
Monotheismus und Religionsfreiheit in der Bibel

Kim Strübind

1. Religionsfreiheit als Thema der Neuzeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Religiöse Toleranz im Alten Orient und in Israel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Schutzgott der Ammoniter.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Diese erst in späterer Zeit anrühige Praxis führte zur späteren Stigmatisierung der aus dieser Amalgamierung hervorgegangenen Samaritaner, die man in der deuteronomistischen Diktion des Synkretismus zieht.

¹⁴ Vgl. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London 1971; O. Keel/Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg i. Br. 21993; H.-D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 123–132.

¹⁵ Vgl. TUAT II/4, 1988, 556–558.561–564; O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990; S. M. Olyan, *Ashera and the Cult of Yahwe in Israel (SBL MS 34)*, Atlanta 1988. Zusammenfassung in: Preuß, *Theologie*, 123 ff.

¹⁶ Wobei man die Differenzen zwischen der kanaanäischen und der altisraelitischen Religion nicht allzu hoch veranschlagen darf.

¹⁷ Vgl. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

¹⁸ Vgl. Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, 369 ff.

stream“. M. a. W.: Sie war gang und gäbe, auch wenn diese Rezeption fremder religiöser Vorstellungen nicht unkritisch verlief. Neue Überlieferungen wurden im Verlauf der Religionsgeschichte Israels „jahweisiert“, d. h. dem eigenen Bundesgott attribuiert (dies betrifft vor allem den Bereich der Schöpfungstheologie¹⁹) und dabei auch modifiziert.²⁰ Als eindrucksvolles Zeugnis kann die Begegnung Abrahams mit Melchisedek gelten (Gen 14), „in der sich Vertreter zweier verschiedener Religionen in gegenseitiger Toleranz begegnen. [...] In diesem Miteinander, dem Anteilgeben und Empfangen, kommt eine gegenseitige Anerkennung zum Ausdruck“.²¹

Das auf die Assyrer und die Neubabylonier folgende Reich der Meder und Perser verfuhr ganz ähnlich, nur dass die neuen Machthaber darauf verzichteten, von ihren Untergebenen die Aufstellung der Altäre ihrer Götter zu verlangen. Als die Perserkönige den Jahwe-Tempel wiederherstellen ließen, machten sie den Heimkehrern nach einigem Hin und Her nur die Auflage, dass im Jerusalemer Tempel regelmäßig für den persischen Großkönig gebetet werden sollte (Esr 6,10).

Zusammenfassend lässt sich sagen: In der altorientalischen Welt herrschte *Religionsunfreiheit*, insofern die jeweils herrschende religiöse Ideologie unter dem Gesichtspunkt einer sakralen kosmischen Ordnung die gesellschaftliche Stabilität sicherstellte. Garant dieser Ordnung war der König, der als Stellvertreter eines oder mehrerer Götter („Gottes Sohn / Gottes Ebenbild“) zur Aufrechterhaltung und – wie im Fall der Assyrer und Ägypter – für die expansive Ausdehnung dieser Ordnung verantwortlich war. Kriege wurden nicht nur zur Landgewinnung oder um ökonomischer Vorteile willen geführt, sondern um die außerhalb des eigenen Herrschaftsgebietes für chaotisch gehaltene Welt dem eigenen religiösen Ordnungssystem zuzuführen.

In der altorientalischen Welt herrschte andererseits (bedingte) *Religionsfreiheit*, als die regionalen Kulte keineswegs als „heidnisch“ oder gar als Bedrohung der eigenen religiösen Identität betrachtet wurden. Vielmehr bestand eine erkennbare Bereitschaft zur Assimilation oder der Tolerierung nicht-autochthoner Kulte, sofern die herrschende religiöse Ideologie dadurch nicht gefährdet wurde. Solche Kompatibilität festzustellen oder herzustellen, war vor allem Aufgabe der Priester.

Dass diese Form der „Königsideologie“ keineswegs nur apostatische Herrscher betraf, mag auch daraus ersichtlich werden, dass sowohl Saul als

¹⁹ Vgl. dazu etwa den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Ps 19 und Ps 104. Mit solchen kulturellen Aneignungsprozessen belegt das Alte Testamente eine ganz eigene Vorstellung von einer „natürlichen Theologie“, die sich im Protestantismus gleichwohl größter Unbeliebtheit erfreut. Diese Aversion beruft sich sehr zu Unrecht auf die Bibel!

²⁰ Werner Hugo Schmidt hat in seinen zahlreichen traditionsgeschichtlichen Studien belegt, dass solche Jahweisierung fremder kultischer Traditionen immer im Zusammenspiel von Rezeption und Negation erfolgte, wobei er die ersten beiden Gebote des Dekalogs zu den normierenden Instanzen dieses Aneignungsprozesses erklärte. Vgl. Schmidt, Glaube, 1–22 (bes. 10 ff.); 98–144.

²¹ A. a. O., 9.

auch David diese traditionelle integrativ-tolerante Religionspolitik verfolgten, was auch die deuteronomistische Übermalung beider Könige nicht ganz zu eliminieren vermochte. Wie mag man sich sonst erklären, dass ein Sohn Sauls ausgerechnet Ischbaal hieß, also nach dem später so verhassten syrischen Wettergott Baal benannt wurde (2 Sam 2,8)? Oder dass Jonathan, der Sohn Sauls und enge Freund Davids, einen seiner Söhne Merib-Baal nannte (2 Sam 4,4)? Auffällig ist doch allein die Beobachtung, dass keiner der Söhne Sauls einen jahwehaltigen Namen hatte.

Für David lassen sich ähnliche Rückschlüsse ziehen: Er hielt sich nicht nur die „Kreter und Pleter“ – also ausländische Söldner – als Leibwache.²² Er duldete auch Urija, den „Hethiter“ und Mann der Bathseba, als Offizier in seiner multikulturellen Hauptstadt Jerusalem. Letzterem wurde nicht die eigene Religion, sondern seine begehrenswerte Ehefrau Bathseba zum Verhängnis (2 Sam 11). Zudem setzte David zwei Hohepriester ein, Zadok und Abjatar, wobei der Erstere sicherlich ein Vertreter der jebusitischen (kanaanäischen) Urbevölkerung und Priester des Jerusalemer Stadtgotts „Zedek“ war (2 Sam 15,24–29).²³ Durch die beiden Hohenpriester betrieb David bei aller erkennbaren Vorliebe für Jahwe also eine Religionspolitik, die sich von der toleranten Politik Ahabs und Isebels nicht wesentlich unterschieden haben dürfte.

3. Die Entstehung des Monotheismus

Der eigentliche Wandel in der Religionsgeschichte Israels vollzog sich durch die Neuordnung der religiösen Traditionen in der exilisch-nachexilischen Zeit im ausgehenden 6. Jahrhundert v. Chr. Die Protagonisten dieses Wandels waren die sog. Schriftpropheten, charismatische Einzelgestalten, die im Widerspruch zur Kult- und Hofprophetie das drohende Unheil als Jahwes Gerichtshandeln ansagten. Die Ursache des Gerichts war das überwiegend dem König angelastete Versagen des Volkes im Blick auf die Sozialpraxis sowie gegenüber der Alleinverehrung Jahwes und der Verletzung der sakralen ethischen Ordnungen. Die Weissagungen dieser prophetischen Einzelgänger, die kleinere Anhängerkreise um sich sammelten, hatten sich im Nachhinein als richtig erwiesen. Sie hatten den tolerant-integrativen Ansatz der Religionspolitik zu ihrer Zeit scharf verurteilt und Jahwe durch ihren theologischen Universalismus zur Weltherrschaft verholfen, der sogar Ägypter, Assyrer und Babylonier wie einen Bienenschwarm herbeipfeifen konnte (Jes 7,18).

Von hier war es nur noch ein Schritt, bis Jahwe vom Weltherrscher zum Alleinherrscher avancierte, was sich literarisch bei Deuterocesaja (dem „zweiten Jesaja“) erstmals nachweisen lässt (Jes 45–55): Ab jetzt sollte es

²² Vgl. 2 Sam 8,18; 15,18; 20,7 u. ö.

²³ Vgl. ferner; 1 Kön 1; 2,35; Ez 40,46; 44,15. Vgl. dazu auch *H. Schmoldt*, Art. Zadok, in: *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart ⁵1992, 556; *Gunneweg*, *Theologie*, 127.

nur noch einen Gott geben, der allein Licht *und* Finsternis, Heil *und* Unheil schafft (45,7.21). Es waren vor allem religiös gedeutete Erfahrungen wie der von Jahwe herbeigeführte Untergang des Königtums, der Verlust von Land und Freiheit, die die Entwicklung zum Monotheismus beschleunigte, wenn nicht gar erst ermöglichte.

Vielleicht wäre der monotheistische Ansatz Deuterocesajas Makulatur geblieben, wenn nicht der aufkommende Hellenismus das religiös tolerante Großreich der Perser zerstört hätte, das einer zunehmend gewaltsamen Zwangshellenisierung durch die Generäle des Makedoniers Alexanders (den „Diadochen“) Platz machte. Durch diesen äußeren Druck kam es zu einer Liaison der konservativen Kräfte, die wie das Esra- und Nehemiabuch belegen, das neue Israel als observante und um die Tora versammelte Gemeinschaft verstanden. Diese Kräfte vereinten sich mit den eschatologischen Kreisen, die das Erbe der großen Schriftpropheten tradierten, auslegten und auf diese Weise lebendig hielten. Diese aus dem Protest geborene Amalgamierung von Kult und Prophetie führte nicht nur zum Gedanken der Einzig(artig)keit Jahwes, sondern zementierte zugleich dessen absolute Herrschaft über Raum und Zeit, die mit der Abschaffung der alten Götter bzw. ihrer endgültige Dämonisierung einherging. So wurden aus Parallelgöttern schließlich Gegengötter. Der Sieg des Monotheismus führte als Protestbewegung gegen die erfahrene Unterdrückung durch die Heidenvölker nicht nur dazu, dass das altorientalische Pantheon – durch Deuterocesaja – entmythologisiert oder dämonisiert wurde. Er bewirkte schließlich auch, dass das Sortiment der Gegengötter einem einheitlichen feindlichen Willen zugeordnet wurde, der als „Widersacher“ oder „Satan“ alles Fremdreliöse zum kollektiven Bösen erhob (Apokalyptik).

Die Existenz des freilich letztlich machtlosen Gegengottes stellt religionsgeschichtlich einen Kompromiss zwischen der Alleinexistenz Jahwes, der Unterdrückung durch die Babylonier und der Erfahrung der Zwangshellenisierung durch die Seleukiden im 2. Jahrhundert v. Chr. dar, von der das Danielbuch und die Makkabäerbücher zeugen. Wie bei der späteren Christenverfolgung durch die Weltmacht Rom wurde der relative Erfolg der Gott feindlichen irdischen Mächte auf metaphysische Ursachen zurückgeführt und durch einen himmlisch-irdischen Dualismus gedeutet, in dem Gott auf der einen, Satan auf der anderen Seite stand. Diese innere Spannung zwischen dem alleinigen Gott und seinem rätselhaften aber letztlich immer unterlegenen Gegenspieler prägt den Monotheismus des Alten und Neuen Testaments.

Zugleich verabschiedete man sich damit vom radikalen Konzept Deuterocesajas, der gerade angesichts Jahwes Einzigartigkeit keinen Gegengott – auch keine Finsternisgestalt – neben Jahwe duldet und dafür lieber in Kauf nahm, dass Jahwe sowohl für Heil als auch Unheil, für das Licht wie auch für die Finsternis verantwortlich zeichnete (Jes 45,7). Das ist sicherlich die aufregendere und konsequentere Konzeption, die aber wie jedes Konzepts eines *deus absconditus* theologisch schwer zu vermitteln ist, weil eine solche Gottheit notwendigerweise immer auch dämonische Züge trägt.

In jedem Fall hat der im letzten siegreiche Monotheismus auch in seiner dualistischen Variante von Gott und Teufel, der toleranten Parallelexistenz verschiedener Religionen in Palästina den Garaus gemacht. Das ist nicht nur zu bedauern. Angesichts einer Welt voller rätselhafter Götter und ihrer Willkürherrschaft, wie sie für uns vor allem durch das Pantheon der griechischen Antike vertraut ist, wurde die Botschaft vom Sieg des einen Gottes, der sich neutestamentlich in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten verkündigen ließ, als erlösende Nachricht aufgenommen.

Im Neuen Testament (als der christlichen Nach- oder Wirkungsgeschichte des Alten Testaments) hat Jesus Christus schließlich alle anderen Mächte entmachtet (Eph 1,20–22; Kol 2,9–10.15). Dies konnte – wie im Fall der Silberschmiede in Ephesus – auch aus ökonomischen Gründen Missfallen erregen, weil deren Einnahmen aus dem Verkauf von Devotionalien entfielen, wie die Apostelgeschichte weiß (Apg 19,23–40). Dass Gott Christus durch die Auferweckung über alle Mächte erhoben hatte, wurde aber von den Betroffenen vor allem als Befreiung von der weit verbreiteten Angst vor den launischen Göttern und den numinosen Kräften der Antike empfunden, denen man sich bis dahin bedingungslos ausgeliefert sah. Daher ist auch der Altar „für den unbekanntem Gott“ in Athen (Apg 17,23) nicht etwa als Sieg religiöser Toleranz zu feiern. War doch auch diese Stätte der Vereherung ein Symbol der Angst, einem bis dahin noch unbekanntem Gott die nötige Reverenz versagt zu haben. Der allmähliche Siegeszug des Christentums in der Spätantike war eben auch dem „Ruf der Freiheit“ (Ernst Käsemann) zu verdanken, der vom Evangelium des *einen* Gottes ausging, der sich in Christus heilvoll geoffenbart und die anderen Götter von ihrem Sockel gestürzt hatte.

4. „Religionsfreiheit“ in der Bibel?

Freilich bleibt zu fragen, ob und inwiefern solche Freiheit als „Religionsfreiheit“ bezeichnet werden darf. Die Entwicklung von der Alleinvereherung Jahwes (Monolatrie oder Henotheismus)²⁴ zur Alleinexistenz Jahwes lässt die Assoziation Religionsfreiheit in diesem Zusammenhang als problematisch erscheinen. In der Apokalyptik und dem auf ihr basierenden Urchristentum etwa konnte diese Freiheit keinen letzten Wert darstellen. Denn das Evangelium verstand sich ja gerade als befreiende Botschaft *von* den Religionen. Daher ist die Freiheit, die das Urchristentum zweifelsohne proklamierte, vor allem eine Freiheit von den *heteronomen* Bindungen der Sünde und des von ihr missbrauchten Gesetzes (Röm 7). „Religionsfreiheit“ setzt dagegen stets die Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Menschen voraus.

Eine solche Freiheit kannte das Urchristentum nicht, weil ihr die Vorstellung von einem autonomen Menschen fremd war, der zwischen Gut und

²⁴ Vgl. Schmidt, Glaube, 98–117.

Böse frei zu wählen vermag. Als Beispiel dafür kann Röm 6 herangezogen werden, wo Paulus die Ansicht vertritt, dass ein Mensch nur „ein Sklave der Sünde“ oder – kraft des Glaubens an die Erlösung Jesu Christi – ein „Sklave der Gerechtigkeit“ sein kann (V. 16–18): *Tertium non datur*. Wer nicht durch das Evangelium an die Macht Gottes gebunden war, der war und blieb dagegen in die Sünde verstrickt und ihr Opfer.²⁵ Die Entscheidung, das Evangelium anzunehmen (d. h. zu „glauben“), ist für Paulus darum auch keineswegs in die Macht und das Vermögen des Menschen gestellt.²⁶ Nach Röm 10,14–17 erschließt erst die Evangeliumsverkündigung als Ruf in die Entscheidung einem Menschen die Möglichkeit, an Christus zu glauben. Eben darin erweist das Evangelium seine überragende Macht, dass es uns mit der Gottesherrschaft nicht nur eine Alternative zur Herrschaft der Sünde offeriert, sondern den Herrschaftswchsel des – immer heteronom bestimmten – Menschen zugleich herbeiführt, also bewirkt.²⁷ Deshalb „offenbart“ sich das „Evangelium“ selbst als „Kraft Gottes“, und nicht etwa als Kraft menschlicher Entscheidungsfähigkeit (Röm 1,16). Religionsfreiheit konnte im Urchristentum daher nur die Freiheit von dämonischen Bindungen bedeuten, denen der Mensch außerhalb des Evangeliums immer unterliegt.

Davon gehen auch die Evangelien aus, wenn sie – wie ihr Protagonist Markus – in den Krafttaten Jesu den Einbruch der Gottesherrschaft sahen. Die zahllosen Exorzismen, von denen das Markusevangelium berichtet, haben darin ihren Ursprung: Freiheit erweist sich als Freiheit von religiösen Mächten durch die unvergleichliche Herrlichkeit des auferstandenen Christus, die sich bereits vorösterlich in „geheimen Epiphanien“²⁸ (M. Dibelius) zeigt. Diese Freiheit eröffnet sich dann nach dem johanneischen Christus ausschließlich dort, wo man „in seinem Wort bleibt“. Solchen gilt die Verheißung: „Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,31). Zur eigenverantworteten Religionsfreiheit gehört aber die Freiheit einer wirklichen Wahl. Diese ist weder im Alten noch im Neuen Testament erkennbar.²⁹

Der Einwand, anlässlich des so genannten „Landtags zu Sichem“ (Jos 24) habe Josua doch dem ganzen Volk die Frage vorgelegt, wem es denn dienen wolle, nachdem es im Kulturland Kanaan sesshaft geworden und die Aufteilung des Landes abgeschlossen war, spricht nur scheinbar dagegen, wie eine

²⁵ Bemerkenswert ist, dass die „Sünde“ im Röm die metaphysische Gestalt des Satan ersetzt bzw. verdrängt. Dafür erhält die Sünde selbst personenhafte Züge (vgl. Röm 6–7).

²⁶ Im Unterschied zu den allgemein verbreiteten semipelagianischen Vorstellungen von einer „freien Glaubensentscheidung“ – einer zu Recht von der Alten Kirche verurteilten Irrlehre, die sich allerdings im ganzen Baptismus (v. a. bei den Freunden der Heimatmission) größter Beliebtheit erfreut und auch noch für „biblisch“ gehalten wird.

²⁷ Auf die dogmatischen Diskussionen zwischen forensischer und effektiver Rechtfertigung gehe ich hier nicht ein. Darauf, dass das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, hat E. Käsemann in seinem glänzend geschriebenen Aufsatz: Gottesgerechtigkeit bei Paulus (EVuB II, Tübingen 1964, 181–193) hingewiesen.

²⁸ M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1933 (61971), 232.

nähere Betrachtung des Textes zeigt. Nachdem er die Taten Jahwes und die Erfüllung der Verheißung in Erinnerung gerufen hatte, stellt Josua in dieser großen deuteronomistisch überarbeiteten Rede daraufhin das Volk vor eine Wahl:

„Fürchtet den Herrn und dient ihm in vollkommener Treue. Schafft die Götter fort, denen eure Väter jenseits des Stromes und in Ägypten gedient haben, und dient Jahwe. Wenn es euch aber nicht gefällt, Jahwe zu dienen, dann entscheidet euch heute, wem ihr dienen wollt: den Göttern, denen eure Vorfahren jenseits des Stroms dienten, oder den Göttern der Amoriter, in deren Land ihr wohnt. Ich aber und mein Haus, wir wollen Jahwe dienen“ (Jos 24,14 f.).

Hierzu ist zu sagen, dass die angebliche Wahlfreiheit in Wahrheit keine ist. Dies wird nicht nur durch den suggestiven Unterton deutlich, mit dem Josua auf die Verdienste Jahwes hinweist, während die Götter Ägyptens und Kanaans dem Volk ja keine Wohltaten erwiesen hatten. Wie wenig die Deuteronomisten der Wahl des Volkes tatsächlich zutrauten, zeigt sich in der Replik Josuas an das Volk, nachdem dieses sich voller Enthusiasmus für Jahwe entschieden hatte. „Ihr könnt Jahwe gar nicht dienen, denn er ist ein heiliger Gott“ (V. 19). Josua verlangt mit der Wahl Jahwes also etwas Unerfüllbares. Deutlich blickt der Deuteronomist damit vom vorläufigen Ende der Geschichte Israel her auf die Zeit der Anfänge zurück. Es ist der Rückblick auf eine gescheiterte Beziehung, deren Resultat – der Untergang Judas – dem Deuteronomisten längst bekannt ist.

Eine solche Wahl zwischen Jahwe und den „Göttern der Amoriter“ ist aber auch aus einem anderen Grund absurd. Nach der Grundschrift des Deuteronomismus, dem Deuteronomium, führt Mose dem Volk in einer testamentarischen Rede im 28. Kapitel deutlich vor Augen, was es bedeutet, Jahwe zu dienen oder ihm nicht zu dienen. Auf einen langen Segenskatalog im Falle des Gehorsams folgt ein nicht minder langer Fluchkatalog im Falle der Unbotmäßigkeit Israels, in dem u. a. auch alle Schrecken des Exils aufgezählt werden, deren Plastizität verrät, dass sie dem Verfasser und seinen Lesern vertraut sind. Wenn die Alternative der freien Religionswahl aus lauter Fluchfolgen besteht, dann bedeutet auch dies, dass die vermeintliche Wahl keine Wahl ist. Israel hat nicht die Qual der Wahl, welchen Göttern es sein Herz schenkt, weil die Folgen der falschen Wahl ausschließlich unheilvoll und schrecklich sind. Die vorgelegte Alternative kann daher nur in sehr

²⁹ Die einzig mir bekannte Stelle steht bezeichnenderweise im Buch Ruth, einem Präludium auf die Davidsdynastie. Dort wird die aus Moab stammende Witwe eines jüdischen Mannes namens Ruth nach dem Tod aller männlichen Hinterbliebenen aufgefordert, zu ihrem Volk, den Moabitern, zurückzukehren. Nur so konnte in der damaligen Zeit die Existenz der fremden Witwe gesichert werden, während Israel ihr gegenüber in keiner Weise verpflichtet war. Aus einer bis heute zu Herzen gehenden Solidarität mit ihrer jüdischen Schwiegermutter wählt Ruth die unsichere Existenz im fremden Land: „Wo du hingehst, da gehe auch ich hin, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott“ (Rut 1,16). Es gehört zu den Paradoxien der Nachgeschichte dieses Textes, dass diese Schicksalsgemeinschaft zweier Frauen in christlichen Kreisen gerne als Trauwort gewählt wird.

formaler Hinsicht eine echte „Wahl“ genannt werden, da es sich um eine besonders eindringliche Form der Warnung handelt, von eben dieser religiösen Wahlmöglichkeit tunlichst keinen Gebrauch zu machen, sondern sich mit Rücksicht auf die verheerenden Folgen einer falschen Entscheidung auf Jahwe zu verlassen. Die deuteronomisch-deuteronomistischen Texte des Alten Testaments setzen also die längst gefällte Unterscheidung der einen wahren von allen andern grundsätzlich falschen Religionen voraus, deren Wahl sich aufgrund der drohenden Fluchfolgen erübrigt. Nachdem das vorexilische Israel die positive Möglichkeit verpasst und die Fluchfolgen am eigenen Leib erfahren hatte, wurde diese Rede für die nachexilische Zeit verfasst und diente als „Warnung“ für die Nachgeborenen, es diesmal besser zu machen (vgl. 1 Kor 10,1–11).

Für Israel ist gerade die Entbindung von der verführerischen Wahlfreiheit ein Segen, während die Wahl anderer Götter – d. h. der autonome Gebrauch der Religionsfreiheit – Dummheit und Selbstmord bedeuten. Wie töricht die Alternative ist, lässt sich an der Klage des Propheten Jesaja am Anfang des gleichnamigen Buches ablesen: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn. Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht“ (Jes 1,3). Israel ist für Jesaja ein geradezu hoffnungsloser Fall, denn es hat durch den falschen Gebrauch seiner Freiheit sich selbst das Wasser abgegraben. Nur die Bindung an Jahwe sichert das Leben. Ähnlich formulierte Jeremia: „Denn meine Volk verübt ein doppeltes Unrecht: Mich hat es verlassen, die Quelle des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten.“ (Jer 2,13). [...] Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten [...] mein Volk aber kennt nicht die Rechtsordnung Jahwes“ (Jer 8,7).

Die Wahlfreiheit als Eckpfeiler der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist also, zumindest für Israel, ganz unsinnig. Sie gilt bestenfalls für die Völker, wie das bereits erwähnte Micha-Wort insinuiert (Mi 4,5): Alle Völker gehen ihren Weg, Israel aber hat keine andere Wahl, als Jahwe auf immer und ewig überall hin zu folgen. Anders gesagt: Israels hat keine Wahl, weil es erwählt ist.

So beruht auch das Konzept des „Bundes“, den Jahwe mit Israel schloss, nicht etwa auf Israels freier Wahl des Bekenntnisses zu seinem Bundesgott. Die hebräische Bezeichnung „Bund“ (*berit*) bedeutet ursprünglich „Verpflichtung“ oder „Verfügung / Setzung“ und meint nicht unbedingt einen Vertrag unter Gleichen. Wie Lothar Peritt dargelegt hat, ist der Bundeschluss eher im Sinne eines Vasallitätsverhältnisses zu verstehen, durch den ein mächtigerer Partner dem weniger mächtigen eine Verpflichtung auferlegt.³⁰ Die Erwählung Abrahams und damit Israels ist ebenso ein einseitiger und, wie das Dtn bekennt, letztlich unergründlicher Akt Jahwes, wie der Bund Jahwes mit Israel (Dtn 7,6–9). Zur Annahme des Bundes gibt es – wie

³⁰ Eine gute Zusammenfassung der Diskussion zum Thema „Bund“ bietet H. J. Hermisson, Bund und Erwählung, in: H. J. Boecker u. a. (Hgg.), *Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn* ⁵1996, 244–266.

bei den Vasallitätspflichten der Assyrer oder Babylonier – keine wirkliche, d. h. keine sinnvolle Alternative.

Für Israel gilt daher im Blick auf die Religionsfreiheit, was Friedrich Engels über die Freiheit im allgemeinen schrieb: Freiheit ist letztlich „Einsicht in die Notwendigkeit“. Dies gilt besonders für diejenigen, die sich auf Jahwe einlassen, der nach einer Selbstprädikation bekanntlich „ein eifernder Gott“ ist und neben sich keine religiösen Äquivalente oder Alternativen duldet.

Die dem Deuteronomismus folgende Apokalyptik und das parallel dazu entstandene Konzept des Toragehorsams haben diese Tendenz verstärkt. Das Gottesgericht des Exils hatte einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Wie sich die Deuteronomisten das utopisch reine Israel vorstellten, das allein Jahwe verpflichtet ist, wird in nachexilischer Zeit durch die „ethnischen Säuberungen“ Esras deutlich. Das mit seinen Nachbarn in relativ friedlicher Koexistenz lebende frühnachexilische Israel trat durch die drakonischen „Reformen“ Esras und Nehemias in seine puritanische Phase. Die Beziehungen zu den Samaritanern wurden rigoros gekappt, Mischehen wurden getrennt und ein Geschlechtsregister wachte fortan über die ethnische Reinheit Israels (Esr 9 f.; Neh 10).

In der historischen Fiktion der deuteronomistischen Geschichtsschreibung ist all das bereits im Buch Josua vorweggenommen. Die Parole heißt: Kein Bündnis mit den Ureinwohnern, die Jahwe um ihres Götzendienstes vertrieben hatte, um Israel Platz zu machen! So folgt der List der Gibeoniten, die vorgeben, von weit her zu kommen, um ein Bündnis mit Israel zu schließen, eine herbe Rüge an die Israeliten. Aufgrund des erschlichenen Bündnisses muss Israel nun ein fremdes Volk und – damit verbunden – fremde Götter in seinen Reihen dulden (Jos 9,3–27).

5. Religionsfreiheit als Freiheit zum Diskurs

Dieser Schnelldurchgang durch die Religionsgeschichte Israels und des frühen Christentums zeigt die Problematik jener Spannungen auf, die in der Kirchengeschichte eine vielfältige Wirkung entfalteten. Das Christentum ist von seinen Ursprüngen und von seinem Typus her eine „Bekehrungsreligion“ (Klaus Berger), für die man sich entscheiden muss, um ihr anzugehören. Die notwendige Entscheidungshilfe verdankt sich in der Bibel allerdings nicht der Freiheit des Menschen, eine Wahl zu treffen, sondern dem Evangelium als einer Kraft Gottes, die diese Entscheidung provoziert bzw. evoziert. Die Möglichkeit, sich für den christlichen Glauben zu entscheiden, wird also nicht mit dem Vertrauen in die abwägende Vernunft des Menschen, seinem Bedürfnis nach friedlicher Koexistenz oder dem Grundgedanken der Toleranz begründet.

Die Religionsgeschichte Israels hat eine Latenz zum Monotheismus, der aus dem gewiss sehr alten Alleinverehrungsanspruch der Jahwe-Religion und ihrer nomadischen Vorformen erwuchs. Jahwe hat, überlieferungsge-

schichtlich betrachtet, die Welt erst nach und nach erobert und dabei nicht unerhebliche Wandlungen vollzogen, die Jack Miles in seiner Biographie Gottes in grandioser Manier nacherzählte.³¹ Der Siegeszug Jahwes ist natürlich keine wirkliche Göttergeschichte nach dem Vorbild altorientalischer oder antiker Mythologien, sondern ein Siegeszug des religiösen Bewusstseins, das unter den geschichtlichen Erfahrungen seine spätere Prägung erhielt, wie sie in der Bibel des Alten und Neuen Testaments festgehalten wurden. Dies geschah oft in mythologischer Form, weil sich bestimmte religiöse Gegebenheiten nun einmal nicht anders ausdrücken lassen.

Mit dem Monotheismus hat auch der Primat göttlicher Kausalität in der Theologie Einzug gehalten. Die Folge war, dass die Liebe Gottes, die sich im Lauf seiner Selbstoffenbarung im Evangelium letzte Bahn brach, sich des Menschen bemächtigte – nicht umgekehrt. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch gesetzt, dass ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibt“ (Joh 15,16).

Freiheit wird daher als Freiheit von der Knechtschaft der Sünde gefeiert, die Gott errungen hat, „als wir noch Sünder“ bzw. seine „Feinde“ waren“ (Röm 5,8.10). „Mündigkeit“ besteht nach Paulus auch nur im Blick auf das Gesetz (Gal 4,1–8). Ansonsten wird der Apostel nicht müde, sich bei seinen Gemeinden als „Sklave Jesu Christi“ und als „Gebundener“ seines Herrn in Erinnerung zu rufen, der von Christus wie eine Kriegsbeute von Ort zu Ort geschleppt wird (2 Kor 2,14). Mit den liberalen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts und der Autonomie des Individuums mit seiner eigenverantwortlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit haben die biblischen Texte nur wenig zu tun.

Auch dass Jesus die Welt entdämonisierte, indem er den unreinen Geistern gebot (E. Käsemann), macht die Ambivalenz der Religionsfreiheit offenkundig. Welchen Vorteil sollte ein Mensch davon haben, dass er in Wahrung seiner Freiheit dem eigenen Unheil Vorschub leistet? Gleichwohl überlässt Jesus dem Menschen ein Entscheidungspotenzial, auf das er keinen Einfluss nimmt: Der reiche Jüngling wird aufgefordert, aber nicht genötigt, Jesus nachzufolgen (Mt 19,16–26). Nach Lk 17,11–19 heilte Jesus 10 Aussätzige und stellte verwundert fest, dass lediglich einer von ihnen seine wundersame Heilung als Chance der Gottesherrschaft und der Nachfolge ansah. Diese Erzählung ist im Neuen Testament einzigartig, weil nur an dieser Stelle Geheilte die Konsequenz der Nachfolge ausschlagen.

Religionsfreiheit zeigt sich alt- wie neutestamentlich daher als immer *problematische* Freiheit des Menschen, das eigene Heil abzulehnen und ist damit gerade das Signet seiner Unfreiheit. Mit Toleranz gegenüber dem Un- oder Andersgläubigen hat diese Einstellung also nichts zu tun. Der Mensch ist *coram Deo* zwar immer zur Wahl verurteilt, gleichzeitig jedoch nur durch den Geist ermächtigt und in der Lage, seine Situation zu erkennen und das Gute – neutestamentlich: den Glauben an Jesus Christus – zu wählen.

³¹ Vgl. J. Miles, Gott – eine Biographie, München 42002.

Neben dieser „negativen Religionsfreiheit“, die das Risiko potenzieller Verfehlung des Guten in sich birgt, gilt es, die im Glauben zu gewinnende Freiheit positiv zu würdigen. Denn daran lässt das Evangelium keinen Zweifel, dass der Mensch im Glauben Freiheit erlangt: „Zur Freiheit hat uns Christus frei gemacht“ (Gal 5,1). Diese Freiheit ist allerdings nicht als Wahlfreiheit zur freien Religionsausübung zu verstehen. Wie auch Joh 8,31 f. zeigt, versteht sie sich als Freiheit von allen Bindungen außerhalb des freimachenden Wortes Christi. Dazu gehört auch das religiöse Setting der Menschen, das sich als „Götzendienst“ (Röm 1,18 ff.) und als versklavende Macht offenbart. Religionsfreiheit ist daher vom Neuen Testament als Freiheit *von* Religion und *für* den Glauben an Jesus Christus zu verstehen, zu dem das Evangelium ermächtigt. Diese Freiheit wird andererseits nur durch die Bindung des Glaubenden an Jesus Christus erlangt, weil auch der Glaubende ein heteronom bestimmtes Wesen bleibt. Eine eigenständige, autonome Freiheit des Wollens oder Sollens ist dem Neuen Testament fremd. Ausdruck dieses Paradoxes der Freiheit ist, dass Paulus sich seiner Freiheit rühmt, indem er sich im selben Atemzug als „Sklave Jesu Christi“ bezeichnen kann (Röm 1,1 u. ö.).

Andererseits gibt die Freiheit *von* (nichtchristlicher) Religion eine enorme Bewegungsfreiheit innerhalb der christlichen Religion, die fern ist von jeder formalisierten Rechtgläubigkeit, wie sie für evangelikale und fundamentalistische Kreise typisch ist. Das Versagen der Schriftgelehrten in den Streitgesprächen mit Jesus belegt zugleich, dass es mit einem formalen Gehorsam nicht getan ist. Ich kann der Klage Ernst Käsemanns nur zustimmen, wenn er in seinem immer noch lesenswerten Buch der „Ruf der Freiheit“ jene formalisierte Rechtgläubigkeit unter den Evangelikalen beklagt, die sich analog zu den schriftgelehrten Widersachern Jesu beharrlich weigern, das Evangelium von Jesus Christus unter den Bedingungen der Gegenwart neu zu denken:

„Man darf selbst an Pastoren und Lehrern sehen, dass der ganze Glaube ein seltenes Ding, sogar ein Mirakel ist, während fromme Einbildung zentnerweise für einen Groschen feilgehalten wird [...] Christlicher Glaube ist nicht nur fest in Dogmatik verpackt, sondern auch noch von den Hüllen einer obligaten Weltanschauung umgeben, die größtenteils mittelalterlich oder älter ist. Wer hat noch Zeit und Kraft, das Paket aufzuschneiden, um zum eigentlichen Inhalt zu gelangen? [...] Es gibt den Streit der Kirche gegen Jesus, den sie irdisch zu vertreten behauptet. Alle Häretiker zusammen richten nicht so viel irdische Unruhe an wie er [Jesus Christus], wenn er aus einer Ikone lebendig wird und uns dem Feuer ausliefert, welches er anzuzünden kam. Die kirchliche Tradition und Dogmatik ist nicht nur, aber auch der Versuch, ihn zu domestizieren, und die Kirchen leben heute alle davon, dass dieser Versuch gelungen ist³² [...]. Die historische Kritik und die moderne Theologie erzählen auf ihre Weise das Evangelium, das sie vernommen und erfahren haben. Die Gemeinde mag dadurch häufig aufs tiefste schockiert wer-

³² E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 198–201.

den. Wann aber hätte ein Evangelium nicht schockiert? Es mag dieses Zeugnis auch in vieler Hinsicht vorläufig und zweifelhaft erscheinen. Nun, schon Johannes hat gewusst: ‚die Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären, wenn man alles Jesusgeschehen berichten wollte. [...] Die kirchliche Tradition und die Aussagen der Dogmatik wollen uns helfen, Jesus recht zu sehen. Sie leiden aber stets darunter, dass sie den zeigen, den unsere Väter und vergangene Jahrhunderte gesehen haben.‘³³

Religionsfreiheit ist also positiv die christliche Freiheit, das Evangelium eigenständig zu denken, es mit den Worten des eigenen Verstehens nachzuzählen und das Erkannte mit anderen zu teilen. Auch hier und nicht nur in Abgrenzung gegenüber staatlicher Gewalt gilt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Gerade das macht die Freiheit eines Christenmenschen aus. Diese Freiheit, das Evangelium unter den Bedingungen der eigenen Existenz eigenständig zu denken, wird allein schon durch die Existenz von vier Evangelien im Kanon der Heiligen Schrift belegt und durch das alles andere als unproblematische Ensemble jener 27 Schriften des Neuen Testaments unterstrichen, die in durchaus kontroverser Weise die urchristliche Glaubenswelt entfalten. Zu dieser Freiheit des Glaubens gehört auch die jahrhundertelange interpretatorische Arbeit innerhalb des Alten Testaments, ohne die das Neue nicht denkbar wäre. Im Unterschied zu vielen ihrer frommen Ausleger besaß die Bibel zu allen Zeiten die Freiheit, ihre Erkenntnisse zu revidieren. Sie tat dies im Respekt vor den vorangegangenen Überlieferungen, indem sie diese nicht ausmerzte, sondern tradierte und dabei interpretierte. Auf diese Weise würdigte sie das berechnete Anliegen der älteren Tradition – selbst dort, wo ihr im Namen besserer Erkenntnis zu widersprechen war.

Christliche Religionsfreiheit ist darum die Freiheit, auf Zwangsmaßnahmen jeder Art gegenüber Menschen zu verzichten, um sie zu unseren Ansichten und Erkenntnissen zu bekehren. Das müssen und können wir ganz getrost dem Evangelium überlassen, das als „Kraft Gottes“ wirksam ist. Religionsfreiheit bedeutet, Widerspruch zu ertragen, ohne dies gleich für Apostasie zu halten. Denn die Einheit der Erkenntnis ist dogmatisch nicht erzwingbar. „Wie können wir wirklich frei werden, wenn wir nicht unseren Herrn finden und das für Seligkeit halten? Dogmatische Überzeugungen ersetzen das nie.“³⁴ Gerade die Dogmatik hat die Sektiererei in der Kirche befördert und noch immer die mehr oder weniger „versöhnte Verschiedenheit“ der urchristlichen Ökumene aufzuheben versucht, die sich im neutestamentlichen Kanon spiegelt. Die Freiheit, das Evangelium durch eigenes Nachdenken zu erschließen und damit zu verstehen, ist aber unsere von Gott geschenkte Freiheit nach innen, d. h. in die Kirche hinein. Wer schon damit nicht klarkommt, braucht sich über andere Aspekte der Religionsfreiheit keine weiteren Gedanken zu machen.

³³ A. a. O., 203 f.

³⁴ A. a. O., 206.

Die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“, die dieses Symposium ausrichtet, ist Ausdruck solcher Religionsfreiheit in einem geistig eher engen baptistischen Kontext, der sich hierzulande weitgehend dem Evangelikalismus und den Seelenfündlein neupietistischer Frömmigkeit verschrieben hat. Das bisschen Religion, das dabei herauskommt, schon für das freimachende Evangelium zu halten, ist oft maßlos übertrieben und Ausdruck einer permanenten Selbstüberschätzung. Das Diktat frommer „Gemeindedienlichkeit“ führt nicht selten in die Gefangenschaft der Unmündigen, die sich in ihrem Zustand nicht nur wohlfühlen, sondern diesen frecherweise bereits für „Freiheit“ halten, mit der sie andere unter dem Banner der Mission beglücken wollen.

Es ist darum notwendig, dass wir weiterhin unbefangen und ohne Bevormundung Theologie treiben und unsere Erkenntnisse austauschen. Damit praktizieren wir Religionsfreiheit und tun, was der Glaube verlangt und wozu er ermächtigt – zum Ärger der einen, zum Vergnügen der anderen. Ich schließe mit einem letzten Zitat Ernst Käsemanns und möchte mich damit für Ihre Aufmerksamkeit bedanken: „Freiheit zu geben und zu respektieren, ist nämlich wirklich Werk des heiligen Geistes, und der heilige Geist ist selten bequem und nie ohne Überraschung, dagegen häufig vom Skandal begleitet.“³⁵

Bibliographie

- Albertz, R., Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung, in: *ders.*, Geschichte und Theologie; Studien zur Theologie des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels (BZAW 326), Berlin/New York 2003, 359–382
- Assmann, J., Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien, 2003
- Becker, U., Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte, ZThK 102 (2005), 1–16
- Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ²1933 (⁶1971).
- Donner, H., Die Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatsbildungszeit, Göttingen 1984
- Gunneweg, A. J. H., Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Herrisson, H.-J., Bund und Erwählung, in: Boecker, H. J. u. a. (Hgg.), Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn ⁵1996, 244–266
- Herrmann, S., Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980
- Käsemann, E., Gottesgerechtigkeit bei Paulus (EVuB II), Tübingen 1964, 181–193
- , Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968
- Kaiser, O., Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, Teil 1: Grundlegung, Göttingen 1993, 113–125

³⁵ Käsemann, Ruf, 71.

- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ³1984
- Keel, O./Uehlinger, Ch., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg i. Br. ²1993
- Kraus, H. J., Psalmen (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- Lang, B., JAHWE der biblische Gott. Ein Portrait, München 2002
- Loretz, O., Ugarit und die Bibel, Darmstadt 1990
- Martange, R. P. de, Art. Religionsfreiheit (TRE 28, 1997), 565–574
- Miles, J., Gott – eine Biographie, München ⁴2002
- Olyan, S. M., Ashera and the Cult of Yahwe in Israel (SBL MS 34), Atlanta 1988
- Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Preuß, H.-D. Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart/Berlin/Köln 1991
- Schmidt, W. H., Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ⁸1966
- Schmoldt, H., Art. Zadok, in: Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992
- Seebass, H., Gott der Einzige. Bemerkungen zur Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, in: Gottes Wege suchend; Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft; Festschrift für Rudolf Mosis, Würzburg, 2003, 31–46.
- Smith, M., Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, London 1971