Lichterfelde, ab 1945 Amerikanischer Sektor.

⁴ Foto im Gästebuch der BMG, Abdruck und Informationen zu Goetzke in: „Leben in Grenzen“, 58f.

etzke als Reiseprediger für die SBZ und spätere DDR anstellte. Mit seinem Fahrrad und dem Zug bereiste Goetzke von Zöbzig, Kr. Bitterfeld, aus die ganze DDR von der Ostsee bis in den Harz und nach Thüringen.

An mindestens 14 Orten hielt er Gottesdienste, machte Besuche, fragte nach den Lebensumständen der Flüchtlinge und notierte Konfektionsgrößen, damit er die passenden Hilfsgüter beim nächsten Besuch mitbringen oder per Post schicken lassen konnte. Auch sammelte er Spenden, die er in der Berliner Mennoniten-Gemeinde abgab oder auf das in der DDR eingerichtete Konto der Gemeinde einzahlte.

Möglich war dies, da die Mennoniten in der DDR eine registrierte Religionsgemeinschaft waren.⁵ Die DDR-Verfassung vom 7. Oktober 1949 übernahm die staatsrechtlichen Garantien der Weimarer Reichsverfassung weitgehend wörtlich (Art. 41–49). Darin geht es insbesondere um die Freiheit von Glauben, Gewissen und Religionsausübung, Selbstverwaltungsrecht der Religionsgemeinschaften in den Schranken der allgemeinen Gesetzgebung und die Anerkennung der erteilten Körperschaftsrechte an die Kirchen.⁶ Demzufolge brauchten Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts waren, keine Anmeldung der Gottesdienste vorzunehmen.⁷ Ob dies auch für die Mennoniten in der DDR zutraf, war damals unklar. Zwar wurde die Berliner Mennoniten-Gemeinde von einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, nämlich der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, 1887 gegründet⁸, doch wurde die Berliner Mennoniten-Gemeinde, zu der bis 1961 auch die Mennoniten in der DDR gehörten, als Verein (e.V.) registriert. Das führte später innerhalb der DDR-Behörden zu Auseinandersetzungen.⁹

Mit dem Kurswechsel, den die DDR zum „Aufbau des Sozialismus“ (1950/51) vollzog, fühlte sich der Staat nicht mehr an diese Verfassungs-

5 Vgl. Rundverordnung Nr. 71/51 des Ministeriums des Innern – Hauptabteilung Staatliche Verwaltung vom 5.3.1951, in: MFSt, BMG, Karton 6, Teil 3, neue Gemeinden Ostzone, auf der Liste Nr. 13. Hier allerdings nicht unter K. d. ö. R., sondern unter „Sonstige Religionsgemeinschaften“ aufgeführt.

6 Vgl. *Otto Luchterhandt*, Verfassungsgrundlagen kirchlicher Eigenständigkeit, ihre Bedrohung und Verteidigung, in: *Horst Dähn* (Hg.), *Die Rolle der Kirchen in der DDR, Erste Bilanz*, München 1993, 21–35, hier: 21.

7 Vgl. Gesetzblatt der DDR, Nr. 40 vom 7.4.1951, Verordnung über die Anmeldepflicht von Veranstaltungen vom 29.3.1951, Abschrift in: MFSt, BMG, Karton 6, Teil 3, neue Gemeinden, Ostzone.

8 Durch Hamburger Gesetz vom 8.11.1922.

9 Vgl. Entwurf eines Briefes von *Minister Carl Steinboff*, Ministerium des Innern, an *Ministerpräsident Otto Grotewohl*, „Religionsgemeinschaft ‚Mennoniten‘“, nicht abgeschickt, in: BArch, DO 4/273.

regeln gebunden und ging offensiv gegen Kirchen vor. Dies betraf nicht nur die Evangelischen Kirchen (besonders die „Junge Gemeinde“), sondern lässt sich auch an den Erfahrungen der Mennoniten in der DDR verifizieren.

Die Betätigung als Religionsgemeinschaft wurde zwar erlaubt, war allerdings strengen Kontrollen unterworfen. Polizisten der kasernierten Volkspolizei und IM der Stasi „besuchten“ die Häuser von Gemeinderatsmitgliedern wie beispielsweise Erich Claassen¹⁰ und Otto Bartel¹¹ berichten. Ständig kamen Spitzel in die Gottesdienste, wie Bruno Goetzke protokollierte und die Quellen im Bundesarchiv, Berlin-Lichterfelde, belegen.



Abb. 2: Familien Dau und Hein bei ihrer Flucht aus der DDR, 1951 (Foto: privat)

Zu besonderen Konsequenzen kam es, als ein Informant von einem Gottesdienst an seinen Vorgesetzten, Chefinspektor Erich Lust, von der Volkspolizei schrieb:

„Am 5.8.1951 fand im Gemeindesaal der Johanniskirche in Halle ein Gottesdienst der Menoniten (sic) statt. Die Predigt wurde von dem Neubürger Bruno G ö t z k e, Zörbig, Krs. Bitterfeld gehalten, [...] Am Schluss der Predigt erwähnte G., daß 17 Neubauern mit Verwandten einen Ausflug gemacht hätten, von dem sie nicht wieder zurückgekehrt wären. Diese Äußerung wurde von den anwesenden Mitgliedern mit großer Begeisterung aufgenommen, [...]. In weiteren Diskussionen kam zum Ausdruck, wie und auf welche Weise für die Mitglieder der Sekte beim illegalen Verlassen der DDR gesorgt wird. [...] Deswegen wurde in der letzten

¹⁰ Vgl. Bericht von *Erich Claassen* vom 10.5.1951, Faksimile in: „Leben in Grenzen“, 38.

¹¹ Vgl. Brief von *Otto Bartel* an *Erich Schultz* vom 5.9.1951, in: MFSt, BMG, Karton 9.

Zeit ein verstärktes Auftreten dieser Sekte mit reaktionären Umtrieben im Land Sachsen-Anhalt festgestellt.“¹²

Diese Geschehnisse führten dazu, dass der Innenminister der DDR, Dr. Carl Steinhoff, die Mennoniten verbieten lassen wollte und zwar, weil sie:

1. durch das illegale Verlassen des Landes Personen zum Aufbau der DDR entzögen,
2. durch die Mitnahme von (Zucht-)Pferden, (Kutsch-)Wagen, Fahrrädern und anderen tragbaren Dingen der DDR Volksgut entführten und
3. mit den „angloamerikanischen Kriegstreibern“ zusammenarbeiteten.

Daraus schloss Steinhoff:

„Ich bin der Ansicht, dass die Tätigkeit dieser Gemeinschaft nicht mehr mit dem Artikel 41 der Verfassung der DDR entspricht, indem sie ihre Aufgaben zu verfassungswidrigen Zwecken missbraucht. Sie hat ihre Mitglieder veranlasst, das Vermögen nicht zum Wohle des Volkes (Art. 24 der Verfassung), sondern zu dessen Schaden, zu benutzen.“¹³

Wir sehen, dass es der DDR-Regierung äußerst wichtig war, ihre Entscheidungen mit Artikeln der Verfassung zu begründen. Innenminister Steinhoff suchte für sein Vorgehen Unterstützung beim Außenminister Georg Dertinger, beim Stellvertretenden Ministerpräsident Otto Nuschke und schließlich bei der SED-Zentrale.

- Noch ist nicht klar, warum schließlich doch kein Verbot der Mennoniten ausgesprochen wurde.¹⁴

Gründe dafür mögen sein:

- Der Stellvertretende Ministerpräsident und Zuständige für Fragen der Kirchen, Otto Nuschke, hatte Bedenken, da die Mennoniten den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechtes hätten. Zudem befürchtete er das Eingreifen der Evangelischen Kirche,¹⁵

12 *Erich Lust*, Chefinspekteur der Volkspolizei, an Ministerium des Innern, Herrn Staatssekretär Warnke, 23.8.1951, Betr. Religionsgemeinschaft „Mennoniten“ [sic.], BAArch, DO 4/723, Mennonitengemeinde in der DDR; Bd. 2: 1951–1966.

13 *Dr. Carl Steinhoff*, Innenminister, an Genosse Plenikowski, vom 27.2.1952, BAArch, DY 30-95105, SED-Akten.

14 Vgl. *Immanuel Baumann*, „Als der Entwurf zum Verbot der Mennoniten in der DDR bereits aufgesetzt war.“ Bemerkungen zu einem Fund von staatlichen Dokumenten aus den Jahren 1951 und 1952, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 73 (2016), 61–79.

15 Vermerk von *Hirsch* nach einem Gespräch mit Otto Nuschke, beide sind gegen ein Verbot der Mennoniten: „Dies sei auch deshalb notwendig, weil jedes Verbot einer Religionsgemeinschaft in Gesamtdeutschland und zwar nicht nur bei den Kirchen größte Beachtung fände und

- auf Bitte des mennonitischen Ältesten und Leiters der Gemeinde, Erich Schultz, setzte sich Probst Heinrich Grüber persönlich für die Mennoniten bei Otto Nuschke ein. Dies versprach er jedenfalls Erich Schultz bei einer privaten Unterredung. Nuschke und Grüber kannten sich aus der gemeinsamen Inhaftierung im KZ.¹⁶
- Anton Plenikowski, ZK der SED, an den Steinhoff seinen Brief zur Prüfung des Verbotes der Mennoniten schickte, war in den 1930er Jahren Lehrer im Danziger Werder. Er kannte die Mennoniten und war als Kontaktperson für die Heimatvertriebenen in der DDR zuständig. Den Danzigern drückte er immer wieder seine Solidarität aus und versprach, sich für sie einzusetzen.¹⁷ Galt dies auch im Fall der Mennoniten?
- Innenminister Dr. Carl Steinhoff wurde 1952 von Walter Ulbricht 1952 fristlos entlassen.¹⁸ Es war sogar Anton Plenikowski als sein Nachfolger im Gespräch.¹⁹ Wollte Plenikowski Steinhoffs Anliegen deshalb nicht unterstützen und fiel die Entscheidung über das Verbot der Mennoniten in diese ungeklärte politische Phase der DDR?

Hier sind noch einige Fragen zu klären.

Ganz falsch war die Analyse von Innenminister Steinhoff nicht. Bereits im Januar 1947 fuhr ein Zug mit über 1000 meist in Russland geborener, deutschstämmiger Mennoniten von Berlin (West) durch die SBZ nach Bremerhaven. Sie waren illegal aus der SBZ und dem Ostsektor Berlins in die Westsektoren geflohen. Ohne Registrierung standen ihnen keine Lebensmittelmarken und keine andere Unterstützung zu. Nach Abmachung des amerikanischen Generals Lucius D. Clay, dem Oberbefehlshaber über den amerikanischen Sektor in Berlin, und seinem russischen Amtskollegen Marschall Vassily Sokolovsky, der „bewusst ignorierend“ nicht einschritt, ließen sie nach zuvor langen Verhandlungen den Zug die SBZ passieren.²⁰ Eigentlich

im jetzigen Augenblick besonders zu vermeiden sei.“ Vermerk *Hirsch* vom 1.3.1952, BArch DO 4/723, Mennonitengemeinde in der DDR; Bd. 2: 1951–1966

16 Vgl. Aktenvermerk *Erich Schultz*, Faksimile, in: *Leben in Grenzen*, 20.

17 Vgl. *Angela Schmole*, AV 10/71 – Ein Mann im Hintergrund, der Nachlaß Anton Plenikowskis im MfS-Archiv, in: *ZdF* 23 (2008), 156–165, hier: 162.

18 Vgl. *Lutz Maeke*, Carl Steinhoff: Erster DDR-Innenminister, Wandlungen eines bürgerlichen Sozialisten (Veröffentlichungen zur Geschichte der deutschen Innenministerien nach 1945 5), Göttingen 2020.

19 Ebd., 163.

20 Vgl. *Ted D. Regehr*, Anatomy of a Mennonite Miracle: The Berlin Rescue of 30–31 January 1947, in: *Journal of Mennonite Studies*, Vol. 9, Winnipeg (Manitoba) 1991, 11–33

ein Unding, denn nach dem Vier-Mächte-Abkommen von Jalta hätten diese Mennoniten als „liberated Soviet citizens“ zurück nach Russland gebracht werden müssen, worauf die Führung der SU auch bestand. Jedoch änderte die amerikanische Besatzungsmacht ihre Strategie ab Oktober 1945 und hielt sich nicht mehr an das umfassende Über- bzw. Auslieferungsabkommen.²¹ Diese Haltung der US-Behörden führte schließlich zu Spannungen mit der UdSSR. Ab Juli 1946 begann das, was später als „Kalter Krieg“ in die Geschichte einging. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieser Flüchtlings-Zug mit 40 Waggons, voll mit Mennoniten auf der Fahrt von Berlin nach Bremerhaven, einer der Gründe war, warum die Sowjetunion vom 24. Juni 1948 bis 12. Mai 1949 Berlin blockierte. Solche Züge sollten nie wieder Berlin verlassen! Zumal die „Rettungsaktion“ in der westlichen Presse, z. B. in der New York Times, als großer diplomatischer Sieg über Marschall Sokolovsky gefeiert wurde.²² Dieser geriet daraufhin mächtig unter Druck durch die Moskauer Führung.

Auch auf mennonitischer Seite hatte die Aktion Folgen:

Um weiteren diplomatischen Verwicklungen nicht Vorschub zu leisten, übergab das MCC-Berlin (Leiterin Lydia Lehman) seine Hilfswerksarbeit offiziell dem Hilfswerk der Berliner Mennoniten-Gemeinde (Leiterin Johanna Schultz). Allerdings kam es darüber in den folgenden Jahren immer wieder zu Missverständnissen, da die Kompetenzen zwischen MCC und BMG nicht klar genug abgegrenzt zu sein schienen. Der Gemeindeälteste Erich Schultz wies immer wieder darauf hin, dass das MCC als US-Amerikanische Organisation nicht offiziell in Erscheinung treten sollte. Ob diese angemahnte Vorsicht etwas geholfen hätte, ist unklar, denn das Ministerium für Staatssicherheit wusste auch später noch Bescheid, dass Herr M. C. Lehman für die US-Militärregierung in Berlin arbeitete und seine Frau Lydia bis 1947 das MCC-Hilfswerk in Berlin leitete.²³

21 Vgl. ebd., 19f.

22 Vgl. ebd., 29.

23 Um den engen Kontakt zwischen den Mennoniten und der US-Amerikanischen Militärregierung zu bezeugen, wurde noch am 10. Januar 1967 in einem Sachstandsbericht der Stasi über die Mennoniten festgehalten, dass das MCC 1945 mit Hilfe der amerikanischen Militärregierung einen Sitz in Berlin eingerichtet habe. Dabei seien für das MCC mehrere Häuser beschlagnahmt worden, die mit dem damals üblichen USA-Requirierungsschild der Militärregierung versehen wurden. „Von 1945 bis etwa 1948/59 [sic] war in Westberlin eine Familie L e h m a n n [sic] tätig, die aus Pennsylvania/USA kam. Prof. L e h m a n n war Angehöriger der USA-Militärregierung und Frau L e h m a n n Angehörige des MCC. Beide gingen 1948/49 im Auftrag der Amerikaner nach Frankfurt/Main.“, BStU, HA XX/4-2976, 213 f.

Ein zweiseitiges Schreiben des Kanadiers Peter J. Dyck, einem leitenden MCC-Mitarbeiter in Deutschland, der diverse Auswanderungen nach Südamerika organisierte, kursierte ab 1947 in Westdeutschland und auch in der SBZ. Darin warb Dyck für die Aussiedlung und beschrieb, was die Auswanderer/Flüchtlinge erwartete:

„Paraguay mit seinen Heuschrecken und Ameisen, seiner Hitze und Dürre, ist kein Paradies und keine Ukraine. Meine Frau und ich haben vor kurzem alle Kolonien und alle Dörfer in den Kolonien besucht. Trotz allem, das man uns gesagt hatte und trotz dem vielen Schweren und der Armut, die wir sahen, sind wir der bestimmten Meinung, dass unser Volk [gemeint sind die Mennoniten, B. T.] dort einer Zukunft entgegengeht. [...] Wer ein leichtes Leben und Bequemlichkeit sucht, wer die europäische ‚Kultur‘ mit ihren gepflasterten Strassen, elektrischem Licht, ihren Fensterscheiben und Fingerringen sucht, der geht durchaus nicht nach Paraguay. [...] Wer aber für sich und seine Familie Ruhe sucht, wer in einem typischen mennonitischen Dorfe seine Baumwollfelder und seinen Garten bestellen, Schulen und Kirchen bauen will, so wie unsere Väter es vor ca. 150 Jahren in Russland im Schweiße ihres Angesichts taten, der ist in Paraguay zu gebrauchen und der wird sich dort nicht nur ein Haus bauen, sondern auch ein Heim gründen.“²⁴

Die Idee, nach Paraguay auszuwandern, kursierte auch unter Mennoniten in der DDR. So erwähnte Bruno Goetzke in seinem „Bericht Oktober 1952“, dass er sich bei den Gottesdienstbesuchern erkundigt habe:

„Von den Geschwistern, die sich bisher zur Auswanderung bereiterklärt hatten, waren nicht alle dafür interessiert. Meine jetzigen Besuche galten und gelten vor allem dem Unsicherheitbringen [sic!] der Geschwister.“²⁵

Bruno Goetzke meldete an Erich Schultz, dass manche Mennoniten in der SBZ dringend auf ein Signal zur gemeinsamen Flucht warteten. Schultz schrieb an Goetzke zurück, dass es keine Massenflucht geben werde und dass sie über die Pläne zum Verlassen der SBZ Stillschweigen bewahren sollten, da die Mennoniten sonst Probleme mit den Behörden bekämen.²⁶ Ebenso um mehr Vorsicht bat Erich Schultz den US-Amerikaner John Thiessen, bei der Berichterstattung von gelungenen Fluchten in deutschsprachigen Zeitschriften in den USA, denn die „Zeitschrift

²⁴ Peter Dyck, Auswanderung nach Paraguay, in: *Leben in Grenzen*, 22 f.

²⁵ Bruno Goetzke, Bericht Oktober 1952, in: MFSt, BMG, Karton 9, Ostzone 1952.

²⁶ Vgl. z. B. Erich Schulz an Bruno Goetzke vom 18.7.1949, in: MFSt, BMG, Karton 6, 3. Teil Ostzonenengemeinden unter Gemeindegruppe Halle: „Die Nachricht von Willi Peters trifft nicht zu. Eine geschlossene Überführung der Mennoniten aus der Ostzone in die Westzonen ist nicht möglich, aber es ist der Wunsch des MCC, möglichst viele Mennoniten oder auch alle im Laufe der Zeit in die Westzonen zu nehmen; nur ist leider dieser Wunsch jetzt noch nicht erfüllbar. Also noch Geduld und vor allem Vorsicht.“

„Der Bote“ wird auch von den Russen gelesen“.²⁷ Das bringe für die in der DDR lebenden Mennoniten nur noch weitere Nachteile. Bereits jetzt sei die Duldung der Mennoniten in der Ostzone sehr in Frage gestellt. So rät er in jeder Hinsicht die größte Vorsicht walten zu lassen.

Die Sorge war zwar berechtigt, wurde allerdings zu spät kommuniziert, denn die geheimen Spitzel der Volkspolizei hatten längst Wind von diesem Vorhaben bekommen, was zu vermehrten Überwachungen führte. Ein Spitzel, der im Gottesdienst von Bruno Goetzke gesessen hatte, berichtete über die Auswanderung Folgendes an seinen Vorgesetzten:

„Die genannten 17 Personen sind bereits auf dem Wege nach Kanada. Die Finanzierung der Überfahrt wird von einem Pfarrer aus Amerika durchgeführt, welcher noch von einem Gläubigen der Sekte unterstützt wird, der Inhaber einer Messerfabrik in Amerika ist. Von diesen beiden Personen würden die Gelder für die Überfahrt nur verauslagt werden und jedes Mitglied müsste drüben erst 1 Jahr in der Landwirtschaft arbeiten, wofür es keine Bezahlung gibt und damit $\frac{2}{3}$ der Schuld getilgt sind, das restliche Drittel wäre nachher leicht zu begleichen, da es in Amerika Dollars gibt.“²⁸

Diese und ähnliche Erzählungen (unklar ist z. B., wer dieser Pfarrer aus Amerika und der Messerfabrikant sein sollen!?) bildeten die Grundlage für den oben erwähnten Versuch, die Mennoniten noch genauer zu beobachten und sie möglichst zu verbieten, wie der Hauptabteilungsleiter Sorgenicht an den Innenminister Dr. Steinhoff schrieb:

„Bereits am 23.8.51 berichtete die HVDVP [Hauptverwaltung der Deutschen Volkspolizei, B.T.] über Vorkommnisse im Land Sachsen-Anhalt. Daraufhin wurde der Entwurf für das sofortige Verbot ausgearbeitet, der aber nochmals überprüft wurde mit dem Ziel, nähere Angaben zu erhalten. Die HVDVP wurde gebeten, eine verstärkte Überwachung durchzuführen. Dies ist geschehen.“²⁹

Die Möglichkeiten, mennonitisches Gemeindeleben in der DDR zu organisieren, nahmen drastisch ab. Da die Mennoniten lediglich als „sonstige Religionsgemeinschaft“ und nicht als Körperschaft des öffentlichen Rechtes galten, unterlagen sie den Versammlungsregeln des Vereinsrechtes: „Anzeigepflicht für alle Versammlungen von mehr als 5 Personen.“³⁰

27 Brief *Erich Schultz* an John Thiessen General Secretary Board of Missions, Newton (KS), vom 15.7.1952, in: MFSt, BMG, Karton 9, Ostzone 1952.

28 *Erich Lust*, Chefinspektor der Volkspolizei an Ministerium des Inneren, Herrn Staatssekretär Warnke vom 23.8.1951, in: BArch, DO 4/723, Mennonitengemeinde in der DDR; Bd. 2: 1951–1966.

29 *Sorgenicht*, Hauptabteilungsleiter, an Minister Dr. Steinhoff, 22.1.1952, in: ebd.

30 STRENG VERTRAULICH! Protokoll über eine Sitzung von Vertretern europäischer mennonitischer Hilfsorganisationen und des MCC in Basel am 19.7.1954, 2, in: BMG-Archiv, Berlin, Ordner Krüger.

Bei den DDR-Behörden galten sie inzwischen als eine „mit dem Westen zusammenarbeitende Untergrundbewegung der Kapitalisten“.³¹

Besonders die niederländischen Mennoniten forcierten den Plan, alle zu diesem Zeitpunkt noch etwa 1000 in der DDR lebenden Mennoniten „rauszuholen“. Mehrfach, z. B. am Rande der Mennonitischen Weltkonferenz 1952 in Basel, bei einer Begegnung 1954 in Karlsruhe und einem Treffen in Düsseldorf 1955 trafen sich Vertreter mennonitischer Hilfswerke³² zu geheimen Gesprächen. Dabei wurde bekräftigt, dass „die ganze internationale Mennonitische Bruderschaft zusammen an der Lösung der Not arbeiten solle“, um langfristig die Flucht der Glaubensgeschwister aus „der Zone“ zu unterstützen ungeachtet dessen sollen jedoch weiter materielle Hilfeleistungen bereitgestellt werden. Auch solle ein Reisefonds gebildet werden, woraus den Glaubensgeschwistern, die lediglich zu Besuch ins Menno-Heim im Westsektor Berlins kamen, die Reisekosten erstattet werden sollte.

Was die Ausreise anging, so überlegte man im Geheimen verschiedene Varianten:

- für die arbeitsunfähigen und alten Menschen sollte geprüft und ermöglicht werden, dass sie in westdeutsche, gegebenenfalls auch in niederländische mennonitische Altenheime übersiedeln könnten.
- Für eine Auswanderung nach Südamerika kämen Paraguay und Uruguay in Frage. Dazu war allerdings die Anerkennung als politische Flüchtlinge (Gefahr an Leib und Leben) nötig, welche lediglich 50 % der Mennoniten aus der DDR im Westen zugesprochen bekamen. Lebten sie ohne diese Anerkennung in den Westsektoren Berlins, dann galt das als illegal und sie bekamen höchstens 35,- West-Mark monatlich und hatten keinen Anspruch auf Erstattung der Flugkosten aus Berlin in den Westen, auch fehlte zukünftig die Grundlage für jede weitere staatliche Zuwendung. Wer (eventuell auch gezwungenermaßen) Mitglied in der SED war, konnte nicht nach Amerika auswandern.³³
- Es wurde erwogen, ob nicht über das Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen (UN) eine gesamte Evakuierung der Mennoniten

31 Ebd., 3.

32 Beim Gespräch am 19.7.1954 in Basel waren dabei: Kauffman, Loewen (MCC), Ingold Schmutz („Christenpflicht“, Süddeutschland), Stauffer, Hertzler (beide Hilfswerk der Vereinigung, Westdeutschland), Hege (Gemeindeverband), Goldschmitt (Schweiz), Erich und Wolfgang Schultz (beide Berlin), De Zeeuw, und Blaauw (beide Stichting voor buzondere Noden, BN, Niederlande), ebd., 1.

33 Vgl. STRENG VERTRAULICH! Protokoll, vom 19.7.1954, 2.

ten auch ohne Anerkennung als politische Flüchtlinge ermöglicht werden könnte, wenn dann ein drittes Land gefunden würde, damit die Finanzkasse der Bundesrepublik nicht in Anspruch genommen werden müssten. Die Frage blieb offen.³⁴

- 300 bis 500 „Ostzonenmennoniten“ einschließlich deren Angehörige könnten in Holland angesiedelt werden. Darauf stellte der niederländische Mennonit de Zeeuw, der auch Mitglied im Weltrat der Kirchen (ÖRK) war, einen Antrag beim holländischen Ministerium. Ihnen könnte in Friesland landwirtschaftliche Arbeit und westlich von Gronau industrielle Arbeit (Spinnerei und Textilien) zur Verfügung gestellt werden. De Zeeuw hatte darüber bereits eine Unterredung mit einem Minister der niederländischen Regierung, der ihm Hoffnung machte, dies zu verwirklichen. Nun müsste herausgefunden werden, wie viele Mennoniten aus der DDR bereit wären, sich aussiedeln zu lassen und wie man das bewerkstelligen könnte.³⁵

Man beschloss, bei der nächsten Kleiderausgabe im Menno-Heim (Berlin-West) durch Listen und persönliche Gespräche herauszufinden, wie die Bereitschaft der Mennoniten sei, die DDR zu verlassen.

Bereits 1953 hatten alle mennonitischen Prediger und Ältesten der DDR den Rücken gekehrt. Als letzter bekam Bruno Goetzke von einem Bekannten den Tipp, aus der DDR schnell zu verschwinden. Die Polizei hatte sich zunehmend für ihn interessiert. Seine Post wurde überwacht. Daraufhin hatte er angeregt, keine offiziellen Taufen mehr in Gottesdiensten anzumelden, sondern nunmehr Haustaufen zu machen. Die Lage für ihn wurde immer prekärer:

„Einmal bin ich hereingefallen und kläglich entkommen. [Goetzke spielt an auf seine Gefangennahme und Inhaftierung in Ostpreußen durch die Rote Armee, B. T.] Das zweite Mal hätte ich es nicht überstanden. Sie sollten mich nicht haben. Sie durften nicht meinen schwachen Körper in ihre Gewalt bekommen. Am Tage wurde man beobachtet, spät abends besuchte mich die Polizei. Sie waren alle nicht aufrichtig. Sogar des Nachts hatte man keine Ruhe. Früh in der Dunkelheit verließ ich meine Wohnung, um auf einem anderen Bahnhof den Zug zu besteigen, und im Dunkeln kehrte ich zurück.“³⁶

Später erfuhr er, dass zwei Tage nach der Flucht mit seiner Frau Charlotte in den Westsektor Berlins die Geheimpolizei der DDR vor sei-

34 Ebd., 3.

35 Vgl. Niederschrift über die Besprechung in Düsseldorf, 25.3.1955, wegen Berlin-Hilfe, in: BMG-Archiv, Ordner Krüger, chronologisch, 1.

36 Vgl. Lebenserinnerungen Bruno Goetzke, 5, in: MFSt, BMG, Karton 9, Ostzone 1951–1953.

ner Tür in Zörbig / Kr. Bitterfeld stand. Goetzke vermutete, dass er da hätte verhaftet werden sollen.³⁷ Familienangehörige von Goetzke wurden aufgesucht oder an der Grenze beim Besuch des im Westsektor Berlins gelegenen Menno-Heims festgenommen und stundenlang verhört³⁸. Schließlich verließen auch diese die DDR. Bei mennonitischen Gemeindegliedern wurden Hausdurchsuchungen vollzogen.³⁹

So ging im Januar 1953 das eigenständige mennonitische Gemeindeleben in der DDR zunächst zu Ende. Resigniert schrieb der Älteste Erich Schultz an John Thiessen, Kansas, USA, 8. April 1953:

„In der Ostzone müssen wir auf eine eigentliche Seelsorge verzichten. Nicht nur ein neuer Reiseprediger würde gefährdet, sondern auch unsere Geschwister selbst, wenn sie sich an religiösen Zusammenkünften beteiligen. Unsere Hilfe kann nur im Stillen erfolgen, durch Übersendung von Liebesgaben soweit das noch möglich ist oder gelegentliche Geldsendungen.“⁴⁰



Abb. 3: Menno-Heim (Grafik von Simon Neufeld, BMG-Archiv, Berlin)

³⁷ Ebd.

³⁸ So antwortete Herr Rosenfeld, ein in der DDR lebender Mennonit, bei der Sitzung des Berlin-Gremiums in Berlin-Dahlem, am 22.11.1954, auf die Frage, ob die Lage im Osten für Mennoniten schwieriger sei als für andere: „Wenn man im Osten etwas wittert, daß jemand mit dem Mennonitentum zu tun hat, dann wird er beobachtet.“ Erich Schultz gibt hierzu zwei Fälle an: „Frau Götzke, Neukloster: die Kinder wollten Mennoniten werden – bisher waren sie evangelisch – sind vor vierzehn Tagen wegen des Taufunterrichts nach Berlin gekommen. 2 Tage später ist der Junge zur Polizei bestellt worden und wurde geschlagen und vernommen. Sie wußten, wo er gewesen ist und daß er das Reisegeld erstattet bekommen hat. Auch Frau Götzke wurde vorgeladen, sollte die Satzungen vorlegen. 2. Fall: Frau Götzke, Köthen, wurde auf der Reise zum Gottesdienst am 21.11. in Falkensee festgenommen, stundenlang verhört und über Prediger Götzke ausgefragt.“ Protokoll vom 22.11.1954, 9 f., in: BMG-Archiv, Ordner Krüger, chronologisch.

³⁹ Vgl. Anmerkung von *Erich Schultz*, in: STRENG VERTRAULICH! Material zur Zusammenstellung eines Protokolls über eine Sitzung von Vertretern Europäischer Mennonitischer Hilfsorganisationen, Basel, 19.7.1954, 2a, in: BMG-Archiv, Ordner Krüger, chronologisch.

⁴⁰ MFSt, BMG, Karton 9, Ostzone, 1951–1953.

2 Zweite Phase im Gemeindeleben der Mennoniten in der DDR (1953 bis 1961)

Für die Gemeindeglieder gab es nur noch das ab 1952 angemietete Menno-Heim in Berlin-Lichterfelde im amerikanischen Sektor. Noch war das Überschreiten der Grenze von Ost nach West möglich, wenn auch mit manchen Schwierigkeiten verbunden. So berichtet Erich Schultz von einem mennonitischen Volkspolizisten, in dessen Tasche man das Monatsblatt der Berliner Mennoniten-Gemeinde fand. Er wurde daraufhin verhaftet. Diese Verhaftung war Beleg genug, dass er im Westen als politischer Flüchtling anerkannt wurde.⁴¹

Von einem besonders drastischen Fall berichtet Wilhelm Kohnert, der stellvertretende Vorsitzende der BMG: Seine Nichte kam aus Dresden und wollte an Weihnachten ihre Familie in Berlin (West) besuchen. Dazu überquerte sie die Grenze von der sowjetischen Zone (DDR) in den Ost-Sektor Berlins, wo sie am 15. Dezember 1955 kontrolliert und verhaftet wurde. Kohnert vermutet, dass das Ostgeld, das sie bei sich trug, ihr zum Verhängnis wurde. Man unterstellte ihr, dass sie die DDR illegal verlassen wollte. Ungeachtet der Tatsache, dass sie zuhause in Dresden einen Mann und zwei minderjährige Kinder hatte, wurde sie zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt. Wegen guter Führung wurde die Haftstrafe auf 17 Monate reduziert. Noch ist nicht klar, ob der Grund ihrer Verhaftung das (Ost-)Bargeld war, oder ob dieser mit ihren mennonitischen Beziehungen zusammenhing, denn ihr Onkel war stellvertretender Gemeindeleiter der BMG im Westen. Außerdem hatten in ihrer Wohnung in Dresden mit Genehmigung der sowjetischen Kommandantur mennonitische Versammlungen stattgefunden, bis diese ihr verboten wurden.⁴²

Der DDR-Staat setzte die Kirchen weiter unter Druck und forderte eine förmliche Erklärung, in der die Kirchen die „Entwicklung zum Sozialismus“ in der DDR respektierten. Vor allem die evangelische und katholische Kirche musste hinnehmen, dass der Staat ihre Verfassungsgarantien, die auf Körperschaftsrechten beruhten, wesentlich reduzier-

41 Vgl. STRENG VERTRAULICH! Protokoll vom 19.7.1954, 4. Das Monatsblatt bestand aus einem A4-Blatt, auf dessen Vorderseite in der Regel ein besinnlicher Text von Erich Schultz stand und auf der Rückseite die Orte und Daten der nächsten (angemeldeten) Gottesdienste in der DDR angezeigt wurden, neben Informationen aus der Gemeindegartei, Geburts- und Todestage.

42 Bericht von *Wilhelm Kohnert* bei der Vorstandssitzung der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden in Leutesdorf am Rhein, 7.4.1956. Zum Zeitpunkt des Berichtens war Kohnerts Nichte noch in Haft, in: BMG-Archiv, Ordner Krüger, chronologisch.

te. So wurde in einem Kommuniqué vom 21. Juli 1958 lediglich die „volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ und der „Schutz der ungestörten Religionsausübung“ bekräftigt.⁴³

Diese Formulierungen blieben für Mennoniten in der DDR weitgehend Worthülsen, denn es gab keine genehmigten Gottesdienste und Mennoniten standen unter ständiger Beobachtung. Als vom 10. bis 16. August 1957 eine Mennonitische Weltkonferenz (MWK), diesmal in Karlsruhe, stattfand, hatte die Staatssicherheit (MfS) großes Interesse, Informationen aus erster Hand zu bekommen: Alle Briefadressaten in der DDR, die aus dem Westen (Absender: BMG) eine Einladung zur MWK erhielten, wurden registriert und ihre Namen und Adressen an die lokalen Polizeistationen übermittelt. Z.B. wurde das Ministerium für Staatssicherheit in Neubrandenburg direkt angefragt, ob sie Geheime Mitarbeiter (GM) und Geheime Informanden (GI) für diese geheime Mission zur Verfügung stellen könnten:

„Um einen genauen Überblick über die Teilnehmerzahl der vorhandenen GI und GM zu bekommen, bitten wir Sie, der HA/V/4/III mitzuteilen, welche GI und GM aus Ihrer Bezirksverwaltung die Möglichkeit haben, an dieser Konferenz teilzunehmen.“⁴⁴

Auch sollte herausgefunden werden, wer zu diesem Zeitpunkt einen Interzonenpass beantragte, ob es geeignete Personen gäbe, die man vorher als GI anwerben und wie man mit Personen nach ihrer Rückkehr eine Aussprache über die Konferenz führen könnte.

Auf der Liste der fast 50 Adressen ist ein Name handschriftlich doppelt unterstrichen und mit einem Haken versehen. Hier hatte die MfS-Dienststelle in Neubrandenburg wohl jemanden gefunden, der für sie spionieren würde.⁴⁵

Die Kontrolle des DDR-Regimes über Kirchen und Religionsgemeinschaften und damit auch über Mennoniten machte an den Grenzen nicht Halt. Dies zeigt ein weiteres Beispiel:

Dem Hilfswerk der Reformierten Kirche in der Schweiz gehörte ein Haus, die Casa Locarno (Abb. 4). Hier, in der neutralen Schweiz, sollten Begegnungen zwischen den verfeindeten Blöcken Ost und West ermöglicht werden. Nach Gründung des Ökumenischen Rates der Kir-

43 Vgl. *Luchterhandt*, Verfassungsgrundlagen kirchlicher Eigenständigkeit, 22.

44 Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, Ministerium für Staatssicherheit, Hauptabteilung V/4, Berlin, 30.4.1957, Bra/Sa. Tgb.Nr. V/4/III/4058/57. An das Ministerium für Staatssicherheit, Bezirksverwaltung Neubrandenburg, Abteilung V/4, Neubrandenburg, Betr: Sekte „Mennoniten“, in: BStU, HA XX/4 2976, 263 ff.

45 Ebd., 265.



Abb. 4: Ost-West-Begegnung in der Casa Locarno (Foto: Gudrun Enns)

chen (ÖRK) 1948 in Amsterdam, Niederlande, und der Installierung des Sitzes in Genf, Schweiz, schloss sich der ÖRK diesem Projekt des Hilfswerk der Reformierten Kirche an.

Viele Pastor*innen mit ihren Ehepartner*innen und zum Teil ganze Familien kamen aus dem westlichen und dem östlichen Europa zusammen, auch Mennoniten.

Fünf Jahre lang leitete Irene Goldschmidt, genannt „Goldi“, in den 1950er Jahren dieses Haus. Sie stammte aus einer jüdischen Familie aus Zürich, die den größten deutschsprachigen jüdischen Verlag betrieb. Sie konvertierte zunächst zur Reformierten Kirche und wurde später Mennonitin.⁴⁶ Wegen Konversion wurde sie von ihrer Familie ausgeschlossen.

In der Casa Locarno lernte sie sehr viele Theologen aus der DDR kennen, unter anderem auch Pfarrer Gerhard Bassarak. Diese Kontakte pflegte Irene Goldschmidt bis weit in die 1980er Jahre.⁴⁷

Gerhard Bassarak war Geheimer Informator (GI), Deckname „Freund“, und erhielt von der Stasi den Auftrag, bei der Tagung der Historischen Friedenskirchen in Südfrankreich (8.–13. Juli 1960) Kontakte zu knüpfen und für das Ministerium für Staatssicherheit zu spionieren. Sein Auftrag wurde so formuliert:

⁴⁶ Aufnahme durch Pastor John R. Friesen in die Berliner Mennoniten-Gemeinde, Anfang der 1970er Jahre.

⁴⁷ Zu Irene Goldschmidt vgl. BStU, MfS AP, 22083/92, 18–21.

„Ziel dieser Reise ist es, Informationen über die Konzeptionen dieser Organisationen und ihrer leitenden Persönlichkeiten zu beschaffen; ausserdem Kontakte zu ökumenischen Persönlichkeiten zu schaffen. Die Kommission für Internationale Angelegenheiten beim Weltkirchenrat, die durch Allen D u l l e s gegründet wurde und beeinflusst wird, hat sich bisher bemüht, diese oben angeführten Organisationen, deren Mitglieder sich aus Angehörigen fast aller kirchlichen Organisationen zusammensetzen, unter Kontrolle zu bekommen.

Mit Ausnahme der ‚Historischen Friedenskirche‘ ist diese Absicht bereits verwirklicht. Zu untersuchen ist, wie während der Tagung der ‚Historischen Friedenskirchen‘ die Haltung gegenüber der Kommission für Internationale Angelegenheiten weiter festgelegt wird.“⁴⁸

Diese Tagung war die dritte der sogenannten Puidoux-Konferenzen, an der besonders viele Kirchenvertreter*innen aus kommunistischen Ländern des Ostblocks teilnahmen.⁴⁹ Gerhard Bassarak hatte Kontakte zu den historischen Friedenskirchen herstellen können, unter anderem zu John Howard Yoder, der in den 1960er bis 1980er Jahren der führende mennonitische Friedenstheologe aus Nordamerika war. Bassarak und Yoder organisierten 1965 gemeinsam eine Tagung für Theologiestudierende aus West und Ost.⁵⁰

Gerhard Bassarak arbeitete später unter dem Decknamen „Buss“ für das MfS als IMF (Inoffizieller Mitarbeiter der inneren Abwehr mit Feindverbindungen).⁵¹

3 Dritte Phase der Geschichte der Mennoniten in der DDR (1961 bis 1980)

3.1 13. August 1961: Mauerbau in Berlin!

In dieser Zeit fand gerade eine Kinderfreizeit im Menno-Heim in Berlin-Lichterfelde (Berlin-West) statt. Die Kinder stammten vor allem aus dem Ostsektor und der DDR. Diese mussten nun mit Hilfe des Internationalen Roten Kreuzes zu ihren Familien in die DDR zurück-

48 BStU, *Bassarak*, MfS AP Nr. 11. 329/92, 63 f.

49 Vgl. *Fernando Enns*, *Friedenskirche in der Ökumene, Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*, Göttingen 2003, 228 ff.

50 Brief von *Marlin Miller*, Sekretär der Friedensabteilung des Mennonitischen Zentralkomitees (Europa) an Pfarrer Gerhard Bassarak, 16. Januar 1965, *Organisation der Theologiestudierenden-Tagung 1965*, in: BArch, DO 4/723, Bl. 965 f.

51 Vgl. *Verpflichtungsbericht mit Vereinbarung*, 15.11.1968, Bassaraks Führungsoffizier war Major später Oberstleutnant Heinz Sgraja, in: BStU, XV 1005/69 „Buss“ Beifügung Bd. 1, 37. Vgl. auch *Ilko-Sascha Kowalczyk*, *Stasi Konkret, Überwachung und Repression in der DDR*, München 2013, 77: „Von 1954 bis in die zweite Hälfte der 1970er Jahre gehörte er [Heinz Sgraja, B.Th.] zu den wichtigsten MfS-Offizieren in der Zentrale, die die Kirchen ‚bearbeiteten‘, dort inoffizielle Mitarbeiter rekrutierten und als Führungsoffiziere anleiteten.“

gebracht oder in das Haus der Familie Jantzen in die Schwedter Straße, Berlin (Ost), Prenzlauer Berg, begleitet werden, wo sie von ihren Eltern abgeholt werden konnten. Einige Eltern, die die Tage im Westsektor Berlins verbrachten, nutzten die Gelegenheit zur Flucht, indem sie im Westen blieben.⁵²

Bisher gab es keine eigenständige Mennonitengemeinde in der DDR. Alle etwa noch 300–350 über die ganze DDR verstreut lebenden Mennoniten gehörten der Berliner Mennoniten-Gemeinde in Berlin-Lichterfelde an. Nun war die Lage von heute auf morgen anders.

Walter Jantzen lebte in Berlin, „Hauptstadt der DDR“. Der Vorsitzende der Berliner Mennoniten-Gemeinde, Erich Schultz, rief ihn an, um ihm sinngemäß mitzuteilen, dass Walter Jantzen der Einzige aus dem Vorstand der BMG sei, der in der DDR wohne. Er müsse sich nun um die Geschwister in der DDR kümmern. Die Gemeinde in Berlin (West) wolle ihn dabei nach Kräften unterstützen.⁵³



Abb. 5: Berta und Walter Jantzen, ca. 1975 (Foto: privat)

⁵² Vgl. Interview am 29.10.2020 mit *Erhard Woelke*, einem damaligen Mitarbeiter bei dieser Kinderfreizeit. Manuskript unveröffentlicht.

⁵³ Vgl. *Leben in Grenzen*, 88.

Nun war also der Automechaniker und selbständige Fuhrunternehmer Walter Jantzen für die Mennoniten in der DDR zuständig. Unterstützung erhielt er nicht nur von seiner Frau Berta und den Glaubensgeschwistern aus dem Westen, sondern auch vom Ev. Luth. Pfarrer Johannes Mickley von der Ev. Luth. Kirche „Pfungst“ in Berlin-Friedrichshain. Ebenso half der Sekretär der Christlichen Friedenskonferenz, Ausschuss DDR, Carl Ordnung, ein Methodist und Mitglied im Leitungsorgan der CDU-Ost, Walter Jantzen bei den Behördenkontakten, um die „Mennoniten-Gemeinde in der DDR“ anzumelden. So schrieb er in einem Brief an seinen Parteikollegen der CDU-Ost, Kusch, dass es bisher „keinerlei rechtliche Grundlage“ für die Gemeinschaft der Mennoniten in der DDR gäbe, weiter fragte er im Namen von Walter Jantzen an, wie sich die Mennoniten organisieren sollten, denn es läge Jantzen daran, dass „dies ganz offen und legal geschieht“.⁵⁴ Walter Jantzen, der von 1961 bis 1980 die Leitung der Gemeinde inne hatte, ging einen angepassten Weg. Er wollte die Existenz der Gemeinde nicht gefährden und suchte daher für alle Handlungen und jede Gemeindeveranstaltung die Zustimmung der Obrigkeit. Eine amtliche Zulassung war vermutlich doch nicht nötig, da die DDR die Registrierung der Mennoniten als anerkannte Religionsgemeinschaft aus früheren Zeiten übernommen hatte⁵⁵ und ein Verbot nicht durchgesetzt worden war.

Die Konfrontation der frühen 1950er Jahre schien vorbei, so dass die Mennoniten sich als Freikirche an verschiedenen Orten in der DDR zu Gottesdiensten versammeln konnten.

Sie fanden Gastfreundschaft bei Baptisten und Ev. Lutherischen Gemeinden, in Gemeinderäumen anderer Freikirchen sowie in Wohnzimmern von Gemeindegliedern. Walter Jantzen fuhr oft zusammen mit seiner Frau Berta oder anderen Gemeindegliedern in der ganzen DDR von Rostock über Schwerin bis Sachsen und Thüringen, um Gemeindeglieder zu besuchen, Gottesdienste zu halten und Kontakte zu pflegen.

Die „entschieden sozialistische“⁵⁶ Verfassung vom 6. April 1968 garantierte in Art. 20, Abs. 1 jeder Bürgerin und jedem Bürger „die gleichen Rechte und Pflichten [...] unabhängig von seinem weltanschaulichen oder religiösen Bekenntnis“ sowie „Gewissens- und Glaubensfreiheit“. Die zentrale Bestimmung der Verfassung dazu stand in Art. 39:

54 Brief von *Carl Ordnung*, Parteileitung der CDU-Ost, an Kollege Kusch, Staatssekretariat für Kirchenfragen vom 26.11.1963, in: BArch, DO 4/723, Bl. 967.

55 S.o. Anm. 4.

56 *Luchterhandt*, Verfassungsgrundlagen kirchlicher Eigenständigkeit, 22.

„Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben. Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten und üben ihre Tätigkeiten aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.“⁵⁷

Auf dieser Grundlage organisierte Walter Jantzen seine Gemeindetätigkeit. Es scheint, als wenn die Mennoniten von der DDR-Regierung und den zuständigen Ämtern zwar nach wie vor streng beobachtet, jedoch geduldet, ja, fast akzeptiert wurden. Das mag auch daran liegen, dass Jantzen Konfrontationen mit dem Staat mied und eher geschmeidig zwischen allen Dienststellen agierte.



Abb. 6: Taufe durch Walter Jantzen, 1973 (Foto: privat)

Einmal im Monat fand ein Gottesdienst in Berlin-Friedrichshain statt, im Gemeindesaal der Evangelischen Kirche „Pfingst“. Immer, wenn ein Foto auftaucht, auf dem Jesus und der Fischzug zu sehen sind, wissen wir, dass es in diesem Gemeindesaal aufgenommen wurde.⁵⁸

Unterstützung erhielt Walter Jantzen von der Berliner Mennoniten-Gemeinde in Berlin-West, so schrieb Erich Schultz zu fast jedem Gottesdienst, den Walter Jantzen hielt, ein meist eine Seite langes Grußwort.⁵⁹ Als ab Sommer 1966 der kanadische Theologe und Pastor John

⁵⁷ Zitiert nach: ebd.

⁵⁸ Das Motiv für den Wandbehang stammt vom Künstler Herbert Seidel (1906–1974).

⁵⁹ Vgl. die Durchschläge der Grußworte in: BMG-Archiv, Ordner Korrespondenz Erich Schultz – Walter Jantzen.

R. Friesen mit seiner Frau Marian für 10 Jahre die Verantwortung im Menno-Heim übernahm, fuhr dieser regelmäßig in die DDR zu Gottesdiensten, Gemeindebesuchen und ökumenischen Tagungen. Er vermittelte auch Pastor Peter Müller, der von den Baptisten kam und für 2 ½ Jahre freigestellt wurde (1967–1970), um in der Mennoniten-Gemeinde in der DDR pastorale Dienste zu versehen. Ihn sprach besonders das Friedenszeugnis der Mennoniten an, zumal er bereits bei den Baptisten und später für das Evangelische Jungmännerwerk Berlin-Brandenburg Beratungen für den Dienst als Bausoldat in der NVA anbot.

Hintergrund: Nachdem die DDR-Regierung 1962 die allgemeine Wehrpflicht eingeführt hatte, kam es zu spontanen Protesten von über 3.000 Wehrpflichtigen. Unter diesem Druck, der auch besonders von der evangelischen Kirche unterstützt wurde, schuf der Nationale Verteidigungsrat der DDR mit einer Anordnung vom 16. September 1964 die Möglichkeit der Ableistung eines waffenlosen Dienstes innerhalb der NVA, der ohne Fahneid, aber einem Gelöbnis abgeleistet werden konnte.⁶⁰ Das war zu diesem Zeitpunkt in den Staaten des Warschauer Paktes einmalig und wahrscheinlich auf dem Hintergrund der „unbequemen Vergleichssituation“⁶¹ mit der Ersatzdienstregelung in der BRD zu erklären (Art. 4 Abs. 3 GG).

Noch ist namentlich kein Mennonit in der DDR als Bausoldat belegt, auch wenn Peter Müller und auch John R. Friesen, die Verweigerung aus Gewissensgründen in der Jugendgruppe und bei Gemeindegemeinschaften thematisierten. Ein evangelischer Bausoldat berichtete allerdings glaubhaft, dass er mit zwei Mennoniten, an deren Namen er sich nicht mehr erinnerte, zusammen seinen Dienst abgeleistet hätte.⁶²

Durch die Beratung von Bausoldaten geriet Peter Müller immer wieder ins Visier der Stasi.⁶³ Die Mennoniten waren es ja bereits. So ist es kein Wunder, dass bei der Einführung von Peter Müller als Pastor der Mennoniten in der DDR, die mit einer kleinen mennonitischen Welt-

60 Faksimile Abdruck des Gesetzesblattes, in: *Bernd Eisenfeld & Peter Schicketanz*, Bausoldaten in der DDR, Die „Zusammenführung feindlich-negativer“ Kräfte in der NVA, Berlin 2011, 66f.

61 *Luchterhandt*, Verfassungsgrundlagen kirchlicher Eigenständigkeit, 23.

62 Vgl. Interview mit Michael Ebeling, geführt von Bernhard Thiessen am 20. Januar 2020, Geschichtsmesse in Suhl.

63 Vgl. *Eisenfeld & Schicketanz*, Bausoldaten, 317 und bezüglich des Operativen Vorgangs „Spaten“ siehe ebd., 333.

konferenz in Berlin (Ost)⁶⁴ zusammengelegt worden war, viele Staatssicherheitskräfte anwesend waren.

Pastor Müller beschrieb seine Begegnung mit den Beobachtern am 5. und 6. August 1967 in einem Interview. Die Stasi-Leute bewachten „auffällig unauffällig“ die ganzen Straßen rund um den Tagungsort.

Ich „hab begrüßt und ich hab (lacht) ’ne unheimliche Frechheit gehabt und an der Telefonzelle und dahinter standen sie. Ging ich darauf zu, dann ging er rum mit der Zeitung und denn guckte ich auch so über den Rand rüber über die Zeitung, guckte dann aber in die Telefonzelle, so daß ich nicht ihn angucken wollte, ihm war es dann doch unangenehm, die wollten ja auch nicht so von Angesicht zu Angesicht gesehen und angesehen werden. Also, da hab ich zwei Tage echt Spielchen getrieben.“⁶⁵

Walter Jantzen bekam zwar mündlich zugesagt, dass Mennoniten sich zu Gottesdiensten versammeln dürften, doch aufgrund der Erfahrungen der vergangenen Jahre wollte er Rechtssicherheit haben, daher schrieb er an den Staatssekretär für Kirchenfragen:

Es liegt „den Gliedern unserer Gemeinde sehr dringend daran, eine entsprechende ausdrückliche schriftliche Mitteilung vom Staatssekretariat zu bekommen, daß gegen die Abhaltung unserer Zusammenkünfte keine Bedenken bestehen.“⁶⁶

Als bei der oben erwähnten Tagung von Theologiestudierenden 1965 (abgehalten von Dr. John Howard Yoder und Dr. Gerhard Bassarak) ein gemeinsamer Gottesdienst mit weiteren Vertretern aus Westdeutschland stattfinden sollte, lud Jantzen Mitglieder aus dem Staatssekretariat für Kirchenfragen dazu ein. Diese sahen von einer Teilnahme ab mit dem handschriftlichen Hinweis auf dem Einladungsschreiben, dass ja bereits Bassarak dabei sein würde (IMF Buss), das genügte wohl an Kontrolle.⁶⁷

64 Genannt wurde die Konferenz so, da einige Tage zuvor (23. bis 30.7.1967) in Amsterdam die offizielle Mennonitische Weltkonferenz stattfand, zu der allerdings niemand aus der DDR anreisen durfte. Daraufhin haben ca. 40 internationale Gäste beschlossen, eine kleine Versammlung in Berlin (Ost) zu besuchen, organisiert von Mennoniten aus Berlin (Ost und West). Es kamen auch viele DDR-Gemeindeglieder zur Tagung. Vgl. *John R. Friesen*, Blick über die Mauer, in: junge gemeinde, Jugendblatt der Mennoniten, hg. von der Jugendkommission der Süddeutschen Mennoniten Karlsruhe, Nr. 11, 1967, 176.

65 Aus: Abschrift des Tonbandinterviews von *Reinhard Assmann* mit *Peter Müller* (18.5.2001), in: Zeitzeugenbefragung zur Geschichte des BEFG in Deutschland/in der DDR, Oncken-Archiv, Elstal bei Berlin.

66 Brief von *Walter Jantzen* an Staatssekretär Seigewasser vom 12.8.1966, in: BArch, DO 4/723 Bl. 962.

67 Vgl. handschriftliche Anmerkung an den Brief *Walter Jantzen* an Staatssekretariat für Kirchenfragen vom 3.6.1965, in: BArch DO 4/723 Bl. 964.

Die DDR nahm an den blockübergreifenden Verhandlungen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) teil und Erich Honecker unterzeichnete am 1. August 1975 die Schlussakte von Helsinki. Dieses Dokument stellte eine Wegmarke im Verhältnis der Ost- und Weststaaten in Europa dar. Die Souveränität der Staaten und erstmalig auch die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Grenzen (besonders Polens und der DDR) wurden offiziell und international anerkannt. Außerdem unterschrieb die DDR auch die im Abschnitt 1, Kapitel VII enthaltene Selbstverpflichtung zur Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit.⁶⁸

Die Auslegung und Einhaltung dieser Rechte und Freiheiten wurde zwar jedem Staat selbst überlassen, denn man sicherte sich gegenseitige Nichteinmischung zu, dennoch schien der Führung der DDR nicht ganz wohl dabei gewesen zu sein. Es konnten sich ja Dissidenten, Oppositionsgruppen und vor allem auch die Kirchen auf diese jetzt unterschriebenen Freiheiten berufen. Hoffnungen verschiedener Gruppen auf Lockerung und Entspannung keimten auf. Deshalb forderte die SED-Führung über die Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen (AgCK) deren Mitgliedskirchen zu einer Gruß- und Solidaritätsadresse an den Staat auf und damit einer Einverständniserklärung mit dem Sozialismus. Anlass dazu war der 30. Jahrestag nach der Befreiung vom NS-Faschismus.

Verschiedene kirchliche Vertreter*innen meldeten sich zu Wort.⁶⁹ Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) formulierte für ihre Mitgliedskirchen, zu denen auch die Mennoniten gehörten, eine Grußadresse, in der es hieß:

„Daß Frieden und Völkerfreundschaft die erklärten Grundsätze und Leitlinien der Politik des sozialistischen Staates sind, in dem wir heute leben, findet unsere volle und dankbare Zustimmung.“⁷⁰

Zusätzlich schickte Walter Jantzen im Namen des Gemeindevorstandes einen eigenen Brief an den Staatssekretär für Kirchenfragen mit einer

⁶⁸ Vgl. <https://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/210407/ksze-schlussakte> [letzter Zugriff 12.02.2021].

⁶⁹ So sprach Bischof Schönherr bei einem Symposium mit der Russisch-Orthodoxen Kirche zum 30. Jahrestag des Kriegsendes. Und Frau OKR Lewek vom Sekretariat des Bundes Evangelischer Kirchen (BEK) betonte besonders den Begriff „Befreiung“ und dabei auch „neuen Unfreiheiten zu widerstehen“, vgl. *Rudolf Mau*, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)*, Bd. IV/3 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen), hg. von Ulrich Gäbler und Johannes Schilling, Leipzig 2014, 120f.

⁷⁰ Aus: Wort und Werk, Monatsblatt für die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, Nr. 4 / XXIX, April 1975, 2.

„Erklärung der Mennoniten-Gemeinde in der DDR aus Anlaß des 30. Jahrestages der Befreiung vom Faschismus“:

„Indem wir Mitglieder der Mennoniten-Gemeinde in der DDR unablässlich an der weiteren Vervollkommnung unserer sozialistischen Ordnung mitwirken und unseren Beitrag zur Unterstützung ihrer Friedenspolitik leisten, wollen wir auch im 450. Jubiläumsjahr der Täufer nach der Erkenntnis handeln:

Wer als Christ Frieden stiften und das Wohl seines Nächsten fördern will, hat dazu als Bürger eines sozialistischen Staates wie das unseren gute Voraussetzungen.

Menno Simons, einer der bedeutendsten Täufer des 16. Jahrhunderts nach dem sich die Mennoniten nennen, sagte 1539:

„Wahrer evangelischer Glaube kann nicht schlafen. Solcher Glaube kleidet die Nackten, speist die Hungernden, tröstet die Trauernden, bietet den Obdachlosen Obdach, dient denjenigen, die ihm Leid zufügen, verbindet, was verwundet ist, ist allen alles geworden.“⁷¹

Das Jahr 1975 war gleichzeitig in der Mennonitischen Gemeinschaft das Jahr des Gedenkens an 450 Jahre Täuferbewegung. Mit einer Konferenz auf dem Bienenberg bei Basel (CH) im Rahmen der Mennonitischen Europäischen Regionalkonferenz (MERK) vom 8. bis 13. Juli 1975 wurde an diese Ereignisse erinnert. Walter Jantzen (Berlin-Ost) nutzte die Gelegenheit, gemeinsam mit Pastor John R. Friesen (Berlin-West) an dieser Tagung teilzunehmen. In Workshops wurden zentrale Texte von Täufern behandelt, unter anderem auch von Menno Simons. So bekam Walter Jantzen neue Impulse als mennonitischer Gemeindeleiter in einer sozialistischen Gesellschaft.⁷²

Über den Begriff „Frieden“ ließ sich für Walter Jantzen eine Verbindung herstellen zwischen der Terminologie des Staatsapparates und den traditionellen Grundlagen der Mennoniten als historischer Friedenskirche. So unterschrieb Jantzen seine Briefe an den Staatssekretär für Kirchenfragen gerne mit den Worten:

„In der gemeinsamen Verbundenheit für die grosse Sache des Friedens grüsst im Auftrag der Mennoniten in der DDR und Berlin
Ihr Walter Jantzen“⁷³

Zur Mennonitischen Weltkonferenz in Wichita, Kansas, USA, vom 25. bis 30. Juli 1978 erhielten Berta und Walter Jantzen eine Einla-

⁷¹ Brief *Walter Jantzen*, an Staatssekretär für Kirchenfragen vom 25.4.1975, in: BArch DO 4/1536 Bl. 766.

⁷² Jantzen verwendet das Menno Simons-Zitat noch einmal bei der Selbstdarstellung der Mennoniten-Gemeinde in der DDR, Zeitschrift „Neue Zeit“ der CDU-Ost (12/1975), Faksimile, in: *Leben in Grenzen*, 92 f.

⁷³ BArch, DO 4/723 Bl. 962.

dung.⁷⁴ Um Visa zu beantragen, schrieb Walter Jantzen am 7. Februar 1978 einen Brief an den Staatssekretär für Kirchenfragen (Hans Seigewasser) mit der Bitte um Befürwortung eines Reiseantrages nach Kanada und den Vereinigten Staaten von Amerika. Auch darin spielt der Begriff „Frieden“ eine exponierte Rolle. In der Begründung verweist Jantzen darauf hin, dass die Mennoniten der ganzen Welt aus dem Evangelium des Friedens lebten und überall dort hülften, wo Menschen durch Unrechtsverhältnisse entwürdigt und in Not gestürzt würden. Auch sähe er die „gute Möglichkeit, den Friedensgedanken der Kirchen und Gemeinden in der DDR und unseres Staates zu Gunsten der Unterdrückten, Nachdruck zu verleihen“. Mennoniten, die in den letzten Jahren die DDR besuchten „waren beeindruckt von der vereinten Schaffenskraft und dem Aufbau unseres Staates, welcher in vorderster Reihe zur Sicherung des Friedens steht.“⁷⁵

Es ist bemerkenswert, wie Jantzen die Klaviatur der ideologischen Terminologie beherrschte, um seine Ziele zu erreichen. Dem Reiseantrag wurde stattgegeben, allerdings mit der Einschränkung, nur in die USA, nicht aber weiter nach Kanada reisen zu dürfen. „So mit Herrn Jantzen besprochen“, stand handschriftlich auf dem Antrag. Ein kleines Reisetagebuch von Berta Jantzen belegt allerdings, dass sie zunächst nach Winnipeg, Manitoba, Kanada, flogen, von dort mit dem Auto über die Grenze nach USA zur Konferenz fuhren, quer durch USA an die Westküste reisten, wo sie abgeholt und mit dem Auto die kanadische Grenze nach Vancouver, British Columbia, überquerten. Es war nervenzehrend, bei der Kanadischen Botschaft in Seattle, USA, die Einreisegenehmigung für Kanada zu bekommen, wie Berta Jantzen in ihrem Reisetagebuch schrieb („bitten und viel reden“⁷⁶). Schließlich kehrten sie über Winnipeg wieder nach Berlin-Schönefeld, in die DDR zurück. Wie die mehrfache Überschreitung der Kanadisch-US-Amerikanischen Grenze möglich war und ob die DDR-Behörden davon erfuhr, ist nicht endgültig geklärt.

Auffällig in den Briefen an das Staatssekretariat und in den Selbstdarstellungen der Gemeinde ist, dass Walter Jantzen in großen Zusammenhängen die Begriffe der Staatsideologie mit den Anliegen der Mennoniten mischt (gegen Unterdrückung, Rassismus, Hunger etc.),

⁷⁴ Anders als *Wolfgang Schultz* und *Jochen Jantzen* im mennlex Artikel über Walter Jantzen schreiben, fand die MWK nicht in Winnipeg, Kanada, sondern in Wichita, USA, statt. http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:jantzen_walter [letzter Zugriff 27.01.2021].

⁷⁵ BArch, DO 4/4088 Bl. 1145.

⁷⁶ *Berta Jantzen*, Reisetagebuch 1978, Besitz der Familie Jantzen.

dass er sich in der Individualethik auf Menno Simons beruft (Nackende kleiden, Hungernde speisen, etc.), es jedoch für die nähere gesellschaftliche Umgebung wie z. B. der Militarisierung der Jugend durch Wehrerziehung an Schulen keinerlei Aussagen und Reaktionen der Mennoniten-Gemeinde gibt.

War das Verhalten des Gemeindeleiters Jantzen nun zielführende Taktik, damit er sein Visum erhielt, geschmeidige Anbiederung oder naive Aufrichtigkeit? Vermutlich schwang von allem etwas mit. Man könnte es mit *Ambiguitätstoleranz* umschreiben. Das ist die Fähigkeit, Dinge, Erfahrungen und Verhältnisse in der Schwebelage zu lassen. Aussagen werden nur so weit getroffen, dass der andere noch Spielräume hat, seine Meinung hineinzudeuteln. Der Terminus kommt ursprünglich aus der Psychologie und bezeichnet die Kompetenz eines Menschen, unklare Situationen auszuhalten, ohne sie auf einer oder anderen Seite hin aufzulösen. Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer hat diesen Ansatz in die Religionswissenschaft eingebracht.⁷⁷ Es gilt zu prüfen, ob sich das Deutungsmodell auch auf das (Über-)Leben in Diktaturen anwenden lässt.

Walter Jantzen jedenfalls vermochte Begriffe und Denkfiguren aus der mennonitischen Theologie und Ethik in die Diskussion mit der SED-Ideologie einzubringen. Er wandte sie geschickt an und ließ offen, dass beide Seiten sozusagen „das Gesicht wahren“ konnten. Dabei ging es vor allem um den Begriff „Frieden“.

3.2 Zum Schluss noch zwei Beispiele, wie das Ministerium für Staatssicherheit die Mennoniten zu kontrollieren versuchte

Zum ersten geht es um den kanadischen Pastor John R. Friesen, der von 1966 bis 1975 in Berlin (West) im Menno-Heim wohnte und für die BMG und unterstützend auch für die Mennoniten-Gemeinde in der DDR aktiv war. Auf ihn war IM „Chef“ bzw. IM „Chefarzt“ angesetzt.

⁷⁷ Der Begriff wurde von Else Frenkel-Brunswick 1949 in der Individualpsychologie eingeführt, um zu zeigen, wie Personen uneindeutige Situationen wahrnehmen und verarbeiten. In der sozialgeschichtlichen Forschung und Geschichtswissenschaft wurde er zuletzt 2018 in einem Sammelband breit aufgenommen: *Benjamin Scheller & Christian Hoffarth* (Hg.), *Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter*, Berlin/Boston 2018. Vgl. auch den mutigen Versuch von Thomas Bauer, *Ambiguitätstoleranz* in einen breiten gesellschaftlichen Diskurs einzubringen von Biologie über Politik, Religion und Kunst. *Thomas Bauer*, *Die Vereindeutigung der Welt – Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018. Es stellt sich die Frage, ob *Ambiguitätstoleranz* auch im Verhältnis von Diktatur und Minderheitenkirche einen geeigneten Deutungsansatz für deren Kommunikation liefern kann.

Dieser baute freundschaftliche Beziehungen zu Familie Friesen auf und pflegte diesen Kontakt bis nach dem Mauerfall. Noch 1990 besuchte IM Chef, das ist Dr. Herbert Landmann, die Friesens in Winnipeg, Ma, Kanada, anlässlich der Mennonitischen Weltkonferenz. Kennen gelernt hatten sich der Lungenfacharzt Landmann und Pastor Friesen spätestens bei der „kleinen Weltkonferenz“ im August 1967 in Berlin (Ost), als Dr. Landmann einen Dia-Vortrag über die Zerstörung von Krankenhäusern durch die US-Army in Nord-Vietnam hielt. Landmann war Lutheraner, Mitglied der CDU-Ost und der Christlichen Friedenskonferenz, Ausschuss DDR. Mit seiner Hilfe konnte John Friesen vom MCC finanzierte medizinische Hilfsgüter durch die DDR via Polen nach Nord-Vietnam verschiffen.

Allerdings scheint es auch so gewesen zu sein, dass John Friesen über den IM „Chef“ von der Stasi als sogenannter „Blinder Informant“ eingesetzt wurde. Friesen führte beispielsweise einen Freundschaftsdienst für Herbert Landmann aus, indem er in Berlin-West die Adresse eines „Republikflüchtlings“ ausfindig machte und an seinen „Freund“ in der DDR weiterleitete, in der Meinung, dass er damit ein gutes Werk täte. Die Information über die neue Adresse des ehemaligen DDR-Bürgers landet umgehend bei der Stasi. In Gegenwart von Landmann befand sich Friesen unter ständiger Kontrolle der Stasi.

Dessen ungeachtet konnte Pastor Friesen Bibeln in die DDR und nach Russland schmuggeln (lassen)⁷⁸ und schließlich ein befreundetes Ärztteehepaar aus der DDR bei der Flucht via kanadische Botschaft in Budapest nach Österreich und weiter nach Kanada unterstützen.⁷⁹

Das *zweite Beispiel* stammt aus der letzten Phase.

4 Vierte Phase: Mennoniten in der DDR (1980 bis 1990)

Mehrfach hatte der Redner, Evangelist und Prediger Gerd Bambowsky (alias IM „Heinz Wendland“, alias IM „Kornelius Hammer“, alias IM „Gerd“) Walter Jantzen in der Gemeindearbeit ehrenamtlich unterstützt. Als es Ende der 1970er Jahre darum ging, einen Nachfolger für den in den Ruhestand gehenden Jantzen zu finden, brachte Bambowsky seinen

⁷⁸ Vgl. Leben in Grenzen, 141.

⁷⁹ Vgl. ebd., 159, und den Bericht von IM „Martina“, die die Ehefrau von Herbert Landmann ist, nämlich Ortrun Landmann. Interessant ist, dass sie, obwohl es offensichtlich war, dass John Friesen dahintersteckte, mit keinem Wort dessen Name gegenüber ihrem Führungsoffizier erwähnte. Wollte sie die auch mit ihr befreundeten Friesens schützen? Vgl. BStU, MfS, AIM 8118-91 Teil II-5_A, Blätter 94-96.

Freund und Ev. Luth. Pastor Knuth Hansen ins Gespräch. Renate Roeser, die ehemalige Schriftführerin der Mennoniten-Gemeinden in der DDR, erzählte im Interview: „Gerd Bambowsky hat es so organisiert, dass Knuth Hansen unsere Gemeinde übernahm. [...] Dann ist der da so reingerutscht.“⁸⁰ Aus den Akten des BStU wird deutlich, dass die Stasi im Auftrag des sowjetischen Geheimdienstes KGB Knuth Hansen bei den Mennoniten als „Einfluss-IM“ einschleuste. Er sollte unter dem Decknamen „Paul“ internationale mennonitische Kontakte in die UdSSR aufspüren, um den sogenannten Literaturschmuggel zu beobachten und illegale Druckereien in der Sowjetunion auffindig zu machen.⁸¹

Im Windschatten dieser Tätigkeit hatte die Mennoniten-Gemeinde in der DDR relativ viele Privilegien. Manche wunderten sich zwar darüber, nahmen diese aber in der Regel dankbar an. „Ich kann über Knuth Hansen nichts Böses sagen, er hat uns den Westen geöffnet“⁸², resümierte die Kassenführerin der Mennoniten-Gemeinde in der DDR, Bärbel Schultz. Sie konnte mit Hansens Hilfe u. a. nach West-Berlin, West-Deutschland, Frankreich und in die Niederlande reisen.

Von 1980 bis 1990 stand die Gemeinde unter der direkten Kontrolle eines IM und das Staatssekretariat für Kirchenfragen stellte mit einer Einschätzung in einer „Sachstandsinformation über die in der DDR anerkannten und tätigen Kirchen und Religionsgemeinschaften“ 1986/87, wenige Jahre vor der friedlichen Revolution, fest:

„Die Mennonitengemeinde in der DDR verhält sich politisch loyal. Es bestehen geordnete Beziehungen zum Staat. Die sozialistische Staats- und Rechtsordnung wird geachtet, die sozialistische Gesetzlichkeit eingehalten“⁸³

Fazit

Am Ende des Zweiten Weltkrieges kamen etwa 2.000 Mennoniten aus Ost- und Westpreußen als Flüchtlinge in das Gebiet der späteren SBZ bzw. DDR. Diese meist ehemals selbstständigen Landwirte mit

80 Leben in Grenzen, 143.

81 „Der Einsatz der IM ‚Heinz Wendland‘ und ‚Paul‘ erfolgt mit dem Ziel, Verbindungspersonen, illegale Literaturstützpunkte und Druckereien der genannten klerikalen Organisationen in der UdSSR festzustellen und aufzuklären“, in: BStU, MfS HA XX/4, Nr. 487, 107 und „Im Ergebnis dieser Reise und durchgeführter Qualifizierungsmaßnahmen gelang es, den IM ‚Paul‘ in die Position eines leitenden Mitarbeiters der Mennonitengemeinde in der DDR, die aktive Verbindungen in die UdSSR unterhält, zu lancieren“ (ebd., 157); vgl. *Ann-Kathrin Reichardt*, Schmuggler, Spitzel und Tschekisten – Wie Stasi und KGB den Bibelschmuggel in die Sowjetunion bekämpften, in: BFI 43 (2020), bes. 104–106.

82 Leben in Grenzen, 137.

83 BAArch, DO 4/1948.

ihren Familien taten sich schwer, die neue Situation anzunehmen. Das Sprichwort: „Ein freier Bauer ist ein schlechter Knecht!“, bewahrheitete sich. Auch förderten Schicksalsberichte ihrer Glaubensgeschwister aus der Sowjetunion seit den 1920er Jahren ihre skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber den sozialistischen und kommunistischen Machthabern. Da es zu dem Zeitpunkt noch keine Gemeindestrukturen in der SBZ und späteren DDR gab, wandten sich die nun als „Neubauern“ oder „Neubürger“ ansässigen Mennoniten an ihre Glaubensgeschwister im Westen. Diese halfen ihnen sowohl mit Hilfsgütern, die vorwiegend aus Westeuropa und Nordamerika stammten, als auch in geistlichen Belangen, bis hin zur weiteren Flucht in den Westen. So war zwar in der Verfassung der DDR das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit verankert, bereitete aber in der praktischen Umsetzung auf beiden Seiten große Schwierigkeiten. Vor allem die Westkontakte der Mennoniten führten zu Argwohn und massiven Kontrollen durch die Behörden, besonders in der jungen DDR. Der Versuch, eine eigenständige mennonitische Gemeindearbeit in der DDR aufzubauen, blieb in den Anfängen stecken und brach wegen Spitzeltätigkeiten, Einschüchterungen und dem Versuch eines Verbots der Mennoniten in der DDR schließlich 1953 zusammen.

Das seit 1952 in Berlin-West vom MCC gemietete Menno-Heim wurde daher bis zum Mauerbau 1961 das Gemeindezentrum für West und Ost. Noch war es möglich, die Grenze zu überschreiten. Mennonitisches Gemeindeleben fand nun nicht in der DDR, sondern in Berlin (West) statt. Die Wege dahin und auch zurück über die Grenze wurden von den Behörden oft durch Spitzel eingehend kontrolliert. Nach wie vor verließen viele Mennoniten durch illegalen Grenzübertritt (Flucht) die DDR und suchten in Westdeutschland oder in Süd- und Nordamerika ihre neue Heimat.

Es klingt grotesk, jedoch erst durch den Mauerbau („antifaschistischer Schutzwall“) begann ein eigenständiges, mennonitisches Gemeindeleben in der DDR. Der Fuhrunternehmer und Laienprediger Walter Jantzen gründete und leitete die „Mennoniten-Gemeinde in der DDR“ von 1961 bis 1980. Im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten und in engem Kontakt zum Staatssekretär für Kirchenfragen betreute er seine Glaubensgeschwister von der Ostsee bis in den Thüringer Wald. Nie ging er auf Konfrontation mit dem Staat. Er wollte die Existenz der Gemeinde mit anfangs etwa 350, später 244 Gemeindegliedern verstreut in der ganzen DDR, nicht gefährden. Man konnte sie – wie früher typisch mennonitisch – als „die Stillen im Lande“ bezeichnen.

Ihre Religionsausübung wurde geduldet und genehmigt, da sie dem Regime nie gefährlich wurden.

„Es ist auch schon mal durchgesickert, dass da Spitzel im Gottesdienst waren, die wollten rausbekommen, ob wir singen und beten, [...] dann merkten sie, dass wir keine Politik machten und kamen nicht mehr. [...] Wenn man nicht gegen die Regierung arbeitete, dann konnte man in der DDR schon leben, aber das war ja im Westen auch nicht anders“, resümierte lapidar der heute 90jährige Gerhard Wiens, ehemaliges Vorstandsmitglied in der Mennoniten-Gemeinde in der DDR.⁸⁴

Eine etwas andere Entwicklung lässt sich bei den Mennoniten nachweisen, die als Vertreter*innen der Friedenskirche aus dem Westen Kontakte in die DDR suchten. Bereits in den 1950er Jahren fanden Gespräche zwischen den historischen Friedenskirchen in Puidoux und an anderen Orten (u. a. Südfrankreich 1960, mit G. Bassarak) mit anderen Kirchen aus Ost und West statt. Dabei suchte man Wege, wie der Ost-West-Konflikt mit friedlichen und wohlwollenden Menschen abgemildert, im besten Fall versöhnt werden könnte. Theologiestudierenden Tagungen (J.H. Yoder und G. Bassarak) Mitte der 1960er Jahre und Christlich-Marxistische Dialoge (J.R. Friesen und die CFK) in den 1970ern sollten Vertrauen zwischen den Blöcken aufbauen. Die Skepsis bis Feindschaft zum sozialistischen System der 1950er Jahre wich einer gewissen Gesprächsbereitschaft mit und Offenheit zu Kommunisten und Marxisten mit dem Ziel einer Entspannung im Kalten Krieg. Auch nutzten Mennoniten ihre Kontakte zur sozialistischen Regierung der DDR für Hilfswerksarbeit im Vietnamkrieg, denn ihr Friedenszeugnis sollte Feindesliebe miteinschließen.

Es bleiben die ethischen Fragestellungen: Wie weit darf man gehen, um des lieben Friedens willen? Dürfen Kontakte zu Geheimdiensten Teil der Friedensarbeit sein? Oder waren die Mennoniten zu naiv, um sich dieser Verflechtungen bewusst zu sein? „Sollen sie doch ihren Stasi-Offizieren sagen, was wir denken, dann brauchen wir es schon nicht zu tun. Wir haben nichts zu verbergen!“, antwortete ein kanadischer Friedensarbeiter, als ihm im Interview eröffnet wurde, dass sein langjähriger DDR-Freund als IM bei der Stasi arbeitete.

Existierte in der DDR Religionsfreiheit?

In der Verfassung war sie verbrieftes Recht, theoretisch also: „Ja“. In der Praxis war ihre Einhaltung allerdings abhängig von der Willkür des

⁸⁴ Interview mit *Gerhard Wiens*, am 15.1.2019, in: *Leben in Grenzen*, 139.

Sicherheitsapparates. So kann man aufgrund der mennonitischen Erfahrungen eher von einer rigide kontrollierten Religionsfreiheit sprechen: Von den ersten Gottesdiensten Ende der 1940er Jahre bis zum Gottesdienst im April 1990 standen Mennoniten unter der Kontrolle der Staatssicherheit. In diesem Rahmen und in diesen Grenzen nutzten sie nach dem Bau der Mauer ihr Recht auf „freie“ Religionsausübung.

Bibliografie

- Bauer, Thomas*, Die Vereindeutigung der Welt – Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018.
- Baumann, Imanuel*, „Als der Entwurf zum Verbot der Mennoniten in der DDR bereits aufgesetzt war.“ Bemerkungen zu einem Fund von staatlichen Dokumenten aus den Jahren 1951 und 1952, in: Mennonitische Geschichtsblätter 73 (2016), 61–79.
- Dyck, Peter*, Auswanderung nach Paraguay, in: *Leben in Grenzen*, 22 f.
- Dähn, Horst* (Hg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR, Erste Bilanz, München 1993.
- Eisenfeld, Bernd & Peter Schicketanz*, Bausoldaten in der DDR, Die „Zusammenführung feindlich-negativer“ Kräfte in der NVA, Berlin 2011.
- Enns, Fernando*, Friedenskirche in der Ökumene, Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003.
- Friesen, John R.*, Blick über die Mauer, in: *junge gemeinde*, Jugendblatt der Mennoniten, hg. von der Jugendkommission der Süddeutschen Mennoniten Karlsruhe, Nr. 11, 1967, 176.
- Luchterhandt, Otto*, Verfassungsgrundlagen kirchlicher Eigenständigkeit, ihre Bedrohung und Verteidigung, in: *Dähn* (Hg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR, 21–35.
- Mau, Rudolf*, Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990), Bd. IV/3 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen), hg. von Ulrich Gäbler und Johannes Schilling, Leipzig³ 2014.
- Reichardt, Ann-Kathrin*, Schmuggler, Spitzel und Tschekisten – Wie Stasi und KGB den Bibelschmuggel in die Sowjetunion bekämpften, in: *BFI* 43 (2020), 104 ff.
- Scheller, Benjamin & Christian Hoffarth* (Hg.), Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter, Berlin/Boston 2018.
- Thiessen, Bernhard*, Leben in Grenzen, Mennoniten in der DDR 1945–1990 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 12), Bolanden 2020.

Die exklusiv niederländische Freiheit

MIRJAM VAN VEEN

Der Gedanke der Freiheit ist mit der niederländischen Identität eng verknüpft. Niederländer verstehen sich als ein freiheitsliebendes Volk, das mehr als andere dazu fähig ist, Minoritäten zu tolerieren. Politische Parteien betonen, dass sie Freiheit und Toleranz schützen. Die liberale D'66 zum Beispiel umschreibt die Niederlande als ein Land, das schon immer tolerant gewesen sei, und bezeichnet ihre eigene Politik als „tolerant“.¹ Auch Mark Ruttes VVD sieht sich als Partei, die das Erbe der niederländischen Toleranz schützt. Liberale, so Rutte, sind tolerant, und wer nicht tolerant ist, ist nicht liberal.² Toleranz ist in politischen Debatten eine Tugend geworden, die es zu schützen gilt.

Dass Niederländer die Toleranz stolz als Merkmal ihrer Identität hervorheben, ist nicht neu. Es hat Tradition, dass Niederländer geschichtliche Ereignisse interpretieren, um zu erklären, warum sie so tolerant geboren sind. Die Vorlesungen von Mark Rutte und Sigrid Kaag (s. Anm. 1 und 2) sind somit Varianten eines alten Themas; seit der Geburtsstunde der Niederländischen Republik im 16. Jahrhundert hätten Niederländer die Freiheit immer gepflegt. Deshalb hätten Menschen wie Spinoza, Descartes und Bayle in den Niederlanden eine Zufluchtsstätte gefunden. Für Niederländer war Jonathan Isaiahs These, die Aufklärung habe sich von den Niederlanden aus mit Spinoza als

1 Siehe zum Beispiel „Nederland is vrijheid, gelijkheid en tolerantie“ (https://www.youtube.com/watch?v=w5RmZzK_bfY); *Sigrid Kaag*, Tolerantie, 28 september 2019 (<https://d66.nl/nieuws/tolerantietoespraak-van-minister-sigrid-kaag/>).

2 *Mark Rutte*, Preek van de leek, 6–11, 2016 (<https://www.rijksoverheid.nl/documenten/toespraken/2016/11/06/preek-van-de-leek-door-minister-president-mark-rutte-duinzichtkerk-den-haag>); *Patrick van Schie*, Een echte liberaal heeft verdraagzaamheid niet als apart beginsel nodig, 2019 (<https://www.teldersstichting.nl/columns/een-echte-liberaal-heeft-verdraagzaamheid-niet-als-apart-beginsel-nodig>).

führender Gestalt ausgebreitet, keine Überraschung.³ Einerseits kann die Erklärung der niederländische Toleranz durch die Verwendung der Geschichte als ein Beispiel für *Invented History* bezeichnet werden. Die Niederländer haben sich, zum Teil, eine Geschichte erschaffen, in der sie als Helden der Freiheit und Toleranz figurieren.⁴ Zugleich ist diese Geschichte in konkreten Ereignissen verwurzelt: Vor allem der niederländische Aufstand gegen Spanien im 16. Jahrhundert liefert die Ingredienzen für diese Geschichte.⁵ Ziel meines Aufsatzes ist es, zu beschreiben, wie die Niederländer dazu gekommen sind, sich als tolerantes Volk zu identifizieren.

Eine wichtige Frage ist, wie die Täufer an der Entstehung dieses Narratives beteiligt waren. Indem Dissidenten wie die Täufer argumentierten, dass die Niederländer wegen ihrer Geschichte dazu verpflichtet seien, Dissidenten zu dulden, förderten sie das Narrativ der niederländischen Freiheit. Weil der Glaube an eine tolerante Identität ein Plädoyer für Duldung unterstützen konnte, sollte meines Erachtens die Freiheitsliebe der Niederländer kritisch hinterfragt werden. Eine solche Selbstidentifizierung ist oft exklusiv und schließt Fremde aus. Dieses Muster ist schon alt: Die Niederländer haben in ihrer Geschichte Fremde oft als eine Bedrohung der Freiheit und Toleranz wahrgenommen. Das Narrativ von der uralten niederländischen Freiheit hat Menschen eingeschlossen, aber zugleich ausgegrenzt.

Wie begann eigentlich die Geschichte der niederländischen Freiheitsliebe? Wie schon angedeutet, ist diese Geschichte mit dem niederländischen Aufstand gegen Spanien eng verknüpft. Schon die Aufständischen des 16. Jahrhunderts waren davon überzeugt, dass die Tyrannei der Spanier nicht mit der niederländischen Freiheit in Einklang zu bringen sei und sie deswegen gezwungen seien, sich der Zentralregierung zu widersetzen. „Freiheit“ war die Fahne, unter der sich eine bunte Koalition von Adligen und Protestanten sammelte. Was sie allerdings genau mit Freiheit meinten, war nicht klar.⁶ Berühmt ist in der niederländischen His-

³ *Jonathan I. Israel*, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001.

⁴ *Eric Hobsbawm & Terence Ranger*, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

⁵ *Lotte Jensen*, *Vieren van vrede. Het ontstaan van de Nederlandse identiteit 1648–1815*, Nijmegen 2016, 17.

⁶ Siehe *Martin van Gelderen*, *De Nederlandse Opstand (1555–1610): van ‚vrijheden‘ naar ‚oude vrijheid‘ en de ‚vrijheid der consciëntien‘*, in: *Eco O. G. Haitsma Mulier & Wyger R. E. Velema* (Hg.), *Vrijheid. Een geschiedenis van de vijftiende tot de twintigste eeuw*, Amsterdam 1999, 27–52.

toriografie das Zusammenprallen des politischen und religiösen Freiheitsbegriffes in Leiden 1574: Die Aufständischen stritten darüber ob sie für die Freiheit oder die Religion kämpften.⁷ Die Adligen wollten ihre Privilegien gegen den habsburgischen Zentralismus schützen, die reformierten Gläubigen waren bestrebt, sich Raum für ihre Gottesdienste zu schaffen.⁸ Die Adligen kämpften für ihre lokalen alteingesessenen Freiheiten, die Reformierten für die Freiheit, ihre eigenen Gottesdienste gestalten zu können. Was beide Gruppen zusammenbrachte, war die Tatsache, dass sie sich Philipp II. widersetzen. Die von den Aufständischen beanspruchte Freiheit führte deshalb keineswegs automatisch zur Toleranz oder zu einem modernen Freiheitsverständnis.

Weiter muss unterschieden werden zwischen reformiertem Denken über Freiheit und den vehementen täuferischen Plädoyers für Duldung. Die Reformierten zielten darauf ab, die katholische Kirche durch eine reformierte Variante zu ersetzen. Sie blieben der mittelalterlichen Idee der Konkordia verpflichtet und versuchten die Einheit von kirchlicher und bürgerlicher Gesellschaft zu gewährleisten.⁹ Calvins Auftreten gegen Michael Servetus (1553) war kein Einzelfall. Es war aber mit seiner Theologie verknüpft, wie es beispielhaft seine Predigten über Deuteronomium 13 zeigen. Ein falscher Glaube unterminiert laut Calvin die Einheit des Corpus Christi.¹⁰ Hinter dem falschen Glauben stecke außerdem immer der Satan.¹¹ Ein falscher Glaube sowie die Verbreitung eines falschen Glaubens sei deshalb ein schweres Verbrechen, das auch von den weltlichen Behörden bestraft werden müsse. Wenn aus der Natur klar hervorgeht, dass man Diebe und Mörder bestrafen soll, sei es umso klarer, dass man auch gegen die vorgehen müsse, die den Namen des Herrn verletzen.¹² Während die Reformierten wie auch die Lutheraner immer darauf setzten, die ganze Gesellschaft für ihre Ansichten zu gewinnen, hatten die Täufer weder die Hoffnung noch das Ziel, je eine Mehrheitsposition zu erlangen. Das täuferische Denken im Blick auf Freiheit und Toleranz war zutiefst von den Erfahrungen einer verfolgten Minderheit geprägt. Das täuferische Plädoyer für Toleranz hatte also keine rein theo-

7 *Johan Koppenol*, *Leids Heelal. Het loterijspel (1596) van Jan van Hout*, Hilversum 1998, 31–32.

8 *Jan Juliaan Woltjer*, *Dutch privileges, real and imaginary*, in: *John Selwyn Bromley & Ernst Heinrich Kossmann* (Hg.), *Britain and the Netherlands. Some political mythologies. Papers delivered to the fifth Anglo-Dutch Historical Conference, Den Haag 1975*, 19–35.

9 *Mario Turchetti*, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520–1573) e i „Moyenneurs“*, Genève 1984.

10 *Jean Calvin*, *Sermons sur le Deuteronomie*, CO 27, 228, 229.

11 A. a. O., CO 27, 235.

12 A. a. O., CO 27, 246; 266.

logische oder philosophische Begründung. Es war stark mit dem Gefühl verknüpft, dass es einfach Unrecht ist, wenn Menschen verfolgt werden, nur weil sie Gott im Einklang mit ihrem Gewissen dienen wollen. David Joris fasst dieses Gefühl klar zusammen, wenn er (zugespitzt) klagt, dass diejenigen verfolgt würden, die nur bestrebt sind, Gott zu dienen, während Diebe und Räuber nichts zu befürchten hätten.¹³

Für niederländische Reformierte war Calvins Auftreten gegen Servetus schwer hinnehmbar. Die niederländisch Reformierten strebten zwar keine religiöse Diversität an, aber das Argument der Dissidenten, dass die reformierte Ordnung der spanischen Tyrannei ziemlich ähnlich sei, traf ins Schwarze. Die Reformierten versuchten die junge Republik zu einem neuen Israel zu machen. Ihr Glaube an eine religiöse Reinheit war mit abweichendem Glauben nicht oder nur schwer in Einklang zu bringen.¹⁴ Führende reformierte Kräfte ermahnten deshalb die staatliche Obrigkeit, gegen die Dissidenten einzuschreiten. Viele Magistrate teilten aber das reformierte Ideal einer reformierten Republik nicht. Sie befürworteten ein Modell religiöser Koexistenz. Dahinter standen Überlegungen des politischen Kalküls, der wirtschaftlichen Vernunft und auch des religiösen Idealismus. Obwohl die Reformierten das öffentliche Leben der jungen Republik dominierten, waren sie eine Minderheit. Die Obrigkeit konnte es sich nicht leisten, die Mehrheit der Nicht-Reformierten zu brüskieren. Zusätzlich nutzte friedliche Koexistenz der Wirtschaft. Schließlich musste mit dem Einfluss derjenigen gerechnet werden, die religiöse Gewalt verabscheuten.¹⁵ Dissidenten wie Libertiner und Täufer beantworteten inzwischen die reformierten Forderung an die Obrigkeit, gegen die Dissidenten einzuschreiten, mit dem Argument für religiöse Toleranz und mit dem Hinweis auf die gerade erworbene Freiheit. Die Täufer wiesen darauf hin, dass sie zusammen mit den Reformierten verfolgt worden waren und gemeinsam für die Freiheit gekämpft hatten.¹⁶ Für die Reformierten,

13 *David Joris*, Prophecie oder weyssaging, hg. von Samme Zijlstra, De brief van David Joris aan het Hof van Holland, 1539, in: Doopsgezinde Bijdragen 23 (1997), 128.

14 *Cornelis Huysman*, Neerlands Israel. Het natiebesef der traditioneel-gereformeerden in de achttiende eeuw, Dordrecht 1983.

15 Für einen Überblick, wie unterschiedliche Gruppen in der Republik sich einen Platz erworben haben und wie sich die Debatte über Toleranz entwickelt hat, siehe *Ronnie Po-chia Hsia & Henk F. K. van Nierop*, Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, Cambridge 2002.

16 *Mirjam van Veen*, Religieus schermvechten. Dopers-gereformeerde disputaties in de zestiende eeuw, in: *Violet Soen & Paul Knevel* (Hg.), Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden, Herzogenrath 2013, 94.

die sich als Erben des Aufstandes verstanden, wogen diese Vorwürfe schwer und waren kaum hinzunehmen. Einige Reformierte bestanden darauf, dass Freiheit religiös zu verstehen sei und deshalb die Dissidenten keineswegs diese Freiheit für sich in Anspruch nehmen könnten. Sie publizierten eine Übersetzung des Traktats Bezas über die Rolle der Obrigkeit bei der Verfolgung von Ketzern.¹⁷ Aber andere Reformierte zögerten damit, Calvins Sicht von der Verfolgung der Ketzer zu verteidigen. Als der Libertiner Dirck Volckertsz Coornhert seine reformierten Opponenten dazu herausforderte, den Ketzertod zu verteidigen, weigerten die sich. Offensichtlich fanden es die Reformierten schwer, sich Calvins Sichtweise von der Verfolgung der Häretiker zu eigen zu machen.¹⁸

Allmählich änderten sich die reformierten Ansichten von Freiheit. Es entstand ein geteiltes Narrativ vom Verständnis niederländischer Freiheit. Ein klares Zeichen für diese Änderung sind die Äußerungen Jacobus Triglands (1583–1654) und Gisbertus Voetius' (1589–1676). Trigland erwähnt in seiner Geschichte zwar den Tod von Servetus, er versucht aber nicht, Calvins Vorgehen zu verteidigen. Voetius macht klar, dass er zwischen den Befürwortern uneingeschränkter Toleranz wie Sebastian Castellio einerseits und den Jansenisten andererseits einen Mittelweg sucht. Die uneingeschränkte Toleranz Castellios war für ihn zu extrem, genau wie das Töten der Häretiker, das von Jansenisten befürwortet wurde. Für Voetius war klar, dass die Obrigkeit Maßnahmen ergreifen sollte, die den Einfluss der Dissidenten eindämmten. Dazu gehörte aber keineswegs die körperliche Bestrafung. De facto begrüßte Voetius also das System der religiösen Koexistenz, so wie es inzwischen in der niederländischen Republik entstanden war.¹⁹ Neben der offiziell anerkannten reformierten Kirche gab es die geduldeten Kirchen der Minoritäten. Täufer, Lutheraner und Katholiken durften zwar zusammenkommen und ihre Gottesdienste organisieren, sie wurden aber nicht von der Obrigkeit unterstützt und durften nicht öffentlich in

17 *Theodor Beza*, Vande Straffe, welcke de wereltlijcke overicheydt over de ketters behoort te oeffenen, Francker (Gillis vanden Rade) 1601. Übersetzer waren G. Geldorpheus und J. Bogerman.

18 *Marianne Roobol*, Disputation by Degree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577–1583), Leiden 2010, 131. Für Reformierten war es zu der Zeit eine Frage, ob man zum Beispiel die Täufer verfolgen sollte. Siehe *Alastair Duke*, Martyrs with a Difference: Dutch Anabaptist Victims of Elizabethan Persecution, in: *Judith Pollmann & Andrew Spicer* (Hg.), Dissident Identities in the Early Modern Low countries, Farnham/Burlington 2009, 199–221.

19 *Mirjam van Veen*, „Verjaecht, vervolght, vermoordt te zijn, en is niet quaet“. Protestantse martelaarsgeschiedenis, in: *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 20/3 (2017), 89.

Erscheinung treten. Diese beschränkte Toleranz wurde von Zeitgenossen als das Resultat des Aufstands wahrgenommen.

Laut einem einflussreichen Narrativ aus dem 17. Jahrhundert waren die Niederländer einfach dazu gezwungen, sich den Spaniern zu widersetzen. Niederländer seien schließlich die Nachfahren der Bataver. Weil die Bataver ihre Freiheit erobert hätten, sei die Freiheit zu einem wichtigen Merkmal der Niederländer geworden; die Freiheitsliebe gehöre zur niederländischen Natur. Wie die Bataver sich einst der römischen Herrschaft widersetzen, so hätten die Niederländer sich auch der Herrschaft Philipps II. widersetzen müssen. Dass die Probleme mit der habsburgischen Regierung während der Herrschaft Philipp II. so groß wurden, lasse sich mit dessen Fremdsein erklären. Weil Philipp II. fremd war, habe er die niederländische Freiheitsliebe einfach nicht verstehen können.²⁰ Dissidenten benutzten dieses Narrativ, um gegen die calvinistische Mehrheitskirche Duldung für sich in Anspruch zu nehmen.²¹

Auch in der Polemik zwischen Gomaristen und Arminianern versuchten die Arminianer und ihre Sympathisanten darzulegen, dass die Gomaristen Gedankengut fremder Herkunft importierten. Die Gomaristen befürworteten eine „konfessionalisierte Kirche“, deren Mitglieder relativ unabhängig von der Obrigkeit leben und wirken konnten. Der Stachel des Konflikts war jedoch die Prädestinationslehre. Arminianer befürworteten eine „breite“ Kirche, in der sich jeder zu Hause fühlen konnte. Die Idee, dass Gott von Ewigkeit her Menschen verdamme, war ihnen zuwider. In der Polemik zwischen Arminianern und Gomaristen wurde „fremd“ ein wichtiges Schlagwort, um den Gegnern einen legitimen Platz in der Republik abzusprechen. Arminianer beschrieben die Gomaristen als fremde Fanatiker aus dem Süden, die einen un-niederländischen Fanatismus einführen wollten. Joost van den Vondel warnt seine Leser*innen davor, dass ihre Freiheit von diesen Fremden aus dem Süden bedroht werde.²²

Obwohl diese Rhetorik einen Gegensatz zwischen „fremd“ und „frei“ schuf, standen viele Bürger den Fremden nicht zwangsläufig feindselig gegenüber. Autoren, die die Calvinisten beschuldigten, sie

20 *Hugo de Groot*, *Tractaet vande Oudtheyt vande Batavische nu Hollantsche Republieque*, Haarlem (Thomas Fonteyn) 1651, 3, 9, 32–33; *Emmanuel van Meeteren*, *Historie der Nederlanden* ende haerder Naburen oorlogen ende geschiedenissen, 1614, 1^v.

21 *Bernard Dwinglo*, *Christalijnen Brill*, [Gouda] [Jasper Tournay] 1613, A3^v, b1^{r/v}, j4^r.

22 *Mirjam van Veen*, *Vreemdelingen, uitheemsen, buitenboorlingen, ballingen. Remonstrantse spindoctors over ballingschap*, *August den Hollander* (Hg.), *Remonstranten in Antwerpen. 400 jaar Remonstrantse Broederschap*, Amsterdam 2020, 36–37.

würden einen Fanatismus aus dem Süden importieren, kamen manchmal selbst aus dem Süden.²³ Ja, die Bereitwilligkeit Fremde aufzunehmen, lässt sich als eine Voraussetzung für das Wohl des Landes skizzieren. Vondel z.B. sieht eine Kausalität zwischen den Fremden in Amsterdam und dem Aufblühen der Stadt.²⁴ Obwohl Dissidenten die vermeintlichen batavischen Wurzeln der Niederländer gelegentlich gegen die Reformierten verwendeten, benutzten auch die Reformierten das „Batavische Narrativ“, um ihre Identität zu festigen. Dass die Niederländer die Seite des reformierten Protestantismus gewählt hatten, lässt sich – laut diesem Narrativ – einfach erklären. Demnach habe die katholische Kirche ständig versucht, die Niederländer unter eine fremde, römische Herrschaft zu zwingen. Diese Versuche hätten schon mit Willibrord angefangen. Er habe die Niederländer in das römische System einzubinden versucht.²⁵ Die reformierte Kirche hingegen vertrete die Religion der Freiheit und passe deshalb zur niederländischen Natur. Im Grunde genommen sei schon die Natur der Bataver reformiert gewesen, obwohl sie natürlich die reformierte Konfession noch nicht kannten.²⁶

Dieses Narrativ versetzte die Reformierten des 18. Jahrhunderts in die Lage, einen breiten, allgemeinen Protestantismus zu begrüßen. Sie setzten die reformierte Kirche nämlich nicht primär mit einer Konfession gleich, sondern mit Freiheit. Nach reformierten Historikern gehören aber auch Täufer und Lutheraner zu dieser Geschichte der Freiheit. Reformierte Schriftsteller sehen nicht nur in Ulrich Zwingli und Johannes Calvin ihre Stammväter, sondern auch in Desiderius Erasmus, Menno Simons, Georgius Cassander, Philipp Melanchthon und Martin Luther.

23 *Johannes Müller*, *Exile Memories and the Dutch Revolt. The Narrated Diaspora, 1550–1750*, Leiden/Boston 2016, 84–123.

24 *Joost van den Vondel*, *Op Amstelredam, 1631; ders.*, *Hierusalem Verwoest, 1620*, opdracht aan Cornelis Pietersz Hoofd. Siehe auch [*Paschier de Fyne*], *Nieuwe-Jaer Gheschenck, 1625*, a4^r.

25 *Amsterdams eer en opkomst, door middel der gezegende hervorming, geschied in den Jaere 1578*, Amsterdam (Jacobus Kok) 1778, deel 1, 24–50; *Theodor van der Bell*, *De dankbaarheid als eene noodzaaklijke pligt voorgesteld, ter gelegenheid van het tweede eeuw-feest van het ontzet van Leyden*, Amsterdam (Martinus de Bruyn) 1774, 34.

26 *Amsterdams eer en opkomst*, deel 1, 5–14; *Cornelis Cleyn*, *Dankoffer voor de eerstelingen van Neerlands vryheid, by het vieren van het Twede eeuwgety der inneminge van Den Briele, Den Briel (Wed. Verhell en zoon) z.j.*, 55–57; *Izaak van Nuyssenburg*, *Korte beschrijving van Geertruidenberg, in deszelfs opkomst, bloeistand, in-en uitwendige aangelegenheid, en voorname lotgevallen, zoo in het burgerlijke als in het kerkelijke: voorafgegaan door eene plegtige jubelreden, ter tweede vereeuwing van de eerstgebeurde verlossing dier stad uit de magt der Spanjaarden, op den laatsten der Oogstmaand 1573*, Dordrecht 1774, 54.

Das Narrativ hatte aber auch seine Grenzen. Für Katholiken gab es keinen Platz. Statt für die Freiheit einzutreten, haben sich Katholiken immer einer fremden Herrschaft untergeordnet.²⁷ Ob Lutheraner und Doopsgezinden diese reformierte Annektierung schätzten, ist fraglich. Es ist aber deutlich, dass auch die Doopsgezinden davon überzeugt waren, der Aufstand gegen Spanien habe die Freiheit gebracht. Als Johannes Stinstra wegen vermeintlichen Socianismus mit einem Predigtverbot der Staaten von Friesland belegt wurde, erinnerte er daran, dass das Wesen des Aufstandes Freiheit sei. Das gehe mit dem Auftreten der Staaten nicht einher.²⁸ Auch Friedrich Schiller ist davon überzeugt, dass Freiheit ein Teil der niederländischen Identität ist. Friedrich Schiller versteht das geschichtliche Entstehen der Niederländischen Republik als Folge der niederländischen, angeborenen Freiheit. Danach hätten sich die Niederländer einfach der spanischen Tyrannei widersetzen müssen, weil Niederländer Tyrannei nicht ertragen könnten. Schiller erklärt den niederländischen Aufstand des 16. Jahrhunderts als Zusammenprall zweier Volkscharaktere: niederländischer Freiheitswille trifft auf spanischen Despotismus.²⁹

In der napoleonischen Zeit wurden der Gegensatz zwischen Freiheit und Fremden und die vermeintliche angeborene Freiheitsliebe der Niederländer zum Mittel, sich den Franzosen zu widersetzen und sich auf die eigene nationale Identität zu besinnen. Der Freiheitsstreit des 16. Jahrhunderts war für Niederländer ein wichtiges Argument dafür, dass sie sich jetzt der französischen Herrschaft widersetzen sollten und auch Erfolg haben würden.³⁰

Im 19. Jahrhundert wurde das Narrativ von der Freiheit mit dem Nationalismus verknüpft. Die Idee nationaler Identitäten war nicht neu, wurde aber im 19. Jahrhundert immer stärker und schließlich zum zentralen Begriff. Die Idee eines Nationalstaates erlaubt es, klar zu definieren, wer fremd ist und wer dazugehört. Ohne Nationalstaat ist „fremd“ ein fließender Begriff, aber der Nationalstaat umschreibt in juristischen

27 Siehe *Jesse Spohnholz & Mirjam van Veen*, *The Disputed Origins of Dutch Calvinism: Religious Refugees in the Historiography of the Dutch Reformation*, in: *Church History* 86/2 (2017), 398–426.

28 *Johannes Stinstra*, *Remonstrantie aan de ed. mog. Heeren Staaten van Friesland*, Amsterdam (Olivier van Aalst) 1742, 11–12. Siehe auch *Joris van Eijnatten*, *Mutua Christianorum Tolerantia. Irenicism and Toleration in the Netherlands: The Stinstra Affair 1740–1745*, Florence 1998.

29 *Friedrich Schiller*, *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung*, Karlsruhe 1824, 86.

30 *Lotte Jensen*, *Verzet tegen Napoleon*, Nijmegen 2013, 108–112.

Termini, wer dazugehört und wer nicht.³¹ Zwar bewerteten niederländische Autoren fremde Einflüsse in dieser Zeit durchaus positiv und beschrieben, wie Fremde die Niederlande wirtschaftlich und kulturell bereichert hatten. Zugleich aber warnten sie davor, Fremde würden den nationalen Volkscharakter schwächen. Die Religionsflüchtlinge des 16. Jahrhunderts aus dem Süden z. B. seien mitverantwortlich gewesen für den wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung der Republik, hätten aber eine „weibliche“ Kultur mitgebracht.³² Diese Autoren glorifizierten den reinen Volkscharakter und bewerteten „Fremde“ positiv, wenn sie diesen Volkscharakter stärkten.³³ Matthijs Siegenbeek, der zuerst als doopsgezinder Pfarrer in Dokkum arbeitete, später aber Professor in Leiden wurde, gibt ein Beispiel für diese Ambiguität. Einerseits tadelt er den Einfluss der Fremden auf die Sitten und den Volkscharakter; andererseits aber lobt er die Bereitwilligkeit der Niederländer, Fremde zu beherbergen.³⁴ Der Wunsch, den Volkscharakter rein und sauber zu bewahren, war mit Offenheit für Fremde schwer in Einklang zu bringen. Kulturträger versuchten, sich gegen fremde Einflüsse zu wehren, da diese den Volkscharakter unterminierten.

Historiker erklären ihrem Publikum, dass die eigene, nationale Identität schon uralt ist. Sie verweisen auf die Geschichte des Aufstandes im 16. Jahrhundert, um deutlich zu machen, wie tief die Freiheit in der niederländischen Identität verwurzelt ist. Während andere europäische Historiker oft die Geburtsstunde ihrer Länder im Mittelalter datierten, konzentrieren sich die niederländischen Historiker auf das 16. Jahrhundert: mit dem Aufstand gegen Philipp II. war die niederländische Republik geboren.³⁵ Liberale, orthodoxe, calvinistische und doopsgezinde Autoren sind sich einig, dass die Niederlande, Freiheit und Protestantismus zusammengehören. Siegenbeek huldigt das 16. Jahrhundert als die

31 *Jan Lukassen & Rinus Penninx*, *Nieuwkomers, Nakomelingen, Nederlanders. Immigranten in Nederland 1550–1993*, Amsterdam 1999, 12.

32 *Guillaume Groen van Prinsterer*, *Handboek der Geschiedenis, Handboek der geschiedenis van het Vaderland*, hg. von J. C. Rullmann, Baarn 1928, 452–453.

33 *Christiaan Gerrit Montijn*, *Geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden*, hg. von Bernard ter Haar, Arnhem 1868, 33, 44, 55; *Annaeus Ypey & Isaac Dermout*, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk, eerste deel*, Breda 1819, 263–264.

34 *Matthijs Siegenbeek*, *Leerredenen, tweede deel*, Haarlem (A. Loosjes) 1820, 24; 26–27. Siehe auch *Alex Noord*, „Proeven van vaderlandsche trouw en onversaagden heldenmoed“. Matthijs Siegenbeek als re-brander van de Nederlandse natie, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 46 (2020), 281–305.

35 *Peter Raedts*, *De ontdekking van de middeleeuwen. Geschiedenis van een illusie*, Amsterdam 2012, 227–276; *Wim Janse*, *Een eeuw historiografie. Het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 1900–2000*, Amsterdam 2008.

Epoche der Freiheit und des Aufblühens der niederländischen Sprache. Dazu war es aber notwendig, sich fremden Einflüssen zu widersetzen.³⁶ Auch Johannes van Vloten, der sich von der Kirche verabschiedete, ist sich sicher, dass Freiheit eine niederländische Tugend ist, die von Fremden bedroht wird. In seinen Veröffentlichungen erklärt er die Probleme zwischen Philipp II. und den niederländischen Adligen so: Philipp II. konnte den niederländischen Freiheitswillen nicht verstehen, weil er fremd war.³⁷ Übrigens wurde das Bild der niederländischen Freiheitshelden und der fremden Tyrannen von dem amerikanischen Historiker John Motley übernommen. Er skizzierte Philipp II. und Wilhelm von Oranien als die Repräsentanten unterschiedener Identitäten. Philipp II. sei überhaupt nicht in der Lage gewesen, fremde Sprachen zu sprechen, und repräsentiere somit Bigotterie, Nepotismus und Despotismus; Wilhelm von Oranien hingegen habe mehrere Fremdsprachen beherrscht und vertrete somit Weltoffenheit und Freiheit. Dass die Niederländische Republik protestantisch wurde, war laut Motley einfach zu erklären: Der Protestantismus passe zu der Freiheitsliebe der Niederländer.³⁸ Die Überzeugung, die Probleme zwischen dem alten Adel und der Regierung in Brüssel hätten damit angefangen, dass Philipp II. fremd und der niederländischen Sprache nicht mächtig gewesen sei, war Gang und Gebe. Problematisch an dieser Geschichte war allerdings die Herkunft Wilhelms von Oranien: Er war nicht in den Niederlanden geboren und war damit – natürlich – wie es in der niederländischen Nationalhymne heißt „Van duitsen bloed“. Das hemmte aber kaum. Wilhelm von Oranien wurde zum Niederländer gemacht und seine Entscheidung, nach Dillenburg zurückzugehen, wurde als Exil bezeichnet.³⁹ Obwohl orthodoxe Führer eine andere Auffassung von der Rolle der Konfession hatten als ihre liberaleren Gegner, waren auch sie sicher, dass Protestantismus, Freiheit und die Niederlande zusammengehören. Nach Abraham Kuyper z. B. war der Calvinismus die Grundlage der niederländischen Freiheit. Der Protestantismus habe den Gläubigen immer zugemutet, Glaubenswahrheiten kritisch zu hinterfragen und sich den hierarchischen Verhältnissen des Katholizismus zu widersetzen. Somit sei der

36 *Matthijs Siegenbeek*, *Beknopte Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde*, Haarlem (Erven François Bohn) 1826, 37–38.

37 *Johan van Vloten*, *Nederland tijdens den volksopstand tegen Spanje, 1564–1581, naar de oorspronkelijke bescheiden, I (1564–1573)*, Schiedam (H. A. M. Roelants) 1872, 3.

38 *John Lothrop Motley*, *The Rise of the Dutch Republic*, London (George Routledge & Co) 1858, 225.

39 *Groen van Prinsterer*, *Handboek der Geschiedenis*, 132, 139.

Protestantismus immer eine Religion der Freiheit gewesen.⁴⁰ Dieses Verständnis des Protestantismus ist nicht nur typisch für die Niederlande. Manche deutschen Historiker skizzieren z. B. auch Martin Luther als „tapferen Streiter für die Freiheit“.⁴¹

Das Narrativ der niederländischen Freiheit hat durch die Jahrhunderte hindurch oft positiv gewirkt. Dissidenten haben es benutzt, um Freiheit oder Duldung für sich in Anspruch zu nehmen. Weil die Niederlande schon immer ein freies Land gewesen seien, solle die Mehrheit eine Minderheit einfach tolerieren. Die Erinnerung an den Freiheitsstreit der Aufständischen im 16. Jahrhundert war also oft die Grundlage für Toleranz. Auch hat das Narrativ geholfen, Menschen Mut zu machen, sich fremder Tyrannei zu widersetzen. Schriftsteller verwendeten während der napoleonischen Zeit die Geschichte der Aufständischen, um zu zeigen, dass man auch jetzt die fremde Herrschaft überwinden könne. Nichtsdestotrotz sollte dieses Narrativ m. E. auch kritisch hinterfragt werden. Durch das Narrativ der Freiheit wurde immer ein Gegensatz zwischen Freiheit und Fremden kreiert. Laut Leo und Jan Lukassen wurden „die Fremden“ erst im 19. Jahrhundert aus der niederländischen Geschichte entfernt. Bis zum 19. Jahrhundert seien sich die Niederländer bewusst gewesen, dass es schon immer Migranten gegeben habe. Erst dann sei der Glaube gewachsen, dass es eine homogene niederländische Identität gebe. Das dürfte zu optimistisch sein.⁴² In der Frühmoderne konnten Fremde wie Vondel noch niederländisch werden, weil es undeutlich war, wer genau fremd ist. Es ist aber offensichtlich, dass schon im 16. und 17. Jahrhundert „fremd“ als negativer Begriff benutzt wurde. So entwickelte sich ein Gegensatz im Verständnis von „Fremd-Sein“ (Fremden) und der heimischen Freiheit. Im 19. Jahrhundert, als der Nationalstaat es ermöglichte, klar zu definieren, wer „fremd“ war, wurde es problematisch, denn laut diesem Narrativ können diejenigen, die nicht die niederländische Nationalität haben, diese Freiheit nicht verstehen. Eine derartige Rhetorik schließt nicht ein, sondern grenzt aus. Diese Freiheit ist nicht inklusiv, sondern exklusiv.

40 *Abraham Kuypers*, *Het Calvinisme. Oorsprong en waarborg onzer constitutionele vrijheden. Een Nederlandsche gedachte*, Amsterdam (B. van der Land) 1874.

41 *Dieter Hensing*, *Der Bilder eigener Geist. Das schwierige Verhältnis der Lutherbilder zu ihrem Gegenstand*, in: *Ferdinand van Ingen & Gerd Labrousse* (Hg.), *Lutherbilder im 20. Jahrhundert*, Amsterdam 1984, 8; *Hartmut Lehmann*, *Das Lutherjubiläum 1883*, in: *Jürgen Becker* (Hg.), *Luthers bleibende Bedeutung*, Husum 1983, 93–116.

42 *Leo Lukassen & Jan Lukassen*, *Vijf eeuwen migratie. Een verhaal van winnaars en verliezers*, Amsterdam/Antwerpen 2018, 32.

Bibliografie

- Becker, Jürgen* (Hg.), *Luthers bleibende Bedeutung*, Husum 1983.
- Beza, Theodor*, *Vande Straffe, welcke de wereltlijcke overicheydt over de ketters behoort te oeffenen*, Franeker (Gillis vanden Rade) 1601. Übersetzer waren G. Geldorpius und J. Bogerman.
- Bromley, John Selwyn & Ernst Heinrich Kossmann* (Hg.), *Britain and the Netherlands. Some political mythologies. Papers delivered to the fifth Anglo-Dutch Historical Conference*, Den Haag 1975.
- Calvin, Jean*, *Sermons sur le Deuterome*, CO 27.
- Cleyn, Cornelis*, *Dankoffer voor de eerstelingen van Neerlands vryheid, by het vieren van het Twede eeuwgety der inneming van Den Briele, Den Briel (Wed. Verhell en zoon) z. j.*
- [*De Fyne, Paschier*], *Nieuwe-Jaer Gheschenck*, 1625.
- De Groot, Hugo*, *Tractaet vande Oudtheyt vande Batavische nu Hollantsche Republique*, Haarlem (Thomas Fonteyn) ³1651.
- Den Hollander, August* (Hg.), *Remonstranten in Antwerpen. 400 jaar Remonstrantse Broederschap*, Amsterdam 2020.
- Duke, Alastair*, *Martyrs with a Difference: Dutch Anabaptist Victims of Elizabethan Persecution*, in: *Pollmann & Spicer* (Hg.), *Dissident Identities in the Early Modern Low countries, 199–221*.
- Dwinglo, Bernard*, *Christalijnen Bril*, [Gouda] (Jasper Tournay) 1613.
- Groen van Prinsterer, Guillaume*, *Handboek der Geschiedenis, Handboek der geschiedenis van het Vaderland*, hg. von J. C. Rullmann, Baarn 1928, 452–453.
- Haitsma Mulier, Eco O. G. & Wyger R. E. Velema* (Hg.), *Vrijheid. Een geschiedenis van de vijftiende tot de twintigste eeuw*, Amsterdam 1999.
- Hensing, Dieter*, *Der Bilder eigener Geist. Das schwierige Verhältnis der Lutherbilder zu ihrem Gegenstand*, in: *Ingen & Labrousse* (Hg.), *Lutherbilder im 20. Jahrhundert*, 8
- Hobsbawn, Eric & Terence Ranger*, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.
- Huisman, Cornelis*, *Neerlands Israel. Het natiebesef der traditioneel-gereformeerden in de achttiende eeuw*, Dordrecht 1983.
- Israel, Jonathan I.*, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001.
- Janse, Wim*, *Een eeuw historiografie. Het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 1900–2000*, Amsterdam 2008.
- Jensen, Lotte*, *Vieren van vrede. Het ontstaan van de Nederlandse identiteit 1648–1815*, Nijmegen 2016.
- , *Verzet tegen Napoleon*, Nijmegen 2013, 108–112.
- Joris, David*, *Prophetic oder weyssaging*, hg. von Samme Zijlstra, *De brief van David Joris aan het Hof van Holland, 1539*, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 23 (1997), 128 ff.
- Koppenol, Johan*, *Leids Heelal. Het loterijspel (1596) van Jan van Hout, Hilversum* 1998.
- Kuyper, Abraham*, *Het Calvinisme. Oorsprong en waarborg onzer constitutionele vrijheden. Een Nederlandsche gedachte*, Amsterdam (B. van der Land) 1874.
- Lehmann, Hartmut*, *Das Lutherjubiläum 1883*, in: *Becker* (Hg.), *Luthers bleibende Bedeutung*, 93–116.
- Lukassen, Jan & Leo Lukassen*, *Vijf eeuwen migratie. Een verhaal van winnaars en verliezers*, Amsterdam/Antwerpen 2018.
- & *Rinus Penninx*, *Nieuwkomers, Nakomelingen, Nederlanders. Immigranten in Nederland 1550–1993*, Amsterdam 1999.
- Montijn, Christiaan Gerrit*, *Geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden*, hg. von Bernard ter Haar, Arnhem 1868.
- Motley, John Lothrop*, *The Rise of the Dutch Republic*, London (George Routledge & Co) 1858.
- Müller, Johannes*, *Exile Memories and the Dutch Revolt. The Narrated Diaspora, 1550–1750*, Leiden/Boston 2016.
- Noord, Alex*, „Proeven van vaderlandsche trouw en onversaagden heldenmoed“. *Matthijs Siegenbeek als re-brandier van de Nederlandse natie*, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 46 (2020), 281–305.

- Po-chia Hsia, Ronnie & Henk F.K. van Nierop*, Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, Cambridge 2002.
- Pollmann, Judith & Andrew Spicer* (Hg.), Dissident Identities in the Early Modern Low countries, Farnham/Burlington 2009.
- Raeds, Peter*, De ontdekking van de middeleeuwen. Geschiedenis van een illusie, Amsterdam 2012.
- Roobol, Marianne*, Disputation by Degree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577–1583), Leiden 2010.
- Schiller, Friedrich*, Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung, Karlsruhe 1824.
- Siegenbeek, Matthijs*, Beknopte Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde, Haarlem (Erven François Bohn) 1826.
- , Leerredenen, tweede deel, Haarlem (A. Loosjes) 1820.
- Soen, Violet & Paul Knevel* (Hg.), Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden, Herzogenrath 2013.
- Spohnholz, Jesse & Mirjam van Veen*, The Disputed Origins of Dutch Calvinism: Religious Refugees in the Historiography of the Dutch Reformation, in: Church History 86/2 (2017), 398–426.
- Stinstra, Johannes*, Remonstrantie aan de ed. mog. Heeren Staaten van Friesland, Amsterdam (Olivier van Aalst) 1742, 11–12
- Turchetti, Mario*, Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520–1573) e i „Moyenneurs“, Genève 1984.
- Van den Vondel, Joost*, Hierusalem Verwoest, 1620, opdracht aan Cornelis Pietersz Hoofd.
- , Op Amstelredam, 1631
- Van der Bell, Theodor*, De dankbaarheid als eene noodzaaklijke pligt voorgesteld, ter gelegenheid van het tweede eeuw-feest van het ontzet van Leyden, Amsterdam (Martinus de Bruyn) 1774.
- Van Eijnatten, Joris*, Mutua Christianorum Tolerantia. Irenicism and Toleration in the Netherlands: The Stinstra Affair 1740–1745, Florence 1998.
- Van Gelderen, Martin*, De Nederlandse Opstand (1555–1610): van ‚vrijheden‘ naar ‚oude vrijheid‘ en de ‚vrijheid der conscientien‘, in: *Haitsma Mulier & Velema* (Hg.), Vrijheid, 27–52.
- Van Ingen, Ferdinand & Gerd Labrousse* (Hg.), Lutherbilder im 20. Jahrhundert, Amsterdam 1984.
- Van Meeteren, Emmanuel*, Historie der Nederlandscher ende haerder Naburen oorlogen ende geschiedenissen, 1614.
- Van Nuyssenburger, Izaak*, Korte beschrijving van Geertruidenberg, in deszelfs opkomst, bloei-stand, in- en uitwendige aangelegenheid, en voorname lotgevallen, zoo in het burgerlijke als in het kerkelijke: voorafgegaan door eene plegtige jubelreden, ter tweede vereeuwing van de eerstgebeurde verlossing dier stad uit de magt der Spanjaarden, op den laatsten der Oogstmaand 1573, Dordrecht 1774.
- Van Veen, Mirjam*, Religieus schermvechten. Dopers-gereformeerde disputaties in de zestiende eeuw, in: *Soen & Knevel* (Hg.), Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden, 94.
- , Vreemdelingen, uitheemsen, buitenboorlingen, ballingen. Remonstrantse spindoctors over ballingschap, in: *Den Hollander* (Hg.), Remonstranten in Antwerpen, 36–37.
- , „Verjaeght, vervolgt, vermoordt te zijn, en is niet quaet“. Protestantse martelaarsgeschiedenis, in: Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis 20/3 (2017), 89 ff.
- Van Vloten, Johan*, Nederland tijdens den volksoptand tegen Spanje, 1564–1581, naar de oorspronkelijke bescheiden, I (1564–1573), Schiedam (H. A. M. Roelants) 1872.
- Woltjer, Jan Juliaan*, Dutch privileges, real and imaginary, in: *Bromley & Kossmann* (Hg.), Britain and the Netherlands, 19–35.
- Ypey, Annaeus & Isaäc Dermout*, Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk, eerste deel, Breda 1819.

„Der lange Weg zur Religionsfreiheit“ Aus der Perspektive landeskirchlicher Tradition

CHRISTIAN POLKE

„Der lange Weg nach Westen“, so heißt eine umfängliche, breit rezipierte und sehr lesenswerte Darstellung der bundesdeutschen Geschichte aus der Feder des Berliner Historikers Heinrich August Winkler.¹ Darin geht es um die Auf- und Abwäge eines eben doch besonderen und darin auch besonders langen Weges, den es brauchte, bis Deutschland und mit ihm die deutsche Gesellschaft sich mit der Demokratie, ihren Regeln, Strukturen aber auch Verfahren politisch und mental vertrugen. Und ähnlich lang, wie der Weg der Deutschen nach Westen, dem symbolisch codierten Ort von Demokratie, individueller Freiheit und Menschenrechte, war, ließe sich auch der Weg oder besser die Annäherung der großen Konfessionskirchen hin zur Akzeptanz und vollumfänglichen Anerkennung von Religionsfreiheit schildern. Religionsfreiheit hier nicht nur verstanden im Sinne einer nunmehr eben unausweichlichen Hinnahme des Umstandes, dass andere Menschen, andere Gemeinschaften anders glauben könnten, sondern mehr denn je im Sinne einer aus eigenen Glaubenseinsichten und -traditionen legitimierten Grundhaltung, mehr noch Grundanforderung an unser politisches und soziales, und in beidem forthin demokratisches Zusammenleben.

Diesen Weg hin zu einer breiten Anerkennung von Religionsfreiheit und damit zugleich zu einer breiteren, affirmativen Rezeption von christlichen Stimmen und Positionen, die, wie Roger Williams im 17. Jahrhundert etwa², schon sehr viel länger den theologischen und ethi-

1 Vgl. *Heinrich August Winkler*, *Der lange Weg nach Westen*. Deutsche Geschichte, Bd. 1: Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bd. 2: Vom ‚Dritten Reich‘ bis zur Wiedervereinigung [2000], Sonderausgabe München ²2020.

2 Zu Williams siehe den Beitrag von *Erich Geldbach* in diesem Band, S. 213–230. Über den ideengeschichtlichen Zusammenhang mit der Idee der religiösen Toleranz, die jedoch stets von

schen Wert von Religionsfreiheit aus genuin christlicher Sicht zu verteidigen wussten, diesen Weg nachzuzeichnen, müsste nun eigentlich folgen. Doch das würde schon an Platzgründen scheitern. Mehr noch aber bedürfte es dazu einer notwendigen historischen Expertise, derer es gelänge, zu fokussieren und zu elementarisieren, ohne zu trivialisieren. Stattdessen konzentrieren sich meine Ausführungen als Systematischer Theologe und Ethiker auf zwei Annäherungen, in denen einmal mehr historisch, einmal mehr systematisch, versucht wird, aufzuzeigen, welche geschichtlichen (1) und welche strukturellen (2) Bedingungen als Hindernisse für eine raschere Annäherung und Anerkennung von Religionsfreiheit seitens der Majoritätskonfessionen und ihrer kirchlichen Institutionen geltend gemacht werden können. Erst vor diesem Hintergrund, gleichsam sowohl die Geschichte als auch die (normative) Funktionslogik von Organisationsformen kritisch als Lernprozesse rekonstruierend³, soll bevor am Ende knappe Schlussfolgerungen für die eigene Gegenwart (4) gezogen werden, ein ethisches Leitkriterium für das Vorhandensein von Religionsfreiheit – diesseits wie jenseits von Majoritäts- und Minoritätspositionen – benannt sein (3). Streng genommen spreche ich nur an diesem zuletzt genannten Punkt aus meiner eigenen Position als Vertreter der theologischen Ethik.

I

Die metaphorische Wendung vom „langen Weg“ zur Religionsfreiheit trifft für den landeskirchlich bzw. zuvor territorial verfassten Protestantismus der klassischen Reformationskirchen auf besondere Weise zu. „Klassisch“ ist hier nicht im wertenden, sondern im Sinne ihrer Rückführbarkeit auf die erste Generation von Reformatoren – namentlich Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin gemeint. Denn sowohl das Luthertum als auch die aus den oberdeutschen und schweizerischen Prägungen hervorgegangenen Reformationsgestalten sind – zumal aus der Perspektive einer historischen Soziologie – nicht von der Entste-

dem Gedanken der Religionsfreiheit zu differenzieren ist, informiert für diese Epoche der Geistesgeschichte und darüber hinaus: *Perez Zagorin, How the Idea of Religious Toleration came to the West*, Princeton Univ. Press: Princeton/Oxford 2003.

³ Insofern kann ich dem Theorieansatz, den *Jürgen Habermas* für seine großangelegte Genealogie des nachmetaphysischen Denkens gewählt hat, nämlich die Rekonstruktion auf sozial- und moralkognitive, historische Lernprozesse hin auszurichten, einiges abgewinnen, ohne hier allerdings ausschließlich auf kognitive Gehalte abstellen zu müssen. Vgl. *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 136–145.

hung neuzeitlicher Territorialstaaten zu trennen.⁴ Das gilt, obgleich insbesondere die genannten Reformatoren in ihren Schriften nach wie vor von Obrigkeit geredet und wie selbstverständlich – trotz faktischer Zersprengung – an der Vorstellung des *Corpus Christianorum*, wenigstens in kleiner territorialer Münze, festgehalten haben. Insofern war es folgerichtig, dass mit der Konfessionalisierung eine striktere Sozialdisziplinierung (G. Oestreich) einherging.⁵ Allmählich jedoch und Zug um Zug setzte sich dann die Idee einer einheitlichen politischen Herrschaft und Ordnung auf dem Boden eines gemeinsamen Territoriums durch, und zwar im Verbund mit einem (meist stehenden) Heer und einer Fiskalordnung, mit Hilfe derer sich weitere, genuine staatliche – wenngleich bisweilen noch als „obrigkeitlich“ titulierte – Aufgaben einer „öffentlichen Policey“⁶ wahrnehmen ließen. Anders als der sog. „linke“ oder „radikale“ Flügel der Reformation und seine dann immer diverser werdenden Nachfolgegestalten kommt den reformatorischen Kirchen, in deren Erbfolge zumindest in Deutschland und der Schweiz die sog. Landeskirchen bewusst stehen, von vornherein eine quasi politische Bedeutung und Funktion zu. Und dass dies massive Auswirkungen auf deren Verhältnis zur sowie auf die Durchsetzung und Aneignung von Religionsfreiheit hatte, ist kaum weiter explikationsbedürftig.

Man kann sich das alles auch noch einmal aus der Perspektive der eigenen Gegenwart verdeutlichen. Nichts war – euphemistisch gesprochen – historisch anachronistischer als der Versuch in Vorbereitung auf das vergangene Reformationsjubiläum 2017, die Reformation zum Farnal und Geburtsort der Religionsfreiheit zu deklarieren. Zwar waren die Initiatoren der Reformationsdekade sensibel genug, im Jahr 2013 thematisch den Schwerpunkt auf „Reformation und Toleranz“ zu legen. Gleichwohl ließ es so manche Stellungnahme, Äußerung und auch Inszenierung an Sensibilität hinsichtlich der Differenz zwischen einem Toleranzgebot aus religiöser Überzeugung auf der einen und dem Be-

4 Statt vieler verweise ich nur auf die zusammenfassenden Ausführungen bei: *Wolfgang Reinhard*, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte von den Anfängen in die Gegenwart*, München 2000, v. a. 56–59, 109–124. 125–209.

5 Folgerichtig meint freilich nicht zwangsläufig. Zudem gilt das oben Behauptete auch eingedenk der Tatsache, dass das von Historikern, wie dem Berliner Frühneuzeitgelehrten Heinz Schilling vertretene Konfessionalisierungsparadigma im Grunde nur für Mitteleuropa einschlägig ist, somit weder für große Teile West- noch Nordeuropas von besonderem Gewicht erscheint.

6 Dazu informativ: *Andrea Iseli*, *Gute Policey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2009.

kenntnis zu umfassender Religionsfreiheit auf der anderen Seite vermissen. Die Glaubensfreiheit, die Luthers Theologie zumindest in den 1520er Jahren zu vertreten ermöglichte und deren Missachtung zudem unmittelbarer Anlass zu seiner für die Politische Ethik wohl einflussreichsten Schrift – „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) – war, stellt im Grunde ein auf das Individuum und sein Gewissen bezogenes Recht dar, nicht mit Zwang und Gewalt vom wahren Glauben überzeugt zu werden.⁷ Darin ruht ein gewisses Toleranzpotenzial, das an der Wiege der Reformation zum Tragen kommt, das aber anderes und weniger meint als das neuzeitliche Ideal umfänglicher Religionsfreiheit. Dieses wiederum lässt sich in meinen Augen historisch gar nicht früher als in das 18. Jahrhundert verorten. Schließlich gehören zum einen dazu streng genommen stets Institutionen des Rechts bzw. rechtliche Appellationsinstanzen seiner Wahrung, Verteidigung oder Durchsetzung. Deshalb ist der Kontext der Neuengland-Kolonien und derjenige der Amerikanischen Revolution von 1776 hierfür wesentlich. Zum anderen lassen sich die Verschränkungen von Ideen und Interessen, die sich in diesem Zeitraum für die Neugestaltung des öffentlichen Raums bemerkbar machen, nicht von einer strukturellen Transformation losgelöst betrachten, wie sie für die europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften ab 1800 zunehmend einschlägig wird: die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft.⁸ Damit zusammen hängt eine veränderte Vorstellung davon, was eine Gesellschaft an institutionellen Leitplanken bedarf und was nicht – und welche Aufgaben und Rechte dem Staat zukommen und welche eben nicht, etwa, weil sie den Individuen als solchen zukommen und somit

7 Insofern tut man gut daran, bei aller Wertschätzung der Toleranzidee im Werk von Luther mit Martin Heckel festzuhalten, dass deren theologisch begründete und dann auch mentalitätsgeschichtlich äußerst einflussreiche „religionskritische Ausrichtung die *Pluralismusprobleme der Religionsfreiheit und Parität* konträrer Religionsgemeinschaften nicht zu lösen“ (*Martin Heckel, Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkungen auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“, Tübingen 2016, 697*) vermochte.

8 Auf diesen strukturellen Zusammenhang hat im Übrigen schon Böckenförde unter Bezug auf Einsichten, die sich bei Karl Marx prägnant formuliert finden, in seiner berühmten Studie zum Vorgang der Säkularisation hingewiesen. Durch die Garantie der Glaubens- und Religionsfreiheit „ist der Staat gegenüber der Religion neutral, er emanzipiert sich als Staat von der Religion. Die Religion wird in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt, ohne aber Bestandteil der staatlichen Ordnung als solcher zu sein.“ (*Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967], in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2006, 92–114, 108.*)

die Grenze selbst des staatlichen Handelns markieren. Insofern lässt sich eher umgekehrt behaupten: Die für die reformatorischen Majoritätskirchen historisch womöglich unumgängliche, jedenfalls aber für lange Zeit, bis weit hinein in das 19. Jahrhundert prägende Symbiose aus Territorialstaat und homogener Konfessionalität hat mentalitätsbezogen aus dem langen zugleich einen äußerst steinigen Weg zur Religionsfreiheit gemacht. Sowohl der Augsburger Religionsfriede von 1555 mit seinem Prinzip *cuius regio, eius religio* als auch der Westfälische Friede von Münster und Osnabrück von 1648 mit der Festlegung der Rechte und konfessionellen Prägung eines Territoriums im Normaljahr (*annus decretorius* bzw. *annus normalis*) 1624 stehen jedenfalls diesseits oder jenseits – je nachdem, wie man es betrachten mag – zur Geschichte der Durchsetzung von Religionsfreiheit. Um es scharf zu formulieren: Toleranz und Religionsfreiheit fordern eben nicht das gleiche, stellen schon aufgrund ihrer unterschiedlichen Adressatenbezogenheit verschiedene normative Erwartungen dar. Während wir bis heute den Wert und die Tugend der Toleranz mehr denn je für unsere multireligiösen und multikulturellen Zusammenhänge als Mitglieder ein und derselben (Zivil-)Gesellschaft benötigen, zielt das Institut der Religionsfreiheit auf den Staat und das positive Recht, einschließlich seiner Instanzen und Institutionen. Es geht dabei um ein Anspruchsrecht der einzelnen Bürger*innen, das zur Not als Abwehrrecht zu begreifen ist, und betrifft darüber hinaus religiöse wie nicht-religiöse Gruppen und Gruppierungen unter der Herrschaft des Rechts (*rule of law*). Schlichter formuliert: So wenig der demokratische Staat zu tolerieren hat, sondern die Rechte und Freiheiten des Einzelnen zu schützen und zu garantieren hat, so wenig müssen seine Bürger*innen und die einzelnen Gruppierungen mehr als nur Toleranz üben, wo ihrer Meinung und Überzeugung nach Falsches behauptet wird oder Ansichten als fehlgeleitet zu erachten sind.

Es ist ein Doppeltes, worauf ich darin und damit anspiele: Zum einen scheint mir, dass die eigentliche Idee der Religionsfreiheit erst dann richtig begriffen wird, wenn sie ihren Adressaten nicht in Religionsgemeinschaften oder anderen Gruppierungen gefunden hat, sondern sich – als normative Erwartung und politische Forderung – an den Staat, seine Rechtsordnung und seine Institutionen richtet. Zum anderen setzt eine solche Gesellschaftsstruktur oder jedenfalls die Vorstellung von ihr eine spezifische Unterscheidung in den dabei verwendeten Semantiken und Mentalitätsmustern voraus. Letztere kulminiert in der dezidierten Nicht-Gleichsetzung von Religiosität, Moralität und Legalität. Diese

Größen setzen sich nicht zwingend voraus, so sehr sie sich wechselseitig stützen können und vielleicht auch sollten. Es ist von daher nur konsequent, dass im Grunde erst Denker, die, wie Roger Williams, Pierre Bayle oder auch Wilhelm von Humboldt,⁹ der Überzeugung sind, dass Moral nicht zwingend der Religion bedarf; dass Atheist*innen und Religionslose nicht minder gute Staatsbürger*innen sein können; weswegen erst sie im Grunde Religionsfreiheit im vollumfänglichen Sinne verstanden haben. Mehr noch: Das *salus populi* hängt nicht mehr, wie noch bei den Reformatoren, von der öffentlich richtigen und wahren Religionsausübung ab. Gerade in dieser vor-neuzeitlichen, geschichtstheologischen Folie, die beim (späten) Luther mit allerlei apokalyptischen Konnotationen versehen ist, liegt es begründet, dass nach anfänglicher Toleranz gegenüber Dissidenten auch die Ketzer-Verfolgungen wieder an Fahrt aufgenommen haben. Und man sollte nicht vergessen, dass bis weit in die Tage der Frühaufklärung, also noch bei Hugo Grotius und Samuel Pufendorf, Motive der *custodia utriusque tabulae* wirksam waren,¹⁰ d. h. der von den jeweiligen Landesherren zu gewährleistenden öffentlichen Sorge um die rechte Religionsausübung, nicht ausschließlich zum Heil der Seelen, sondern mehr noch zur allgemeinen Wohlfahrt.

II

Das führt nun zum zweiten, eher strukturellen Gesichtspunkten gewidmeten Gedankengang, der sich jedoch mit diesen historischen Beobachtungen verbindet. Für ihn stütze ich mich – scheinbar anachronistisch – auf Überlegungen eines der bedeutendsten Historiker wie Theoretiker des Protestantismus, nämlich auf Ernst Troeltsch. Vor mehr als hundert Jahren hat er in seinem großen Werk über „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) in seinen Schlusspassagen eine heuristische Idealtypologie der Sozialformen christlicher Gemeinschaftsbildung vorgelegt. Kirche – Sekte – Mystik, wir könnten für heute etwas vereinfacht sagen: Volkskirche, Denomination (Freikirche), religiöser Individualismus, repräsentieren nicht nur Formen

9 Für ein auf dieser Gedankenlinie entfaltetes neues Verständnis vom Auftrag und der Aufgabe des Staates verweise ich auf die große Programmschrift des Berliner Reformers: *Wilhelm von Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), in: *ders.*, Werke in fünf Bänden, Bd. I: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Darmstadt 1960, 56–233, v. a. 110–145.

10 Dazu immer noch erhellend: *Emanuel Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh 1960, 24–30, 89–94.

der religiösen Vergemeinschaftung auf dem Boden der christlichen Ideenwelt, sondern spiegeln auch jeweils divergente gesellschaftsstrukturelle und machtpolitische Konstellationen und Herrschaftsansprüche wider. Ohne das eine auf das andere zu reduzieren, muss man sagen: Religiöse Impulse und die jeweiligen politischen, sozialen und ökonomischen Kontexte beeinflussen sich wechselseitig. Die Konstitution von Gemeinschaften und ihre Wechselwirkung mit ihren sozialen und politischen Umwelten ist somit nie ausschließlich in Form äußerlicher Anpassung zu denken. Dazu machen die religiösen Gemeinschaftsformen und -ideen jeweils ihren Einfluss auf politische, gesellschaftliche und ökonomische Faktoren und Prozesse zu stark geltend. Eine wichtige Folge ist, dass die religiösen und soziomoralischen Mentalitäten wie auch die christlichen Dogmen und Soziallehren nie ohne ihre soziohistorische Konstellationen in ihren Reichweiten begriffen werden können.¹¹ In diesem Zusammenhang fallen dann folgende Sätze, die ich gerne für sich selbst als längere Passage sprechen lassen will:

„Es tritt die Verschiedenheit des christlichen Wahrheitsbegriffes in den drei Typen zutage, und von ihm aus klärt sich das verwickelte und widerspruchsvolle Verhältnis des Christentums zur Staatsgewalt und Toleranzidee. Die Kirche will Massen- und Volkskirche sein und verlegt daher die Göttlichkeit und Heiligkeit aus den Subjekten in die objektive Heilsanstalt und ihre göttliche Gnaden- und Wahrheitsausstattung [...] Solche Wahrheit muss ihrem Wesen nach uniform und allbeherrschend sein [...] Hier darf man die Menschen zu ihrem Wohle zwingen. Das aber verlangt die Mitwirkung der materiellen Gewalt oder des Staates, ohne welchem weder die Uniformität der Kirche nach innen noch die Ausbildung von Volks- und Landeskirchen jemals zustande gekommen wäre. Er tut damit nur seine Pflicht gegen die göttliche Wahrheit [...] Ganz anders aber denken hier die Sekten.“ [und wir können hier stattdessen besser sagen: die Independentisten oder Freikirchen; C. P.] „Sie wollen nicht Massenkirchen, sondern Bekenntnisgemeinden heiliger Christen sein [...] Auch sie behaupten die absolute Wahrheit des Evangeliums zu haben, aber sie erheben sie hoch über jede Erkenntnisquelle der Masse und des Staates und verlangen daher die Freiheit vom Staate; da überdies gerade dieses absolute Evangelium ihnen Gewalt, Macht und Recht verbietet, so müssen sie auch auf die gewalttätige Durchsetzung nach innen und nach außen verzichten. So fordern sie die Toleranz nach außen, die religiöse Neutralität des Staates [...] Sie kennen die Toleranz und Gewissensfreiheit als eine solche neben den Kirchen und als den Standpunkt der herrschenden Gewalten.“¹²

11 Hans Joas hat deshalb zu Recht in Troeltschs Soziallehren ein gewichtiges Exempel für eine differenzensible „historische Soziologie des Christentums“ gesehen. Vgl. dazu seine eigene Rekonstruktion von Troeltschs Unterfangen in: *Hans Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 169–201.

12 *Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994, 970–972. Ich zitiere hier bewusst aus der

Sieht man zunächst einmal von den Mystikern oder religiösen Individualisten, die nach Troeltsch allein „Toleranz und Gewissensfreiheit auch innerhalb der religiösen Gemeinschaft“¹³ praktizieren, freilich bis hin zur völligen Indifferenz, ab, so geht es bei diesen (stereotypischen) Beobachtungen nicht primär um historische Präzision im Einzelfall, sondern um das Scharfstellen der strukturellen Komponenten, wie sie auch für unsere Zwecke hier allein von Belang sind.¹⁴ Heuristisch geht es um die Verbindung von Gesellschaftsstruktur und religiöser Organisationsform, um den Zusammenhang zwischen Wertsemantiken und Glaubenssymbolen mit Blick auf die soziale Realität und ihre Beurteilung. Anders gesagt: Wahrheits- und Toleranzidee – und im Grunde darin und darüber hinaus auch die Idee von Religionsfreiheit – hängen in ihrer Bedeutung stets mit von der eigenen Position im Geflecht politischer, ökonomischer und religiöser Machtverhältnisse ab. Umgekehrt provozieren geradewegs Ideen von einer uniformen alleingültigen Wahrheit vielleicht nicht gerade Herrschaftsformen, die in sich notwendig absolutistisch sind; aber sie ermöglichen doch Ansichten darüber, was legitimer Weise restriktiv zu handhaben ist, auch und gerade auf dem Gebiet von Glaube und Religion, und zwar insbesondere auf dem Feld ihrer öffentlichen, sozialen Wirksamkeit. So bedingen sich Mentalitätskultur und Sozialstruktur, wenn es darum geht, möglichst effektiv habitusformierend und -prägend zu sein. Konkret geht es um die Lebensführungspraxen von Menschen und die darin und darüber sich aufbauenden Weltansichten.

Natürlich ist vor diesem Hintergrund vor Generalisierungen, sowohl historischer als auch systematisch-theologischer Art, zu warnen. Schon Troeltsch wandte gegen die Generalthese seines Heidelberger Fachkollegen und Freundes Georg Jellinek, wonach die Reformation und insbesondere der Puritanismus in den USA die Religionsfreiheit zur „Mutter aller Menschenrechte“ machte, ein: „Der Vater der Men-

leicht greifbaren Taschenbuchausgabe, verweise aber auf die nunmehr in drei Teilbänden durch *Friedrich Wilhelm Graf* herausgegebene, auch die Vorarbeiten zur von *Troeltsch* angedachten Überarbeitung für eine zweite Auflage inkludierende Edition im Rahmen der *Kritischen Gesamtausgabe* (KGA 9, 1–3, Berlin/Boston 2021).

13 Ebd., 972.

14 Dessen ist sich *Troeltsch* immer wieder bewusst, wenn er – was oft überlesen wurde – betont: „Andererseits ist aber doch wieder [...] neben der historischen Facharbeit eine solche Generalisation trotz aller Gefahren des Irrtums unentbehrlich, wenn man die Historie als Mittel zum Verständnis unserer Kultur betrachtet.“ (ebd., 704, Fn. 38). Nicht zufällig geht es an dieser Stelle um Einwände gegen die berühmte, auch mit dem Namen *Troeltsch* verbundene Weber-These zum Verhältnis von protestantischem Geist und Kapitalismus.

schenrechte ist [...] nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus“, auch nicht in puritanisch-freikirchlicher Gestalt, „sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum“ der Täufer und Independentisten sowie „der Spiritualismus.“¹⁵ Zieht man die systematische Konsequenz aus dieser historischen Beobachtung, dann ließe sich mit der US-amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum sagen: Religionsfreiheit ist nur dann vollends realisiert, wenn sie umfassenden Dissidentenschutz meint.¹⁶ Doch gerade dann verschärft sich die Frage nach dem Subjekt oder den Subjekten, an die eine solche Forderung nach Schutz zu adressieren bzw. richten ist. Auch hier spielen die unterschiedlichen Positionen in der Gesellschaft und ihren Machtfeldern eine mehr als nur äußerliche Rolle. Das führt geradewegs zu einem dritten Aspekt.

III

Denn: Aus der Sicht von Landes- als Volkskirchen und ihrer auf lange Zeit mehr oder minder eher unrühmlichen Machtverstrickung in der Geschichte der Unterdrückung oder jedenfalls restriktiven Auslegung von Religionsfreiheit kann die Adresse dieser Forderungen und Erwartungen nur der in Sachen Religion und (Majoritäts-)Glaube neutrale und insofern religiösen Argumenten gegenüber neutralisierte Rechtsstaat sein. Jedenfalls, sofern man bereit ist, die Lehren aus dieser eigenen Macht- und Unterdrückungsgeschichte der Anderen, d. h. religiösen Minderheitengeschwister zu ziehen. Gerade weil die Nachfolge-Institutionen der alten Staatskirchen mit ihrer ekklesiologisch keineswegs abwegigen Idee einer „elastisch gewordenen Volkskirche“ (Troeltsch), d. h. als Kirche für alle Milieus, Klassen, gesellschaftlichen Gruppen

15 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff, Berlin/New York 2001, 199–316, 267. – Zur Bedeutung von Jellinek für Troeltsch und Weber siehe: *Friedrich Wilhelm Graf*, Protestantische Sektentfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs, in: *ders.*, Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin/Boston 2014, 295–322.

16 Vgl. *Martha C. Nussbaum*, Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York 2008. Man sollte nicht übersehen, dass gerade durch den Fokus auf religiöse Gleichheit, wie er den liberalen Ansatz von Nussbaum leitet, die Akzente hinsichtlich der Reichweite von Religionsfreiheit noch einmal anders pointiert werden. Zu ihrem Entwurf siehe auch meine Ausführungen in: *Christian Polke*, Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition, in: *EvTh* 70 (2010), 268–283.

mit ihren unterschiedlichen religiösen Intensitäten und Anspruchshaltungen, bis heute einen gesamtgesellschaftlichen Prägeauftrag – wenn man so will einen Anspruch auf umfassende *soft power* – vertreten und ihn zu ihrer Agenda zählen, liegen die Dinge, sind die Wege hin zu einer umfassenden Religionsfreiheit länger gewesen als im Falle der historischen Friedenskirchen und Täufergemeinden. Und das schon aus vielfältigen historischen, gesellschaftlichen und politischen Gründen. Allerdings scheinen mir mit Blick auf die von Fernando Enns herausgestellte Konfliktlage zwischen Wahrheit, Freiheit und Macht – also der Frage, wie weit die Machtlosigkeit im Sinne eines harten Machtverzichts zum ideellen Kern von Religionsfreiheit zu zählen ist,¹⁷ hier weniger Alternativoptionen vorzuliegen, als dass es um die Markierung einer komplementär gelagerten Aufgabe des christlichen Zeugnisdienstes in der Welt geht. Von daher rückt aus landeskirchlicher Sicht zunächst einmal das Bekenntnis zu einer offenen, auf Pluralismus ausgerichteten Demokratie mit ihren den Menschen- als Grundrechten verpflichteten, rechtsstaatlichen Institutionen in den Fokus. Anders gesagt: Religionsfreiheit sollte zunächst und zuvörderst weniger als Wert oder gar als eine aus dem eigenen Glauben und seiner Sicht unmittelbar abgeleitete Idee verstanden werden, sondern als eine rechtliche Grundnorm, die es auch gegenüber eigenen Machtansprüchen in der Gesellschaft zu verteidigen gilt, und deren Schibboleth darum die äußerste, mögliche Grenze von Religionsfreiheit in ihrer Legitimität bildet: das Recht, keine Religion zu haben, oder mit Blick auf die nach wie vor schwierigen Gespräche mit Vertreter*innen der eigenen oder anderer Religionen in Majoritätskulturen: das Recht auf Apostasie und (etwa mit Blick auf die Orthodoxie) auf offensive Mission, so sie friedlich ist.¹⁸ Dabei ist die hier einschlägige Differenz zwischen Werten und Normen keinesfalls nicht trivial. Denn von Werten muss ich überzeugt sein, Normen hingegen regeln das gemeinsame Leben. Und bei letzteren geht es nicht um Fragen, ob ich selbst ihnen aus persönlicher Überzeugung zustimmen kann (oder nicht), sondern ob man aufzeigen kann, dass ein Zuwiderhandeln gegen eine Norm andere Menschen in ihren Freiheitsrechten beeinträchtigt. Von daher kann es in einer derart grundrechtsbasierten

17 Zu den Ausführungen von *Fernando Enns* siehe in diesem Band, S. 135–153.

18 Vor allem aus der Perspektive einer Ethik der Menschenrechte ist somit das Recht auf Religionswechsel und Apostasie der harte Kern für die Entscheidung, ob mit der Idee der Religionsfreiheit konsequent und umfassend ernstgemacht wird. So zu argumentieren, ist nicht das Gleiche, wie eine absolute Priorisierung von negativer Religionsfreiheit gegenüber ihren positiven Komponenten, wie oftmals – von Kritiker*innen – unterstellt wird.

Verfassungsordnung im Grunde weder ein Blasphemieverbot geben, noch Konfliktfälle, bei denen es hinsichtlich von Kunst- und Religionsfreiheit darum ginge, Gefühle (!) von Gläubigen zu schützen, die durch religionskritische Aufführungen Anderer (nach deren Ansicht) verletzt würden. An solchen Konfliktfällen erkennt man zudem, warum das Recht strikt neutral und möglichst wenig moralaufgeladen agieren sollte. Rechtsdogmatisch gesprochen bürgt somit die negative Komponente von Religionsfreiheit für die Möglichkeit ihrer der Reichweite nach umfassendsten Realisierung, so dass Menschen ohne negative Konsequenzen, nicht nur rechtlicher sondern auch gesellschaftlicher Art, ihr Leben eigenständig führen können. Darum entscheidet sich wesentlich hieran, wie weit die landeskirchliche Lernperspektive in Sachen Bestand und Verwirklichung von Religionsfreiheit gediehen ist.

Doch es kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: Volkskirchen sind von Macht- und Statuspositionen durchzogen. Ihre milieu-, kultur- und gesellschaftsbezogene Prägekraft ist sodann keineswegs nur auf negative Weise zu schreiben. Damit stellt sich das Problem der Religionsfreiheit dann aber nochmals auf ganz andere Weise, nämlich hinsichtlich des Umgangs mit dem je eigenen Binnenpluralismus. Seit jeher haben Volkskirchen es mit einem Pluralismus, nicht nur einer Pluralität an Interessen, Frömmigkeitsstilen, Glaubenshaltungen zu tun; blickt man zudem auf ihre über den religiösen Kernbereich hinausgehenden Tätigkeiten als Arbeitgeber in Organisationsformen, wie der Diakonie (Stichwort: Dienstrecht und Selbstverständnis als „Dienstgemeinschaft“), sogar mit einem Pluralismus an dezidiert nicht-religiösen Haltungen und Werteinstellungen. Das alles führt zur Rückfrage, wie es eigentlich um die Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit innerhalb solcher kirchlichen (und diakonischen) Zusammenhänge und mit Blick auf welche Tätigkeitsbereiche bestellt ist. Eine Problemstellung, die im Übrigen seit den Tagen der Aufklärung immer wieder zu heftigen Debatten Anlass gegeben hat. Dabei rückt die Religionsfreiheit – im Sinne der Nicht-Zugehörigkeit – spätestens seit 1990 und im Zuge der Vereinheitlichung der Rechtsräume in Europa verstärkt in den Fokus. Betroffen sind dabei – um nur einige Beispiele zu erwähnen – das nach Art. 140 i. V. m. Art. 137 (3) WRV verbriefte kirchliche Selbstbestimmungsrecht, gerade auf dem Feld des Arbeitsrechts (samt der konkurrierenden europarechtlichen Bestimmungen), die sog. Privilegien an die Kirchen, wie die Staatsleistungen im Gefolge der Säkularisation, aber auch Optionen einer gemeinsamen *Vocatio* für die Erteilung von ökumenischem Religionsunterricht.

Wie erwähnt, schon im 18. Jahrhundert ist in Deutschland unter Theologen angesichts des landeskirchlichen Zwanges zur Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts die Frage kontrovers diskutiert worden, ob dadurch für bestellte Diener des öffentlichen Predigtamtes nicht ein mit der reformatorischen Freiheit unvereinbarer Bekenntnis- und Lehrzwang ausgeübt wird und damit implizit die Religionsfreiheit in der Kirche infrage gestellt würde.¹⁹ Keine hundert Jahre später stritten liberale, positive und konservative Kreise im Apostolikumstreit und im Fall des Kölner Pfarrers Jatho erneut um die Gewissensfreiheit in der Kirche und über die Lehrbindung der Pfarrer.²⁰ Die Erinnerung an diese Vorkommnisse in der Kirchen- und Theologiegeschichte der vergangenen beiden Jahrhunderte soll illustrieren, dass die allmähliche Sensibilisierung für das Ansinnen von Religionsfreiheit nicht nur dem äußeren Druck geschuldet war, sondern sich auch dem inneren Bewusstseinswandel – zunächst weniger – in Kirche und Theologie verdankte. Was als Forderung an den Staat spätestens seit der Paulskirchenverfassung von 1848 im öffentlichen Raum stand und durch den allmählichen, gesamtulturellen Mentalitätswandel forciert wurde, fand schließlich auch unter den Kirchenmitgliedern verstärkt Anhängerenschaft.²¹ Dass die Kämpfe bis heute nicht ausgestanden sind, sondern sich nur gewandelt haben, darf dabei nicht überraschen: Denn was die Religionsfreiheit nach „innen“ anbelangt, so muss sie mit

19 Johann Salomo Semlers Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion ist hier ebenso zu nennen, wie auch das Wirken und die Überlegungen eines Laien-Intellektuellen, wie dem Osnabrücker Juristen und Politikers Justus Möser. Zu letzterem siehe die Würdigung durch: *Albrecht Beutel*, *Der „fromme Laie“ Justus Möser. Funktionale Religionstheorie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 2020.

20 Vgl. dazu auch: *Ernst Troeltsch*, *Gewissensfreiheit* (Aus Anlaß des Falles Jatho) [1911], in: *ders.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1922, 134–145. *Troeltschs* Überlegungen zielen auf ein stets im Einzelfall zu leistendes, graduelles Austarieren zwischen der vorrangig zu achtenden Gewissensfreiheit des Einzelnen und der gleichwohl berechtigten Einschränkung durch die Übernahme eines an kirchliche Traditionsgemeinschaft gebundenen Amtes mit seinen spezifischen Verantwortlichkeiten.

21 Allerdings markiert den größten Einschnitt, den es für die Lerngeschichte des kirchlichen Protestantismus in Deutschland in Sachen Demokratie, Rechtsordnung und Selbstständigkeit (inkl. der Achtung und Anerkennung der umfassenden Religionsfreiheit) festzuhalten gilt, das Ende des landesherrlichen Summepiskopats nach 1918. Wie mühsam und zäh es war, bis die politischen und sozialmoralischen Einsichten aus der Geschichte, insbesondere derjenigen der christlichen Aufklärung, in institutioneller Sicht zum Tragen kamen, zeigt eindrücklich das neue Buch von: *Horst Dreier*, *Kirche ohne König. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments („Bündnis von Thron und Altar“) 1918/19 unter besonderer Berücksichtigung Preußens und Württembergs*, Tübingen 2020. – Man kann daran lernen, dass es weniger die ideellen Vorstellungen und kognitiven Überzeugungsgehalte allein sind als vielmehr die Praktiken des (demokratischen) Selbstversuchs in Ordnungen von Freiheit, welche zur Anerkennung und Stabilisierung von so etwas wie Religionsfreiheit nachhaltig beitragen.

Blick auf die Freiwilligkeit der (Konfessions-)Angehörigkeit einerseits und dem genuin kirchlichen Verkündigungsauftrag andererseits, stets von Neuem austariert werden.²² Kurzum: Es gibt auch je nach Kontext unterschiedlich sinnvolle und mögliche Grade von Religionsfreiheit, jedenfalls mit Blick auf die Freiheit nach innen. Das unterscheidet sie vom den Bereich der Zivilgesellschaft, wie sie durch das Recht strukturiert und vom Staat geschützt wird. Denn hier (im Falle des Staates) würde andernfalls sonst nurmehr die Dissidenz durch Emigration als Möglichkeit bleiben. Bei alledem gilt es zu beachten: Die rechtliche Institution der Religionsfreiheit ist und bleibt auf eine ihr entsprechende und sie tragende Kultur der Religionsfreiheit angewiesen. Und dazu haben auch die christlichen Gemeinschaften, ganz gleich ob sie sich als Volks-, Landes- oder Freikirche verstehen, ihren Beitrag zu leisten.

IV

In allen Debatten um Religionsfreiheit, auch und gerade dort, wo wir eher den Verdacht ihrer Instrumentalisierung hegen, geht es nicht nur um ein rechtliches Gut, sondern oftmals mehr noch um die politische Frage, welchen Stellenwert Religion als öffentliches Gut zukommen soll, gerade auch in einer Gesellschaft, die gleichzeitig multireligiöser, aber auch säkularer zu werden scheint. Ein „Staat ohne Gott“ (H. Dreier) meint nachgerade keine „Gesellschaft ohne Gott“ oder Götter. Hier droht das Ringen um die (negative) Religionsfreiheit je nach Anlass wieder kontrovers zu werden. Nicht nur, wenn es um den Islam geht. Man erinnere sich nur an die Debatte um die sexuelle Aufklärung und ihre Verortung im Kontext schulischer Curricula in Baden-Württemberg vor wenigen Jahren. Hinzu kommt, dass es sich kritisch fragen ließe, wie einer womöglich steigenden, sublimen Islamophobie aktiv entgegengetreten werden kann, wenn auf der anderen Seite eine wachsende Zahl von Menschen in unserem Land Religion dergestalt zur Privatsache (für sich und andere) erklären, dass sie wenig bis kaum Interesse – bisweilen sogar offene Feindschaft – gegenüber religiöser Bildung am Ort der Schule haben. Gewiss, diese Sicht mag selbst schon wieder dem Bewusstsein eines Mitglieds einer im Schwinden begriffenen, vormaligen Majoritätskonfession geschul-

22 Dem Thema der Grundrechte innerhalb der Kirche widmet sich explizit Wolfgang Huber in seiner Rechtsethik. Vgl. *Wolfgang Huber*, *Recht und Gerechtigkeit. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, 3., überarbeitete Auflage, Gütersloh 2006, 514–529.

det sein. Gleichwohl darf man neben den Freikirchen und ihrem eindrücklichen Zeugnisdienst nicht unterschätzen, dass den vormals großen, aber jedenfalls – verglichen mit anderen Religionsgemeinschaften (und den hierzulande kleinen Kirchen [HKK]) – immer noch größeren, historisch etablierten Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteuren nach wie vor auch eine stellvertretende Anwaltschaft für die allgemeine Relevanz von Religion(en) zu kommt. So skeptisch man hinsichtlich der Auffassung von Religion und Glauben als sozialmoralische Ressourcen sein mag, so unbestreitbar sind die damit ausgesprochenen empirischen Tatbestände, wie sich nicht zuletzt an der Vielfalt und Intensität religiös motivierter, sozialer Ehrenamtstätigkeiten zeigen ließe. Als Anwälte einer geschichtlich mit ihnen verbundenen, religionskulturellen Tradition fungieren Landes- als Volkskirchen als Erinnerungsinstanzen an das Christliche. Mehr noch, sie stellen selbst buchstäblich u. a. mit ihren allenthalben sichtbaren (und meist gut „platzierten“) Gebäuden solche Erinnerungsorte dar und auf eine Weise zur Verfügung, indem sie „kulturell und gesellschaftlich [...] repräsentieren, was im kulturellen und gesellschaftlichen Alltag ansonsten nicht mehr ohne weiteres aufzufinden ist: religiös imprägnierte [...] Denk- und Lebensformen.“²³ In dieser schwachen, aber doch nicht stummen Art der Präsenzhaltung ließe sich auf weniger machtbesetzte, aber kulturell nicht unerhebliche Weise etwas von demjenigen Wahrheitspathos erhalten, das Troeltsch nicht zu Unrecht dem Kirchentypus zuerkannte.

Was aber hat das mit Religionsfreiheit zu tun? Nun, so wichtig die immer gewährte Möglichkeit zur Freiheit von der Religion gerade als rechtliches Kriterium bleibt, so elementar lebt Religionsfreiheit doch davon, dass diese Freiheit als eine Freiheit zu einer der unterschiedlichen Religionen gelebt wird und (mindestens sporadisch und versuchsweise) gelebt werden kann, und zwar auch öffentlich. 500 Jahre nach Beginn der Täuferbewegung gilt es, deren und nicht nur deren maßgebliche Einsicht weiterhin zu beherzigen: „Es scheint sich die Idee der Gnade deren Zwangsverteilung grundsätzlich zu widersetzen.“²⁴ Das eröffnet die Chance zum Mündigwerden im eigenen Glauben und Zweifeln. Mehr noch, es zielt auf ein offen und unterschiedlich gelebtes Christentum als ein Ausdruck von Religionsfreiheit, nicht zuletzt im

23 *Christian Albrecht*, Das Pfarrhaus als Tabernakel, in: *ders. & Reiner Anselm*, Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus, Tübingen 2020, 177–188, 187.

24 *Martin Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M. 1998, 355.

Mit- und Füreinander von und mit Anders- und Nicht-Glaubenden. Eine Freiheit, die nicht in diesem Sinne kommunikativ und sozial gelebt werden würde, bliebe im Grunde gestalt- wie konturenlos. Der lange Weg zur Religionsfreiheit ist somit noch lange nicht zu Ende, nicht für die altgewordenen Landeskirchen, aber – Gott lob, so könnte man fast sagen – auch nicht für die Täufergemeinden und für andere Freikirchen. Und wenn es uns gelingt, aus unseren unterschiedlichen Geschichten und Erfahrungen gemeinsam zu lernen, dann muss dieser Weg fortan kein steiniger mehr sein, sondern im Gegenteil ein äußerst spannender und lehrreicher.

Bibliografie

- Albrecht, Christian*, Das Pfarrhaus als Tabernakel, in: *ders. & Anselm*, Differenzierung und Integration, 177–188.
- *& Reiner Anselm*, Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus, Tübingen 2020.
- Beutel, Albrecht*, Der „fromme Laie“ Justus Möser. Funktionale Religionstheorie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2020.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, 92–114.
- , Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 92–114.
- Dreier, Horst*, Kirche ohne König. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments („Bündnis von Thron und Altar“) 1918/19 unter besonderer Berücksichtigung Preußens und Württembergs, Tübingen 2020.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Protestantische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs, in: *ders.*, Fachmenschenfreundschaft, 295–322.
- , Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin/Boston 2014.
- Habermas, Jürgen*, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.
- Heckel, Martin*, Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkungen auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“, Tübingen 2016.
- Hirsch, Emanuel*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh 1960.
- Huber, Wolfgang*, Recht und Gerechtigkeit. Grundlinien christlicher Rechtsethik, 3., überarbeitete Auflage, Gütersloh 2006.
- Humboldt, Wilhelm von*, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), in: *ders.*, Werke in fünf Bänden, Bd. I: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Darmstadt 1960, 56–233.
- Iseli, Andrea*, Gute Polickey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2009.
- Joas, Hans*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.
- Nussbaum, Martha C.*, Liberty of Conscience. In Defense of America’s Tradition of Religious Equality, New York 2008.
- Polke, Christian*, Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition, in: *EvTh* 70 (2010), 268–283.

- Reinhard, Wolfgang*, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte von den Anfängen in die Gegenwart, München 2000.
- Troeltsch, Ernst*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff, Berlin/New York 2001, 199–316.
- , Gewissensfreiheit (Aus Anlaß des Falles Jatho) [1911], in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 134–145.
- , Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922.
- , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994.
- Walzer, Martin*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M. 1998.
- Winkler, Heinrich August*, Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte, Bd. 1: Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bd. 2: Vom ‚Dritten Reich‘ bis zur Wiedervereinigung (2000), Sonderausgabe München 2020.
- Zagorin, Perez*, How the Idea of Religious Toleration came to the West, Princeton Univ. Press: Princeton/Oxford 2003.

„Der lange Weg zur Religionsfreiheit“

Eine freikirchliche Sicht*

MARTIN ROTHKEGEL

1 Religionsfreiheit und Toleranz

Dem vorliegenden Beitrag wurde im Rahmen dieser Tagung die Aufgabe zugewiesen, den Weg zur Religionsfreiheit aus einer spezifisch freikirchlichen, in diesem Fall baptistischen, Sicht im Unterschied zu einer spezifisch landeskirchlichen Perspektive in den Blick zu nehmen. Dazu ist zunächst einmal zu betonen: Ein solcher Unterschied besteht nicht, was die Bejahung der Religionsfreiheit als unveräußerlichem Grundrecht betrifft, das durch die staatliche Ordnung garantiert werden muss. Die in Deutschland vertretenen christlichen Kirchen berufen sich durchweg auf die Religionsfreiheit und treten auch dann, wenn es um die religiöse Freiheit nichtchristlicher Gruppen und Personen geht, für die Verwirklichung dieses Grundrechts ein. Die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), die 2003 die *Charta Oecumenica* angenommen haben, haben sich verpflichtet, „die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion oder Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen“¹ (wobei allerdings die Klausel „im Rahmen des geltenden Rechts“ misstrauisch macht, denn das derzeit geltende Recht ermöglicht durchaus nicht in allen Ländern Europas religiösen Minderheiten die freie Religionsausübung).

* Die Vortragsform wurde überarbeitet.

¹ *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa (2001/2003). PDF online: <https://www.oekumene-ack.de/themen/charta-oecumenica/> (16.2.2021), dort S. 10.

Religionsfreiheit und Toleranz liegen im Sprachgebrauch eng beieinander. Wenn im Mittelpunkt der christlichen Botschaft der Absolutheitsanspruch Jesu steht, dann besteht im Christentum ein besonderer Reflexionsbedarf im Hinblick auf Toleranz gegenüber Andersgläubigen. Die Geschichte der christlichen Religion verdeutlicht auf erschreckende Weise, dass der exklusive Wahrheitsanspruch des Christentums von der Spätantike an bis weit in die Neuzeit von „christlichen Obrigkeiten“ durch Zwang und Gewalt bis hin zur physischen Vernichtung religiös Andersdenkender durchgesetzt wurde.²

Religionsfreiheit geht insofern über Toleranz hinaus, als Religionsfreiheit die Möglichkeit einer „christlichen Obrigkeit“ oder eines „christlichen Staates“ ausschließt und die religiös neutrale Ausübung staatlicher Macht einfordert. Die Unterscheidung zwischen Toleranz und Religionsfreiheit spielt für die freikirchlichen Traditionen, deren Anhänger in besonderem Maße unter der Intoleranz der herrschenden Kirchen gelitten haben, eine wichtige Rolle. Sie ist daher ein geeigneter Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen, die in drei Abschnitte gegliedert sind.

Ein prominenter amerikanischer baptistischer Theologe des 20. Jahrhunderts, George Truett (1867–1944), hielt am 16. Mai 1920 auf den Stufen des Kapitols in Washington DC eine Predigt über die Religionsfreiheit, deren Text anschließend weite Verbreitung als Traktat fand:

„Uns geht es nicht um bloße Toleranz, sondern um absolute Freiheit. Zwischen Toleranz und Freiheit besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Toleranz bedeutet, dass jemand sich das Recht anmaßt, andere zu tolerieren. Toleranz ist ein Zugeständnis, Freiheit ist ein Recht. Toleranz ist eine Frage der Zweckmäßigkeit, Freiheit ist eine Frage des Prinzips. Toleranz ist ein Geschenk von Menschen, während Freiheit ein Geschenk von Gott ist.“³

Religiöse Toleranz ist die Duldung religiöser Abweichler durch die Mehrheitsreligion, die Mehrheitsgesellschaft oder die Obrigkeit. Dabei behält diejenige Instanz, die die Toleranz gewährt, die Kontrolle darüber, welche religiösen Abweichungen geduldet werden und welcher Grad von Entfaltungsmöglichkeiten den Abweichlern gewährt wird. Der Islam ist das klassische Beispiel einer toleranten Religion, da in traditionellen islamischen Staatsordnungen Juden und Christen als „Leute des Buches“ (d. h. monotheistische Offenbarungsreligionen) als

² Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2008.

³ George W. Truett, *Baptists and Religious Liberty*, Nashville (TN) 1920, zitiert nach: *H. Leon McBeth, A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville (TN) 1990, 469.

Untertanen minderer Rechtsstellung geduldet wurden. Religiöse Toleranz ist durchaus vereinbar, ja in aller Regel verknüpft mit der Existenz einer Staatsreligion und stellt die Zuständigkeit der Obrigkeit für die Religion (*cura religionis*) keineswegs in Frage. Die zaghaften Anfänge religiöser Toleranz in einigen „christlichen“ Staaten Europas, so etwa in den Niederlanden seit dem frühen und in England seit dem späten 17. Jahrhundert, ein Jahrhundert später auch in Preußen, wurden mit Theorien legitimiert, wonach solche Gruppen außerhalb der jeweiligen Staatskirchen geduldet werden können, von denen kein schädlicher Einfluss auf die Moral der Bevölkerung zu befürchten und bei denen ein notwendiges Minimum religiöser Wahrheit gewahrt sei.⁴

Im Zuge der Aufklärung schmolz der Umfang des von den Abweichlern als Bedingung für die Tolerierung erwarteten „Wahrheitsminimums“ stetig ab. Hatte der englische *Act of Toleration* von 1689 von den Dissentern noch die Zustimmung zu allen wesentlichen Lehrartikeln der Kirche von England gefordert, plädierten die Aufklärer des 18. Jahrhunderts dafür, die Tolerierbarkeit auf all jene auszudehnen, die sich zu den Grundsätzen einer „vernünftigen“ Religion bekannten, insbesondere der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der moralischen Verantwortlichkeit jedes Menschen gegenüber der Gottheit. Schließlich verflüchtigte sich auch dieses metaphysische Minimum, und es blieb allein das – willkürlich auslegbare – Kriterium der moralischen oder gesellschaftlichen (d. h. nicht zuletzt der ökonomischen) Nützlichkeit, an das die Duldung religiöser Minderheiten gebunden wurde. Entsprechend konnte die Breite der tolerierbaren Standpunkte immer mehr erweitert werden und einer faktischen Religionsfreiheit nahekommen. Grundsätzlich gilt dennoch Truetts Feststellung: „Zwischen Toleranz und Freiheit besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Toleranz bedeutet, dass jemand sich das Recht anmaßt, andere zu tolerieren.“

Mit dem Begriff der Toleranz verbinden baptistische Geschichtserzählungen die bedrückende Zeit der Toleranzgesetzgebung in England, die mit dem *Act of Toleration* begann und erst in den 1830ern überwunden wurde. Seit 1689 galt für bestimmte religiöse Gemeinschaften außerhalb der anglikanischen Staatskirche Straffreiheit. Baptisten,

4 Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2012; Friedrich Vollhardt u. a. (Hg.), Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit (Frühe Neuzeit 198), Berlin/Boston 2015; Sascha Salatowsky & Winfried Schröder (Hg.), Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen 10), Stuttgart 2016.

Kongregationalisten und Presbyterianer wurden wegen ihrer Nichtteilnahme am Kultus der Staatskirche nicht mehr als Kriminelle verfolgt und durften sich in unauffälligen Betsälen versammeln. Dies war eine erhebliche Verbesserung gegenüber der gewaltsamen Verfolgung, mit der der englische Staat von 1660–1668 gegen die christlichen Gruppen außerhalb der Staatskirche vorgegangen war. Aber auch unter der Toleranzgesetzgebung hatten die Dissenter eingeschränkte bürgerliche Rechte. So durften sie keine öffentlichen Ämter ausüben und nicht an Universitäten studieren. Noch strengeren Einschränkungen unterlagen Katholiken, Unitarier, Quäker und Juden.⁵

Das Schlagwort Toleranz hat also aus baptistischer Perspektive keinen guten Klang. Die Baptisten forderten für sich selbst keine Toleranz, und in einem gewissen Sinne waren sie auch selbst nicht tolerant gegenüber Andersdenkenden, nämlich sofern man darunter im Sinne der Aufklärung versteht, dass mehreren oder gar allen religiösen Überzeugungen ein Wahrheitsgehalt zuzugestehen sei. Die Baptisten vertraten (und vertreten in der Regel noch in der Gegenwart) ein exklusivistisches Verständnis des christlichen Wahrheitsanspruchs. Zum Wesen der christlichen Wahrheit gehöre es aber, dass sie nur in Freiheit angenommen werden könne. Wo ein Bekenntnis zur christlichen Lehre erzwungen werde, komme kein heilswirksamer Glaube zustande, denn dieser sei ein Geschenk Gottes, das allein durch den Heiligen Geist bewirkt werden könne. Die weltliche Obrigkeit dürfe sich nicht in religiöse Dinge einmischen, sondern müsse es jedem und jeder Einzelnen überlassen, sich zum christlichen Glauben zu bekennen – oder eben auch nicht. Von Anfang an setzten baptistische Aussagen über die Glaubensfreiheit logisch voraus, dass es notwendigerweise auch eine Freiheit zum Unglauben geben müsse. Das baptistische Verständnis der Religionsfreiheit lief auf die Forderung nach einer vollständigen Selbstentmachtung der christlichen Religion hinaus und war in dieser Hinsicht weitaus radikaler als die Toleranzdiskurse der Aufklärung.

Die ersten Baptistengemeinden entstanden kurz nach 1600 aus der apokalyptisch zugespitzten Fundamentalkritik radikaler englischer Protestanten am bestehenden Christentum. Nicht nur die (damals von allen Protestanten als „antichristlich“ perhorreszierte) römische Kirche, sondern auch ihre „Tochter“, die Kirche von England, ja sogar die nach einer calvinistischen Theokratie strebenden Puritaner standen aus die-

⁵ *John Coffey*, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689* (Studies in Modern History), Essex 2000, 199.

ser Sicht unter der Herrschaft des Antichrist. Getrieben von der Frage, wie eine Kirche aussehen müsste, die vollständig von der Macht des Antichrist befreit sei, gelangten John Smyth, Thomas Helwys und andere frühe Baptisten kurz nach 1600 zu der Auffassung, dass das Christwerden – und somit auch die Taufe – und das gesamte Leben der christlichen Gemeinde auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhen müsse.⁶

Thomas Helwys (ca. 1570–1616), der 1612 die ersten Baptistengemeinden in England gründete, argumentierte: Glaubenszwang und Religionsverfolgung in jeder Form seien Kennzeichen des Antichrist, und solange die weltliche Obrigkeit sich in religiöse Dinge einmische und die Menschen zum Glauben zwingen wolle, dauere die Herrschaft des Antichrist an:

„For men’s religion to God is between God and themselves. The king shall not answer for it. Neither may the king be judge between God and man, Let them be heretics, Turks, Jews, or whatsoever, it appertains not to the earthly power to punish them in the least measure.“⁷

Gerade aus ihrem – aus der Perspektive der Aufklärung – „intoleranten“ Exklusivismus ergab sich für die Baptisten die Forderung nach Religionsfreiheit, und zwar auch für die Bekenner der Unwahrheit.⁸ In einem der frühesten baptistischen Glaubensbekenntnisse von 1612 heißt es:

„That the magistrate is not by virtue of his office to meddle with religion or matters of conscience, to force or compel men to this or that form of religion, or doctrine: but to leave Christian religion free to every man’s conscience, and to handle only civil transgressions (Rom. XIII).“⁹

Nicht alle Baptisten forderten im Laufe der Geschichte die Religionsfreiheit, die Abschaffung der Staatskirchen und die Trennung von Kirche und Staat kämpferisch ein. Auch das kam vor, dass Baptisten sich mit der bloßen Duldung ihrer Minderheitsgemeinschaft begnügten und die dominante Rolle der Staatsreligionen nicht offensiv in Frage stell-

6 James R. Coggins, John Smyth’s Congregation: English Separation, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History 32), Waterloo (Ontario)/Scottsdale (PA) 1991; Jason K. Lee, The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite, Macon (GA) 2003.

7 Thomas Helwys, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612), hg. von Richard Groves, Macon (GA) 1998, 53.

8 Im Gegensatz zu anderen Independenten traten die Baptisten für die Religionsfreiheit der (in England verfolgten) Katholiken ein, obwohl sie deren Lehre als „antichristlich“ betrachteten, Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, Stuttgart 1965, 574–578.

9 William L. Lumpkin (Hg.), Baptist Confessions of Faith, Valley Forge (PA) 1969, 140.

ten. Diese Haltung überwog im 19. Jahrhundert bei den Baptisten in Deutschland. Die provokante Ausnahme war bekanntlich Julius Köbner (1806–1884), der im Revolutionsjahr 1848 ein radikales Manifest für die Trennung von Staat und Kirche veröffentlichte.¹⁰ Dagegen forderten Johann Gerhard Oncken (1800–1884) und Gottfried Wilhelm Lehmann (1799–1882) in ihren kleinschrittigen, geduldrigen Verhandlungen mit protestantischen Obrigkeiten ganz bewusst lediglich Toleranz und mieden die offene Konfrontation mit dem Staatskirchentum. Ihr pragmatisches Vorgehen war zwar weniger folgerichtig und spektakulär als das von Köbner, aber unter den herrschenden Verhältnissen durchaus effektiver.¹¹

Anders als ihre englischen und amerikanischen Glaubensgenossen richteten sich die deutschen Baptisten in ihrer Stellung als eine geduldete Konfession minderen Rechts behaglich ein. 1919 begrüßten baptistische Zeitschriften sogar ausdrücklich, dass massive Privilegien der ehemaligen Staatskirchen auch in der Weimarer Republik weiter bestanden, also dass jene „hinkende“ Trennung von Kirche und Staat zustande kam, auf die die bis heute andauernde Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch den deutschen Staat zurückgeht. Man befürchtete 1919 auf freikirchlicher Seite, dass die protestantischen Großkirchen ohne staatliche Alimentierung so geschwächt würden, dass eine massive Entchristlichung der Gesellschaft zu befürchten stünde.¹² Vor den möglichen Konsequenzen dessen, was Baptisten seit ihrer Entstehungszeit unter Religionsfreiheit verstanden hatten, graute es zuweilen sogar den Baptisten selbst.

10 *Julius Köbner*, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk (1848), hg. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006.

11 *Ulrich Schöntube*, Gottfried Wilhelm Lehmann. Die Entstehung der baptistischen Gemeinde in Berlin und die Religionsfreiheit in Preußen, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70 (2015), 159–178; *Herbert Strahm*, Dissentertum im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Freikirchen und religiöse Sondergemeinschaften im Beziehungs- und Spannungsfeld von Staat und protestantischen Landeskirchen (Münchener kirchenhistorische Studien, NF 5), Stuttgart 2016, 350–380; *Thomas Hahn-Bruckart*, Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: *Martin Rothkegel & Reinhard Assmann* (Hg.), Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat (Schriftenreihe des Berliner Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung 30), Berlin 2019, 233–254.

12 *Jonathan Scheer*, Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse, in: Freikirchenforschung 21 (2012), 51–68.

2 Religionsfreiheit und Menschenrechte

Die Idee der Religionsfreiheit hat ihren Ursprung in der Theologie der nonkonformistischen evangelischen Bewegungen der Frühen Neuzeit. Die Menschenrechtsidee hat ihren Ursprung im philosophischen Postulat eines allem positiven Recht vorausgehenden Naturrechts. Die Religionsfreiheit und die naturrechtlich begründete Menschenrechtsidee sind insofern verknüpft, als die Forderung nach Religionsfreiheit den Ausschlag dafür gab, individuelle Freiheitsrechte unter Berufung auf das Naturrecht in staatlichen Rechtsordnungen zu verankern, zuerst 1776 in der aufständischen Kolonie Virginia und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika.¹³

Seit ihrer Entstehung im frühen 17. Jahrhundert vertraten die Baptisten, so wie vor ihnen teilweise schon die Täufer des 16. Jahrhunderts und die Böhmisches Brüder des späten 15. Jahrhunderts, mehr oder weniger konsequent reflektierte Forderungen nach völliger Freiwilligkeit des religiösen Bekenntnisses, Nichtverfolgung von religiös Andersdenkenden, Trennung von Staat und Kirche, Nichteinmischung des Staates in den religiösen Bereich und Gleichbehandlung aller religiösen Überzeugungen und Gemeinschaften durch die Obrigkeit. Diese Forderungen wurden ursprünglich rein theologisch durch die Auslegung biblischer Texte begründet. Es handelte sich um extreme Außenseiterpositionen verfolgter Minderheiten, die kaum eine Möglichkeit hatten, auf die politischen Verhältnisse ihrer Zeit Einfluss zu nehmen. Ausnahmen waren die kurze Phase der englischen Revolution von 1642–1660, als die Baptisten ihre Fundamentalkritik am Staatskirchentum aktiv in die politische Diskussion einbrachten,¹⁴ und die von der baptistischen Lehre inspirierte Gründung des säkularen und demokratischen Modellstaats Rhode Island durch Roger Williams (1603–1683), der 1639 auch die erste Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden mitbegründete.¹⁵

Die damals entwickelten Argumentationen erlangten in den 1770er Jahren in der Amerikanischen Revolution in einem veränderten Kontext neue Aktualität. Die theologischen Traditionen des englischsprachigen Dissentertums des 17. Jahrhunderts verbanden sich nun mit

13 William H. Brackney, *Human Rights and the World's Major Religions*, Bd. 2: *The Christian Tradition*, Westport (CT) 2005, 54–70.

14 John Coffey, *Rejections of Christendom in the English Revolution (1640–1669): The Radical Protestant Critique of State Religion*, in: Rothkegel & Assmann (Hg.), *Eine freie Kirche*, 89–111.

15 Edwin S. Gaustad, *Roger Williams*, Oxford 2005 (*Lives and Legacies*).

emanzipatorischen Denkansätzen der Aufklärung.¹⁶ Seit dem späten 18. Jahrhundert trat neben die theologische Begründung der Religionsfreiheit das Argument, Religionsfreiheit sei ein allen Menschen von Natur aus zustehendes Recht. Vor allem in Nordamerika griffen die Baptisten, Quäker und andere religiöse Minderheiten früh naturrechtliche Argumentationen der Aufklärung auf, um ihre Forderung nach Religionsfreiheit im politischen Diskurs zu kommunizieren.

Durch Koalitionen mit kirchen- und religionskritischen Vertretern der Aufklärung gelang es den von der Staatskirche bedrängten Baptistengemeinden im revolutionären Virginia, ein Menschenrecht auf Religionsfreiheit in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 zu verankern, die wegweisend für die amerikanische Verfassungsgeschichte wurde; sie war auch die Vorlage der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789, in der die Aussagen zur Religionsfreiheit allerdings nicht übernommen sind. Auch der *Erste Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika* von 1791, der bis heute die juristische Grundlage für die Trennung von Staat und Kirche in den USA ist, kam unter aktiver Beteiligung baptistischer Bürgerinitiativen und gegen den Widerstand der Mehrheitskonfessionen zustande.¹⁷

Aus der Perspektive der nordamerikanischen Baptisten war es theologisch konsequent, ihre Anliegen in der politischen Sphäre ohne Berufung auf den offenbaren Willen Gottes, also ohne Berufung auf Bibeltexte und Glaubensartikel, sondern allein mit Vernunftargumenten zu artikulieren. Aus baptistischer Sicht war es grundlegend, dass Glaubenswahrheiten nur für die freiwillig Glaubenden einsichtig und verbindlich seien und daher nicht Gegenstand staatlicher Gesetzgebung sein können. Alle staatlichen Ordnungen und durch die Staatsgewalt sanktionierten Normen müssen in Konsequenz der Trennung von Staat und Kirche für alle Menschen unabhängig von ihrer religiösen Erkenntnis aufgrund von Vernunft, Erfahrung oder Übereinkunft einsichtig sein. Die naturrechtliche Menschenrechtsidee der Aufklärung ist keineswegs der Ursprung, wohl aber die in den außerkirchlichen Bereich hinein kommunizierbare Gestalt des genuin theologischen Anliegens der Religionsfreiheit.

Das Skandalöse an der Rolle der Baptisten bei der politischen Durchsetzung der Religionsfreiheit in den USA um 1800 bestand zum

16 LeRoy Moore, Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära, in: Heinrich Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 276–307.

17 Curtis W. Freeman, *The Wall of Separation: Church and State in the United States of America*, in: Rothkegel & Assmann (Hg.), *Eine freie Kirche*, 113–139.

einen darin, dass sich hier eine religiöse Minderheit mit erklärten Kirchenfeinden verbündete, um die Mehrheitskirchen zu entmachten. Zum anderen war die Behauptung, es gebe angeborene, unterschiedslose Freiheitsrechte auch des gefallenen, unerlösten Menschen, die selbst den Bereich des Glaubens miteinschließen, für die allermeisten Kirchen und Theologen inakzeptabel und galt teilweise bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein als unvereinbar mit dem christlichen Menschenbild.

Die römisch-katholische Kirche verurteilte die Behauptung eines Menschenrechts auf Religionsfreiheit im *Syllabus errorum* von 1864 ausdrücklich als Irrlehre, nahm aber ein Jahrhundert später mit der Erklärung *Dignitatis humanae* des II. Vatikanischen Konzils von 1965 eine in der Dogmengeschichte beispiellose Kurskorrektur vor.¹⁸ Auch in den deutschen evangelischen Landeskirchen verhielten sich Kirchenleitungen und Theologen auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg überwiegend reserviert, teilweise ablehnend gegenüber der Menschenrechtsidee als Gegenstand theologischer Reflexion und kirchlichen Handelns. Zum Durchbruch des Menschenrechtsgedankens in der deutschen evangelischen Theologie um 1970 trugen sowohl die Verankerung der Menschenrechte in der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland als auch internationale ökumenische Kontakte bei, etwa im Rahmen des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes und des Ökumenischen Rats der Kirchen.¹⁹

Wichtige Impulse gingen dabei insbesondere von den nordamerikanischen protestantischen Schwesterkirchen aus, in denen sich der Menschenrechtsgedanke einschließlich des Grundsatzes der Religionsfreiheit seit dem 19. Jahrhundert über konfessionelle Grenzen hinweg durchgesetzt hatte. Die Formulierung des Artikels 18 über die Religionsfreiheit in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* vom 20. Dezember 1948 stammt von dem ameri-

18 Karl Gabriel, Christian Spieß & Katja Winkler (Hg.), *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2), Paderborn 2016; Konrad Hilpert, „Dignitatis Humanae“: die vatikanische Deklaration über die Religionsfreiheit, in: Peter Antes & Heinrich de Wall (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven* (Interreligiöser Dialog in gesellschaftlicher Verantwortung 3), Stuttgart 2018, 102–114.

19 Martin Honecker, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, 342–353, 695–708; Hartmut Kreß, *Gewissens- und Religionsfreiheit im Protestantismus: lutherische, reformierte, liberale Ansätze und ihre Grenzen*, in: Antes & de Wall (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 89–101; Ulrich H.J. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder* (UTB 2107), Göttingen 2019, 142.

kanischen Lutheraner Frederik Nolde (1899–1972), der als Vertreter der amerikanischen Kirchen und Missionsgesellschaften am Entwurf der Erklärung mitwirkte.²⁰

Die theologischen Bedenken gegen die Integration des Menschenrechtsgedankens in die christliche Lehre mögen aus der Perspektive der Gegenwart, in der der unverzichtbare Beitrag der Kirchen zur Durchsetzung und Wahrung der Menschenrechte geradezu selbstverständlich erscheint, irritieren. Sie waren jedoch keineswegs abwegig, denn es stellt sich ja in der Tat die Frage, in welchem Verhältnis die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* postulierten anthropologischen und ethischen Axiome von universalem Geltungsanspruch zur biblischen Botschaft stehen und welcher Stellenwert ihnen in Lehre und Leben der Kirche zukommen kann.

Die (ideengeschichtlich sekundäre) Verknüpfung der Religionsfreiheit mit dem Menschenrechtsgedanken hatte zur Folge, dass die Religionsfreiheit ihren Ort im Ganzen der evangelischen Theologie in der Sozialethik fand. Zwar hat die Sozialethik in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem die ethische Expertise (neben der Kontingenzbewältigung) als Kernkompetenz der Kirche wahrgenommen wird, als besonders prominente theologische Disziplin zu gelten und ist keineswegs ein Appendix zum Kernbereich der Theologie. Aber es fällt doch auf, dass sich die evangelischen Landeskirchen durch die Rezeption der Religionsfreiheit nicht zu einer Revision ihrer dogmatischen Traditionen und kirchlichen Praxis veranlasst sahen, obwohl diese in einigen Punkten im Widerspruch zum religiösen Selbstbestimmungsrecht des Menschen stehen – angefangen mit der Frage, wie ein Mensch Christ und Glied der Kirche wird.

Am Beispiel der Kindertaufe wird deutlich, dass die Religionsfreiheit gewissermaßen als unverbundener Anhang zu einer kirchlichen Lehre und Praxis hinzugetreten ist, die in vieler Hinsicht in Kontinuität zu einem vormodernen Verständnis des Christentums steht, das keine individuelle Glaubensentscheidung vorsah und das die Durchsetzung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion mit Zwangsmitteln ausdrücklich befürwortete. Aus der Sicht eines außenstehenden Beobachters, der die außerordentliche Bedeutung und die Aufrichtigkeit des kirchlichen Einsatzes für Menschenrechte und Religionsfreiheit keineswegs unterschätzt, könnte man formulieren: Die Religionsfreiheit ist an die Theologie des staats- und landeskirchlich verfassten

20 Brackney, *Human Rights*, Bd. 2, 64.

Protestantismus von außen herangetragen worden, als ein nicht genuin theologisches Anliegen, das bestenfalls als „Säkularisation und Fortbildung, ja Verfremdung der genuin reformatorischen Gedanken“²¹ wahrgenommen werden konnte, wurde aber, ähnlich wie zuvor bereits beispielsweise das heliozentrische Weltbild oder die Evolutionslehre, von den evangelischen Theologen nach anfänglichem Zögern konstruktiv verarbeitet und rezipiert, indem man es außerhalb des normativen Kernbereichs der kirchlichen Lehre unterbrachte.

3 Religionsfreiheit als Ursprungsimpuls und Strukturprinzip freikirchlicher Lehr- und Gemeindebildung

Es fehlt allerdings durchaus nicht an Interpretationsansätzen, die die Religionsfreiheit stärker im Kernbereich evangelischer Lehre verankern, und diese Sicht wurde im Zusammenhang mit dem Reformationsgedenken 2017 auch in einer breiteren Öffentlichkeit diskutiert. Dass man Menschen in Glaubensdingen weder zwingen darf noch zwingen kann, ergibt sich in der Tat aus dem reformatorischen Glaubensverständnis und gehört zu den zentralen Aussagen in Luthers Obrigkeitsschrift von 1523:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Sache kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt nötigen. Denn es ist ein freies Werk um den Glauben, zu dem man niemand zwingen kann, ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt erzwingen und schaffen sollte. Daher ist das allgemein verbreitete Wort genommen: Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“ (WA 11, 264).²²

Dass diese Überlegungen nicht den Verlauf der Reformation und die Ausgestaltung der lutherischen Kirchentümer bestimmt haben, liegt auf der Hand. Die Entfaltung der vom reformatorischen Glaubensbegriff ausgehenden emanzipatorischen Impulse und die Entwicklung des modernen Konzepts der Religionsfreiheit vollzogen sich außerhalb

²¹ Axel Freiherr von Campenhausen, Religionsfreiheit, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Jus ecclesiasticum 50), hg. von Joachim E. Christoph, Tübingen 1995, 256–328, dort: 261.

²² Baptistische Autoren des 17. Jahrhunderts beriefen sich bei ihren Argumentationen für die Religionsfreiheit ausdrücklich auf Martin Luther und dessen Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523): Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 1614–1661, London 1846, 220, 370; Roger Williams, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, hg. von Richard Groves, Macon (GA), 2001, 16f, 25.

der deutschen protestantischen Staatskirchen und ihrer theologischen Universitätsfakultäten. Statt mit dem lutherischen Kirchenrechtler Axel von Campenhausen in dieser außer-territorialkirchlichen (aber dennoch nicht außerkirchlichen) und außer-akademischen (aber nicht außertheologischen) Evolution reformatorischer Impulse eine „Säkularisation“ oder „Verfremdung der genuin reformatorischen Gedanken“ zu sehen, kann man mit dem baptistischen Theologen Uwe Swarat urteilen:

„Die wahren Erben der Reformation sind in diesem Punkt die Vertreter des Freikirchentums geworden, vor allem die Nonkonformisten, Dissenter und Baptisten. Die heutige Trennung von Kirche und Staat (wie sie in strikter Form in den USA, in eingeschränkter Form bei uns in Deutschland praktiziert wird), vor allem aber die weltanschauliche Neutralität des Staates und das Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit wurzeln in der Theologie Luthers, sind aber nicht durch die lutherischen Kirchen, sondern durch die Freikirchen in die Gegenwart vermittelt worden.“²³

Die Vorstellung, dass sich direkt aus dem Wesen des christlichen Glaubens heraus die Notwendigkeit völliger Religionsfreiheit ergebe, war Vorzeichen und theologisches Strukturprinzip der frühen baptistischen Lehr- und Gemeindebildung. Die Gründung der ersten baptistischen Gemeinden in England durch Thomas Helwys und seine Anhänger geschah in der Absicht, eine Form der christlichen Kirche zu verwirklichen, die in jeder Hinsicht vom „antichristlichen Malzeichen“ des Zwangs in Glaubensdingen gereinigt sei. Was nicht freiwillig ist, kann aus dieser Perspektive nicht christlich sein: Demnach kann der Mensch nur freiwillig das Evangelium annehmen, freiwillig die Taufe empfangen und Glied der Kirche werden, beruhen Bestand und Funktion der Kirche auf freiwilliger Betätigung und freiwilligen Beiträgen, muss sich die Kirche jeglicher Zuhilfenahme staatlicher Zwangsmittel enthalten. Es trifft nicht zu, dass die englischen Baptisten erst aufgrund ihrer Verfolgung durch die Obrigkeit zu Verteidigern der Religionsfreiheit wurden. Vielmehr standen die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat und Religionsfreiheit nicht nur für Christen, sondern auch für „Häretiker, Muslime, Juden und wen auch immer“ am Anfang der baptistischen Bewegung.

Dass die Baptisten nicht erst durch die Aufklärung oder den politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts über die Religionsfreiheit „gestolpert“ seien, betonte mit pathetischem Nachdruck einer der Red-

²³ Uwe Swarat, Luther und Baptisten über Glaubensfreiheit, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 115–121, dort: 119 f.

ner des Baptistischen Weltkongresses in London 1905, der kanadische Theologe John D. Freeman:

„[...] we affirm the right of every human being to exemption in matters of faith and conscience from all coercion or intimidation by any earthly authority whatsoever. Our demand has been not simply for religious toleration, but religious liberty; not sufferance merely, but freedom; and that not for ourselves alone, but for all men. We did not stumble upon the doctrine. It inheres in the very essence of our belief. Christ is Lord of all. Every attempt to put the conscience in thrall to human authority is *Lèse-Majesté* to the King of kings, and a negation of the privileges and responsibilities conferred by Him upon the individual soul.“²⁴

Nicht nur bei den Baptisten, sondern auch in anderen freikirchlichen Traditionen wird der Religionsfreiheit eine zentrale theologische Bedeutung zugeschrieben, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Begründungskontexten, so etwa bei den Quäkern oder den Siebenten-Tags-Adventisten. Es trifft allerdings nicht zu, dass die Religionsfreiheit als Ursprungsimpuls und Strukturprinzip durchweg aller freikirchlichen Lehr- und Gemeindebildungen gelten kann. Im Spektrum der nonkonformistischen evangelischen Bewegungen außerhalb der Staats- und Landeskirchen gab es sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart durchaus Gruppen, für die die Forderung nach freier Ausübung anderer Glaubensüberzeugungen als ihrer eigenen gar nicht in den Blick geriet. Die freikirchlichen konfessionellen Traditionen sind theologisch kaum auf einen Nenner zu bringen oder in vielen Fällen auch in sich theologisch pluralistisch aufgestellt.

Dennoch ist es aus der historischen Rückschau wohl berechtigt, in der theologischen Reflexion der Forderung nach Religionsfreiheit, nach einer grundsätzlichen Abkehr von der gewaltsamen Durchsetzung des christlichen Wahrheitsanspruchs, das bedeutsamste theologische Vermächtnis der nonkonformistischen evangelischen Bewegung der Frühen Neuzeit zu sehen. Man könnte dies nicht nur anhand der Baptisten, der Quäker und weiterer aus dem englischen Protestantismus entstandener Bewegungen²⁵ demonstrieren, sondern auch anhand der Täuferbewegungen²⁶ und des Spiritualismus²⁷ der Reformationszeit. Weniger

²⁴ *John Howard Shakespeare* (Hg.), *The Baptist World Congress. London, July 11–19, 1905. Authorised Record of Proceedings*, London 1905, 23 f.

²⁵ *Coffey*, *Persecution and Toleration*.

²⁶ *Harold S. Bender*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz*, 111–134.

²⁷ *Klaus Deppermann*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Hans-Rudolf Guggisberg & Bernd Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert* (Wolfenbütteler Forschungen 51), Wiesbaden 1992, 231–247.

bekannt ist, dass bereits die Böhmisches Brüder des ausgehenden 15. Jahrhunderts Forderungen nach Religionsfreiheit artikulierten und ihrer gesamten Lehre und Gemeindepraxis den Grundsatz voranstellten, dass der Mensch nur frei und ohne Zwang zum Heil gelange könne. Darauf möchte ich abschließend aufmerksam machen.

Die Böhmisches Brüder konstituierten sich 1467 als kirchliche Gemeinschaft, der verheiratete und unverheiratete Männer und Frauen angehörten. Die Brüderunität, *Jednota bratrská* oder *Unitas Fratrum*, kann als die früheste Bildung einer Freiwilligkeitskirche, als frühestes Beispiel für den freikirchlichen Kirchentyp im nachantiken westlichen Christentum, gelten.²⁸ Die Notwendigkeit einer eigenen Kirchenbildung – ein unerhörter Vorgang in einer Zeit, in der eine Pluralität von Kirchen weder theologisch noch politisch denkbar war – begründeten die Böhmisches Brüder in ihrem umfangreichen Schrifttum nicht nur theoretisch, sondern häufig auch narrativ mit einer Legende, die sie von den mittelalterlichen Waldensern²⁹ übernommen hatten:

Kaiser Konstantin der Große war von einer unheilbaren Krankheit befallen, die weder seine Ärzte noch die Gebete seiner Götzenpriester heilen konnten. Da betete für ihn auch Silvester, der Bischof der Christengemeinde von Rom. Konstantin wurde auf der Stelle geheilt. Aus Dankbarkeit ließ der Kaiser sich taufen, schenkte Silvester und seinen Nachfolgern, den Päpsten, die westliche Hälfte seines Reiches und siedelte in den Osten über, wo er sich die neue Hauptstadt Konstantinopel baute. Als Silvester mit den Abzeichen seiner neuen weltlichen Macht, einem Purpurmantel und einer dreifachen Krone, durch Rom ritt, wurde vom Himmel eine Stimme gehört, die rief: Heute ist Gift ausgegossen worden in die heilige Kirche. Seither verband sich die Kirche mit der weltlichen Macht, zwang die Menschen mit Gewalt zum Glauben und wurde zur Kirche des Antichrist. Nur im Verborgenen bewahrten einzelne Zeugen der Wahrheit den Geist Christi und der Apostel, so wie ein Licht in der Finsternis scheint. Aber einst wird nach der Finsternis das Licht wieder hell erstrahlen. Diese Prophezeiung habe sich mit der Gründung der Brüderunität erfüllt.³⁰ Die Erzählung vom Fall der

²⁸ Joseph Theodor Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, 1. Bd.: 1400–1528, Herrnhut 1922.

²⁹ Wolf-Friedrich Schäufele, „Defecit ecclesia“. Studien zur Verfallsdece in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Kirchengeschichte, Anteilung für abendländische Religionsgeschichte 213), Mainz 2006, 214–247.

³⁰ Joachim Bahlcke u. a., *Acta Unitatis Fratrum*. Dokumente zur Geschichte der Böhmisches Brüder im 15. und 16. Jahrhundert, Bd. 1: Regesten der in den Handschriftenbänden *Acta Unitatis Fratrum I–IV* überlieferten Texte, Wiesbaden 2018, 84, 171 f., 195, 371 u. ö.

Kirche unter Konstantin spielte nicht nur bei den Böhmisches Brüdern eine Rolle, sondern wirkte in der einen oder anderen Weise auch in den meisten übrigen nonkonformistischen evangelischen Bewegungen der Frühen Neuzeit nach, bis hin zur Rede vom „konstantinischen Christentum“ bei freikirchlichen Theologen der Gegenwart.

Kurz nach der Gründung der Brüderunität verfasste um 1470 einer ihrer führenden Prediger, Bruder Prokop aus Neuhaus in Südböhmen, ein Manifest unter dem Titel: *Warum man Menschen nicht mit Gewalt zum Glauben zwingen darf*.³¹ Darin entfaltete Prokop folgende Gedanken: Der Mensch kann nur aus Gnade und nur durch Glauben das Heil erlangen. Das Evangelium kann nur freiwillig angenommen werden. Es entspricht dem Wesen Gottes, dass er den Menschen einlädt, aber nicht zwingt. Ein erzwungener Glaube und ein erzwungenes Bekenntnis sind für das Heil nichts nütze. Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die der Mensch nur annehmen kann, die aber kein Mensch kraft seines Willens bei sich selbst hervorbringen kann und noch viel weniger durch Nötigung bei einem anderen Menschen zustande bringen kann. Es entspricht Gottes unerklärlichem Ratschluss, dass er die Gabe des Glaubens nicht allen Menschen schenkt, sondern nur denen er will.

Zwang in Glaubensdingen ist nicht nur sinnlos, sondern sogar für das Heil schädlich, da in einer Zwangskirche den Menschen versichert wird, Christen zu sein, obwohl sie es in Wahrheit gar nicht sind. Glied einer christlichen Gemeinde kann nur ein freiwillig glaubender Mensch durch ein freiwilliges Bekenntnis werden. Seit Konstantin dem Großen herrscht der Antichrist in der Christenheit. Die weltliche Obrigkeit darf niemanden wegen seines Glaubens oder Unglaubens verfolgen. Das Amt der Obrigkeit erstreckt sich nur auf den weltlichen Bereich. Dem Gemeinwohl tut es keinen Abbruch, wenn in einem Staat Gläubige und Ungläubige oder Angehörige mehrerer Glaubensgemeinschaften miteinander leben. Eine christliche Gemeinde kann nicht mit der weltlichen Obrigkeit verbunden sein, sondern muss sich ohne jegliche obrigkeitliche Einmischung selbst regieren.³²

31 *Jiří Just*, Die Schrift Weshalb die Menschen nicht durch Gewalt zum Glauben gezwungen werden sollen des Prokop aus Neuhaus, in: *Joachim Bahlcke u. a.* (Hg.), *Religious Violence, Confessional Conflicts and Models for Violence Prevention in Central Europe (15th–18th Centuries)*. Religiöse Gewalt, konfessionelle Konflikte und Modelle von Gewaltprävention in Mitteleuropa (15.–18. Jahrhundert), Praha/Stuttgart 2017, 325–334.

32 Textedition: *Amedeo Molnár* (Hg.), *Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce* [Eine unbekannt Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: *Husitský Tábor 6–7 (1983/84)*, 423–448; *Mirjam Bobatcová* (Hg.), *Doplňk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce*

In Prokops Schrift, die 1508 auch im Druck erschien, sind bereits wesentliche Aspekte der Argumentationen für Religionsfreiheit enthalten, die in den folgenden Jahrhunderten ganz analog bei Täufern, Baptisten und anderen evangelischen Nonkonformisten wiederkehren sollten: Prokop von Neuhaus hatte um 1470 schon ein gutes Stück des „langen Wegs zur Religionsfreiheit“ zurückgelegt. Mehr noch, mit den Böhmisches Brüdern entstand fünfzig Jahre vor den Anfängen der deutschen Reformation ein Kirchentum, dessen Lehre und kirchliche Ordnungen konsequent jegliche Anwendung von Zwang und Gewalt in Glaubensdingen ausschlossen.

Prokops Konzept der Religionsfreiheit war eine Kampfansage gegen die abendländische Kirche. Sein Traktat entfaltet von seinem Verständnis der Rechtfertigung und des Geschenkcharakters des Glaubens ausgehend eine radikale, durch das Antichristmotiv apokalyptisch zuge-spitzte Fundamentalkritik am bestehenden Christentum. Auch dies hat Analogien bei späteren freikirchlichen Bewegungen: Bis ins 18. Jahrhundert hinein verbanden die Nonkonformisten mit ihrer Forderung nach Religionsfreiheit explizit oder implizit den Vorwurf, dass es sich weder bei der römischen Kirche noch bei den repressiven protestantischen Staatskirchen um wahre christliche Gemeinden handle.

4 Schluss: Religionsfreiheit als Problem

Das moderne westliche Konzept der Religionsfreiheit, das im 18. Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948 unter Ausblendung seiner sozialen und politischen Implikationen als individuelles Freiheitsrecht formuliert wurde, hat seinen ideengeschichtlichen Hintergrund in der radikalen Kritik nonkonformistischer religiöser Bewegungen der Frühen Neuzeit am bestehenden Christentum. In Nordamerika wurde das Prinzip der Religionsfreiheit im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts von fast allen Religionsgemeinschaften theologisch aufgenommen und veränderte die religionssoziologische Gestalt der nordamerikanischen Kirchen, Synagogen und übrigen Religionsgemeinschaften beträchtlich.

Als Ergebnis intensiver Lobbyarbeit amerikanischer überkonfessioneller Verbände wurden 1948 Aussagen völkerrechtlich kodifiziert, in denen Religion als Gegenstand der freien individuellen Entscheidung

[Eine Ergänzung zur Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: Husitský Tábor 10 (1988–1991), 219 f.

aufgefasst ist. Diese emanzipatorische Auffassung von Religion entspringt und entspricht theologischen Grundkonzepten derjenigen Traditionen des evangelischen Christentums, die ein freiwilliges individuelles Bekenntnis als Modus des Christwerdens lehren und praktizieren.

Und genau das ist auch das Problem. Das dem UN-Artikel zugrunde liegende Religionsverständnis steht im Widerspruch zum Selbstverständnis und zur gesellschaftlichen Funktion der meisten übrigen religiösen Traditionen der Welt. Es ist daher sachlich durchaus nachvollziehbar, dass das moderne westliche Konzept der Religionsfreiheit zunehmend in der Kritik von Repräsentanten des orthodoxen Christentums, des Islam, des Hinduismus und anderer nichtwestlicher Traditionen steht. Ob das westliche Verständnis von Religionsfreiheit gegen die postkoloniale Rhetorik der Kritiker seinen universalen Geltungsanspruch auch in Zukunft behaupten kann, erscheint gegenwärtig ungewiss.

Bibliografie

- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2008.
- Antes, Peter & Heinrich de Wall* (Hg.), Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven (Inter-religiöser Dialog in gesellschaftlicher Verantwortung 3), Stuttgart 2018.
- Bahlcke, Joachim u. a.* (Hg.), Religious Violence, Confessional Conflicts and Models for Violence Prevention in Central Europe (15th–18th Centuries). Religiöse Gewalt, konfessionelle Konflikte und Modelle von Gewaltprävention in Mitteleuropa (15.–18. Jahrhundert), Praha/Stuttgart 2017.
- , Acta Unitatis Fratrum. Dokumente zur Geschichte der Böhmisches Brüder im 15. und 16. Jahrhundert, Bd. 1: Regesten der in den Handschriftenbänden Acta Unitatis Fratrum I–IV überlieferten Texte, Wiesbaden 2018.
- Bender, Harold S.*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz, 111–134.
- Bohatcová, Mirjam* (Hg.), Doplněk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce [Eine Ergänzung zur Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: Husitský Tábor 10 (1988–1991), 219 f.
- Brackney, William H.*, Human Rights and the World's Major Religions, Bd. 2: The Christian Tradition, Westport (CT) 2005.
- Campanhausen, Axel Freiherr von*, Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Jus ecclesiasticum 50), hg. von Joachim E. Christoph, Tübingen 1995.
- , Religionsfreiheit, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, 256–328.
- Coffey, John*, Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689 (Studies in Modern History), Essex 2000.
- , Rejections of Christendom in the English Revolution (1640–1669): The Radical Protestant Critique of State Religion, in: *Rothkegel & Assmann* (Hg.), Eine freie Kirche, 89–111.
- Coggins, James R.*, John Smyth's Congregation: English Separation, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History 32), Waterloo (Ontario)/Scottsdale (PA) 1991.

- Deppermann, Klaus*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Guggisberg & Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, 231–247.
- Forst, Rainer*, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2012.
- Freeman, Curtis W.*, The Wall of Separation: Church and State in the United States of America, in: *Rothkegel & Assmann* (Hg.), *Eine freie Kirche*, 113–139.
- Gabriel, Karl, Christian Spieß & Katja Winkler* (Hg.), *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2)*, Paderborn 2016.
- Gaustad, Edwin S.*, Roger Williams, Oxford 2005 (Lives and Legacies).
- Guggisberg, Hans-Rudolf & Bernd Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 51)*, Wiesbaden 1992.
- Hahn-Bruckart, Thomas*, Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: *Rothkegel & Assmann* (Hg.), *Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft*, 233–254.
- Helwys, Thomas*, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/12), hg. von Richard Groves, Macon (GA) 1998.
- Hilpert, Konrad*, „Dignitatis Humanae“: die vatikanische Deklaration über die Religionsfreiheit, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 102–114.
- Honecker, Martin*, Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York 1995.
- Just, Jiří*, Die Schrift Weshalb die Menschen nicht durch Gewalt zum Glauben gezwungen werden sollen des Prokop aus Neuhaus, in: *Bahlcke u. a.* (Hg.), *Religious Violence*, 325–334.
- Kreß, Hartmut*, Gewissens- und Religionsfreiheit im Protestantismus: lutherische, reformierte, liberale Ansätze und ihre Grenzen, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 89–101.
- Köbner, Julius*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk (1848), hg. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006.
- Körtner, Ulrich H.J.*, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (UTB 2107), Göttingen 2019.
- Lecler, Joseph*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, Stuttgart 1965.
- Lee, Jason K.*, The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite, Macon (GA) 2003.
- Lumpkin, William L.* (Hg.), Baptist Confessions of Faith, Valley Forge (PA) 1969.
- Lutz, Heinrich* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977.
- McBeth, H. Leon*, A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville (TN) 1990.
- Molnár, Amedeo* (Hg.), Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce [Eine unbekannte Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: *Husitský Tábor 6–7 (1983/84)*, 423–448.
- Moore, LeRoy*, Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära, in: *Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, 276–307.
- Müller, Joseph Theodor*, Geschichte der Böhmischen Brüder, 1. Bd.: 1400–1528, Herrnhut 1922.
- Rothkegel, Martin & Reinhard Assmann* (Hg.), *Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat (Schriftenreihe des Berliner Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung 30)*, Berlin 2019.
- Salatowsky, Sascha & Winfried Schröder* (Hg.), Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen 10), Stuttgart 2016.
- Scheer, Jonathan*, Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse, in: *Freikirchenforschung 21 (2012)*, 51–68.
- Schäufele, Wolf-Friedrich*, „Defecit ecclesia“. Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Kirchengeschichte, Anteilung für abendländische Religionsgeschichte 213), Mainz 2006.
- Schöntube, Ulrich*, Gottfried Wilhelm Lehmann. Die Entstehung der baptistischen Gemeinde in Berlin und die Religionsfreiheit in Preußen, in: *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70 (2015)*, 159–178.

- Shakespeare, John Howard* (Hg.), *The Baptist World Congress. London, July 11–19, 1905. Authorised Record of Proceedings*, London 1905.
- Strahm, Herbert*, *Dissentertum im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Freikirchen und religiöse Sondergemeinschaften im Beziehungs- und Spannungsfeld von Staat und protestantischen Landeskirchen* (Münchener kirchenhistorische Studien, NF 5), Stuttgart 2016.
- Swarat, Uwe*, *Luther und Baptisten über Glaubensfreiheit*, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 115–121.
- Truett, George W.*, *Baptists and Religious Liberty*, Nashville (TN) 1920.
- Underhill, Edward Bean* (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*, London 1846.
- Vollhardt, Friedrich u. a.* (Hg.), *Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit* (Frühe Neuzeit 198), Berlin/Boston 2015.
- Williams, Roger*, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, hg. von Richard Groves, Macon (GA), 2001.

Die theologische Begründung von Religionsfreiheit als Machtkritik

OLIVER PILNEI

Die Diskussion rund um die historische und geistesgeschichtliche Entwicklung von Religionsfreiheit ist breit gefächert. Dass theologische Argumente aus baptistischer Feder in dieser Entwicklungsgeschichte nicht unmaßgeblich waren, ist zwar im Kontext deutschsprachiger Theologie nicht überall bekannt, muss aber als unstrittig gelten. Der folgende kurze Beitrag unternimmt es, diese in sich verzweigte und differenzierte Entwicklungsgeschichte unter dem Stichwort „Machtkritik“ zu beleuchten. Theologische Begründungen aus baptistischer Feder sind weniger von fundamentalanthropologischen Überlegungen geprägt, als von einem Gottesbezug, der eine kritische Revision der Begründung und der Ausübung weltlicher und kirchliche Macht intendiert und so zur Depotenzierung von Macht im Bereich von Religion führt. Dies ist keineswegs das einzige theologische Motiv, aber es ist eines – und zwar eines, das in seinem theologischen Gehalt und seinen ekklesiologischen Konsequenzen eingehende Würdigung verdient.

Täuferische Kirchen waren in ihren Ursprüngen Vorreiter der Religionsfreiheit. Unser Tagungsthema zielte darauf, dieses nicht selbstverständliche Erbe neu aufzusuchen und nach seinen verpflichtenden Aspekten für Gegenwart und Zukunft zu fragen. Dabei sollte auch die kritische Frage gestellt werden, in welchen Zusammenhängen täuferische Kirchen sich dieses Erbe voreilig an ihr vermeintliches Dissidenten-Revers heften.

Die auf diesem Symposium zu Gehör gekommenen Vorträge belegen eindrücklich, dass sich Religionsfreiheit nicht von selbst versteht. Sie war strittig und bleibt strittig. Und zwar nicht nur zwischen Religiösen und Areligiösen, sondern auch zwischen den Religionen. Das aber muss irritieren. Warum sind sich christliche Kirchen und unterschiedliche

Religionsgemeinschaften in einem Thema, bei dem die gemeinsamen Überzeugungen und Interessen scheinbar auf der Hand liegen, nicht einig? Wo doch alle auf die ein oder andere Weise die Rückbindung an einen schöpferischen Grund, an Gott, an ein Letztes, an das, was uns unbedingt angeht, in Anspruch nehmen. Warum versteht es sich nicht von selbst und muss immer wieder errungen werden, dass Menschen die Freiheit zugebilligt wird, aus freien Stücken zu entscheiden, woran sie glauben und woran sie nicht glauben? Der Grund scheint mir darin zu liegen, dass das Plädoyer für Religionsfreiheit einen zutiefst neuralgischen Punkt berührt: Menschliche Macht und die Ausübung von Herrschaft. Wie die Psychologie gezeigt hat, ist das Machtstreben ein dem Menschen innewohnender Trieb, der auf Unterlegenheitserfahrungen und Minderwertigkeitsgefühlen beruht und Kompensation erzielen will. Er reguliert sich in den sozialen Interaktionen und Gruppenprozessen unterschiedlich. Auf politischer Ebene werden je nach Herrschaftsform Machtbefugnisse und -verhältnisse ausgehandelt und zugewiesen. Jede Vergemeinschaftung und Institution – also auch die christliche Kirche – muss Antworten auf die Machtfrage finden und ihre internen und externen Beziehungen entsprechend gestalten. Die Geschichte zeigt, dass die verschiedenen Kirchen für die Verlockungen der Macht nicht weniger anfällig sind als ihre weltlichen Zeitgenossen, obwohl der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von Anfang an eine machtkritische Tendenz inhärent war (vgl. z. B. Mk 10, 42-45).

Das frühe baptistische Eintreten für Religionsfreiheit traf, wie wir noch sehen werden, auf ein völlig überhöhtes und kaum zu steigerndes absolutistisches Machtverständnis, in dem die jeden Lebensbereich umfassende politische Herrschaft von Gottes Gnaden verliehen war. Dass Verwerfungen folgen mussten, war mit logischer Konsequenz zu erwarten. Die Schärfe der Reaktionen erklärt sich auch daher, dass mit der Forderung nach Gewissens- und Reaktionsfreiheit nicht weniger als diese allumfassende politische Macht zur Disposition stand.

Im historischen Rückblick lässt sich dies recht leicht und präzise beschreiben. In heute völlig anderen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, ist die Machtdimension keineswegs aus dem Religionsfreiheitsdiskurs verschwunden; sie ist subtiler und daher schwerer zu greifen, aber sowohl im Gegenüber von Kirche und Staat als auch zwischen Denominationen und Religionsgemeinschaften vorhanden.

Eine baptistische Theologie der Religionsfreiheit präsentierte sich in ihren Anfängen *de facto* als Machtkritik und sollte auch heute als solche verstanden und durchgeführt werden; und zwar als Kritik von

weltlicher sowie geistlicher Machtausübung. Sie reflektiert kritisch das Verhältnis der Kirche zum Staat und nimmt ebenso die kirchlichen Innenverhältnisse bzgl. des Umgangs mit Macht in den Blick.

Dass Religionsfreiheit nicht nur bei Kirchen einen neuralgischen Punkt berührt, belegt auf eindruckliche Weise auch eine neue Publikation von Heiner Bielefeldt, dem ehemaligen UN-Sonderbeauftragten für Religionsfreiheit und Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Uni Erlangen, und dem *human rights officer* am UN-Hochkommissariat für Menschenrechte, Michael Wiener. Sie trägt den vielsagenden Titel „Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechtes“.¹ Die Autoren verfolgen in ihrem Werk eine Doppelthese. Sie unterstreichen und zeigen zum einen auf, dass Religionsfreiheit ein *Menschenrecht* ist – also ein individuelles Freiheitsrecht mit universaler Geltung, das jedem Menschen auf gleiche Weise gilt. Zum andern wollen sie aufweisen, dass Religionsfreiheit innerhalb des Gesamtkomplexes Menschenrechte unverzichtbar ist. Die Argumente nachzuzeichnen wäre ein eigener Vortrag. An dieser Stelle wollte ich zumindest den Hinweis platzieren, weil die Verfasser durch ihren philosophisch-anthropologischen Zugang zum Thema für den Religionsfreiheitsdiskurs profundes Material bieten, das unser Gespräch bereichert und ergänzt. Dass im Jahr 2020 ein Buch wie dieses mit einem solchen Titel erscheint, bestätigt einmal mehr, dass sich Religionsfreiheit alles andere als von selbst versteht.

Im Folgenden möchte ich anhand von Zitaten einiger baptistischer Kronzeugen theologische Begründungsfiguren für Religionsfreiheit anschauen und fokussieren, dass und wie die theologische Begründung von Religionsfreiheit als Machtkritik vorgeführt wird.

Wir rufen zunächst einen Menschen in den Zeugenstand, der für die Freiheit von Gewissen und Religion um den Preis seines Lebens eintrat: den Gründer der ersten Baptistengemeinde auf europäischen Boden, Thomas Helwys. In seiner Schrift von 1611/12, *A Short Declaration of The Mystery of Iniquity*, die er an den englischen König adressierte und die ihn mit zu erwartender Konsequenz in den Kerker brachte, schreibt er:

„Die Gottesverehrung der Menschen ist eine Sache, die nur Gott und sie selbst etwas angeht. Der König ist dafür weder verantwortlich, noch darf er sich zum Richter zwischen Gott und Mensch aufschwingen. Mögen sie Häretiker, Muslime,

1 Heiner Bielefeldt & Michael Wiener, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechtes, Bielefeld 2020.

Juden oder was auch immer sein: Es steht der irdischen Macht nicht zu, sie dafür auch nur in der geringsten Weise zu bestrafen.“²

Dieser Aussage war in seiner Zeit eine kühne Vision, die das monarchische Europa des frühen 17. Jahrhundert sprengte und sich deshalb in der neuen Welt eigenen Lebensraum suchen musste. Sie enthält drei Aspekte, die für moderne Ohren größtenteils selbstverständlich klingen, es aber nicht sind. *Erstens* die radikale Beschneidung weltlicher Macht in allen Belangen der Religion. Die Religion, die Gottesverehrung des Menschen ist dem Urteil und damit auch dem Machtbereich weltlicher Herrschaft entzogen. Diese fundamentale Einsicht, die Baptisten gern in die Formel „Trennung von Staat und Kirche“ gießen, war de facto eine scharfe Kritik der regierenden Monarchen, und zwar nicht nur der gerade agierenden Person, sondern des Konzeptes monarchischer Herrschaft, das eine irgendwie geartete Selbstbeschränkung der Herrschaftsausübung gerade ausschloss. So hielt King James I. (1566–1625), an den sich Helwys' Schrift richtete, es für „the chieftest of kingly duties to settle affairs of religion“.³ Wie soll ein Monarch, für den eine Selbstbeschränkung in Sachen der Religion eine *contradictio in adiecto* darstellt, auf die Kritik seines Amtes anders reagieren als durch die Vernichtung der Kritiker? Die Protagonisten der Religionsfreiheit wagten sich in den heiligen und durch die Sachwalter des Sakralen abgesegneten Bereich weltlicher Macht und fochten wenig aussichtsreich für die Entflechtung Thron und Altar. In dieser Konstellation musste der Diskurs um Religionsfreiheit von Beginn an und im Kern als ein Diskurs um die Begrenzung von geistlich legitimierter weltlicher Macht durch fundamentale, für alle Menschen geltende Freiheitsrechte verstanden werden. Als solcher war er sowohl für die Vertreter der Krone als auch für das religiöse Establishment eine Zumutung. Da nimmt es nicht wunder, dass die Verfechter der Religionsfreiheit auf ein Bollwerk des Widerstands trafen und entsprechend scharf bekämpft wurden. Der Sache nach bestand der Affront in einer nicht hoch genug einzuschätzenden Erkenntnis: dass es nämlich eine unverfügbare und dem menschlichen Zugriff schlechterdings entzogene Instanz gibt, die in das Zentrum des Personseins führt – das Gewissen. Der Gedanke der Unverfügbarkeit des menschlichen Gewissens wird theologisch zumeist unter fundamentaltheologischen Gesichtspunkten betrachtet, was der Sache

² Zum englischen Original vgl. *Richard Groves*, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/12) by Thomas Helwys, Classics of Religious Liberty 1, Macon (GA) 1998, 53.

³ Ebd., xvii.

durchaus entspricht. Ihn aber auch unter dem Aspekt von Machtkritik und -begrenzung zu betrachten, scheint mir für das Thema Religionsfreiheit durchaus erhellend zu sein. Den Monarchen dämmerte wohl umgehend, dass die scheinbar harmlose Berufung auf das Gewissen und die religiöse Selbstbestimmung des Einzelnen gravierende soziale und politische Konsequenzen haben würde. Wo der Einzelne auf seiner religiösen Freiheit beharren kann, drohen zwei Gefahren: Es zerbricht politisch ein religiös einheitliches Territorium und es droht sozial der schwer zu kontrollierende Einbruch von Fremdem und Fremden. Beides musste als potenzielle Destabilisierung monarchischer Macht empfunden und gedeutet werden. Dass 1611/12 mit Bartholomew Legate und Edward Wightman zwei Separatisten auf königliche Order hin exekutiert wurden, ist ein nur Beleg dafür, dass gerader King James I. zu äußersten Mitteln der Stabilisierung des Status quo griff.⁴

Damit sind wir beim *zweiten* wichtigen Aspekt des angeführten Zitats: Religion führt in das Reich unbedingter Freiheit, in dem der Mensch zunächst nur⁵ *coram Deo* verantwortlich ist. Was er glaubt oder auch nicht glaubt, woran er sein Herz hängt oder auch nicht, wem oder was er sich in seinem Gewissen verpflichtet weiß, das ist eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott, dem geschaffenen Individuum und seinem schöpferischen Grund. Diese zweite Aussage ist im engen Sinne des Wortes ein theologisches Argument. Die Existenz Gottes und die unhintergehbare Bezogenheit des Menschen auf ihn, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Damit erweist sich das Argument als religiös und dezidiert christlich, was zum damaligen Zeitpunkt ein Ausweis von Legitimität war, heute aber als untauglich angefochten wird.⁶ Anschlussfähiger ist die Betonung des Individuums, die in den Sätzen

4 Dazu ebd., xxviii.

5 Mit „zunächst nur“ meine ich, dass die Ausrichtung des Herzens und Gewissens zu einer Lebenspraxis führt, die im Rahmen einer sozialen und staatlichen Ordnung gestaltet sein will und in diesem Kontext auch ihre legitimen, d. h. durch die Grund- und Freiheitsrechte anderer beschriebenen Grenzen findet.

6 Im Diskurs um die Begründung der Menschenrechte wird der Vorwurf lautet, dass religiöse Argumente aufgrund ihrer Positionalität und Perspektivität für eine universale Begründung der Menschenrechte unbrauchbar seien. Ist das stichhaltig? M.E. nicht. Es müsste in der weiteren Entfaltung gezeigt werden, dass und wie ein transzendentaler Bezugspunkt für das menschliche Leben konstitutiv ist und dass jedes philosophische Argument mit dem Anspruch auf Universalität von unhintergebarerer Perspektivität getragen ist. Der Anspruch auf das Ganze ist nicht anders als perspektivisch zu haben. Vgl. dazu *Eilert Herms*, Offenbarung und Wahrheit, in: *ders.*, Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 274 ff. Bielfeldt und Wiener machen ferner darauf aufmerksam, dass den Fürsprechern der Religionsfreiheit vorgeworfen wird, unter dem Deckmantel der Menschenrechte westliche Klientelpolitik zu betreiben. Zur Entkräftigung dieses Vorwurfs vgl. *dies.*, Religionsfreiheit, 23 ff.

von Helwys zu greifen ist. So heben Bielefeldt und Wiener in ihrer aktuellen Studie hervor, dass Religionsfreiheit nicht zuerst Religionen oder Weltanschauungen, sondern einzelnen Menschen gilt! Subjekt der Religionsfreiheit ist primär das Individuum. Erst vermittelt über das Individuum, das als Exemplar seiner Gattung gilt, kommen auch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als Subjekte der Religionsfreiheit in den Blick, weil anders eine universale Begründung der Religionsfreiheit nicht möglich ist und schnell der Eindruck entsteht, es handle sich um ein Freiheitsrecht, das partikulare Interessen verfolgt.

Dass das mutige Eintreten für Religionsfreiheit schon im frühen 17. Jahrhundert weitaus mehr als Klientelpolitik war, zeigt der *dritte* Aspekt, der einen für diese Zeit geradezu atemberaubenden Pluralismus formuliert: Die Freiheit der Gottesverehrung, gilt nicht nur den Anhängern der eigenen Religion, sondern auch den Anhängern anderer Religionen. Und zwar nicht nur solchen, die ein ähnliches Bekenntnis hatten, sondern expressis verbis auch denen, die aus der eigenen Perspektive als Irrlehrer betrachtet wurden. Damit war Religionsfreiheit aus baptistischer Perspektive von Anfang an die Freiheit zum Irrtum in den letzten Dingen. Das ist sowohl freiheitstheologisch als auch machtkritisch von Belang. Die Frage, wie es die Religion mit den Abweichlern, den Apostaten und Irrlehrern hält, offenbart wie sie es mit der Freiheit hält und welches Gottesverständnis sie leitet. Diesbezüglich ist leider nicht nur bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ein ausgeprägter blinder Fleck zu verzeichnen, sondern auch bei den US-Evangelikalen des 20. und 21. Jahrhunderts, die in blindem Eifer Grundüberzeugungen ihres religiösen Erbes als Dissenter und zugleich Grundpfeiler ihrer Verfassung verraten.

Wir rufen einen weiteren Zeugen der Religionsfreiheit in den Zeugenstand: John D. Freeman, ein amerikanischer Baptist, der bereits in jungen Jahren auf dem Gründungskongress der *Baptist World Alliance* im Jahr 1905 folgende Aussage machte:

„Uns geht es nicht um Toleranz, sondern um Religionsfreiheit [...], und das nicht nur für uns, sondern für alle Menschen. Wir sind nicht irgendwann über diese Lehre gestolpert, sondern sie entspringt dem innersten Kern unseres Glaubens an die Herrschaft Christi. Jeder Versuch, das Gewissen der Sklaverei einer menschlichen Autorität zu unterwerfen, ist Majestätsbeleidigung gegenüber dem König der Könige.“⁷

In der Sache wird hier nichts anderes gesagt als in dem zuvor angeführten Zitat, aber die Begründung wird anders zugespitzt. Religions-

⁷ John D. Freeman, *The Place of Baptists in the Christian Church*, in: John H. Shakespeare (Hg.), *The Baptist World Congress*, London, July 11–19, 1905, 24.

freiheit wird gegenüber dem Toleranzprinzip abgegrenzt, das für die europäische Geschichte mit ihren langen konfessionellen Kriegen und dem erst spät einsetzenden Durchbrechen konfessioneller Hegemonien prägend war. Auch aus der Machtperspektive betrachtet, zeigt sich ein gravierender Unterschied zwischen Toleranz und Religionsfreiheit. Die durch wohlwollende Toleranz eines Machthabers ermöglichte Religionsausübung ist stets gewährte, abhängige und somit vorläufige und fragile Freiheit, die unter Umständen auch wieder zurückgezogen werden kann. Anders dagegen eine im Prinzip der Religionsfreiheit fundierte Religionsausübung. Sie steht auf einem Fundament, in dem diese Freiheit als unveräußerliches Recht des Individuums verankert ist. So verstanden, ergibt sich ein gravierender Unterschied für diejenigen, die von diesem Recht Gebrauch machen und für die Handelnden derjenigen politischen Ordnung, die dieses Individualrecht verbürgt und nicht nur gnädig gewährt.⁸

Interessant ist in diesem Zitat die christologische Begründung, die ebenfalls eine Machtkonnotation hat. Dogmatisch gesprochen wird das königliche Amt Christi in Anschlag gebracht, das interessanterweise aber nicht nur auf die Glieder der Kirche Jesu Christi, sondern auf alle Menschen bezogen wird. Das lässt aufhorchen, da christologische Argumentationsmuster leicht den Vorwurf auf sich ziehen, ein Ausdruck partikularer Auffassungen zu sein und eine theologische Engführung darzustellen. Die Herrschaft Christi ist für den Baptisten Freeman scheinbar solcher Art, dass sie die Lehre der Religionsfreiheit begründet und aus ihr ein Anspruch auf freie Religionsausübung für alle Menschen abgeleitet werden kann. Mit dem Rekurs auf die Herrschaft Christi wird jedem Zugriff auf das Gewissen eine scharfe Absage erteilt und *e silentio* eine Vielzahl von religiösen Gewissheiten zugestanden. Davon ausgehend muss gefragt werden, in welchem Verhältnis andere, nicht christliche Gewissheiten und Weltanschauungen

8 Das betont auch *George W. Truett* (1867–1944), Präsident der Southern Baptist Convention: „Our contention is not for mere toleration, but for absolute liberty. Toleration implies that somebody falsely claims the right to tolerate. Toleration is a concession, while liberty is a right. Toleration is a matter of expediency, while liberty is a matter of principle. Toleration is a gift from man, while liberty is a gift from God. It is the consistent and insistent contention of our Baptist people, always and everywhere, that religion must be forever voluntary and uncoerced [...]“ *Ders.*, *Baptists and Religious Liberty*, in: *H. Leon McBeth* (Hg.), *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville (TN) 1990, 469. Eine Skizze eines theologisch begründeten Toleranzbegriffs bietet *Oliver Pilnei*, *Mission und Toleranz – warum christliche Mission tolerant ist*, in: *ders. & Friedrich Schneider*, *Mission mit Respekt und Toleranz. Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“*, Kassel 2015, 42–51.

zu dieser Christusherrschaft stehen. Das bleibt in diesem Text offen. Jedenfalls werden andere Auffassungen in keiner Weise als vorläufig oder gar feindlich, sondern als der durch die Christusherrschaft verbürgten Freiheit würdig erkannt. Dieser Begründungszusammenhang müsste näher betrachtet und diskutiert werden.

Ich gehe einen letzten Schritt und bemühe ein oft angeführtes Zitat eines Gründungsvaters des deutschen Baptismus, der im Revolutionsjahr 1848 in seinem *Manifest des freien Urchristentums* die kühne baptistische Vision aus der Anfangszeit aufgriff und in seine Zeit hineinhielt: Julius Köbner. Auf welche Quellen er bei seinen Ausführungen zurückgriff ist bislang nicht geklärt.

„Aber wir behaupten nicht nur unsere religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Muhamedaner oder was sonst. Wir halten es nicht nur für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgendeines Menschen zu legen, wir glauben auch, dass der eigene Vorteil jeder Partei ein ganz gleichmäßiges Recht aller erheische. Bleibt hier eine oder mehrere im Besitze besonderer Vorrechte, so werden sie immer wieder gereizt werden, sich des ihnen gelassenen weltlichen Apparats zu bedienen, um sich selbst zu erheben und andere zu erdrücken. Wer es aber redlich mit sich und seiner Partei meint, der fürchtet sich vor solcher Schande, vor solchem geistlichen Schaden, der wünscht kein Vorrecht, dessen Versuchungen er und die Seinen nicht gewachsen sein möchten.“⁹

Neben einem für das 19. Jahrhundert in Deutschland bahnbrechenden religiösen Pluralismus sticht hier ebenfalls das Machtmotiv ins Auge, das die nicht weltliche Macht, sondern das mehr oder weniger subtile Machtstreben und die Machtanfälligkeit der Kirchen fokussiert. Laut Köbners Argumentation führen verbleibende Vorrechte eine Religionsgemeinschaft geradezu zwangsläufig dazu, sich auf die ein oder andere Weise über andere zu erheben und auf unangemessene Weise den eigenen Vorteil zu suchen, weil jede „herrschende Kirche [...] eine verfolgende, inquisitorische [ist], mag sie römisch oder protestantisch sein“.¹⁰ Das Eintreten für Religionsfreiheit wird somit in Richtung sämtlicher christlicher Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften zu einem Plädoyer für eine demütige Selbstbeschränkung, die nicht nach Vorrechten strebt und vorhandene Vorrechte loslässt; und in

⁹ Julius Köbner, *Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk*, neu hg., eingel. u. komm. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006, 39f.

¹⁰ Ebd., 37. Davon sind auch baptistische, mennonitische, frei-evangelische usw. nicht ausgenommen.

Richtung Staat zu einem Plädoyer, unnötige Verflechtungen zu kappen und alle beteiligten Akteure gleich zu behandeln – zum Schutz aller. Mir scheint, dass hier eine bestechend klare Einschätzung der Anfälligkeit des religiösen Gemüts und religiöser Apparate aller Art vorliegt. Bemerkenswert ist, dass Köbner aus christlicher Perspektive von einem geistlichen Schaden spricht, den die Kirche nimmt, wenn ihr irgendwie geartete Vorrechte konzidiert werden. Das Verhältnis zum Staat, der Umgang mit Macht nach außen und nach innen ist eben kein Adiaphoron kirchlichen Daseins, das so oder auch anders gestaltet werden könnte. An ihrem Verhältnis zum Staat und seinen Zwangsmitteln, entscheidet sich, ob die Kirche eine institutionelle Gestalt annimmt, die ihrem Wesen und ihrer Sendung entspricht, oder nicht. Sicherlich gibt es nicht *die eine* Gestalt; sie muss in den unterschiedlichen geschichtlichen Situationen neu entworfen und errungen werden. Aber es gibt mit Sicherheit eine Gestalt, die ihrem Wesen und Auftrag nicht entspricht. Und das ist eine mit Vorrechten ausgestattete Kirche im Bunde mit dem Staat, die sich über andere erhebt. Diese nimmt – darin ist dem Urteil Köbners voll zuzustimmen – geistlichen Schaden.

Diese Einsicht ist nicht nur auf die US-amerikanische, sondern auch auf die deutsche Situation mit ihrer hinkenden Trennung von Staat und Kirche anzuwenden, und es wäre zu fragen, für welche Ordnung wir als Freikirchen in einer pluralistischen und zugleich säkularen bundesrepublikanischen Gesellschaft eintreten wollen. An diesem Punkt sind wir als Baptisten theologisch kurzatmig. Wir wissen in der Regel, was wir nicht wollen. Das entspricht ja auch der Grundhaltung eines Dissenters. Wir zeigen schnell mit dem Finger auf die großen Kirchen und ihre Staatsverträge. Wir verweisen auf die in der US-amerikanischen Verfassung verankerte *wall of separation* als leuchtenden Stern der Religionsfreiheit. Aber ein Blick in die amerikanische Gesellschaft zeigt, dass die im ersten Verfassungszusatz verankerte amerikanische Variante der Trennung von Staat und Kirche keineswegs automatisch durch ihre Früchte überzeugt. Es bleibt die Frage, welche Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften eine religiös pluralistische und zugleich säkulare Gesellschaft verlangt. Und diese Frage braucht baptistische und mennonitische Entwürfe.

Freilich braucht sie in unserem Land auch den Beitrag der großen Kirchen, die nach wie vor mit historisch bedingten Privilegien ausgestattet sind. Und es mutet befremdlich an, dass in dem aktuellen strate-

gischen Papier des „Zukunftsteams“ der EKD,¹¹ diese Dimension von Kirche mit keiner einzigen Silbe Erwähnung findet. Die Verfassung der Kirche als einer institutionell von Staatskirchenverträgen und Staatsleistungen getragenen Organisation wird weder ausdrücklich bejaht, noch wird sie verneint. Sie ist einfach kein Thema. Man muss es wohl als beredtes Schweigen deuten, wenn zentrale Themen auf diese Weise nicht verhandelt werden. Angesichts eines solchen Befundes dürfen und müssen die Kirchen der täuferischen Tradition, wider den Stachel löcken. Es wird auch angesichts eigener, drängender Zukunftsfragen dazu dienen, den Blick auf die Sache zu richten.

Der Diskurs um Religionsfreiheit ist – jedenfalls auch – ein Machtdiskurs. Mir scheint, dass es lohnt, die Machtperspektive bei diesem Thema noch zu vertiefen, weil Religionsfreiheit ein kritisches Prinzip der Machtausübung und der Machbeschränkung ist. Ein kritisches Prinzip, das auch die täuferischen Kirchen immer wieder neu auf ihre institutionelle Gestalt von Kirche und ihr Agieren nach innen und außen anwenden müssen. Ein kritisches Prinzip, das nicht nur ein ethisches Anhängsel, sondern dogmatischer Grundsatz der Ekklesiologie ist.¹²

Bibliographie

- Bielefeldt, Heiner & Michael Wiener*, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.
- Freemann, John D.*, The Place of Baptists in the Christian Church, in: *Shakespeare* (Hg.), The Baptist World Congress, 22–29.
- Groves, Richard*, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/12) by Thomas Helwys, Classics of Religious Liberty 1, Macon (GA) 1998.
- Hermes, Eilert*, Offenbarung und Wahrheit, in: *ders.*, Offenbarung und Glaube, 273–298.
- , Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992.
- Kirche auf gutem Grund – Elf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche. <https://www.ekd.de/11-leitsaetze-fuer-eine-aufgeschlossene-kirche-56952.htm> (aufgerufen am 14.01.2021).
- Köbner, Julius*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, neu herausgegeben, ein geleitet und kommentiert von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006.

¹¹ Kirche auf gutem Grund – Elf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche. <https://www.ekd.de/11-leitsaetze-fuer-eine-aufgeschlossene-kirche-56952.htm> (aufgerufen am 14.01.2021). Eine die Diskussion aufgreifende, überarbeitete und ergänzte Fassung ist im November 2020 um einen Leitsatz ergänzt worden und von der 12. Synode der EKD angenommen worden: <https://www.ekd.de/zwoelf-leitsaetze-zur-zukunft-einer-aufgeschlossenen-kirche-60102.htm> (aufgerufen am 28.01.2021). Vom Verhältnis zum Staat ist auch diesem ergänzenden Leitsatz mit keiner Silbe die Rede, vielmehr thematisiert dieser das Verhältnis von EKD und Landeskirchen, wobei die EKD als „Gemeinschaft der Gliedkirchen“ und somit als Kirche verstanden wird (ebd., 26). Auch in den zahlreichen, ausgesprochen kritischen Kommentaren kommt die Thematik soweit ich sehe nicht vor.

¹² Vgl. dazu den Beitrag von *Martin Rotbkegel* in diesem Band, S. 311–329.

- McBeth, H. Leon* (Hg.), *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville (TN) 1990.
- Pilnei, Oliver*, Mission und Toleranz – warum christliche Mission tolerant ist, in: *ders. & Schneider, Mission mit Respekt und Toleranz*, 42–51.
- & *Friedrich Schneider*, Mission mit Respekt und Toleranz. Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, Kassel 2015.
- Shakespeare, John H.* (Hg.), *The Baptist World Congress*, London, July 11–19, 1905.
- Truett, George W.*, Baptists and Religious Liberty, in: *McBeth* (Hg.), *A Sourcebook for Baptist Heritage*, 468–477.
12. *Synode der EKD*, Kirche auf gutem Grund – Zwölf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche. <https://www.ekd.de/zwoelf-leitsaetze-zur-zukunft-einer-aufgeschlossenen-kirche-60102.htm> (aufgerufen am 28.01.2021).

Gottesdienst zur Eröffnung des Täufer- gedenkens (1525–2025) am 10. Oktober 2020

Ablaufplan des Eröffnungsgottesdienstes und Empfang¹

Moderation: Astrid von Schlachta

Sänger: Hamburger Mennonitengemeinde

<i>Präludium</i>	Kilian Foth
<i>Begrüßung</i>	Markus Hentschel, Uwe Onnen, Astrid von Schlachta
<i>Lied</i>	„Nun jauchzt dem Herren“
<i>Psalm</i>	Andrea Strübind, Andreas Liese
<i>Lesung im Wechsel</i>	
<i>Musikstück</i>	Heike und Greta Will
<i>Reflexion „Denck“-Spruch²</i>	Andrea Strübind, Andreas Liese, Astrid von Schlachta
<i>Lied</i>	„Leben aus der Quelle“
<i>Predigt³</i>	John D. Roth
<i>Lied</i>	„Was ich erträume, hast du schon erdacht“

1 Die Eröffnung des Täufergedenkens fand am 10. Oktober 2020 in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona, Mennonitenstraße 20, 22769 Hamburg statt. Nach einem Empfang um 18:30 Uhr folgte um 19:30 Uhr der Ökumenische Eröffnungsgottesdienst. Die Eröffnung wurde auch per Livestream übertragen und ist auf YouTube verfügbar: <https://www.youtube.com/watch?v=fE4e8NBndgU> [aufgerufen am 25.08.2021].

2 Hier abgedruckt, s. u. S. 343–344.

3 S. u. S. 365–372.

<i>Fürbitten und Vaterunser</i>	Christoph Stiba, Erzpriester Miron, Doris Hege
<i>Musikstück</i>	Roy Asabre
<i>Eröffnung des Gedenkens an 500 Jahre Täuferbewegung⁴</i>	Andrea Strübind, Astrid von Schlachta, Andreas Liese, Christoph Stiba, Verena Hammes, Doris Hege
<i>Lied</i>	„Vertraut den neuen Wegen“ (Str. 1+2)
<i>Segen</i>	Markus Hentschel
<i>Lied</i>	„Vertraut den neuen Wegen“ (Str. 3)

Empfang vor dem Gottesdienst mit Grußworten⁵

<i>18:30 Uhr</i>	Grußworte in der Mennonitenkirche
	– Staatsrätin Petra Lotzkat (Sozialbehörde, Hamburg)
	– Erzpriester Radu Constantin Miron (Vorsitzender der ACK in Deutschland)
	– Pastor Uwe Onnen (Vorsitzender der ACK in Hamburg, Evangelisch-methodistische Kirche)
	– Weihbischof Horst Eberlein (Erzbistum Hamburg)

Moderation: Andrea Strübind

Musik (Anfang/Ende) Heike und Greta Will

nach den Grußworten: Empfang in verschiedenen Räumen

⁴ S. u. S. 345–349.

⁵ S. u. S. 350–355.

Reflexion „Hans Denck“-Spruch

„Niemand vermag, Christus wahrlich zu erkennen, es sei denn, dass er ihm nachfolge mit dem Leben. Und niemand vermag, ihm nachzufolgen, denn soviel er ihn zuvor erkennt.“ Hans Denck, 1526

Sprecher 1: Christus erkennen.

Sprecher 2: Christus wahrlich erkennen.

Sprecher 3: Erkennen – nicht nur kennen.

Sprecher 2: Erkennen – das heißt doch sehen und hören und dann wissen, begreifen.

Sprecher 3: Erkennen in der Bibel ist mehr. Es ist mehr als Wissen, mehr als ein intellektueller Vorgang.

Sprecher 2: Erkennen heißt nachdenken, im Inneren reifen lassen, im Herzen sprechen, mit dem Willen umsetzen.

Sprecher 1: Erkennen ist mehr als Wissen, auch mehr als eine Kopfsache, mehr als ein Gedankenspiel. Wer vermag Christus zu erkennen?

Sprecher 2: Christus – wie auch der Gott der Bibel – werden nicht an und für sich erkannt.

Sprecher 1: Wer vermag Christus zu erkennen?

Sprecher 2: Der ihm nachfolgt. Altes loslässt, und es wagt, sich auf seine Botschaft einzulassen.

Sprecher 3: Christus nachfolgen – Abschied nehmen, von dem, woran wir besonders dringlich hängen.

Sprecher 1: Wer vermag Christus zu erkennen?

Sprecher 2: Der ihm nachfolgt.

Sprecher 1: Der ihn nachahmt?

Sprecher 3: Imitatio Christi – der große Weg

- Sprecher 1:* In Armut, in Ungebundenheit, in geschwisterlicher Gemeinschaft, auf Wanderschaft, das Evangelium verkündigend?
- Sprecher 2:* Wer vermag Christus zu erkennen?
- Sprecher 3:* In mystischer Versenkung, im Seelengrund, in der Stille?
- Sprecher 1:* „Niemand vermag, Christus wahrlich zu erkennen, es sei denn, dass er ihm nachfolge mit dem Leben.“
- Sprecher 2:* Erkenntnis ist an die Nachfolge gebunden. Wer nachfolgt, erkennt.
- Sprecher 1:* Und er kann nachfolgen, weil er erkannt wurde. In Christus – in Bindung an Christus.
- Sprecher 3:* Mit dem Leben
- Sprecher 2:* Nachfolgen mit dem Leben. Ihm hinterher. Erkenntnis gibt es nur in der Bewegung, in der Aktion.
- Sprecher 1:* Nachfolgen heißt auf Latein: consequi – konsequent – konsequent leben.
- Sprecher 3:* Ein Leben lang.
- Sprecher 2:* Nachfolgen mit dem Leben – auf dem Weg – im Prozess – in der Kindheit, in der Jugend, in der Reife und im Alter.
- Sprecher 3:* Mit dem Leben – sein Leben riskieren, sein Leben widmen, sein Leben opfern, sein Leben verschenken und erhalten – in Ewigkeit.

Eröffnung des Gedenkens an 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025

Kurze Einführung zu Elisabeth Dirks (Astrid von Schlachta):

Elisabeth Dirks stammte aus Groothusen in Ostfriesland. Sie wurde als junges Mädchen im Kloster Thedinga bei Nüttermoor aufgenommen. Dort erlernte sie nicht nur die lateinische Sprache, sondern studierte auch die Bibel. Ihre Infragestellung der römisch-katholischen Lehre und der klösterlichen Lebensform wurde zunächst mit Haft wegen des Verdachts der Häresie und dann mit erzwungener Klausur in der Klosterzelle geahndet. Schließlich gelang ihr die Flucht und sie wurde in einer Mennonitenfamilie in Leer/Ostfriesland aufgenommen. Später ließ sie sich dort taufen. Als der Aufenthalt in Leer zu unsicher wurde, brachte man sie nach Leeuwarden, wo sie bei einer Frau namens Hadewijk Unterschlupf fand. Elisabeth Dirks nahm schnell eine führende Rolle in der Leeuwardener Täufergemeinde ein. Sie soll sich öfter mit Menno Simons getroffen haben. 1549 wurde sie aufgegriffen und einem peinlichen Verhör unterzogen. Sie hat weder Mitglieder der Gemeinde denunziert, noch von ihrem Glauben und ihren Überzeugungen trotz der Folter gelassen. Elisabeth Dirks wurde zum Tode verurteilt. An Händen und Füßen gebunden wurde sie am 27. Mai 1549 in einem Sack ertränkt.

Vortragslied: „Een Liedeken von Elisabeth“

Gedenken an die Märtyrer und Märtyrerinnen (Andrea Strübind):

Katholische, lutherische, anglikanische und reformierte Obrigkeiten haben alles darangesetzt, um die täuferischen Bewegungen mit Hilfe geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit zu vernichten. Religiöser Dissenz durfte nicht sein. Die Formen der Verfolgung reichten vom Verlust des Eigentums und der Eigentumsrechte, der Rechte der Berufsausübung, des Bürgerrechts, der Bewegungsfreiheit, Gefängnishaft, Sklaverei, Ausweisung bis zur Folter, körperlicher Entstellung

und Tod. Bis zu 2.500 Hinrichtungen von Täufern und Täuferinnen lassen sich allein für das 16. Jahrhundert nachweisen. Verfolgung und Diskriminierung trafen auch die anderen täuferischen Traditionen ab dem 17. Jahrhundert – lang ist die Liste der Leiden, der Verluste, der erzwungenen Migration, der jahrelangen Haftzeiten, der Zwangstaufen von Kindern, der Bedrohungen und gesellschaftlichen Ächtung.

Die Täufer und Täuferinnen hatten den Mut, in der Zeit der Verfolgung zu den von ihnen erkannten Wahrheiten zu stehen. Wir neigen uns vor dem Zeugnis dieser Märtyrer und Märtyrerinnen, für die nicht ihr leibliches Leben, wohl aber die Wahrheit „untötlich“ war.

Stille

Im Blick auf die vor uns liegenden fünf Jahre bis zum 500. Gedenkjahr 2025 macht uns froh, dass in den vergangenen Jahren eine Reihe von ökumenischen Dialogen die konfessionelle Konflikt- und Gewaltgeschichte aufgegriffen und bewusst den Weg der Versöhnung beschritten haben. Dadurch wurden neue Wege sichtbar. Und wir haben die Chance die nächsten fünf Jahre zu nutzen, um die „Heilung der Erinnerung“ zu dynamisieren. (*Andreas Liese*)

Lied: „Vertraut den neuen Wegen“ (1. Strophe)

Meditation zum Symbol „Wanderstab“

Die Sprecherin/der Sprecher ergreift dabei den Stab und reicht ihn weiter.

Glaubensmigration:

Wieder ein Aufbruch, den Wanderstab in die Hand nehmen – wieder alles verlassen – unser Haus, unsere Felder, unsere Gemeinde, unsere Heimat. Wieder unterwegs sein – auf der Flucht – auf der Suche nach einer Zuflucht – wo Täufer und Täuferinnen geduldet und nicht verfolgt werden. Aufbruch ins Ungewisse, alles loslassen, voller Angst und Trauer, aber auch voller Vertrauen in Gottes Führung. (*Johannes Dyck*)

„Stäbler“/Wehrlosigkeit:

Kein Schwert – keine Waffen zur Selbstverteidigung – keine Beteiligung am Kriegsdienst – unter keiner Fahne, unter keiner Obrigkeit, mag sie sich noch so christlich geben. Der Stab ist vielmehr unser Zeichen – „Stäbler“ wurden einige von uns daher genannt. Die Wehrlosigkeit

keit und der gewaltlose Widerstand sind unsere Haltungen. Die galt es zu bewähren in einer friedlosen und feindlichen Welt, aber auch in Zeiten des gesellschaftlichen Aufstiegs und der Integration. (*Astrid von Schlachta*)

Kleine Herde:

„Die kleine Herde“ – so haben wir uns oft gefühlt, aber uns auch aufgeführt. Die kleine verfolgte Schar von Schwestern und Brüdern, die sich heimlich traf in Scheunen, in Höhlen und Bauernstuben. Die kleine Herde, die auf der Gewissen- und Glaubensentscheidung des Einzelnen beruhte, nicht auf der Untertanenpflicht. Die kleine Herde, die sich herausgerufen wusste aus der Masse der Namenschristen, abgesondert von einer lauen Christenheit, entschieden für Christus und ein Leben in seiner Nachfolge. Eine kleine Herde – ausgegrenzt und ausgrenzend – und dennoch aufgehoben. (*Andreas Liese*)

Christus als alleiniger Hirte und Herr:

Niemand herrscht über die Gemeinde! Kein König, kein Magistrat, kein Amtsträger, kein Kleriker, kein Ältester, kein Leiter! Nur Christus. Er ist der alleinige Hirte. Die Mächtigen kommen und gehen, die angemaßten geistlichen Führer danken letztlich ab oder werden abgewählt. Es bleibt die Gemeinde der Gleichgesinnten und Gleichberechtigten unter dem einen Hirten Jesus Christus. Machtkritisch, anstrengend, basisdemokratisch. Eine Provokation, ein Ideal, ein Erbe, das wie ein Stachel im zufriedenen, frommen Fleisch steckt. (*Andrea Strübind*)

Lied: „Vertraut den neuen Wegen“ (2. Strophe)

Abschlussworte zur Eröffnung des Täufergedenkens

*Christoph Stiba:*⁶ „Wir sollten das mit einem Segenswunsch verbinden und was wünscht man einer Bewegung, die in die Jahre gekommen ist. Die Kirche geworden ist, Kirchen geworden ist. Ich wünsche der Bewegung, dass sie in Bewegung bleibt. Dafür steht ja auch so ein bisschen dieser Stab, dieser Wanderstab, dieser Hirtenstab, dass wir in Bewegung bleiben. Und das mit aller Freude im Herzen.“

⁶ Christoph Stiba ist Pastor und Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.

Wir haben als täuferische Christen auch viel Elend erlebt, einiges ist eben angeklungen. Wir haben eben dran gedacht, viel Schweres. Aber wir hatten immer wieder Grund zur Freude, heute mehr denn je. Wir können unseren Glauben in Freiheit leben. Wir können Menschenfreundlichkeit zeigen. Wir wissen, dass unser Herr nahe ist. Wir wissen, dass wir Beten können, dass wir unsere Sorgen vor Gott legen können und dass wir im Frieden Gottes unterwegs sein können.

Das alles, was ich jetzt gesagt habe, ist nicht belanglos, nicht nur so dahin geredet. Das war dem Apostel Paulus wichtig, als er der ersten Gemeinde auf europäischem Boden wesentliche Worte und Dinge zu sagen hatte. Er hat gesagt (Phil 4, 4-7):

„Freuet euch in dem Herrn alle Wege, und abermals sage ich: Freuet euch! Eure Güte lasst kund sein allen Menschen! Der Herr ist nahe! Sorgt euch um nichts, sondern in allen Dingen lasst eure Bitten in Gebet und Flehen mit Danksagung vor Gott kundwerden! Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Jesus Christus [unserm Herrn].“⁶

Das wünsche ich der Täuferbewegung, nicht nur in den nächsten fünf Jahren, aber auch da. Und dann reiche ich den Stab gerne weiter.“

Verena Hammes:⁷ „Ich habe als Vertreterin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zwei Zitate aus der *Charta Oecumenica*, der Selbstverpflichtungserklärung der Kirchen mitgebracht, die sich nächstes Jahr zum zwanzigsten Mal jährt:

„Im Geiste des Evangeliums müssen wir gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist. [...] Wichtig ist es, die geistlichen Gaben der verschiedenen christlichen Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen.“⁸

Ich habe drei Wünsche mitgebracht:

- Ich wünsche mir, dass wir in der Ökumene uns einander unsere schönen, aber auch die schlimmen Erfahrungen berichten: vor Gott bringen, was wir einander angetan haben und Schritte der Versöhnung gehen können.

⁷ Dr. Verena Hammes ist Geschäftsführerin und römisch-katholische Referentin (Arbeitsbereich: Glaube und Theologie) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V. (ACK).

⁸ *Charta Oecumenica* – Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Pkt. 3. Aufeinander zugehen, Genf/St. Gallen 2001, S. 3 f.

- Ich wünsche mir, dass wir die Schätze der anderen sehen und uns darüber freuen, dass wir uns gegenseitig bereichern und beschenken.
- Ich wünsche mir, dass der Weg in den nächsten fünf Jahren ein gewagter und ein gemeinsamer wird, damit alle eins seien.

Dazu gebe Gott seinen Segen. Und so darf auch ich den Wanderstab weiterreichen.“

Doris Hege:⁹ „Ich wünsche uns allen auf diesem Weg, dass wir im Jetzt sind und nach vorne blicken. Denn Gott sendet uns mit dem Mut und Gottvertrauen und in aller Demut in seine Welt, heute, um mit Gottes Augen in unsere Welt und in unsere Schöpfung zu schauen.

Ich wünsche uns, Gott sendet uns mit der Achtung vor dem was unsere Vorfahren uns vorgelebt haben: heute, von ihm, von Gott, zu zeugen, auch mit unserem Tun. Vielleicht vor allem mit unserem Tun. Dazu segne uns Gott. Gott fülle uns mit seiner Liebe. Gott richte uns aus mit seiner Kraft. Gott öffne uns mit seiner Barmherzigkeit. So segnet uns Gott und ruft uns zu: Geht Gottes Weg und bringt Frieden in die Welt.“

⁹ Doris Hege ist Pastorin und Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. (AMG).

Grußworte zum Empfang vor dem Gottesdienst

Staatsrätin Petra Lotzkat

(Senatorin der Freien und Hansestadt Hamburg, Sozialbehörde)

SV-Grußwort zum Empfang des Eröffnungsgottesdienstes des Täufergedenkens
am 10. Oktober 2020, ab 18:30 Uhr

Sehr geehrter Herr Pastor Dr. Hentschel,
sehr geehrte Frau Dr. von Schlachta,
sehr geehrter Herr Erzpriester Miron,
sehr geehrter Herr Weihbischof Eberlein,
sehr geehrter Herr Pastor Onnen,
sehr geehrter Herr Bundesbeauftragter Grübel,
sehr verehrte Damen und Herren, liebe Gemeinde,

ich fühle mich sehr geehrt, dass ich heute mit Ihnen den Beginn des Gedenkens an 500 Jahre Täuferbewegung und die erste täuferische Glaubentaufe 1525 in Zürich feiern darf. Ich überbringe Ihnen die Grüße des gesamten Senates der Freien und Hansestadt Hamburg.

Die Bedeutung dieses Festaktes kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Ihre freikirchliche Geschichte reicht zurück bis in die Reformationszeit, war Teil der Reformationsbewegung.

Sich über fünf Jahrhunderte hinweg mit einer Idee von Glaubens- und Gewaltfreiheit, mit einer Idee von einem selbstbestimmten Leben und der Verpflichtung zur Verantwortung sich selbst, der Gemeinde und Gott gegenüber zu verbinden und sich den Generationen zugehörig zu fühlen, die für diese Ideale und ihre Glaubensauffassung zum Teil bitter gelitten oder sogar das Leben verloren haben – das berührt mich!

Ihr diesjähriges Motto „*Gewagt! Mündig leben*“ fasst dies in einem kurzen, knappen Satz zusammen. Das diesjährige Motto – aber auch die Leitsätze der vier folgenden nächsten Jahre bis 2025 – fordern jeden

Einzelnen auf „sich zu wagen“, fordern dazu auf, etwas zu riskieren, sich für etwas einzusetzen, einen Diskurs mit sich selbst und mit anderen zu führen. Darin liegt aber auch das Versprechen, etwas zu gewinnen: mündig zu leben, selbstbestimmt zu leben, den eigenen Glauben zu leben, in Gemeinschaft zu leben, solidarisch zu leben und ohne Angst vor Ausgrenzung und Gewalt zu leben.

Ohne dass Sie den Anspruch hätten: aber Ihr Aufruf spricht nicht nur Ihre Gemeinde an, sondern jede einzelne Bürgerin, jeden einzelnen Bürger dieser Stadt. Er ruft uns alle auf, darüber nachzudenken, wie wir leben wollen, wie wir gemeinsam leben wollen, welchen Stellenwert wir der Religions- und Glaubensfreiheit heute einräumen wollen und was wir als Gemeinschaft bereit sind, dafür zu tun.

Ich stehe hier als Vertreterin einer Stadt, die sehr stolz ist auf ihre ebenfalls seit Jahrhunderten insbesondere über den Hafen bestehende Verbundenheit zu anderen Ländern, die stolz ist auf ihre Weltoffenheit, ihre Toleranz auch in religiösen Fragen und die – gerade in diesen Zeiten – der Gemeindegemeinschaft und dem interreligiösen Dialog eine hohe Bedeutung zumisst.

Umso bitterer ist es, dass noch nicht einmal vor einer Woche ein junger Student jüdischen Glaubens Opfer einer schweren Gewalttat wurde und der Täter – auch wenn wir seine Motive im Einzelnen noch nicht sicher kennen – sich bewusst für einen Mitmenschen anderen Glaubens, jüdischen Glaubens entschieden hat.

Jeder Angriff auf die Religions- und Glaubensfreiheit eines einzelnen Menschen unserer Gesellschaft, ist ein Angriff auf uns alle, welchen Glaubens wir auch selber sind oder ob wir unser Leben an anderen Werten ausrichten. Und wir alle müssen uns – getreu Ihres Mottos des heutigen Festtages – fragen, was wir bereit sind zu tun, um für ein friedliches Miteinander in unserer Gesellschaft immer wieder neu einzustehen und zu kämpfen.

Umso dankbarer bin ich, dass ich die mennonitische Gemeinde in unserer Stadt weiß. Ihr Beitrag für dieses friedliche Miteinander prägt unsere Stadt seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert.

Altona stellte zu dieser Zeit für die Mennoniten wichtigen Zufluchtsort dar; hier erhielten sie schon 1601 erste religiöse und wirtschaftliche Freiheiten. Die erste Kirche samt Predigerhaus entstand 1675 in der heute weltbekannten „Großen Freiheit“ auf St. Pauli. Noch heute kann man gegenüber vom Musik-Club „Grünspan“ das alte Pastorat und das Küsterhaus entdecken. Und es ist schön, dass wir uns angesichts Ihres Jubiläums an den wahren Ursprung des Namens dieser Straße erinnern dürfen.

Und wer immer sich fragt, worin ein Beitrag liegen kann, den jeder von uns leisten kann, unsere Gesellschaft ein bisschen friedlicher, ein bisschen solidarischer zu machen, den möchte ich abschließend auf Ihre Aktivitäten als Gemeinde hinweisen:

Familienfreizeiten, besondere Veranstaltungen für Kinder und Jugendliche wie z.B. Ihre „Teenstage“, Besuchskreise für ältere Menschen, die inhaltliche Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen und friedensethischen Themen in Ihrem „mennoForum“, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Ihrer eigenen Geschichte in Ihrem Geschichtskreis – Sie sorgen mit Ihrem vielfältigen Einsatz dafür, dass unsere Stadt ein Stück freundlicher, fürsorglicher, und vor allem achtsamer für die Sorgen und Probleme unserer Mitbürgerinnen und Mitbürger wird.

In diesem Sinne danke ich Ihnen und allen, die in dieser Kirche tätig sind, nochmals im Namen des Hamburger Senats, herzlich für Ihr Engagement und den Einsatz für ein lebendiges Gemeindeleben und wünsche Ihnen bis 2025 viele inspirierende weitere Festakte und Begegnungen!

Erzpriester Radu Constantin Miron

(Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)

Grußwort bei der Eröffnung „500 Jahre Täufergedenken“,
10. Oktober 2020, Hamburg

Gestatten Sie mir, Ihnen zur heutigen Eröffnung des Täufergedenkens die Grüße der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, der ACK, zu überbringen.

Ich tue dies, weil wir seit Jahren in der Ökumene miteinander verbunden und unterwegs sind. Dies findet seinen Ausdruck auch darin, dass die Steuerungsgruppe Ihres Vereins ökumenisch besetzt ist: seitens der ACK sind Frau Dr. Hammes und Bernd Densky dabei. Ich grüße Sie beide in dieser Eigenschaft und darf gleichzeitig von beiden als Referentin und Referent in der Ökumenischen Centrale unserer ACK grüßen.

Wir verfolgen mit großem Interesse die Wurzeln und Entwicklungen, die Formen und Traditionen der einzelnen Kirchen und Gemeinden

innerhalb und außerhalb der ACK. Denn in der *Charta Oecumenica* 5 heißt es ja: „Wir verpflichten uns, die Gottesdienste und die weiteren Formen des geistlichen Lebens anderer Kirchen kennen und schätzen zu lernen.“ Deshalb waren wir auch dankbar, dass vor kurzem Ihre Vorsitzende, Frau Dr. von Schlachta, das Täufergedenken auf der Mitgliederversammlung der ACK Deutschland vorgestellt hat.

Frei nach Paulus: Wenn Kirchen etwas feiern, feiern die anderen mit (1 Kor 12, 26). Gerade nach dem großen Reformationsjubiläum 2017 ist es wichtig, auch jene Kirchen in den Blick zu nehmen, die damals womöglich etwas zu kurz gekommen sind; der sogenannte linke Flügel der Reformation.

Denn hier geht es um Themen wie Mündigkeit und Religionsfreiheit. Oder – wieder einmal hochaktuell – die ungemein wichtige Tradition der Friedenskirchen, die bis heute für die Herausforderung eines konsequenten Lebens von Gewaltlosigkeit steht.

Deshalb begleiten wir Sie auf dem Weg hin zum Jahr 2025 – dann jährt sich zum 500. Mal die erste täuferische Glaubenstaufe in Zürich. Und dieses Begleiten umfasst auch – immer wieder! – den Austausch über das so zentrale Thema Taufe; er ist nicht abgeschlossen; ich behaupte aber, dass unser ökumenisches Gespräch darüber in den letzten Jahren und Jahrzehnten gegenseitiges Verständnis und Vertrauen füreinander bewirkt hat.

Ein Blick in die Zukunft: Die Themen, die Sie in den nächsten fünf Jahren beschäftigen, sind für jeden Christenmenschen wichtig: die Frage nach der Gemeinschaft, der Nachfolge (konsequent leben) und der Hoffnung (Hoffnung leben). Deshalb gilt: Wir sind dabei! Wir bleiben dran!

Ihnen und uns allen in der Ökumene wünsche ich in diesem Sinne fünf bereichernde und gewinnbringende Jahre. Vielen Dank.

[Das Grußwort von Pastor *Uwe Onnen*, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche in Hamburg und Vorsitzender der ACK in Hamburg, können wir leider an dieser Stelle nicht abdrucken.]

Weihbischof Horst Eberlein mit einem Grußwort des Erzbischofs Dr. Stefan Heße

(Weihbischof Eberlein und Erzbischof Heße, Erzbistum Hamburg)

Grußwort bei der Eröffnung „500 Jahre Täufergedenken“,
10. Oktober 2020, Hamburg

Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Schwestern und Brüder,

„Das ist ganz schön gewagt!“ – mit diesem Ausruf möchte man sein Erstaunen oder auch sein Unverständnis für eine Situation ausdrücken, in die jemand sich – meist gewollt – begibt. „Du gehst in diesem Alter noch Bergsteigen? – Ganz schön gewagt!“ „Du möchtest jetzt einen Kredit aufnehmen? Ganz schön gewagt!“ Ein jeder von Ihnen mag diese Beispiele fortführen, wo man ein Wagnis eingeht und sich dabei nicht scheut, etwas zu tun, dessen Ausgang ungewiss ist.

„Wir müssen uns auf das Leben in einer ‚Risikogesellschaft‘ einstellen“ so hat es 1989 der Bamberger Soziologe Ulrich Beck formuliert. Dabei hat er nicht an die geschichtlichen Katastrophen des 19. Jahrhunderts gedacht – wie die zwei Weltkriege oder wie Nagasaki und Tschernobyl. Er meint damit, dass wir in einer Welt leben, die außer Kontrolle ist und unsere Ängste ein Zeichen für die Unkontrollierbarkeit der Welt seien. Es sind die Alltagsängste und Verzweiflungen des Einzelnen, die das diffuse Gefühl der Lähmung und Machtlosigkeit im Großen wie im Kleinen beschreiben. Sei es die Angst vor der immer größer werdenden Klimaveränderung oder die Gefahr der Arbeitslosigkeit und der damit wirtschaftlichen Folgen. Seit Anfang des Jahres kommt mit der Coronapandemie ein weiteres, noch nie in unserer Gesellschaft dagewesenes Risiko hinzu. Um sich nicht anzustecken, ist Nähe nur noch mit Abstand zu erfahren, viele gewohnte und lieb gewonnene Strukturen dürfen gerade nicht stattfinden und das Bangen um die wirtschaftliche und somit auch um die private Existenz ist bei vielen Menschen vorhanden. Wir alle müssen lernen, mit diesem Risiko zu leben.

Vertrauen wagen – Nachfolge wagen! In all diesen ungewissen Zeiten, die es auch schon vor Corona gab, können wir Christen auf Jesus Christus vertrauen. Er ist unser Halt und unsere Zuversicht. Doch das muss man sehen, erfahren und spüren und am Ende den Schritt der

Nachfolge mit Ihm gehen. Das mag in diesen Zeiten – wie zu jeder Zeit – gewagt sein, aber einfache Zeiten hat es wohl nie gegeben.

Es ist schön, dass wir Kirchen uns über unser „Wagnis der Nachfolge“ heute zur Eröffnung des Täufertages austauschen und wir zusammen das Wagnis der Täuferbewegung feiern. Denn das haben wir gemeinsam: Die Nachfolge Christi ist ganz schön gewagt!

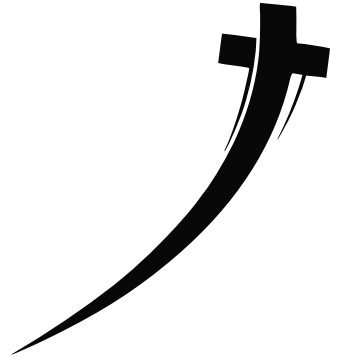
Der gesamten Täuferbewegung wünsche ich einen schönen und feierlichen Weg zu dem 500-jährigen Bestehen im Jahr 2025.

Liebe Leserin, lieber Leser,

auf den Folgeseiten finden Sie Auszüge aus der Broschüre „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025“. Nach einem Überblick „Ein Blick zurück und nach vorn“ werden Ihnen die Themenjahre 2020 bis 2022 vorgestellt. Diese Themen sind auch die Symposions-Themen der GFTP für die jeweiligen Jahre. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“ (S. 2–3.5.6–11).

„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung“ 1525–2025

„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025“ erinnert an die reformatorische Bewegung, in der viele Christen und Christinnen als mündige Menschen gemeinsam und konsequent ein an biblischen Maßstäben ausgerichtetes Leben führen wollten. Ihre Ideale waren die Freiheit des Glaubens und die Gewaltlosigkeit. Sie haben viel gewagt und dafür auch Verfolgung, erzwungene Migrationen und Diskriminierung in Kauf genommen. „Gewagt!“ ruft auf, darüber nachzudenken, was Christsein unter täuferischen Vorzeichen im 21. Jahrhundert bedeutet.



Ein Blick zurück und nach vorn

2025 erinnern Gemeinden und Kirchen, die sich auf die Täuferbewegung der frühen Neuzeit zurückführen oder sich mit ihr verbunden wissen, gemeinsam an die erste täuferische Glaubenstaufe, die Ende Januar 1525 in Zürich stattfand. Hinter dem gemeinsamen Namen „Täufer“ verbarg sich im 16. Jahrhundert eine große Vielfalt. Neben der Wittenberger und der Schweizer Reformation bildeten die Täufer die dritte reformatorische Strömung. Zur Täuferbewegung gehörten so unterschiedliche Gruppen wie die Mennoniten, die Hutterer, die Schweizer Brüder, die Melchioriten und viele einzelne, meist kleinere Gemeinden.

Täufer lebten unter anderem in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, in der Eidgenossenschaft (Schweiz), aber auch in der Kurpfalz, in Bayern, Hessen, Thüringen, in Württemberg sowie in Österreich und in Mähren. Auch Baptisten und Quäker, die im Zusammenhang mit der englischen Reformation zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstanden, zählen zu dem weiten Spektrum der täuferischen Kirchen. Aus dieser Vielfalt speist sich eine bunte und spannende Erinnerungskultur.

Themenjahr

20

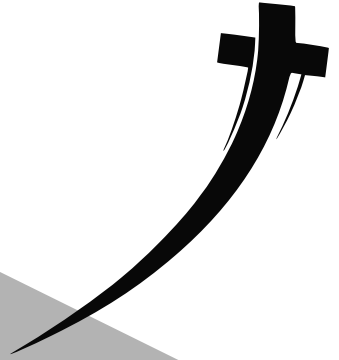
gewagt!

Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit

„Einem jeden aber von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. [...] Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Menschen, zum vollen Maß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen.“ Eph 4, 7.11-14a

Mündig leben heißt, im Glauben an Christus frei zu sein. Das schließt die Verantwortung für mich selbst und für andere ein.

Im vielfältigen reformatorischen Täuferturn und in den täuferischen Kirchen wurde Religions- und Gewissensfreiheit vehement eingefordert. Als verfolgte Minderheiten setzten sich die täuferischen Gemeinden für die Freiheit der Einzelnen, die Begrenzung staatlicher Macht in Fragen der Religion und damit letztlich für die Selbstbestimmung als Grundrecht jedes Menschen ein.



mündig leben

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! mündig leben“ wird danach gefragt, wie der Einsatz für die uneingeschränkte Religionsfreiheit in einer religiös pluralen Gesellschaft aussehen kann. Wo gilt es Widerstand zu leisten gegen die Diskriminierung und gesellschaftliche Ächtung von Menschen aufgrund ihrer Religion und religiösen Praxis? Welche Impulse aus der täuferischen Tradition eröffnen Handlungsperspektiven für ein gerechtes und menschenwürdiges Zusammenleben?

Doch wir müssen auch selbstkritisch fragen: Waren die täuferischen Gemeinden nicht oft genug zu sehr auf ihre eigene fromme Glaubenswelt bezogen und dadurch nicht fähig, gestaltend mitzuwirken? Verwandelte sich der reformatorische Impuls zur Mündigkeit und Freiheit des Einzelnen nicht zu oft in autoritäre gemeindliche Strukturen? Was heißt es heute, als eine Gemeinschaft der mündigen Christen und Christinnen zu leben und sich zu bewähren?

Themenjahr

21 gewagt!

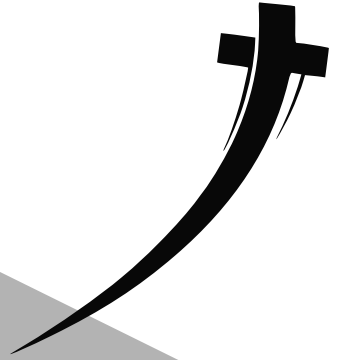
Gleichheit – Verantwortung – Autonomie

Alle aber, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. (Apg 2, 44)

Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm. (1 Kor 12,27)

**In einer „Gemeinde
der Gleichen“
genießen
alle Christen
Mitspracherecht
und gestalten das
Gemeindeleben
gemeinsam.**

Aus der Praxis der Glaubentaufe entstand in der Täuferbewegung ein neues Bild der Kirche: Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die sich freiwillig auf der Grundlage ihrer Glaubentaufe zusammengeschlossen haben. In der Rückbesinnung auf die ursprüngliche Gestalt der Gemeinde in der Apostelgeschichte pflegten die Frauen und Männer der Täuferbewegung verbindliche Beziehungen und unterstützten einander. Einzelne Gruppen wie die Hutterer wagten sogar das gemeinsame Leben in Gütergemeinschaft.



gemeinsam leben

Als „Kirche von unten“ verstanden sie sich als autonome Ortsgemeinden, die eigenverantwortlich ihre Angelegenheiten regelten. Dies bewahrte die täuferischen Gemeinden im Verlauf ihrer Geschichte jedoch nicht davor, auch innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften Hierarchien zu schaffen, die die Gleichheit aller in Frage stellten. Zudem konnte sich manchmal ein exklusives Gemeindeverständnis entwickeln, das die Abgrenzung von anderen kirchlichen Gemeinschaften mit sich brachte. Auch der rigide Ausschluss von Andersglaubenden aus der eigenen Gemeinde sorgte für schmerzliche Trennungen und Ausgrenzungen.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! gemeinsam leben“ wird es darum gehen, ob und wie weit die Kirchen-Modelle der Täufer Antworten geben können für die Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft. Wie können Solidarität und Eigenverantwortung in neuen Formen des Mit- und Füreinanders praktiziert werden? Welche Impulse verbindlicher Gemeinschaften erweisen sich heute als zukunftsfähig?

Wie gehen wir heute mit der zunehmenden Vielfalt religiöser Ausdrucksformen, kirchlicher Bekenntnisse und unterschiedlicher Spiritualität um – und was bedeutet das für das Miteinander in der Ökumene?

Themenjahr

22

gewagt!

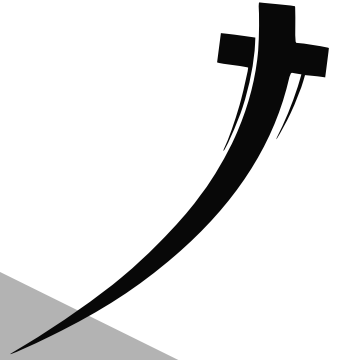
Orientiert an Jesus – nonkonform – bekennen – Martyrium

„Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene!“ (Röm 12,2)

**Christen der
täuferischen
Tradition
schwimmen nicht
mit dem Strom,
sondern entwickeln
aus der Bindung
an Jesus neue und
ungewöhnliche
Perspektiven auf
ihr Leben und die
Strukturen der
Gesellschaft.**

Die Täuferinnen und Täufer der Reformationszeit waren davon überzeugt, dass die Botschaft des Evangeliums und die Verkündigung des nahen Reiches Gottes zu einer radikalen Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft führen müssten.

Aufgrund der konsequenten Orientierung an der Botschaft Jesu entschieden sich viele für einen einfachen unangepassten Lebensstil und standen für die eigenen Überzeugungen gegen die Mehrheitsmeinung ein.



konsequent leben

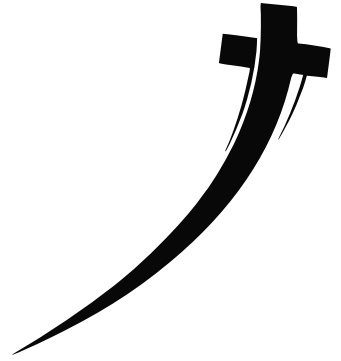
Gemäß den Weisungen der Bergpredigt lehnten sie den Eid ab und verweigerten den Kriegsdienst. Durch diese radikale Nachfolge gerieten sie in Konflikt mit den Gesellschaften, in denen sie lebten. In Zeiten, in denen es nur eine Wahrheit gab und das religiöse Bekenntnis vom Staat vorgegeben wurde, führte dieses nonkonforme Verhalten zu Verfolgung und auch Martyrium.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! konsequent leben“ soll darüber nachgedacht werden, was es heute bedeutet, sich an Jesus und seinem Evangelium zu orientieren. Was bewirkt ein „unangepasstes“ Lebenszeugnis persönlich und gesellschaftlich? Wo haben Christen heute aus ihrer Orientierung an Jesus Christus und seinem Evangelium in Wort und Tat Einspruch zu erheben?

Inwiefern können aber auch eine radikale Nachfolge und eine Verabsolutierung ethischer Normen zu Exklusivität und zur Verweigerung der Mitgestaltung der Gesellschaft führen?

Woher bekommen Christen heute die Kraft für ein konsequentes Leben in der Bindung an Jesus?



Die Themenjahre:

2020: **gewagt! mündig leben**

Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit

2021: **gewagt! gemeinsam leben**

Gleichheit – Verantwortung – Autonomie

2022: **gewagt! konsequent leben**

orientiert an Jesus – nonkonform –
bekennen – Martyrium

2023: **gewagt! gewaltlos leben**

Friedenskirche – Widerstand –
Versöhnung

2024: **gewagt! Hoffnung leben**

Reich Gottes – Utopie – Erneuerung

Im Jahr 2025 werden

Gedenkveranstaltungen stattfinden,
die gemeinsam von verschiedenen
Institutionen der täuferischen Kirchen
(u.a. Mennonitische Weltkonferenz,
Baptistischer Weltbund) verantwortet
werden.

Die Koordinierungsstelle, in der alle
Aktivitäten zu den Themenjahren
zusammenkommen sollen, ist der Verein
„500 Jahre Täuferbewegung 2025“
mit Sitz in Frankfurt.

Veranstalter:

Verein

„500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“

Kontakt:

PD Dr. Astrid von Schlachta,
c/o Mennonitische Forschungsstelle,
Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden,
mennoforsch@t-online.de,
Tel. 06352-700 519

„Mit wessen Vollmacht?“

Predigt zu Matthäus 7, 24-29¹

JOHN D. ROTH

Guten Morgen! Wie Ihr schnell feststellen werdet, ist Deutsch nicht meine Muttersprache. Aber ich hoffe, dass Ihr mich trotzdem verstehen werdet. Ich bedaure auch, dass ich nicht persönlich bei Euch sein kann. Das Konferenzprogramm sieht sehr reichhaltig und anregend aus, und ich hätte gerne teilgenommen. Leider haben wir weiterhin mit Reisebeschränkungen wegen des Corona-Virus zu kämpfen.

Ich möchte meine Überlegungen heute Morgen mit einer Erfahrung beginnen, die ich vor mehr als zwanzig Jahren bei meinem ersten Besuch in Hamburg gemacht habe. Ich nahm damals an einer Konferenz über mennonitische Geschichte teil. Am Ende der Eröffnungsveranstaltung, sehr spät am Abend, fuhr ich mit der S-Bahn zum Haus meiner Gastgeber, die außerhalb der Stadt wohnten. Ich saß allein im Abteil. Als der Zug an einem abgelegenen Bahnhof anhielt, sah ich, wie ein älterer Mann, schlecht gekleidet und offensichtlich geistig behindert, in den Waggon einstieg. Dann, gerade als sich die Türen schließen wollten, sprangen auch vier junge Männer in den Waggon. Die Jugendlichen waren schwarz gekleidet, trugen Ketten und schwere Stiefel. Sie hatten Bierflaschen dabei und waren offensichtlich betrunken. Von meinem Sitz in der hinteren Ecke konnte ich beobachten, wie sie anfangen, um den alten Mann herumzutanzten. Sie schüttelten ihre Bierflaschen und bespritzten ihn mit Bier. Dann begannen sie, ihn zu schlagen. Als er zu Boden fiel, sah ich entsetzt, wie sie ihn mit ihren schweren Stiefeln zu treten begannen.

¹ Gehalten am 10. Oktober 2020 im Rahmen des Gottesdienstes zur Eröffnung des Gedenkens an „500 Jahre Täuferbewegung“ in der Mennonitenkirche Hamburg (per Video übertragen; auf YouTube erhältlich: https://www.youtube.com/watch?v=tmA9mFot6_Y [abgerufen am 25.08.2021]).

Als Christ und als Mitmensch wusste ich, dass ich nicht einfach schweigend dasitzen konnte, als der alte Mann geschlagen wurde. Aber als Pazifist und als jemand, der keine direkte Erfahrung mit brutaler Gewalt hat, wusste ich auch nicht, was ich tun sollte. Ich hatte Angst und ich war empört. Was sie taten, war *falsch* und es war böse! Aber welche Macht, welche Autorität hatte ich, um darauf zu reagieren?

Unser Text für heute Vormittag steht am Ende der Bergpredigt. Diese Predigt ruft ihre Zuhörer dazu auf, fast alles, was ihnen als „gesunder Menschenverstand“ beigebracht wurde, zu überprüfen:

„Selig, sagt Jesus, sind die Armen im Geiste, die Barmherzigen, die Verfolgten. Wenn dein Feind dein Hemd nimmt, gib ihm auch deinen Mantel! Liebt eure Feinde! Betet für alle, die euch verfolgen! Macht euch keine Sorgen um euer Leben – was ihr essen oder trinken sollt! Urteilt nicht über andere!“

Und dann, am Ende dieser seltsamen Predigt, heißt es im Text: „Die Menge war erstaunt über seine Lehre, *denn er lehrte wie einer, der Vollmacht hatte*, und nicht wie ein Gesetzeslehrer“ (Mt 7, 28-29).

In der kurzen Zeit, die uns heute Morgen zur Verfügung steht, möchte ich einige Überlegungen zum Thema „Vollmacht“ bzw. „Autorität“ anstellen. Was bedeuten diese Begriffe für die christliche Nachfolge in der täuferischen Tradition?

Die Täuferbewegung entstand in einer Zeit, in der Autorität – die Autorität der Schrift, die Autorität des Papstes, die Autorität der politischen Herrscher – zutiefst umstritten war. Schon seit der Zeit Jesu gehören Autoritätsdebatten zu unserer Geschichte.

Und auch Jesus wurde von den Anfängen seines Wirkens bis zu seiner Kreuzigung und Auferstehung immer wieder mit der Frage nach seiner Vollmacht konfrontiert:

- Woher *wissen* wir eigentlich, dass du *der* bist, für den du dich aus gibst?
- Was gibt dir denn die *Vollmacht*, Unruhe zu stiften? Wie kommst du dazu, unsere Art, die Dinge zu sehen, in Frage zu stellen?

Immer wieder verlangten die religiösen Führer von Jesus ein *Zeichen* – eine wundersame Tat oder einen magischen Trick –, um ihnen zu beweisen, dass er derjenige ist, der er behauptete zu sein. Selbst Johannes der Täufer ist sich unsicher: „Bist du wirklich derjenige, der von Gott gesandt ist“, fragt er, „oder sollen wir auf einen anderen warten?“

Und die Hohenpriester und Ältesten stellen in Matthäus 21 die Frage in der direktesten und unverblümtesten Form: „Mit welchem Recht trittst du so auf? Und wer hat dir diese Vollmacht gegeben?“

Die einfache Antwort auf die Frage ist, dass er seine Vollmacht von *Gott* hat: „Wenn ihr mich gesehen habt, habt ihr den Vater gesehen.“ Als Jesus seine Jünger fragte, für wen *sie* ihn hielten, sagte Petrus: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“.

Dies ist eine starke Behauptung – sogar eine *gefährliche*! Aus der Geschichte wissen wir nur allzu gut, was passiert, wenn Einzelne behaupten, im Namen Gottes zu sprechen. Fast immer wird diese Behauptung zu einem Werkzeug für die Machthungrigen. Das Sprechen in Gottes Namen ist gewöhnlich ein Mittel, um Menschen einzuschüchtern. Es ist ein Mittel, um alle Arten von Gewalt zu rechtfertigen. Als Papst Urban II. 1095 zum ersten Kreuzzug aufrief, befahl er den Christen, die Ungläubigen zu bekämpfen, „weil Gott es so will“.

Vollmacht von Gott zu beanspruchen, ist eine *riskante* Sache. Heilige Krieger aller Glaubensrichtungen sind schnell dabei, göttliche Autorität zu beanspruchen, um ihre Gewalttaten zu rechtfertigen.

Aber wenn wir uns die Art und Weise, wie Jesus gelebt hat, und den Inhalt seiner Botschaft etwas genauer ansehen, entdecken wir etwas Erstaunliches. Und dieser Unterschied, denke ich, ist der Grund, warum seine Lehren – seine Autorität – auch heute noch gelten.

Worin bestand dieser Unterschied? Was ist das Besondere an Jesus? Wodurch inspirierte er die Täuferbewegung, an deren Anfänge wir heute erinnern?

Ich möchte vier charakteristische Merkmale des Lebens und Dienstes Jesu nennen, die seine Vollmacht *deutlich* werden ließen und die ihm wahre *Macht* gaben. Lasst uns anhand dieser vier Eigenschaften darüber nachdenken, was es heute bedeutet, Jüngerinnen und Jünger Jesu zu sein.

1 Gastfreundschaft (HOSPITALITY)

In erster Linie wurzelte die Vollmacht Jesu in der Gastfreundschaft. Gastfreundschaft ist eine Haltung des Willkommens, der Akzeptanz, der Integration, des Schaffens von Raum für den Anderen.

In unseren Kreisen bedeutet Gastfreundschaft oft, unsere Freunde zum Essen einzuladen.

Doch die Gastfreundschaft, die Jesus zeigte, ging über das bloße „nett sein“ zu denen hinaus, die bereits seine Freunde waren. Kinder fühlten sich in seiner Gegenwart wohl, ebenso wie Fischer und Steuereintreiber. Jesu Gastfreundschaft reichte über die ethnischen Grenzen hinaus bis zu den Samaritern; er wandte sich Leprakranken und Krüpp-

peln und Bettlern genauso zu wie römischen Hauptleuten oder den religiösen Eliten des Judentums.

Und manchmal zeigte Jesus seine Fähigkeit zur Gastfreundschaft auch dadurch, dass er ein Geschenk *annahm*: als z. B. eine Frau ihm teures Parfüm über seine Füße goss; oder als er sich selbst in das Haus des Zachäus zum Essen einlud.

Die Gastfreundschaft ruft uns zur *Barmherzigkeit* auf: zu dem riskanten Vorhaben, uns zu öffnen, verletzlich zu sein. Das bedeutet, das Bild Gottes auch in *den* Menschen zu erkennen, die grundlegend anders zu sein scheinen als wir, und danach zu *handeln*.

Ich denke zum Beispiel an eine Geschichte aus dem Leben von Menno Simons, der in einen erbitterten polemischen Austausch mit Johannes a Lasco verwickelt war. Aber im Winter 1553, als a Lascos Schiffe – beladen mit reformierten Flüchtlingen aus England – im Eis vor Wismar feststeckten, halfen Menno und andere Täufer bei der Organisation ihrer Rettung – und das, obwohl auf sie ein Kopfgeld ausgesetzt war.

In seinem Dienst der *Gastfreundschaft* stellte sich Jesus auf das Wirken – und die Vollmacht Gottes – ein.

Die Nachfolger Jesu werden durch ihren Dienst der Gastfreundschaft bekannt: „Gewagt!“

2 Ehrlichkeit (HONESTY)

Zweitens war die Vollmacht Jesu in einer Verpflichtung zur Ehrlichkeit verwurzelt. Was ich hier mit Ehrlichkeit meine, ist nicht so sehr die mechanische Verpflichtung, sein Wort zu halten. Es ist eher eine Verpflichtung, die *Wahrheit* zu sagen. Das heißt, die Dinge so zu benennen, wie sie sind – den Mut zu haben, unter die Oberfläche zu sehen, und dann die Wahrheit zu sagen, auch wenn man sich dadurch unbeliebt macht oder ein gewisses Risiko eingeht.

Wenn Gastfreundschaft die Haltung der Offenheit und der Akzeptanz ist, dann *verankert* uns die Ehrlichkeit in einer klaren Überzeugung, die uns befähigt, die vielen Illusionen unserer Welt zu durchschauen.

Einige der Illusionen unserer Kultur werden uns von außen aufgedrängt. Die Medien z. B. versprechen Glück durch Reichtum, Freizeit oder Warenangebote. Aber viele dieser Lügen sind *selbst erfunden*: Wir sagen das eine und tun das andere. Wir stellen uns selbst ins *beste* Licht,

während wir in anderen das *Schlimmste* sehen. Wir pflegen unsere Verletzungen und unseren Groll, weil es zu schwer ist, dem Problem ins Auge zu sehen. Oder wir tun einfach so, als wäre alles in Ordnung, obwohl wir wissen, dass unter der Oberfläche Beziehungen gefährdet oder zerbrochen sind.

Während seines gesamten Wirkens sah Jesus stets die tiefere Wirklichkeit unter der Oberfläche. Und er scheute sich nicht, offen und ehrlich über das, was er sah, zu sprechen:

- Denkt z.B. daran, wie er die Menschenmenge herausforderte, die eine Frau wegen Ehebruchs steinigen wollte;
- oder denkt an seine Kritik an den Pharisäern, die den Zehnten für Minzblätter entrichteten, aber gleichzeitig grundlegende Fragen der Gerechtigkeit ignorierten;
- oder denkt daran, wie er einem reichen jungen Mann, einem Mann von Macht und Ansehen, sagte, dass er sein Geld loslassen müsse.

Ein Kennzeichen der frühen täuferischen Bewegung war die wahrheitsgetreue Rede. Die Täufer weigerten sich, Eide zu schwören, einfach weil sie davon ausgingen, dass die Nachfolger Jesu immer die Wahrheit sagen: „Lass dein Wort ‚Ja, ja‘ oder ‚Nein, nein‘ sein; alles andere als dies kommt von dem Bösen“ (Mt 5, 33-37) oder „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 32).

In seiner Verpflichtung zur *Ehrlichkeit*, und das heißt, die Wahrheit in Liebe zu sagen, stellte sich Jesus auf das Wirken – und die Vollmacht Gottes – ein.

Die Nachfolger Jesu werden für ihre Ehrlichkeit bekannt sein – als Menschen, die einander und der Welt um sie herum die Wahrheit sagen: „Gewagt!“

3 Heilung (HEALING)

Wohin er auch ging, bei jeder Begegnung stellte Jesus die Ganzheit derer wieder her, die zerrissen oder gebrochen oder verletzt oder krank waren. Die offensichtlichsten Beispiele sind Heilungen von körperlichen Leiden: Blinde sehen, Taube hören, Lahme gehen.

Aber Jesus ermöglichte auch die Heilung von verletzten *Seelen* und zerbrochenem *Gemüt*. Er sorgte sich um die Heilung von *Beziehungen*. Er brachte frühere Feinde zusammen. Er stellte die Ganzheit und das Leben derjenigen wieder her, die geistlich tot waren. Und er stellte die Würde derjenigen wieder her, die verachtet wurden.

Seine Heilungen zielten auf eine Wiederherstellung des *ganzen* Menschen ab – seiner Gesundheit, seiner Sexualität, seiner Beziehungen, seines gemeinschaftlichen Lebens. Dieses Ganzsein hat Gott für alle Menschen vorgesehen.

„Wahrer evangelischer Glaube“, schrieb Menno Simons, „kann nicht schlummern. Er kleidet die Nackten, er nährt die Hungrigen, er tröstet die Trauernden, er beherbergt die Mittellosen, er dient denen, die ihm schaden, er verbindet das Verwundete, er ist allen Geschöpfen alles geworden.“

In seinem *Heilungsdienst* stellte sich Jesus auf das Wirken – und die Vollmacht Gottes – ein.

Die Nachfolger Jesu werden durch ihre Zeugnisse der Heilung in all ihren Formen bekannt sein: „Gewagt!“

4 Demut (HUMILITY)

Schließlich wurzelte die Vollmacht Jesu in einem Leben in Demut. Das klingt jetzt sehr merkwürdig: Wie können Vollmacht und Demut zusammenpassen? Sind sie nicht Gegensätze? Schließlich weist Vollmacht auf Macht hin, während Demut wie das Fehlen von Macht erscheint.

Dennoch gibt es nur wenige Themen, die im Leben und in der Lehre Jesu zentraler waren. In der Bergpredigt schockierte Jesus seine Zuhörer, als er sagte, dass die Menschen, die wirklich gesegnet sind, die Sanftmütigen sind, die Demütigen und die Verfolgten. In seinem Reich „werden die *Ersten* die *Letzten* sein und die *Letzten* die *Ersten*“.

Nun war es aber so, dass die Jünger seinen Standpunkt nicht immer verstanden. Das ist ein Grund, warum Jesus diese Lehren so oft wiederholen musste. Einmal, als er sah, wie sie sich untereinander darüber stritten, wer der Größte sei, umarmte er ein Kind und sagte: „Wer ein solches Kind in meinem Namen willkommen heißt, der heißt auch mich willkommen.“

Später, als die Pharisäer ihn herausforderten, sagte Jesus zu ihnen: „Alle, die sich selbst erhöhen, werden erniedrigt werden, und alle, die sich selbst erniedrigen, werden erhöht werden.“ Vor der jubelnden Menge zog Jesus auf einem einfachen Esel in Jerusalem ein. Und bei seinem letzten Mahl mit den Jüngern – seine letzte Chance, ihnen ein Beispiel zu geben! – wusch Jesus die schmutzigen Füße seiner erschöpften Jünger.

Es sollte nun klar sein, dass die Art von Demut, die Jesus lehrte und praktizierte, *nicht* passiv war oder ängstlich oder zaghaft. Christliche Demut ist kein Zeichen von geringem Selbstwertgefühl.

Eigentlich ist sie genau das *Gegenteil*: Die von Christus vorgelebte Demut beginnt mit einer klaren und *kühnen* Behauptung: Du bist ein Kind Gottes, geschaffen nach seinem Ebenbild, geschaffen für einen Zweck, für eine Bestimmung! Du hast eine Würde und einen Status, die dir weder von irgendeinem Menschen noch von irgendeiner irdischen Macht genommen werden können! Dies ist das Herzstück des täuferischen Verständnisses von Gelassenheit – nicht Selbsterniedrigung, sondern ein „Nachgeben“ gegenüber dem Heiligen Geist und dem Beispiel Christi.

Weil wir Vertrauen in unsere von Gott geschenkte Würde haben – eine Würde, die uns von Gott gegeben wurde, nicht von uns selbst oder anderen Menschen –, können wir unter allen Umständen eine Haltung der Verwundbarkeit und Liebe einnehmen – auch dann, wenn wir mit Menschen konfrontiert werden, die uns bedrohen. Dies ist, wie Paulus schreibt, die „Macht, die in den Schwachen lebendig ist“.

In Demut stellte sich Jesus auf das Wirken – und die Vollmacht Gottes – ein.

Die Nachfolger Jesu wird man an ihrer Demut erkennen: „Gewagt!“

Unsere Zeit ist um. Ich will zu der Geschichte zurückkehren, mit der ich begonnen habe. Als ich in der S-Bahn spät in der Nacht am Stadtrand von Hamburg zusah, wie ein alter Mann geschlagen wurde.

Ohne wirklich zu wissen, was ich tat, betete ich mit einem kurzen Atemzug um Weisheit und stand von meinem Sitz auf. Als ich auf die Gruppe zuzuging, rief ich: „Hans, Hans, wie geht es dir? Es ist schon so lange her, dass wir uns gesehen haben!“ Die jungen Männer traten zurück. Sie waren überrascht. Ich half „Hans“ auf die Beine und schob ihn zu einem Fensterplatz. Die ganze Zeit über stellte ich ihm Fragen in meinem einfachen Deutsch. Da kam die S-Bahn zum Stehen, und die jungen Männer stiegen aus. An der nächsten Haltestelle stieg auch „Hans“ aus und murmelte seinen Dank.

In einer Welt, in der Macht sich am deutlichsten in Geld, politischer Macht, sozialem Status oder Gewalt ausdrückt, sind die Nachfolger Jesu zu einer anderen Art von Vollmacht eingeladen. Die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses wird davon abhängen, ob die Art und Weise, wie wir leben, den Charakter des Christus widerspiegelt, den wir

verkünden. „Niemand kann Christus wirklich erkennen“, schrieb der Täufer Hans Denck, „wenn er ihm nicht im Leben nachfolgt.“

Als Nachfolger Jesu in der Tradition der Täufer wünsche ich Euch, dass Ihr Euch von neuem der Praxis der *Gastfreundschaft*, der Disziplin der *Ehrlichkeit*, dem Dienst der *Heilung* und einer Haltung der *Demut* verschreibt.

Am Ende des Matthäus-Evangeliums, im so genannten Missionsbefehl, übertrug Jesus seine Vollmacht auf die Jünger (und damit auf uns!): „Gott hat mir alle Macht gegeben, im Himmel und auf der Erde“, sagte er. „Geht nun hin zu allen Völkern und macht die Menschen zu meinen Jüngern und Jüngerinnen: Tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes! Und lehrt sie, alles zu tun, was ich euch geboten habe.“

Und er schließt mit diesem Segen: „Und seht doch: Ich bin immer bei euch, jeden Tag, bis zum Ende der Welt.“

Amen.

Gott und das Virus

Predigt über das Gleichnis vom Sämann in Lukas 8,4-8¹

KIM STRÜBIND

⁴ Als nun eine große Menge beieinander war und sie aus jeder Stadt zu ihm eilten, sprach er durch ein Gleichnis: ⁵ „Es ging ein Sämann aus zu säen seinen Samen. Und indem er säte, fiel einiges an den Weg und wurde zertreten, und die Vögel unter dem Himmel fraßen es auf. ⁶ Und anderes fiel auf den Fels; und als es aufging, verdorrte es, weil es keine Feuchtigkeit hatte. ⁷ Und anderes fiel mitten unter die Dornen; und die Dornen gingen mit auf und erstickten es. ⁸ Und anderes fiel auf das gute Land; und es ging auf und trug hundertfach Frucht.“ Da er das sagte, rief er: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“

Liebe Gemeinde,

vor einem Jahr wurde das Coronavirus erstmals in Deutschland entdeckt. Und je länger sich das Virus bei uns einnistete, desto mehr ging seine unheimliche Saat unter uns auf: Es säte Angst, Misstrauen gegenüber einer unsichtbaren Gefahr, Angst vor dem Umgang mit vertrauten Menschen, Kontaktverbote, Abstandspflichten und die Selbstbeschränkung des Daseins auf die eigenen vier Wände. Der Nächste, den wir lieben sollen und wollen, er wurde uns zum Fernsten, den wir meiden müssen, um ihn noch lieben zu können. Jede Begegnung birgt seither den Keim des Risikos in sich.

Was so ein kleiner Organismus doch alles bewirken kann! Eine winzige Lebensform, die sich klandestin und mit biologisch atemberaubender Geschwindigkeit vermehrt, versetzt die ganze Welt in Angst und Schrecken. Die kurze Geschichte des Coronavirus ist so etwas wie die Gegengeschichte eines Gleichnisses geworden, das Jesus einst erzählte. „Es ging ein Sämann aus zu sähen seinen Samen [...]. Und er trug

1 Gehalten am Sonntag Sexagesimae am 7. Februar 2021 in der Evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Bloherfelde (Oldenburg i. O.).

hundertfache Frucht.“ Das Bild von Saat und Ernte ruft Erinnerungen an einen uns fremd gewordenen Alltag wach. Eine Welt, die durch die maschinelle Produktion von Lebensmitteln die Grunderfahrung einer hundertfachen Ernte dank verlässlicher Techniken und eines optimierten Saatguts nur noch als bukolische Folklore taugt. Doch auch in unserem städtischen Leben wissen wir noch um den Segen lohnender Anstrengung und den Ertrag von Investitionen: Der Same, der Frucht bringt, das ist unsere Arbeitskraft oder unsere Ausbildung, die einmal Frucht bringen soll. Haben wir einmal schwer gearbeitet, sagen wir noch: „Da habe ich geackert!“ Auch wir leben von Erträgen. Dazu gehört das BAföG der Studierenden ebenso wie die Bezüge der Arbeitenden und Angestellten; dazu gehört auch die Rente als späte und manchmal etwas kärgliche Frucht unsere Arbeitskraft. Wir wissen: Alles im Leben beginnt mit einer Aussaat. Schon früh machen wir die Erfahrung, dass uns nichts geschenkt wird. Ohne Fleiß keinen Preis. Alle sind wir zur Aussaat berufen, damit es später etwas zu ernten gibt.

Und heute ist nichts davon noch gewiss. Wer nicht mit der Gewissheit eines sicheren Arbeitsplatzes leben darf und damit zu den Privilegierten gehört, weiß nicht, ob sich die Investitionen der eigenen Arbeitskraft noch auszahlen. Und wer zu einer Risikogruppe gehört, überlegt sich jeden Gang, auch den gewohnten zum Gottesdienst. Unser Nächster ist nur noch auf Abstand oder über Bildschirme zugänglich, und unsere schönste soziale Investition, unser Lächeln, mit dem wir unsere Freundlichkeit signalisieren, müssen wir derzeit hinter Masken verbergen. Nur noch unsere Augen verraten, wie wir es mit dem anderen meinen und wie es uns gerade geht.

Das Virus hat dagegen gut investiert, seine Aussaat besteht aus einer Art Schadsoftware, die sich von selbst verbreitet und die sich aus der Sicht des Virus auszahlt. So sicher ist es sich seiner Ernte, dass es verschwenderisch mit dem eigenen Samen umgehen kann. Es streut ihn überall aus, auch dort, wo es wirkungslos zu Boden fällt und zertreten wird. Spuren dieser Wahllosigkeit finden wir überall, etwa an den achtlos auf dem Gehsteig herumliegenden Gesichtsmasken. Sie sind die Zigarettkippen in Pandemiezeiten. Das Virus kann es sich leisten, massenhaft fruchtlos zu bleiben. Die Ernte ist ihm doch gewiss. Und manche kostet diese Gewissheit das Leben. Zwar sind Viren emotionslos, was die Sache aber nicht besser macht. Es scheint uns und alles was uns heilig ist zu verhöhnen, sogar das, was unser heutiges Bibelwort so Tröstliches sagt. Man kann die Geschichte vom Sämann leicht als ein Gleichnis auf unsere Pandemie verstehen und erhält eine böse Karika-

tur. Der Erfolg dieser Aussaat liegt jedenfalls auf der Hand: Hier sehen wir, was ein kleiner Same doch Großes bewirken kann. Nur ist es eben kein guter, sondern lebensgefährlicher Same.

Dieser gefährliche Same macht uns zugleich hilflos. Der anfängliche Optimismus, dass im Sommer alles vorbei sein könnte und alle Szenarien der Hoffnung haben nicht Recht behalten. Die Pessimisten übertreffen sich mit ihren Prognosen. Sie konfrontieren uns mit Zahlen, immer wieder mit Zahlen, die nur ganz langsam Hoffnung verbreiten. Quälend langsam erhöht sich die Zahl der Geimpften, noch immer steht uns per Saldo eine andere Zahl vor Augen, ein quasi heiliger Index, der Inzidenz genannt wird und auf den wir tagtäglich schießen, als wäre er der liebe Gott, ebenso auch auf die Zahl der an der Krankheit Verstorbenen. Unsere Welt wird von Zahlen beherrscht und paralyziert. Und nun wachsen langsam auch die Prozentzahlen der Hoffnungsträger, der Impfstoffe, von denen es noch viel zu wenig gibt. Wir werden alle geimpft, aber nicht mit dem Impfstoff, sondern mit den Prozentzahlen des Wirkungsgrades, den täglichen Statistiken und dem quälenden Vergleich zwischen Geimpften und Infizierten, die über das Schlüsselwort „Priorisierung“ zu Verteilungskämpfen einladen. Gewiss, es gibt Hoffnung, aber sie lässt sich Zeit.

Andere Zahlen sind uns nicht so präsent: die Zahl der isolierten Menschen, der Alleingelassenen, der allein Sterbenden, der kleinen und großen Katastrophen in den Familien, derer, die ihre Arbeit verloren haben und die um ihre Existenzen bangen. Auch sie haben gesät, aber sie werden um die Ernte gebracht. Besonders bitter ist, dass es gar nicht das Virus selber ist, sondern die Maßnahmen zu seiner Bekämpfung, die so viel zerstören. Manches bringen uns die Fernsehbilder nach Hause, manches auch nicht.

Wir wissen noch nicht einmal, ob sich die Opfer der Lockdown-Maßnahmen wirklich lohnen, ob wir ihnen zumindest einen hehren Sinn abgewinnen können, was ja jedes Opfer heiligen kann. Das ist das bitterste an allen Opfern, die erbracht werden: der Zweifel – und der manchmal durchaus berechtigte Zweifel – an seiner Sinnhaftigkeit. Dass wir Kindern ihre gesunde Entwicklung stehlen, den Dienstleistern den vergüteten Dienst, dem Verkäufer den Verkauf seiner Waren. Und dann hören wir die immer neuen Fundamentalisten, die sagen, es muss noch härter, noch konsequenter noch unmenschlicher werden, bevor alles wieder menschlicher und zwangloser werden kann. Die Propheten des Unheils liefern uns ihre Botschaften jeden Tag frei Haus und sie übertreffen sich mit ihrer Kakophonie. Und das Schlimme ist,

dass sie Recht haben könnten. Wer sie infrage stellt, gilt als Ungläubiger, Leugner und Wissenschaftsgegner. Dabei ist das Infragestellen, die kritische Revision des Erkennbaren, doch der Kern aller Wissenschaft und jedes Fortschritts. Die sich volltönend der Wissenschaft bemächtigen, gebrauchen sie im Brustton einer Gewissheit, wo doch aller Fortschritt der Wissenschaft bisher vom Zweifel lebte.

Das Virus offenbart nicht nur seinen biologischen, sondern auch seinen sozialen und politischen Sprengstoff. Indem seine Bekämpfung so bleiern und alternativlos ist, tötet es auch unsere Freiheit. Denn abzuwägen und in Alternativen zu denken, das ist der Kern aller menschlichen Freiheit. Auch so geht diese schreckliche Saat der Unfreiheit in unseren Herzen auf, hundertfältig.

Das Gleichnis Jesu erzählt eine Gegengeschichte, ein Antinarrativ. Es ist älter als das Virus und kommt von weiter her als aus Südostasien. Der Same, von dem es berichtet, ist der Same des Wortes Gottes, das ausgestreut wird und am Ende reiche und, anders als das Virus, bleibende Frucht bringt. Das Gleichnis vom Sämann ist auch die Geschichte einer Pandemie, wenn man so will. Aber die Aussaat dieses Samens verbreitet Zuversicht und macht Mut. Sowie der Seemann, der sich der reichen Ernte gewiss ist, der darum nicht auf jedes einzelne Korn achten muss und darum so verschwenderisch mit dem Samen der Zuversicht umgeht, weil er um eine reiche Ernte weiß. Auch seine Aussaat geschieht ja wahllos. Saatgut scheint reichlich vorhanden, der Seemann muss nicht sparen. Kann man dieses Gleichnis in diesen Zeiten erzählen, kann man so gelassen und auf so verschwenderische Weise zuversichtlich sein? Diesen Sämann kümmert es nicht, dass Vieles auf unfruchtbaren Boden fällt: auf den Weg, wo es zertreten wird oder wo die Vögel es aufpicken; auf den harten felsigen Untergrund, wo der Same kein Wasser findet und der Sonne schutzlos ausgeliefert ist; unter die Dornen, die der keimenden Saat das notwendige Sonnenlicht entziehen. Aber es ist ja noch genug für das gute, fruchttragende Land übrig. Und am Ende fällt die Ernte so reich aus, dass die Verluste nicht ins Gewicht fallen.

Der Bauer, der diesen Samen aussät, kann so verschwenderisch sein, weil er sich der reichen Ernte gewiss ist. Es ist zwar ein kostbares, aber trotzdem kein knappes Gut, das er großzügig auf Grund und Boden verteilt. Jesus erklärt seinen Jüngern später, dass dieser Same das Evangelium ist, das er und sie gemeinsam austreuen, indem sie es unter die Leute bringen. Es ist der Same der Gottesherrschaft, die sich der politischen, der sozialen und auch jeder viralen Herrschaft entgegensetzt.

Und auch diese Saat geht auf mit einer Zwangsläufigkeit und Gewissheit, die eben ihren verschwenderischen Umgang ermöglicht. Diese Saat ist – anders als die begehrten Impfstoffe – in ausreichender Menge vorhanden. Man muss nicht in windige Verträge gucken, das Kleingedruckte lesen oder auf eine Priorisierung hoffen.

Dieser Same sucht nach fruchtbarem Boden in uns selbst, wir selbst sind das Ackerfeld und dann auch wieder Gehilfen des Sämanns, wir empfangen Hoffnung und geben sie weiter als wären wir infizierte Superspreeder und jede Kirche ein Hotspot der Erinnerung an die Liebe Gottes. Wir sind Erstlingsfrüchte des Sämanns und eingeladen, an Saat und Ernte teilzuhaben. Auch wir verbreiten etwas, die Botschaft von einer unendlich gütigen, barmherzigen und liebevollen Herrschaft. Unser Impfstoff hat keinen sperrigen Konzernnamen, sondern heißt ganz schlicht „Evangelium“, heilvolle Nachricht. Es ist guter, heilsamer und unzerstörbarer Same, der seit dem Kommen Jesu Christi massenhaft verimpft wird. Der gute Same hat einen guten Namen und den Keim der Hoffnung in sich. Manchmal werden für uns Dinge in ihrem Wert erst erkennbar, wenn wir mit ihrem Gegenteil konfrontiert werden. Das Gleichnis vom Sämann ist dann nicht mehr die banale Geschichte einer Alltagstätigkeit, die wir heute maschinell erledigen. Sie ist eine Geschichte, die uns elektrisieren kann, eben weil sie das Antinarrativ unserer leidigen und leidvollen Corona-Geschichte ist. Auch in dieser Geschichte kommen Zahlen vor, aber sie haben nichts Bedrohliches. Die Botschaft vom rettenden und heilvollen Zusammensein mit Gott kennt nur positive Zahlen, Zahlen, vor denen sich niemand fürchten muss. Denn diese Frucht bedroht niemanden.

Und darum, liebe Gemeinde, ist jetzt, gerade jetzt die Zeit der Aussaat. Die durch einen Virus geschwächte und gebeutelte Welt, die Menschen, die Sorge haben, um ihre Zukunft gebracht zu werden wie Kinder und Jugendliche, sie alle sind der Ackerboden, auf den der Same der Hoffnung auf den nahen und den kommenden Gott jetzt gestreut werden muss. Dass dieser Same unsichtbar ist, ist kein Argument mehr, seit wir es mit einem unsichtbaren Feind zu tun haben, der ebenfalls sehr klein und sehr effizient ist. Aber auch der Same unserer Hoffnung keimt: Er streut Glaube, Liebe und Hoffnung aus. Er kommt von weit her und reicht weiter hinaus als ein Virus, dem durch die Biologie enge Grenzen gesetzt sind. Die Gottesherrschaft, das Reich Gottes ist eben nicht nur von dieser Welt, auch wenn es nicht ohne diese Welt ist. Es wächst schon längst, und es gibt auch keinen Impfstoff dagegen. Gerade darum müssen wir in Pandemiezeiten Menschen der Aussaat sein.

Die Hoffnungslosigkeit ist nicht unser Geschäft, und wir haben uns daran auch nicht zu beteiligen.

Hat Gott denn auch etwas mit diesem Virus zu tun – oder vielleicht sogar etwas mit ihm vor? Vielfach wird das entrüstet zurückgewiesen. Gott sei nicht so, sagt man, dass er uns einem Virus aussetze. Aber wer ist er dann? Wenn Gott nichts mit dem Virus zu tun hat, dann entsteht eine Leerstelle zwischen Gott und dem Coronavirus. Und dann wird Gott selbst und geradezu zwangsläufig zu dieser Leerstelle werden. Ein Gott, der mit Corona nichts zu tun hat, hat auch sonst nichts mit uns zu tun. Von Dietrich Bonhoeffer stammt der Satz: „Einen Gott, den ‚es‘ gibt, gibt es nicht.“ Freilich gilt auch in gleicher Zuspitzung: Einen Gott, den es nicht gibt, gibt es auch nicht. Wer Gott im Blick auf eine Pandemie Beziehungslosigkeit attestiert, wäscht nicht dessen Hände in Unschuld, sondern spielt dem Atheismus in die Hände. Warum soll denn undenkbar sein, dass Gott seine Finger im Spiel hat? Sind Katastrophen nicht immer auch Zeiten der Besinnung, der Rückbesinnung (das bedeutet das Wort „Religion“) auf unser Dasein und seinen Grund und seinen Sinn? Kann uns die Zeit böser Saat nicht auch sagen: Wir, die Selbstherrlichen, sind gefährdet, selbst Schöpfer sein zu wollen und uns unserer Geschöpflichkeit durch Gott nicht mehr bewusst zu sein? Braucht Gott vielleicht ein unsichtbares Virus, um uns daran zu erinnern, dass wir von ihm „schlechthin abhängig“ (F.D. Schleiermacher) sind und wer tatsächlich Koch und wer Kellner in der Welt ist?

Das Virus hat in sich nichts Positives – außer für das Virus selbst. Sein Zweck ist ein Selbstzweck, die Reproduktion, die sich gedankenlos, gefühllos und willkürlich vollzieht. Der Keim der Hoffnung auf das Reich Gottes ist dagegen von anderer Art. Er ist weder gedankenlos, noch gefühllos noch ziellos. Es ist dieser Kontrast zwischen dem einen Samen und dem anderen, der das Verhältnis ausmacht. An dem Coronavirus ist für uns Menschen nichts Heilvolles. Aber es vermag uns die Augen zu öffnen für das Wesentliche und für jeden anderen unscheinbaren Samen des Wortes Gottes, der im Glauben den unbelehrbaren Keim der Hoffnung trägt. Auch Viren haben nur geliebte Zeit, auch wenn sie älter sind als alle Lebewesen.

Das Wort Gottes hat auch Zeit. Wie es sich das Saatgut leisten kann, auch auf unfruchtbaren Boden zu fallen, so geht der Same des Wortes Gottes auch verschwenderisch mit der Zeit um. Wir können auch sagen: Diese Frucht verdorrt nicht! Viren können außerhalb ihrer Wirte nur kurze Zeit überleben und zerfallen zu einer ungefährlichen Biomasse. Was aber aus der Saat des Evangeliums hervorgeht, dass „kehrt

nicht leer zu Gott zurück“, wie wir es im Jesajabuch heute gehört haben (Jes 55, 11). „Es vollbringt, wozu ich es gesandt habe“, sagt Gott über den Samen seines Wortes. Und darum müssen wir säen, gerade jetzt, und auf Teufel-und-Corona-komm-raus!

Der Kontrast zwischen einem infektiösen Virus und dem Samenkorn des Evangeliums verweist uns auf das Wesentliche, auf das große Thema hinter allen Beschaffungsfragen und den Fragen nach der Entlohnung und dem Verhältnis von Investition und Ertrag. Wo Gottes Wort in unser Herz fällt, geht niemand leer aus – niemals. Der Nihilismus, den ein Virus ausstretet, wird durch die Gottesherrschaft konterkariert, die Jesus verheißt und die mit ihm kommt.

So lehrt uns ein kleines Virus, den Blick auf das Wesentliche zu richten: Darauf, was wir in unserem Leben säen und was wir ernten wollen. Wichtiger als die Frage, wohin der Same fällt, ist die andere: Was wir säen. Auf die Qualität des Samens kommt es an. Ein kleines und für sich gesehen sehr erfolgreiches biologisches Schadprogramm führt uns zur Besinnung, zur Buße. Und darum ist zwischen Gott und dem Virus auch keine Leerstelle, sondern eine höchst spannungsreiche Beziehung, die ein Rätsel, vielleicht sogar ein Geheimnis enthält.

Und darum muss gerade jetzt auf die Qualität des Samens geachtet und gesät werden. Wir müssen das Ackerfeld sein, aufnahmebereit und empfänglich für jenen Samen der guten Botschaft Gottes, die uns heute ein Anti-Corona-Narrativ erzählt. Gottes gute Botschaft darf in dieser Zeit nicht versteckt werden. Genauso wenig wie wir Gott verstecken dürfen, peinlich berührt davon, dass wir mit den Zumutungen bössartiger Viren in der Schöpfung Gottes leben müssen. Nehmen wir Coronazeiten als einen Katalysator der Besinnung, dass es nicht einfach so weitergehen kann in unserem Leben, nicht so gedankenlos, nicht so unvorsichtig selbstbezogen, nicht so gott-, lebens- und todvergessen. Selbstbezogenheit ist das Geschäft der Viren, die kalt, gefühllos und ohne Rücksichten ihre biologische Vermehrung betreiben. Wir sind zu Anderem berufen. Das ist die Botschaft des Sämanns. Es ist die Botschaft Christi, die er mit seinem Leben bezeugt hat. Seine Frucht ist gewiss.

Amen.

Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet Frucht bringen

Predigt über das Früchte-Bringen und das Frucht-Bringen in der Kirche (Joh 15, 1-5)¹

RADU CONSTANTIN MIRON

I

Die erste Assoziation, die ich hatte, als ich das Motto „Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet reiche Frucht bringen“ hörte, war – wie sollte es bei einem Orthodoxen auch anders sein? – jene Bitte, die wir jeden Sonntag bei der Feier der Göttlichen Liturgie hören bzw. als Zelebranten sprechen: „ὕπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν τῷ ἁγίῳ ναῶ τούτῳ“. Übersetzt heißt dies: Wir bitten „für alle, die Früchte bringen und Gutes wirken in dieser Kirche“² oder anders übersetzt: „die die Früchte darbringen und Gutes tun“³.

Seit Jahrzehnten höre und spreche ich diese Bitte im Gottesdienst und war immer davon überzeugt, dass mit καρποφορούντων tatsächlich jene gemeint sind, die Früchte in die Kirche bringen. Wer die Orthodoxen kennt, weiß, sie lieben es, Dinge in die Kirche zu bringen.

Nicht nur an Erntedank, auch sonst werden bei vielen Anlässen im Kirchenjahr Weintrauben und andere Früchte, Weizen, Salz, Kuchen und anderes mehr zur Kirche gebracht und dort gesegnet.

1 Predigt im zentralen Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen in Hamburg vom 21. Januar 2021. Radu Constantin Miron ist Erzpriester der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Entschlafen der Gottesmutter“ in Köln und Bischöflicher Vikar der Griechisch-Orthodoxen Metropolie für Nordrhein-Westfalen sowie Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

2 Der Orthodoxe Gottesdienst, Bd. 1: Göttliche Liturgie und Sakramente, hg. von *Sergius Heitz*, Mainz 1965, 264.

3 Liturgikon. Messbuch der byzantinischen Kirche, hg. von *Neophytos Edelby*, Recklinghausen 1967, 440.

Man bringt sozusagen seinen Alltag vor Gott. Zwei Dinge kommen da zusammen. Da ist zum einen die Dankbarkeit für die gute Schöpfung Gottes und für seine Gaben und zum anderen ist da die Erkenntnis der Heiligkeit unserer Welt und unseres Handelns. Man hat gesagt, dass es für die Orthodoxen möglich ist, auch noch in der alltäglichsten Tätigkeit einen Funken Heiligkeit zu sehen und zu empfinden. Wenn es früher vielleicht das Pflanzen eines Baumes oder das Graben eines Brunnens war, das in dieser lichterfüllten Perspektive der Heiligkeit gesehen wurde, so ist es auch heute noch jegliches Wirken in einer Welt, welche die Metaphysik vergessen hat und vergessen möchte. Und es gibt keinen Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, keinen Dualismus. Schon Gregor von Nyssa, der im 4. Jahrhundert lebte, hatte erkannt, dass, wenn mein Nächster hungert, dies nicht nur ein *materielles Problem für ihn* ist, sondern ein *spirituelles Problem für mich*, der ich mich womöglich nicht darum kümmere. All das, was wir tun, all das, wofür wir leben, ist heilig. All das verdient unseren Dank: Und wer Gott dankt, indem er etwa die Erstlingsfrüchte seiner Ernte in die Kirche bringt, ist lobenswert. Also dachte ich, für diese Menschen, die das tun, muss man doch beten. Gerade in einer post-agrarischen Zeit, in der unsere Kinder denken, dass das Obst im Supermarkt produziert wird und die Kühe lila sind.

II

Und dann begegnete ich dieser Bibelstelle, wieder einmal dieser eigentlich so vertrauten Stelle, in der Jesus Christus sagt (Joh 15, 1-5):

„Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer. Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, schneidet er ab und jede Rebe, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringt. Ihr seid schon rein kraft des Wortes, das ich zu euch gesagt habe. Bleibt in mir und ich bleibe in euch. Wie die Rebe aus sich keine Frucht bringen kann, sondern nur, wenn sie am Weinstock bleibt, so auch ihr, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben.“

Das Bild dieser Frucht war mir vertraut. Und dass die Voraussetzung für das Fruchtbringen das Einssein mit dem himmlischen Vater ist, war mir beim Hören dieses Textes im Laufe der Jahre klargeworden.

Zum ersten Mal war ich aber herausgefordert zu fragen, *was* denn unsere Frucht sein soll, die *wir* als Reben am göttlichen Weinstock bringen sollen. Es ist sogar die Rede von „reicher Frucht“ (V. 5): „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht.“ In den Worten Jesu kommt dann ganz unvermittelt die Erwähnung der Liebe

(V. 8.9): „Mein Vater wird dadurch verherrlicht, dass ihr reiche Frucht bringt und meine Jünger werdet. Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe!“

So erklärt sich der Zusammenhang zwischen Fruchtbringen und Liebe im Motto unserer diesjährigen Gebetswoche (und dieses Gottesdienstes!), es verbindet beides in einem Satz: „Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet Frucht bringen!“

Halten wir fest: Der Sinn des Weinstocks, seine Existenzberechtigung sozusagen, ist es, Frucht zu bringen. Ein Weinstock, der nicht Frucht bringt, bringt es nicht. Man erinnere sich nur an jene Begebenheit mit dem verdorrten Feigenbaum aus dem Neuen Testament.

Jesus hat Hunger. Er sieht von weitem einen Feigenbaum mit Blättern und geht hin, um nach Früchten zu suchen. Aber er findet an dem Baum nichts als Blätter.⁴ Nichts gegen Blätter, aber Aufgabe des Feigenbaums ist es nun mal, Feigen zu liefern, eben Frucht zu tragen. Und offensichtlich ist es auch unsere Aufgabe, Frucht zu tragen, sonst bringen wir es nicht...

III

Doch was ist die Frucht, die wir zu tragen haben und wenn man der orthodoxen Liturgie glauben darf, auch zur Kirche oder in die Kirche bringen soll. Für Paulus ist klar, was eine Frucht ist: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltbarkeit ...“ (Gal 5, 22 f.)

Heute hören wir diese Aufzählung im Kontext unserer gemeindlichen und unserer ökumenischen Situation. Zu Beginn des Jahrs der Ökumene 2021/22, das wir heute offiziell eröffnen, stellen wir fest: dieser Katalog an Tugenden und guten Eigenschaften kann individuell, aber auch kollektiv gelesen und gehört werden. Dass zwischen diesen Herangehensweisen ein Zusammenhang besteht, muss hier nicht weiter betont werden. Das weiß auch schon einer der ältesten nicht-biblischen Texte der Kirche, der Barnabasbrief, wo es heißt: Wir steigen aus dem Taufwasser empor „Früchte bringend, da wir im Herzen haben die Furcht und die Hoffnung auf Jesus im Geiste“.⁵ Unsere Taufe ist ja immer beides: individuell *und* kollektiv. Ich bekenne den Glauben und reihe mich durch die Taufe in das „wir“ der Kirche ein, „Früch-

⁴ Mk 11, 12 und Mt 21, 18 f.

⁵ Barnabasbrief 11, 11.

te bringend, da ich im Herzen habe die Furcht und die Hoffnung auf Jesus im Geiste“. So sind „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltbarkeit ...“ gewissermaßen eine erste Charta Oecumenica, die als zu erbringende Aufstellung der Früchte auch über unserem „Jahr der Ökumene“ steht.

Das klingt aber, ehrlich gesagt, sehr abgehoben, um nicht zu sagen weltfremd und zu fromm. Gestatten Sie mir deshalb heute – vielleicht, weil ich doch meiner ursprünglichen Deutung der erwähnten Bitte unserer orthodoxen Liturgie anhängen – eine erweiterte καρποφορία, eine Nutzenanwendung des Fruchtbringens vorzuschlagen. Ich meine: Wir sollten nicht nur theoretisch Frucht bringen, sondern auch praktisch. Damit meine ich zwar nicht das Früchte-in-die-Kirche-Bringen, oder sagen wir: nicht nur. Also: Das erstere könnte man als die Spiritualität bezeichnen, das andere als den konkreten Dienst am Nächsten. Nebenbei bemerkt: Spiritualität ist eigentlich kein schönes Wort. Das ist so, als ob wir von der Sauerstofflichkeit unseres Lebens sprechen würden. Ohne Sauerstoff gibt es gar kein Leben. Und ohne den Heiligen Geist gibt es auch kein Leben in der Kirche. Und dieses Leben mit den Gaben des Geistes (aus den Gaben des Geistes?) wird immer auch konkrete, praktische Konsequenzen haben. Es kann keine *vita contemplativa* ohne *vita activa* geben! Es gehört immer beides dazu, Spiritualität und Diakonie. Es gehört immer beides zusammen.

Deshalb engagiert sich die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland in diesem Jahr der Ökumene – wie auch in den Jahren zuvor – für den Lobpreis des Schöpfers bei der Feier des Schöpfungstages und tritt für die Unterstützung nachhaltiger Projekte des Umweltschutzes ein. Deshalb diskutieren wir über die theologischen Fragen von Abendmahl und Amt und sind präsent in der ACK-Polis auf dem Ökumenischen Kirchentag in Frankfurt – zumindest digital in diesem Jahr. Deshalb unterstützen wir die Ökumenische Friedens-Dekade und das interreligiöse Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ ebenso wie die theologische und akademische Arbeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA).

Frucht bringen heißt also beides für uns: das ganz konkrete Handeln an unseren Nächsten und das Wachsen im Heiligen Geiste, das diesem Handeln zugrunde liegt. So verstehe ich übrigens auch das Jahr der Ökumene 2021/22, das heute für uns beginnt. Um es in der Sprache der ökumenischen Bewegung zu sagen: nicht nur „Glaube und Kirchenverfassung“, sondern auch „Praktisches Christentum“, nicht nur „Mission und Evangelisation“, sondern auch „Bewahrung der Schöp-

fung“. Und das alles geht nicht ohne Gebet, ohne unsere Gebetswoche, die in diesem Jahr – darf ich sagen „seit diesem Jahr“? – mit der Allianzgebetswoche verpartnert ist.

Beten wir also gemeinsam „für alle, die Früchte bringen und Gutes wirken“ in dieser Kirche, in allen unseren Kirchen, in der Ökumene!

„Und wer dieses tut, wird sein wie ein Baum, gepflanzt an fließendes Wasser, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter werden nicht abfallen, und alles, was er tut, wird gut vorwärts gehen.“⁶

Amen.

6 Ps 1, 3.

Predigt anno 2043¹

Eine fiktive Verkündigung im *PreachingDome* Bad Cannstatt²

THOMAS NISSELMÜLLER

Offenbarung 3, 20: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auftun, zu dem werde ich hineingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir.“

Was für ein Wort!

„Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; so jemand meine Stimme hört und mir auftut, so will ich eingehen und mit ihm das Abendmahl halten.“

Ein alter schwäbischer Pfarrer, der vor einem Viertele über die Sonderbarkeit und Wunderlichkeit der menschlichen Seele nachsann, sagte sich: „Es ist schon komisch. Wenn de Leut das Weinle schmeckt, saget se: Deufel, ist der guet! Und wenn nedde, hoißt’s glei’: Herrgott, ist der sauer!“

Der Mensch liebt das Paradox – und genießt den Griff ins falsche Regal. Oder in die Fehldeutung mancher Erfahrung. So ist es manchmal auch mit der Art und Weise, wie wir Gott sehen. Gott, der Liebe ist. Wie wir im ersten Brief des Johannes in Kapitel 4, Vers 16 hören: „Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat: Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“

1 Drei Jahre vor dem 500sten Todesjahr Martin Luthers (1483–1546), dem medialen Künstler, Vielschreiber und Professor, der quasi einer der größten Förderer und Nutzer der „Gutenberg-Galaxis“ (Marshall McLuhan) war.

2 Eine moderne Stätte der Freiheit. Ein Ort, an dem das Evangelium Gestalt gewinnt im Predigen und Hören. Eine Arena („Dome“) mit 13.000 Sitzplätzen, high-end-Sitzen, die neuestes technologisches Equipment liefern, mit Abstimm-Buttons bei Preaching Polls, eigenem Landeplatz für Flug-Taxis und Plug-in-Parkplätzen mit Ladeoption an jedem Parkplatz. Dreimal pro Jahr einem Around-the-Globe-Predigt mit drei Städten: Dallas, Bad Cannstatt und Auckland, mit Live-Zuschalt (Früh-GD in den USA und Night-Gospel-Event in Neuseeland).

Liebe ist der Beginn von Freiheit. So könnte man die biblische Botschaft zusammenfassen. Denn Liebe ist die Brücke aus Angst und Zweifeln, aus der Isolation und dem Sich-Verstecken. Und der heutige Predigttext handelt davon, dass Jesus Christus selbst, die Liebe, bei uns anklopft.

*Liebe Gemeinde, liebe Menschen, Cyborgs und Roboter,
liebe hier Anwesende und mediale Gäste,*

heute ist ein Tag wie alle anderen unseres Lebens. Ein Zeitfenster von 24 Stunden, je 60 Minuten, je 60 Sekunden, ein Tag in Raum und Zeit. Nothing special! Und ein Tag, an dem dennoch etwas Besonderes passiert. Wir hören gemeinsam das Wort Gottes, reflektieren, was es bedeutet – und im „Idealfall“ gewinnen wir neuen Mut, Kraft und Hoffnung für das, was wir das gelebte Leben nennen.

In einem kleinen Dreischritt will ich dem Predigttext nachgehen: Hören/Begreifen/Öffnen

Hören

Hören funktioniert ja im Normalfall bereits im Mutterleib. Beim Fötus ist das Ohr das erste voll entwickelte Organ, sagt die Wissenschaft. Der Mensch ist ein Hör-Wesen. Und Gemeinsamkeit, Begegnung sowie auch viele Formen beruflicher Arbeit fußen auf dem Hörvermögen. Wer hört, ist mit der Welt, mit dem Klang der Welt, mit den Stimmen und Geräuschen, den lauten und leisen, den sanften und dominanten sowie auch mit dem Puls der Soundkulissen um uns herum verbunden.

Es gibt vielerlei Sounds, die wichtig für uns sind. Wer das Bimmeln des Weckers morgens versemelt oder als Cyborg auf gewisse Sounds implantierter Gadgets nicht rechtzeitig antwortet, der kann unter Umständen Wichtiges versäumen. Und mancher ärgert sich, dass er nicht zur rechten Zeit begonnen hat hinzuhören und dem Hören Raum zu gewähren. Denn wer nicht hören lernt – darunter zählt auch das Hören auf guten Rat oder eine solide Ermahnung, das Hören auf hilfreiche Worte oder einen befreienden Zuspruch –, verbaselt manche Möglichkeit und Chance, die ihm der liebe Gott gewährt.

Das Hören ist das eine. Das Hören auf das richtige, helfende, vielleicht erlösende Wort – das andere.

Davon spricht dieses dritte Kapitel im letzten Buch des biblischen Textkanons. Die Johannes-Apokalypse mit ihren Szenen und Visionen

der zukünftigen Welt. Christus, der Auferstandene *ante portas*. Ein Wort, das eigentlich zum Schmunzeln einlädt. Gott hat Humor. Er hat alle Macht der Welt, ja alle Macht auch über das Irdische und unsere Zeitkategorien hinaus – und er klopft mal eben an. Bei uns. Den Zeitlichen. Den in raum-zeitlichen Kategorien Beheimateten. Den Zeit-Ge-bundenen, die in Raum und Zeit verankert, gleichsam angekettet sind, dort zu Hause bleiben während ihres Lebens.

Und dann klopft der Schöpfer des Himmels und der Erde in seinem Sohn Jesus Christus bei uns an. So ganz sanft. Oder auch mal laut. Für beides finden wir in der Bibel Belege. Paulus wurde schier umgehauen, als er Christus erlebte und dabei erst einmal für einige Zeit nichts mehr sah. Eine Art überwältigendes und geradezu gewaltsames Anklopfen. Aber Gott ist auch das leise Säuseln.

Gott kommt. Nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer. So die berühmte Szene in 1. Könige 19. Gott und Elia. Gott und sein Prophet. Der in Nöten und als Flüchtiger schier verzweifelt ist.

„¹¹ Der Herr sprach: Geh heraus und tritt hin auf den Berg vor den HERRN! Und siehe, der HERR ging vorüber. Und ein großer, starker Wind, der die Berge zer-riss und die Felsen zerbrach, kam vor dem HERRN her; der HERR aber war nicht im Winde. Nach dem Wind aber kam ein Erdbeben; aber der HERR war nicht im Erdbeben. ¹² Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der HERR war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Säusen. ¹³ Als das Elia hörte, verhüllte er sein Antlitz mit seinem Mantel und ging hinaus und trat in den Ein-gang der Höhle.“

Gott redet sanft mit dem Verzweifelten, dem in Angst und Verzweiflung Steckenden. Dem Propheten, der Großes gewirkt hat und jetzt in Todesangst kaum mehr weiterweiß. Er hat für Jahwe gekämpft, und jetzt scheint die feindliche Macht die Oberhand zu gewinnen. Die heidnische Königsgattin Isebel trachtet ihm mit aller Macht nach dem Leben – und damit allen, die an Jahwe glauben und nicht den Baal-Kult ihr eigen nennen. Gerhard von Rad schreibt zu 1. Könige, Kapitel 19:

„Dieses Ende des Jahweglaubens, das Elia vor sich sieht, ist doch der eigentliche Grund seiner Verzweiflung. Das Schwachwerden und Resignieren des Propheten bis hin zu Selbstmordgedanken – das war für einen Erzähler dieser Zeit eine sehr kühne und erregende Exposition. Hier ist wirklich Schwachheit in äußerster, in geradezu paradigmatischer Gestalt.“³

³ *Gerhard von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1965, 28.

Der Flüchtige, Verzweifelte tritt an die Schwelle. An den Eingang der Höhle. Und spricht mit Gott. Der in einem sanften Säuseln zum Propheten tritt. Gott klopft an. Christus *ante portas*.

Begreifen

Begreifen hat mit greifen zu tun. Mit dem Hinlangen, dem Sich-Einlassen auf Gedanken und dem Sich-Aussetzen gegenüber Anderem, Verändertem, mit Blick auf Neues und vielleicht auch Provokantes.

Begreifen, dass da der, der selbst von sich sagt, dass er die Tür ist, nun vor der Tür steht. Dass derjenige, dessen Macht endlos ist, in der Rolle des Bittenden zu uns kommt. Dass der, der ewig ist, uns Zeitliche in seine Welt, in seine Gefolgschaft ruft.

Begreifen im Angesicht Gottes heißt auch, ihm unser Ohr zu leihen. Seinem Rufen, Lieben, Klopfen und Werben nachzuspüren. Und vom Begreifen den Schritt zum Öffnen wagen.

Öffnen

Neben Hören und Begreifen heute ein Drittes. Die Lateiner sagen ja: *tertium datur*. Es gibt nicht nur A und B. Nicht nur eins und zwei, schwarz und weiß. Ein Drittes will gehört sein; im Dritten spiegelt sich vielleicht auch das, was Hegel die Synthese nannte, dieses wichtige Schlüsse-Ziehen aus dem zuvor Erkannten und Verstandenen. Einen Weg zu begehen, nachdem man vorher genug abgewogen hat.

Wer gehört und verstanden, vernommen und erfahren, entdeckt und begriffen hat – kann öffnen. Die Tür öffnen. Die Tür des Herzens, der Sinne, des Lebens. Die Tür des Glaubens und echter Offenheit.

Zwei Zitate zum Schluss

„Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne.“
(Hermann Hesse)

Jede Predigt hat einen Anfang und ein Ende. Das Ende kann natürlich auch ein Anfang sein. Und jeder Anfang kann schwer oder leicht sein.

Gott ermutigt zu einem Leben, das im Ohr-Werden für seine Wirklichkeit, für seine Welt, für sein ewiges Reich der Liebe und Güte Gestalt gewinnt, diese lebt und konkret mit anderen Menschen teilt.

Menschen mit oder ohne maschinellen Anhang, Roboter, die mit Menschen oder primär mit anderen Robotern arbeiten, alle Wesen mit

Sinn und Verstand und mit der Reaktionsmöglichkeit, auf Gottes Reden zu antworten, sei gesagt, dass Gott es stets und nachhaltig gut mit uns, mit einem jeden meint. Ob wir nun divers, Mann, Frau, jung oder bereits ein paar Jahre auf dieser Erde oder mit manchen Austauschmodulen versehen unterwegs sind, ob wir ästhetisch clean wie ein Baby oder einfach oder mehrfach durchoperiert sind, mit oder ohne Beeinträchtigungen unseres Lebens, mit oder ohne körperliche oder geistige Einschränkungen, mit oder ohne Familie bzw. Familienanschluss, als Singles, in migrantischen oder irgendwie gearteten Patchwork-Settings. Als Menschen, die viel reisen oder eher vor Ort ihr Leben führen, als Kinder, Jugendliche, Schüler, Studierende, Arbeitsuchende, Arbeitende, Arbeitgeber, als Menschen mit viel oder wenig Einkommen, als Migrationskünstler oder solche, die schon seit langer Zeit hier leben, als viel Wissende und Gewiefte oder als solche, denen es schwer fällt, die Grammatik des Lebens und Denkens zu entziffern. Wir alle, jede, jeder ist gemeint.

„Wanderer, es gibt keinen Weg, der Weg entsteht im Gehen.“
(*Antonio Machado*)

Gott kennt, liebt, versteht und begleitet uns. Es ist gut, wenn wir auf sein Klopfen hören und daraus unsere Schlüsse ziehen. Losstarten. Und heute so manche Tür öffnen für das Wirken seines Geistes.

Christus ist der Kommende. Der, der kommt und der, der bei uns anklopft. Also der Klopfende, der sich darauf einstellt, dass wir auch die Tür eben nicht öffnen und wir den Lockdown der Tür feiern.

Stellen wir uns auf ihn ein. Per Ohr, mit dem Herzen, mit Gedanken, den Gadgets, unseren Netzwerken, unserer Zeit, unseren Lebensräumen und im Miteinander.

Begegnung mit Christus durchs Hören, seine Präsenz in uns stiftet Gemeinschaft mit Gott. Die Tür für ihn zu öffnen, ist ein großes Vorrecht – und ein mutiger Schritt.

„Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus.“ (Phil 4, 7)

Amen.

Ex post – nach der Predigt ist vor dem Handeln (Jakobus 1,22)

Cyborg-Gruppen, Menschen-Gatherings und Robo-Meetings können nun stattfinden in den dafür vorgesehenen Chat-Rooms oder realen

Live-Talk-Räumen, die per Scan über den aktiven Code an Ihrem Sitz über persönliche digitale Devices oder implantierte Chips etc. eingesehen werden können.

Weitere Option für Rückfragen für Roboter, Cyborgs und Menschen. Wenn Sie dieses Angebot wahrnehmen möchten, bitte einfach auf dem Platz sitzen bleiben oder im Stream auf dem Nachhauseweg im Flugtaxi, im autonomen Auto oder auf sonstigen Verkehrswegen mitverfolgen.

Preacher Man Tom steht nach dem Gottesdienst für 60 Minuten für eine Q&A-Session zur Verfügung. Diese erfolgt für alle, die hierbleiben, vom Platz aus via eines online-Chat-Kanals der Gemeinde. Wir danken Ihnen für die Beteiligung und für Ihr Kommen. Bleiben Sie mit uns stets verbunden!

Der Book Store des *PreachingDome* ist rund um die Uhr digital erreichbar und geöffnet. Audio-/E-Book-Börse auf *PreachingDome.com* – jederzeit ein spannender Tauschplatz. Die Seelsorge-/Prayer-Services sind 24/7 aktiv, mit ausgebildeten Mitarbeiter*innen.

Als Überschrift zu den Meetings und als eine Erinnerung an Martin Luther vor ca. 500 Jahren: „Jede Stelle der Schrift ist von unendlicher Einsicht; darum was du erkennst, mache nicht hochmütig geltend, bestreite nicht dem anderen seine Einsicht und wehre ihn nicht ab! Denn es sind Zeugnisse, und jener sieht vielleicht, was du nicht siehst – So ist immer voranzuschreiten in der Erkenntnis der Heiligen Schrift.“ (Martin Luther)

Notabene: In über 60 Sprachen stehen Simultan-Übersetzungs-Services zur Verfügung. Einfach die Sprache auswählen und mit dem Hören starten! Eine XXL-Version dieser Predigt steht in verschiedenen Formaten, auch zum Verlinken auf diversen Plattformen und Social-Media-Kanälen zur Verfügung.

Dietrich Korsch, Mit der Theologie anfangen. Orientierungen für das Studium. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020 (utb). XIII, 270 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-8252-5471-1, € 19,00.

Professor emeritus Dietrich Korsch entwirft in seinem Band ein Kaleidoskop des erfolgreichen Theologiestudiums. Seine langjährige Gelehrtenvita fließt hier ein und ermöglicht angehenden Theologiestudierenden eine Einflugschneise in die weite Zone theologischer Wissenschaft.

In die pragmatisch-rational gestrickte Textkultur fließen vielerlei kleine Beobachtungen aus diversen Disziplinen der *Ars theologica* mit ein, nicht selten auch exegetische Pirouetten, die schnörkellos eingeflochten werden. Der Vf. geht von der Überzeugung aus: „Daß es Theologie an den Universitäten gibt, ist [...] immer auch ein Anstoß für andere Studiengänge, die daran erinnert werden, daß die Idee der Universität nicht nur auf einen Zusammenhang des Wissens zielt, sondern auch auf die Bildung von Personen ausgerichtet ist, die mit diesem Wissen umgehen.“ (46)

In diese Bildungsmatrix zeichnet sich das Werk in Gänze ein. Fünf Kapitel mit 16 Paragraphen entwerfen einen thematisch-inhaltlichen Rahmen des Theologiestudiums, wobei Vf. mit erstaunlich wenig theologischem Namedropping auskommt.

Gefällig zeigt Kapitel 1 § 1 (Bildung und Theologie) die drei Dimensionen theologischen Schaffens an: Selbst-, Sprach- und Sinnbildung. „Kontexte“, „Ort“ und „Ziel“ der Theologie rafft den Strukturrahmen der theologischen Arbeit, in die u. a. die Gesellschafts-, Kunst- und Philosophieperspektiven mit einfließen (§§ 2–4).

Kapitel 2 entfaltet den Religionsbegriff historisch (§ 5), in der Moderne (§ 6) und aktuell (§ 7).

Kapitel 3 („Wer ist Jesus Christus?“, §§ 8–10) und Kapitel 4 („Was ist Kirche?“, §§ 11–14) entfalten heutige und historische Diskurse bzw. Positionen in nuce. Der Anhang (Kap. 5) widmet sich den „Methoden und Disziplinen der theologischen Wissenschaft“ (§ 15) und selektierten „Empfehlungen für das Studium“ (§ 16).

Ein Werk wie gemacht für den Start in ein erfolgreiches Theologiestudium mit Ziel Pfarramt sowie Wissenschaft im protestantischen Kosmos. Fasziniert hat mich die basale Einfachheit der Ausführungen, ergänzt durch ausgewählte Literaturhinweise und konkrete Impulse für die Gestaltung des Theologiestudiums. Am Ende singt der Vf. ein mehrseitiges hohes Lied auf eine anzulegende theologische Privatbibliothek als Fundus für Studium und Karriere.

Was ein wenig zu kurz kommt, ist der Blick auf die Zukunft der Theologie, auch wenn der Vf. deren Aufgaben im Wissenschaftsspektrum klar skizziert und entfaltet. Dem Umfang des Bandes (270 Seiten) geschuldet, ist durchgehend eine fehlende Bandbreite der theologischen Diskussion zu vermerken, wobei der Autor die Kunst der Fokussierung weitgehend vortrefflich beherrscht, naturgemäß mit subjektiven Gewichtungen und Standardreferenzen.

Wie sich der Abschluss der Arbeit mit Anregungen fürs Studium in Corona-Zeiten gestaltet hätte, wäre zu fragen. Hätte u. U. ein Abschnitt zu Studierenden in pandemi-

schen Digitalwelten noch Wichtiges ergänzt? Dieser Aufgabe würde sich idealer Weise ein aktiver Innovationskünstler der Theologie widmen, kein Marburger Emeritus für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie.

Michael Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre (Neue Theologische Grundrisse), 2. durchgesehene und korrigierte Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. XIX, 564 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-16-159567-7, € 39,00.

Meyer-Blanck, der Bonner Theologe und Virtuose rhetorischer Theologie, legt hier ein Standardwerk vor, das sich für Laien wie für die Fachwelt gleichermaßen zur Lektüre eignet.

Der Kniff in diesem gut leserlichen und auch optisch wohlfeil aufbereiteten Œuvre liegt darin, dass der Vf. Verkündigung mit Darstellung und Inszenierung verknüpft, ein zeitgemäßes Profil mit einer holistisch-anthropologischen Sichtweise. Die Spannung von Rede und Ritus, von Verkündigungsakt und liturgischem Geschehen dient hier als der Grundrahmen, in dem die Facetten der gottesdienstlichen Welt entfaltet werden. In 49 Paragraphen und sieben Kapiteln wird thematisch und unter Rückgriff auf diverse Wissenschaftsdisziplinen – und mit historischer Perspektive – die vielschichtige Welt des Gottesdienstes skizziert und theologisch analysiert.

Von „Gottesdienstlehre, Homiletik, Liturgik“ (§ 1) über „Systematische und systematisch-theologische Überlegungen in der Gottesdienstlehre“ (§ 2) bis zu „Das Verhältnis von Wort und Sakrament“ (§ 12) reichen die ersten zwei Kapitel. Kapitel drei bis fünf fokussieren die historische, empirische und die vergleichende Perspektive. Kapitel sechs ist der „Gottesdienstlehre in ästhetischer Perspektive“ gewidmet, die sich in § 34 auch der Theatertheorie annimmt. Kapitel sieben bringt dann die handlungsorientierte Perspektive, in der gewisse dramaturgische Funktionen, aber auch die prinzipielle und materiale Homiletik mit einfließen (§§ 37–39).

Mit Blick auf die künftige Rolle der Theorie des Gottesdienstes vermerkt der Vf.: „Auch in Zukunft wird die Gottesdienstlehre auf die genaue Wahrnehmung der Realität durch empirische Studien angewiesen sein. Es ist ungewiss, ob die Entwicklung zu mehr Pluralität und zu individuell verstandener Spiritualität weitergehen wird oder ob sich daneben auch die Tendenz zur neuen Plausibilität alter Formen verstärken wird.“ (548)

Alles in allem ein herrliches Werk und ein Fundus an Informationen. Dass die digitale Welt und ein beherztes Eingehen auf die virtuellen Räume, denen sich Theologie und Kirche mit Verve stellen müssen, ausgelassen wird, mag nicht zuletzt in/nach der Corona-Zeit schmerzen, ist dieses Desiderat doch ein elementarer, gewichtiger Baustein einer zukunftsfiten Gottesdienstlehre und Theorie von Kirche.

Sigurd Bergmann, Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes. Mit einer Einleitung von Günter Altner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. 240 Seiten, mit 70 s/w- und 10 farb. Abb., Broschur, ISBN 978-3-525-60443-4, € 75,00.

Im Vorwort schreibt der Vf., dass das Werk über einen Zeitraum von fünf Jahren an diversen Orten und auf unterschiedlichen Kontinenten entstanden sei. Er sieht seine Texte insofern als Erinnerungsraum: Erinnerung an Wahrgenommenes. Der deutsch-schwedische Theologe lehrt in Norwegen an der Norwegian University of Science and Technology in Trondheim.

„Heiße Eisen“ und Zukunftsweisendes werden hier reich bebildert (80 Abbildungen auf 240 Seiten) montiert, ein versierter Denk-Arbeiter zwischen den Disziplinen, der keine Berührungsgänge zu Grenzen und Extremen aufweist. Besonders sei auf das auf Seite 49 notierte Kapitel (auf eine Nummerierung wurde offensichtlich bewusst verzichtet) verwiesen mit dem Titel „Die Heiligkeit des Erd-Raums. Utopisierung und Globalisierung in der ökologischen Spiritualität“. Dies könnte gerade heute in Klimadebatten-Zeiten und im Kontext der FFF-Bewegung als Anstoß für eine theologische Reflexion der „kosmischen Topophilie“ (60ff.) genommen werden. „Geistige Mobilität“ wird bei den Maya untersucht (92–100), was in die Frage mündet: „Unterwegs zu einer neuen lokativen Spiritualität?“ (100–106). Wie aktuell für den derzeitigen Diskurs dieses 2010 bereits erschienene Werk ist, zeigen die letzten drei Kapitelüberschriften: „Im Einklang mit der Energie der Erde“ (107ff.), „Die Stadt als Erinnerungsraum. Wider die urbane Amnesie“ (137ff.), „Die Mobilität im Geist unserer Zeit. Religion als Bewegung im Raum“ (173ff.).

„Was Paulus als das Seufzen der Natur in ihren Geburtswehen umschrieben hat, würde in einer derartigen Betrachtung der Religion als existenzielle und körperliche Bewegtheit die Theologie zur Neuinterpretation der ‚Schöpfungsgemeinschaft als Hoffnungsgemeinschaft‘ (J. Moltmann) und eben auch als Bewegungsgemeinschaft anleiten. Die Erlösungsgeschichte der drei abrahamitischen Religionen wäre dann als Gottes ‚Befreiungsbewegung der Schöpfung‘ auszulegen.“ (210)

Peter Sloterdijk, Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie. Berlin: Suhrkamp, 2020. 352 Seiten, fester Einband mit Schutzumschlag, ISBN 978-3-518-42933-4, € 26,00.

Der mittlerweile in Berlin lebende Philosoph Peter Sloterdijk entwickelt hier eine filigrane Sicht auf die Entwicklung von Religionen und Glaubenshaltungen in der Geschichte. Sloterdijk heftet sich dabei an diverse Forschungen und Mainstream-„Wahrheiten“, die nicht immer überzeugen, zumal gerade bei den christlich-theologischen Forschern eklektisch sortiert wird.

Auf 344 Seiten legt der 1947 in Karlsruhe geborene Wissenschaftler ein Œuvre vor, das die Antworten der Religionen auf die Verlegenheit(en) des Daseins rekonstruiert, evaluiert und kommentiert. Das „Himmelsbuch“ ist gewiss das theologischste Werk des wichtigsten lebenden deutschen Philosophen, und er entfaltet seine Gedanken und heuristischen Ideen im Dialog mit den Grundschriften, Forschungsergebnissen und Wirkhorizonten der verschiedenen religiösen Traditionen, Aporien, Trends und

Strömungen – und stets mit Blick auf die soziokulturellen Gegebenheiten und Konnotate.

Selbst hatte Sloterdijk einige Zeit in einem Ashram in Indien gelebt und dort eine „Umstimmung“ erfahren, wie er es an diversen Stellen seines intensiven „Veröffentlichungskonkurrenzkans“ und in einigen Interviews artikuliert.

Begeistert die Leidenschaft, mit der der Autor zwischen den Zeilen theologischer Plausibilitäten liest und vielerlei „Leerstellen“ entziffert, Konturen von Erfolg und Misserfolg der Religionen entwirft und in aller Regel milde mit den Anmaßungen und Drohkulissen der divinalen Überzeugungstäter und Dogmatik-Systeme hantiert.

Sloterdijk untersucht theopoetische Strategien und Marktmechanismen, die (potenziell) Glaubende erreichen bzw. neu codieren und erobern wollen – und zeigt dabei Wege auf, die auch marxistische Sichtachsen überwinden helfen. Und immer wieder streut er nebenbei etwas Nietzschesche-Exegese ein, dem er mit seinem „Der Denker auf der Bühne“ ein herrliches Dokument gesetzt hat.

Sein Plädoyer für ein Verstehen der Narrative/hermeneutischen Finten der Theopoesie in ihren Strickmustern und Logiken mündet ein in die Frage, wie wir Leser es mit dem Glauben, der Religion und der Vertikalspannung in aktuell faktenresistenten und von Medien- wie Pseudo-Wahrheiten geprägten Zeiten halten wollen.

In der Vorbemerkung schreibt der Autor: „Im folgenden soll vorwiegend von mitteilbaren, hellen und zu Aufschwüngen einladenden Himmeln die Rede sein, weil sie, dem Auftrag poetologischer Aufklärung entsprechend, gemeinsame Herkunftszonen von Göttern, Versen und Aufheiterungen bilden.“ (8)

Teil I („Deus ex machina, Deus ex cathedra“) geht in 12 Kapiteln zunächst den Göttern im Theater nach, folgt u. a. den „Poesien der Kraft“ („Die metaphysischen Tugenden treiben die ersten Extremisten und ihre Adressierung an ein überuranisches Geistwesen hervor.“ [74]), fragt „Offenbarung woher?“ und widmet sich mit Verve der Intervention von Karl Barth („Religion ist Unglaube“). In der Tat kann Sloterdijk vor allem dem meteorischen Vertikal-Religiösen von Karl Barth eine Menge abgewinnen und sieht letztlich diese Form einer meteorischen Theologie als die am ehesten ernst zu nehmende bzw. überzeugende Fassung einer christlichen Weltperspektive.

Teil II („Unter hohen Himmeln“) geht in acht weiteren Kapiteln u. a. der „Poesie der Geduld“, den „Poesien der Übertreibung: Die religiösen Virtuosen und ihre Exzesse“ nach, um in Kapitel 20 abschließend der „Religionsfreiheit“ nachzusinnen: „Das sichere Zeichen der jungen Freiheit für die Religion ist ihre überraschende, erhebende, skandalöse Nutzlosigkeit; sie ist überflüssig wie Musik; doch: ‚Ohne Musik wäre das Leben ein Irrtum.‘ Sie teilt ihren Luxuscharakter mit den beiden anderen, schon früher in die Eigenständigkeit durchgebrochenen Kulturen der Existenzauslegung. Seit sie keinem externen Zweck mehr zu dienen hat, zieht sie Teile des Erlebens an sich, die sonst, bei den einzelnen wie bei den Gruppen, in musikalischen, meditativen, erhabenen, verlorenen und niederschmetternden Momenten zu Hause sind.“ (335)

Und er hält fest: „Was als Religion erloschen ist, kann wiederkehren als ideologisierte Politik, als Bühnenzauber, als Technikwunder und als informatische Pandemie.“ (112 f.)

Die „Berliner Pythia“ stellt dem Buch ein Bibelzitat (Jesus-Wort) voran: „und er sprach zu ihnen nicht, es sei denn in Gleichnissen.“ (Mt 13, 34)

Der Autor tanzt zwischen Autoren und Deutungskünsten, zwischen Augustinus und Samuel Taylor Coleridge, zwischen Platon und Hegel – und in allem zeigt der Au-

tor dabei, wie ihm an der Kunst pragmatischer Philosophie gelegen ist, die Menschen ermächtigt und ermutigt, einen stimmig-klaren Reim auf die Freiheit zu(m) Sein zu finden. Dass Hans Ulrich Gumbrecht in der NZZ Sloterdijk als den heitersten der Philosophen bezeichnet, kann ich nur unterschreiben. Selten habe ich mit einem Gesprächspartner mehr lachen können und die Heiterkeit subtiler Wirklichkeitsdeutung mehr teilen können als bei meinen Begegnungen mit dem Autor, dessen Liebenswürdigkeit und Ehrlichkeit für mich beispielhafte Qualität besitzen.

Wer Zusammenhänge erkennen, Neues verstehen, Bekanntes „anders sehen“ möchte, ist mit der Buchlektüre von Sloterdijks Theopoesie gewiss an der richtigen Stelle. Ich empfehle das Buch mit Nachdruck theologischen Seminaren bzw. Fakultäten, dass sie darüber diskutieren und so den Dialog mit den Künsten, der Soziologie, der Philosophie und die gründliche Reflexion des eigenen Kern(geschäft)s suchen/pflegen. Ich mag den Ansatz, theopoetisch Theologie zu treiben. Das ist vielleicht die einzige Form, die Menschen heute begeistern kann, weil sie so Literatur und Glauben mit dem Text ihrer Biografie und den Narrativen, die sie umgeben, in Verbindung bringen können. Vor einigen Jahren schrieb mir Peter Sloterdijk in Karlsruhe in seinem privaten Arbeitszimmer in sein Buch „Du mußt dein Leben ändern“ als Widmung den folgenden Satz: „[...] auf der Suche nach meteorischem Denken“. Diese Suche „nach dem Einschlag“ gewinnt bei der Lektüre des hier angezeigten Werkes deutlich an Fahrt.

THOMAS NISSELMÜLLER, Universität Mainz

Die Himmel sind herrlich und heilig

THOMAS NISLMÜLLER

Die Himmel sind herrlich und heilig
In Corona-Zeiten klingt die Furcht
In den Herzen der Hirtenlosen
Wie dröhnendes Gebell von Kampfhunden in einer Schlucht
Die Welt versinkt lockdownsinnig in den tiefen Perspektiven
des Nichts
Heimat wird zur Höhle des Heimlichen
Die Höllenritte des Seins zermürben die Psyche
Das Futter des Heiligen scheint verbraucht
Wo nur bleibt die Herrschaft Gottes des Heiligen
Wo nur bleiben die klaren Worte die Wesentlichen anzeigen
Wo nur sind die Menschen die nicht gegen Nichtiges
Sondern für Gutes und Wahres und Schönes eintreten
Demonstrationen mit Sinn und Struktur mit Form und Inhalt
Provokationen mit Stil und sanfter Geste
Deklamationen der Freiheit – wo sind die Risikofreunde
Die Heroen der Wahrheit die sich einsetzen
Wider den Irrsinn politischer Vollpfosten
Doch droben der HERR spottet ihrer
Er lobt das Gebet der Gütigen
Die sich nicht vom Zorn und Zittern der Unfreien mitreisen lassen
Die Kosmetik der Phrasendrescher wird entlarvt
Das Drohen der scheinbar Mächtigen
Das Böse der sinnlos Angreifenden
Wo bleibt die Rache Gottes wo sein Reden wo sein Wirken
Unter uns die das Heilige inmitten der Profanität der Welt suchen
Sehnsucht bleibt nach der göttlichen Stimme
die Himmlisches verkündet

Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (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 **Symposion** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 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: andrea.struebind@uni-oldenburg.de

- Vereinsmitglieder erhalten die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.

Mitglieder des Vereins

(Stand: August 2021)

1 Vorstand

Vorsitzende: Prof. Dr. Andrea Strübind
Stellv. Vorsitzender: Prof. Dr. Oliver Pilnei
Geschäftsführer: Olaf Lange
Schatzmeister: Wolfgang Pfeiffer
 Bernd Densky

2 Wissenschaftlicher Beirat

Dorothee Dziewas, Prof. Dr. Ralf Dziewas, Prof. Dr. Erich Geldbach, Prof. Dr. Markus Iff, Dr. Dietmar Lütz, Dr. Thomas Niedballa, Dr. Jochen Wagner, Andreas Peter Zabka

3 Mitglieder

Arndt, Moritz, Heidelberg
Aschoff-Neumann, Eveline,
 Nümbrecht
Austein, Volker, Bremen
Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Bremerhaven
Boeckel, Dr. Bruce, Berlin
Braun, Christian, Berlin
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubbenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubbenzer, Dr. Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Osterholz-
 Scharmbeck
Cassens, Uwe, Varel
Densky, Bernd, Unterhaching
Duncan, Andrew, Marienhaf
Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach
Dziewas, Gerhard, Leichlingen
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Eßwein, Matthias, Buchholz
Fischer, Dr. Mario, A-Wien
Förster, Dr. Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Gräbe, Sebastian, Frankfurt am
 Main
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, A-Wien
Grzibek, Siegfried, Moers
Hahm, Werner E., Duisburg
Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg
Heintz, Udo, Hannover
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hindrichs, Horst, Essen
Hinkelbein, Ole, Jever
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Hamburg
Hübner, Sabine, Oldenburg

- Iff, Prof. Dr. Markus*, Willich
Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim
- Kedaj, Josef*, Sankt Augustin
Kleibert, Friedrich, Wildeshausen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Vera, Schöneiche
*Konfessionskundliches Institut des
 Evangelischen Bundes e. V.,
 Bensheim*
- Kottemann, Hans H.*, Diepholz
Krauß, Wolfgang, Bammental
Kretzschmar, Magdalene, Frankfurt
 an der Oder
Kretzschmar, Dr. Matthias,
 Frankfurt an der Oder
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, München
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Udo, München
- Landesverband Bayern im BEFG,
 Schwabbruck*
- Lange, Olaf*, Heidelberg
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg
- Malnis, Gretel*, Emmering
Malnis, José Luis, Emmering
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt
 am Main
Mansel, Reiner, CH-Zürich
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Menge, Mathias, Wrixum
Mittelman, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Moro, Maja, München
Mortsiefer, Jörg, München
Mulack, Adolf, Heidenheim
- Nachtigall, Dr. Astrid*, Hamm
Naujoks, Angela, Duisburg
Neubauer, Hannes, Crailsheim
Neumann, Dr. Friederike,
 Oldenburg
Neustadt, Hans-Joachim,
 Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel
Ommert, Jens W.N., Kalbach
Oorschot, Dr. Frederike van,
 Kirchzarten
Orth, Matthias, Ingolstadt
- Pfeiffer, Dagmar*, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzflun
Pierard, Prof. Dr. Richard,
 USA-Hendersonville (NC)
Pilnei, Prof. Dr. Oliver, Groß
 Glienicke
Poetz, Martin, Darmstadt
Porak, Prof. Alwin, München
- Reershemius, Marie-Luise*,
 Hamburg
Reichardt, Lutz, Fambach
Röhricht, Dr. Wieland Johannes
Chrysostomos, Wriezen
Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin
- Sager, Prof. Dr. Dirk*, Jade
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt an der
 Oder
Schmalz, Olaf, Berlin
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Bolanden
Schwab, Grazyna, Hamburg
Seibert, Thomas, Falkensee
Stanullo, Irmgard, Nürnberg

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. Giovanni, Nübel

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg

Wahl, Hartmut, Velbert

Wehde, Christian, Kelkheim

Wehrstedt, Markus, Bochum

Weichert, Christoph, Freiburg im
Breisgau

Weiß, Martin, Uelzen

Werner, Simon, Brieselang

West, Dr. Jim, USA-Petros (TN)

Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
Laufen

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hillerse

Zimmer, Dirk, Heiligenstadt

Zimmermann, Daniel, Ellerau

ARTIKEL

Oliver Pilnei: Gesetz predigen zur Erkenntnis der Sünde?

Dorothee Marks: Ist ein Zusammenschluss von evangelischen Freikirchen die Zukunft der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland?

Edgar Lüllau: Staatlich geprüftes Christsein in Europa?

Konversion und Taufe im Prüffokus des Asylverfahrens

Erich Geldbach: After Evangelicalism – Nach dem Evangelikalismus

SYMPOSIUM

Fernando Enns: Religionsfreiheit als Konfliktfeld in der Ökumene und im Dialog der Religionen

Kim Strübind: Religiöse Konvivenz, Religionsfreiheit und Monotheismus im Alten Testament

Astrid von Schlachta: Religionsfreiheit als täuferisches Erbe?

Erich Geldbach: Roger Williams. Ein exzentrisches Multitalent zwischen Alter und Neuer Welt

Andrea Strübind: Neue Feindbilder. Grenzen der Religionsfreiheit in der evangelikalen Bewegung

Bernhard Thiessen: Religionsfreiheit – Religionskontrolle. Mennoniten in der DDR

Mirjam van Veen: Die exklusiv niederländische Freiheit

Christian Polke: „Der lange Weg zur Religionsfreiheit“. Aus der Perspektive landeskirchlicher Tradition

Martin Rothkegel: „Der lange Weg zur Religionsfreiheit“. Eine freikirchliche Sicht

Oliver Pilnei: Die theologische Begründung von Religionsfreiheit als Machtkritik

DOKUMENTATION

Gottesdienst zur Eröffnung des Täufergedenkens (1525–2025)
am 10. Oktober 2020 in Hamburg

VERKÜNDIGUNG

John D. Roth: „Mit wessen Vollmacht?“ Predigt zu Matthäus 7, 24-29

Kim Strübind: Gott und das Virus. Predigt über das Gleichnis vom Sämann (Lk 8, 4-8)

Radu Constantin Miron: „Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet Frucht bringen.“

Predigt über das Früchte-Bringen und das Frucht-Bringen in der Kirche (Joh 15, 1-5)

Thomas Nisslmüller: Predigt anno 2043. Eine fiktive Verkündigung

BÜCHERSCHAU

GFTP

Vereinsinformationen

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-26-0



9 783932 027260