

20
2015

**ZEITSCHRIFT FÜR
THEOLOGIE UND
GEMEINDE (ZThG)**

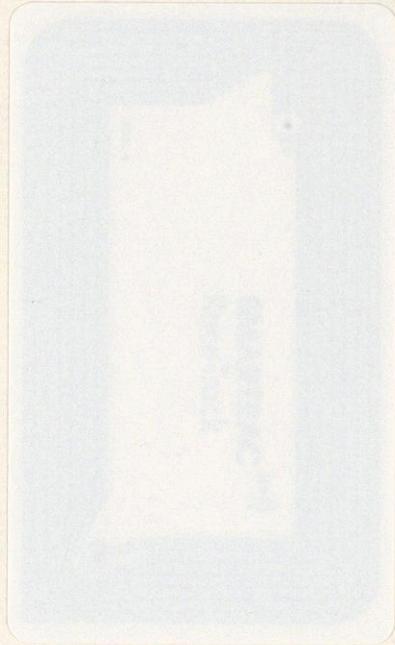
Aus dem Inhalt

ARTIKEL

- ◉ *Kim Strübind*: Immer Ärger mit dem Alten Testament. Ein kanonischer Streifzug durch eine Terra incognita
- ◉ *Christian Polke*: Staatskirchenrecht – Quo vadis?
- ◉ *Christoph Seibert*: Kommt der Religion eine „staatstragende“ Funktion zu?
- ◉ *Erich Geldbach*: Die Funktion von Religion für das Staatswesen und öffentliche Wohl aus baptistischer Perspektive
- ◉ *Marco Hofheinz*: Kein Sex vor der Ehe? Theologisch-ethische Überlegungen zu einer schriftgemäßen Sexualethik
- ◉ *Christoph Tipker*: Vertrauen und Misstrauen. Professionelles Lehrerhandeln im Religionsunterricht

SYMPOSIUM: KRIEG UND FRIEDEN

- ◉ *Frederike van Oorschot*: „Gerechter Friede“ statt „gerechter Krieg“? Der Beitrag der Theologie für eine globale Friedensordnung
- ◉ *Dirk Sager*: Zwischen ‚heiligem Krieg‘ und Friedensutopie. Alttestamentliche Einsichten
- ◉ *Jonathan Seiling*: Der 1. Weltkrieg als Anstoß zur modernen Friedensethik. Diskussionen der nordamerikanischen Mennoniten und der britischen Quäker
- ◉ *Andreas Zabka*: Die Burgfriedenskirche
- ◉ *Edgar Lüllau*: Baptistische Mission in Kamerun während des 1. Weltkriegs
- ◉ *Hartmut Wahl*: „Sterben für das Vaterland“ – Gedenkkultur im freikirchlichen Kontext
- ◉ *Reinhard Assmann*: Die Bausoldaten als Teil der Friedensbewegung und des BEFG in der DDR



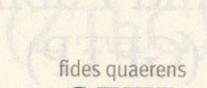
N12<529988647 021



UBTÜBINGEN



Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e.V.



fides quaerens

GFTP

intellectum ■

Herausgegeben von
Andreas Strüdel, Oliver Rühlmann, Daniel Lange,
Wolfgang Pfeiffer und Peter Denny

in Verbindung mit
Dorothee Ditzewas, Kai Ditzewas, Erich Goldbach,
Andreas Lisse, Dietmar Lütz, Thomas Niehülle,
Frederike van Oorschot, Jochen Wagner,
und Andreas Peter Zalka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 20 (2023)

Verlag der GFTP

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

Herausgegeben von
Andrea Strübind, Oliver Pilnei, Olaf Lange,
Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa,
Frederike van Oorschot, Jochen Wagner,
und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 20 (2015)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 20 (2015)
Jubiläumsausgabe

| | |
|--|----|
| Klaus Striffling Lauter Argumente durch eine neue Christianität Staatlich | 17 |
| Christoph Kannst du nicht Die Funktion von Rebellion für das Staatswesen und religiöse Werte aus baptistischer Perspektive | 37 |
| Ulrich Hoffmeier Kein Sex vor der Ehe | 48 |
| Christoph Vertrauen und Misstrauen im Konflikt | 63 |

Symposium der GFTP

| | |
|--|-----|
| Ulrich Hoffmeier Die erste Welt Der Erste Weltkrieg als Diskussionen zwischen Quäker | 121 |
| Verlag der GFTP | 143 |



ZA 9366-20.2015

Wir widmen die Jubiläumsausgabe den Gründungsmitgliedern und Vater sowie Mutter in Christo

Pastor Günter Hitzemann

24. Januar 1929 – 20. Januar 2015

Ingeborg Hitzemann

14. Juli 1929 – 7. Dezember 2012

„Dafür halte uns jedermann: für Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse. Nun fordert man nicht mehr von den Haushaltern, als dass sie für treu befunden werden.“ 1 Korinther 4,1f.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-932027-20-8

ISSN 1430-7820

© 2016, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.

Internet: www.gftp.de

E-Mail: zthg@gftp.de

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

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media, Heidelberg.

Druck und Bindung: Appel & Klinger, Schneckenlohe.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

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

Artikel

| | |
|---|-----|
| <i>Kim Strübind</i> Immer Ärger mit dem Alten Testament. Ein kanonischer Streifzug durch eine Terra incognita | 17 |
| <i>Christian Polke</i> Staatskirchenrecht – Quo vadis? | 34 |
| <i>Christoph Seibert</i> Kommt der Religion eine „staatstragende“ Funktion zu? | 48 |
| <i>Erich Geldbach</i> Die Funktion von Religion für das Staatswesen und öffentliche Wohl aus baptistischer Perspektive | 63 |
| <i>Marco Hofheinz</i> Kein Sex vor der Ehe? Theologisch-ethische Überlegungen zu einer schriftgemäßen Sexualethik | 78 |
| <i>Christoph Tipker</i> Vertrauen und Misstrauen. Professionelles Lehrerhandeln im Religionsunterricht | 104 |

Symposium der GFTP

| | |
|--|-----|
| <i>Frederike van Oorschot</i> „Gerechter Friede“ statt „gerechter Krieg“? Der Beitrag der Theologie für eine globale Friedensordnung | 121 |
| <i>Dirk Sager</i> Zwischen ‚heiligem Krieg‘ und Friedensutopie. Alttestamentliche Einsichten | 135 |
| <i>Jonathan Seiling</i> Der Erste Weltkrieg als Anstoß zur modernen Friedensethik. Die Diskussionen der nordamerikanischen Mennoniten und der britischen Quäker | 148 |

| | |
|--|-----|
| <i>Andreas Zabka</i> | |
| Die Burgfriedenskirche | 161 |
| <i>Edgar Lüllau</i> | |
| „Kamerun, die Perle des ehrlich erworbenen deutschen Kolonialbesitzes, der unvergesslichste Teil von Germania Irredenta.“ Baptistische Mission in Kamerun während des Ersten Weltkrieges | 173 |
| <i>Hartmut Wahl</i> | |
| „Sterben für das Vaterland“ – Gedenkkultur im freikirchlichen Kontext | 213 |
| <i>Reinhard Assmann</i> | |
| „Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr“. Die Bausoldaten als Teil der Friedensbewegung und des BEFG in der DDR | 228 |

Theologie im Kontext

| | |
|--|-----|
| <i>Johannes Rosemann</i> | |
| Islam und Christentum. Wie können beide miteinander leben? ... | 247 |

Theologie und Verkündigung

| | |
|--|-----|
| <i>Andrea Strübind</i> | |
| Wir können halt lieben nur! Predigt über Markus 12, 28–34 | 255 |
| <i>Kim Strübind</i> | |
| Das Weinen Jesu. Predigt über Lukas 19, 41–44 | 261 |
| <i>Bernd Densky</i> | |
| Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkünden. Predigt über 1. Petrus 2, 9–10 | 265 |

GFTP e. V.

| | |
|------------------------------|-----|
| Mitglieder des Vereins | 271 |
|------------------------------|-----|

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

Reinhard Assmann, Leitung des Historischen Beirats im BEFG, Greifswalder Straße 88, D-10408 Berlin

Bernd Densky, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Freikirchlicher Referent, Ludolfusstraße 2-4, D-60487 Frankfurt am Main

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

Prof. Dr. Marko Hofheinz, Institut für Theologie und Religionswissenschaft, Leibniz Universität Hannover, Appelstraße 11A, D-30167 Hannover

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

Dr. Frederike van Oorschot, Institut für Theologie und Religionswissenschaft, Leibniz Universität Hannover, Appelstraße 11A, D-30167 Hannover

Dr. Christian Polke, Universität Hamburg, Institut für Systematische Theologie, Fachbereich Evangelische Theologie, Sedanstraße 19, D-20146 Hamburg

Johannes Rosemann, Gravensteinstraße 48c, D-13127 Berlin

Dr. Dirk Sager, Bismarckstraße 8, D-26316 Varel

Prof. Dr. Christoph Seibert, Universität Hamburg, Institut für Systematische Theologie, Fachbereich Evangelische Theologie, Sedanstraße 19, D-20146 Hamburg

Dr. Jonathan Seiling, Universität Hamburg, Fakultät für Geisteswissenschaften, Theologie, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Sedanstraße 19, D-20146 Hamburg

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

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

Christoph Tipker, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg i. O.

Hartmut Wahl, Florastraße 56, D-42553 Velbert

Andreas Zabka, Eichenkamp 10, D-38543 Hillerse

Hinweise:

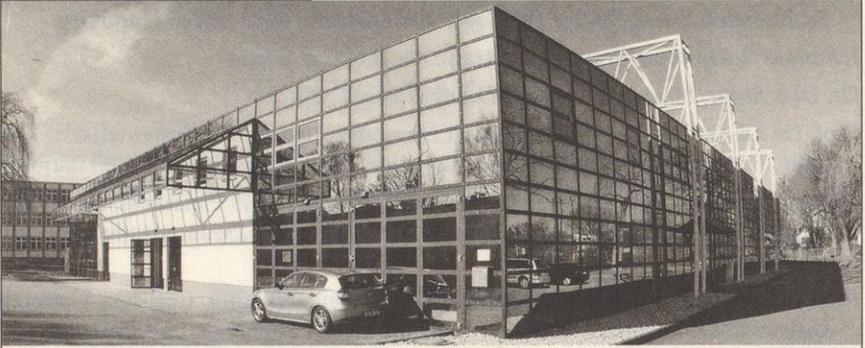
Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 250 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,00 € (für Abonnenten 12,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1. 12. erfolgt.

Manuskripte sind zu senden an: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37, E-Mail: andrea.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-0, Fax: (05 61) 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

GEMEINSAM GEMEINDE BAUEN



Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG
www.SKB-BadHomburg.de

Editorial

Andrea Strübind

Die Friedensgöttin Pax irrt von allen Nationen verbannt durch das kriegerische Europa auf der Suche nach einer Heimstatt. Sie kann nicht verstehen, dass sie als „Quell allen menschlichen Glücks“ und „Beschützerin aller Güter im Himmel und auf Erden“ nicht willkommen ist, sondern vielmehr überall niedergeschlagen und verjagt wird. Obwohl im Vergleich mit allen anderen Geschöpfen nur die Menschen mit Vernunft und Sprache begabt und aufgrund ihrer körperlichen Fragilität auf gemeinsame Beziehungen und Bündnisse angelegt sind, verwerfen sie die schöpfungsgemäße Eintracht, zerreißen die Bindungen untereinander und bekämpfen sich in unaufhörlichen Zerwürfnissen, Zwisten und Kriegen. „Schließlich stürzen sie durch Raubüberfälle, Blutvergießen, Totschlag und Zerstörungen alles in ein Chaos, das Sakrale wie das Profane, und keine Verträge sind je so heilig, dass sie die zu gegenseitiger Vernichtung sich austobenden Kampfhähne trennen könnten. Ohne dass es eines Zusatzes bedürfte, müsste der gemeinsame Name ‚Mensch‘ genügen, dass Menschen gut miteinander auskommen.“

Mit diesem verstörenden Bild beginnt Erasmus von Rotterdam seine berühmte Antikriegsschrift „Querela Pacis“ – „Die Klage des Friedens“¹ – im an anderer Stelle als Epochenschwelle gefeierten Jahr 1517. Angewidert von den ständigen Kriegen christlicher Fürsten, den verheerenden Folgen zahlloser Kampfhandlungen für die Bevölkerungen der europäischen Länder und der gewaltsamen Eroberungspolitik selbst des Papstes schrieb er eine schonungslose Anklage gegen den Krieg und zugleich ein Plädoyer für den Frieden.

Der Frieden war im Europa des 16. Jahrhunderts nicht willkommen. Ist er es heute? Er irrte wohl auch heute durch ein Europa, das seine Grenzen gegen Flüchtlinge aus dem Nahen und Mittleren Osten hermetisch verschließen möchte. Der Friede suchte immer noch vergeblich nach einer Heimstatt in den europäischen Ländern, die (zumindest im Westen) nach der längsten geschichtlichen Friedensperiode durch Terrorbedrohung, wachsende Xenophobie und wieder gesellschaftsfähig gewordenen Nationalismus unfähig sind, sozialen und politischen Frieden zu schaffen und sich für den Frieden weltweit zu engagieren. Eine vermeintlich notwendige Rettung des christlichen Abendlandes treibt die Kleinbürger auf die Straße, die den revolutionären Ruf der friedlichen Revolution von 1989 „Wir sind das Volk!“ mit ihren Hassparolen gegen alles Fremde missbrauchen.

¹ Vgl. *Erasmus von Rotterdam*, Die Klage des Friedens (übertragen und herausgegeben von Kurt Steinmann), Frankfurt a. M. / Leipzig 2001.

Gegenwärtig sind so viele Menschen vor Kriegen und Konflikten auf der Flucht wie noch nie zuvor. In dieser Situation erscheinen die Mächtigen in Politik und Wirtschaft ratlos und irritiert. Die Komplexität der weltweiten Krisen lässt keine Region unberührt, vielmehr erleben wir eine globale Angst- und zugleich Verantwortungsgemeinschaft.

In diesen unruhigen Zeiten gedachten wir 2014 an das Ende des Ersten Weltkriegs, der als „Urkatastrophe“ Europas in die Geschichte eingegangen ist, dessen gravierenden Folgen bis in die Gegenwart hineinreichen. Das hier dokumentierte Symposium der GFTP in Aschaffenburg thematisierte Fragen der Friedensethik und stellte die Deutung und Rezeption des Ersten Weltkriegs in den Freikirchen in den Mittelpunkt. Die intensiven Diskussionen der Beiträge auf der Konferenz, die in diesem Heft veröffentlicht werden, verdeutlichten die Aktualität des Themas. Stellten sich in den ersten Jahren des Ersten Weltkrieges doch alle Kirchen und Freikirchen in den kriegsführenden Staaten jeweils bedingungslos hinter ihre Regierungen.

Noch einmal: Wo stehen wir heute? Die Kirchengeschichte weist ein weites Spektrum an theologisch begründeten Einstellungen zu Krieg und Frieden auf. Angefangen vom Pazifismus der Kirchenväter der Antike über die Kriterien eines „gerechten Krieges“ zur Friedenswahrung über die Rechtfertigung des von Gott autorisierten Krieges gegen die Feinde des Glaubens (Kreuzzüge) oder den Krieg als Erziehungsmaßnahme für Sünder – bis hin zu ordnungstheologischen Ansätzen zur Rolle der weltlichen Obrigkeit, die das Schwert zur Erhaltung des Gemeinwohls auch im Kriegsfall zu führen hatte. Und doch gab es zu allen Zeiten auch jene anderen Stimmen, die für eine christlich begründete, grundsätzliche Gewaltlosigkeit eintraten, wie nicht zuletzt das Zeugnis der historischen Friedenskirchen eindrucksvoll belegt.

Im 20. Jahrhundert entwickelte sich in der weltweiten Ökumene eine Friedensbewegung, die vehement für Gewaltprävention und zivile Konfliktbewältigung vor jeder militärischen Intervention eintrat. In den Friedensdenkschriften und Resolutionen näherten sich die Kirchen dabei in ihren Positionen immer weiter an. Der Einsatz für einen „gerechten Frieden“ weitete zudem das Verständnis und bezog die ungerechten Strukturen des Weltwirtschaftssystems als Konsequenz des Kolonialismus mit ein. Aber angesichts der asymmetrischen Kriegsführung im Irak und gegen den IS werden in kirchlichen Öffentlichkeiten immer mehr Stimmen laut, die ein Überdenken der konsensualen friedensethischen Positionen anmahnen. Mit Nachdruck stellt sich erneut die Frage nach der Berechtigung militärischen Eingreifens, um die Schutzverantwortung für bedrohte Menschen zu übernehmen. Das neue Konzept der *responsibility to protect* fordert Christen und Christinnen zur Stellungnahme heraus. Mennonitische Theologen/innen schärften in einer Erklärung vom September 2014² ein,

² Vgl. Mit Gewalt gegen Gewalt? Eine Stellungnahme aus friedenskirchlicher Optik, Kollegium Bienenberg 2014.

sich der Logik von Gewalt und Gegengewalt zu entziehen und sich auch in dieser weltweit zugespitzten Situation für eine „nicht-tötende“ Gewaltanwendung einzusetzen.

Wie sieht es in unseren Gemeinden aus? Haben wir den Apolitismus, der so lange den Weg einer freikirchlichen Minderheitskirche in Deutschland geprägt hat, endgültig überwunden? Gehören Fragen der aktuellen Politik und Weltlage mitten hinein in unsere Gottesdienste, in die Verkündigung und in die Gemeindeveranstaltungen der „bunten“ Gemeinde? Entwickeln sich unsere Gemeinden zu Foren der ethischen Meinungsbildung und Erziehung zum Frieden? Und ich denke dabei nicht an wohlfeile Appelle zu einer Willkommenskultur gegenüber Flüchtlingen, die derzeit ja in keiner Predigt fehlen dürften. Vorbildlich sind sicher die vielfältigen Engagements und Initiativen für Flüchtlinge, die in den Gemeinden vor Ort und von vielen Christenmenschen initiiert und durchgetragen werden.

Aber wie sieht es damit aus, damit Ernst zu machen, dass unser (kongregationalistisches) Gemeindeideal nicht auf den gemeinsamen Glauben beschränkt ist, sondern die Lebenspraxis der Einzelnen einbezieht? Sollten sich unsere Gemeinden auf den Weg machen, biblisch und theologisch fundierte Kompetenzzentren für Ethik in einer immer unübersichtlicheren Welt zu werden? Es wäre wohl an der Zeit, dass wir unserem nonkonformistischen Erbe entsprechend entdeckten, dass soziale Forderungen, politisches Engagement und christliches Gemeindeleben untrennbar zusammengehören. Sicherlich ist es bequemer, in der Komfortzone eines harmlosen Erfahrungschristentums zu verharren, das sich in wohl temperierten und launig moderierten Gottesdiensten zusammenfindet und zu den melodischen popkulturellen Klängen einer Wellnesstheologie den Alltag und das Grauen der Welt ausblendet. Wie verwildert die freikirchliche Gemeinderealität ist, zeigt die Beobachtung, dass landauf – landab nur noch über das Liedgut richtig zünftig gestritten wird. Bei diesem binnengemeindlichen Reizthema blitzt noch etwas von der Streitkultur alter baptistischer Gemeindestundenszenarien auf.³ Das lässt tief blicken.

Die Symposionsbeiträge von 2014 offerieren Einsichten aus den unterschiedlichen theologischen Disziplinen. *Frederike van Oorschot* hinterfragt aktuelle Positionierungen zum Paradigmenstreit um „gerechten Krieg“ und „gerechten Frieden“ in kirchlichen Verlautbarungen sowie in systematisch-theologischen Beiträgen angesichts der veränderten Krisen- und Kriegsszenarien in der gegenwärtigen Weltsituation. In seinem Beitrag über Krieg und Friedensutopie im Kontext alttestamentlicher Theologie verneint *Dirk Sager* das Postulat einer sich steigernden Friedenssehnsucht in den Literaturen des Alten Testaments und eröffnet einen Einblick in die Komplexität alttestamentlicher Vorstellungen als „Zwischenräume“, die durchaus kom-

³ Wer gezwungen ist, Liedzeilen wie: „Im Strom der Gnade schwimme ich“ zu singen, hat mein ganzes Mitgefühl.

plementär von Frieden und Krieg reden können und zugleich allzu starre Kategorien transzendieren.

Den Reigen kirchenhistorischer Beiträge eröffnete *Andreas Zabka auf dem Symposium*, der sich intensiv mit der Frömmigkeitsprägung und dem Selbstverständnis der Baptistengemeinden während des Ersten Weltkriegs auseinandergesetzt. Die kongregationalistische Verfasstheit der Gemeinden im (dualistischen) Gegenüber zur Welt und zur Staatskirche dient ihm bei der Analyse baptistischer Zeitschriften aus der Kriegszeit als theologische Deutekategorie. Aus historischer Perspektive stellt *Jonathan Seiling* die Diskussion zur Kriegsdienstweigerung im Ersten Weltkrieg bei den – zu den historischen Friedenskirchen gehörenden – britischen Quäkern und Mennoniten dar, die er als wichtigen Impuls für eine Neupositionierung einer theologisch begründeten Friedensethik versteht. *Edgar Lüllau* fokussiert seinen Beitrag auf die Konsequenzen des Ersten Weltkriegs für das baptistische Missionsfeld in der ehemals deutschen Kolonie Kamerun und untersucht dabei die nationalkonservative und rassistisch unterlegte Missionskonzeption der deutschen Missionare, die eine Solidarisierung mit dem Emanzipationsbestrebungen der indigenen Christenheit verhinderten.

Die freikirchliche Gedenkkultur zum Ersten Weltkrieg wurde bisher noch nicht historisch aufgearbeitet. *Hartmut Wahl* widmet sich in seinem Beitrag einer geschichtlichen Spurensuche im gesellschaftlichen Kontext der Zwischenkriegszeit, in dem vor allem der Heldentod für das Vaterland zum Ideal stilisiert wurde. Die Quellenanalyse von Zeitschriften der Brüdergemeinden, allen voran des Blattes „Schwert und Schild“ von Georg von Viebahns Kreis und weiterer Publikationen, bestätigt, dass dieses stereotype Bild und die heroische Verehrung der Gefallenen auch in freikirchlichen Kreisen rezipiert wurde. *Reinhard Assmann* greift in seinem Aufsatz die in Forschungen zur kirchlichen Zeitgeschichte in der DDR und zur DDR-Friedensbewegung profilierte Fragestellung nach der Rolle der Bausoldaten für den freikirchlichen Bereich auf. Seine Analyse bezieht sich durchweg auf unveröffentlichtes Quellenmaterial (u. a. Bundesleitungsprotokolle) und ermöglicht eine erste Einschätzung hinsichtlich der Bedeutung der Bausoldaten für die Entwicklung friedensethischer Positionen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR.

Die Reihe der Artikel, die nicht zu den Symposiumsbeiträgen gehören, wird von *Kim Strübind* eröffnet. Er präsentiert in seinem Beitrag zum Verständnis des Alten Testaments die grundlegenden Umorientierungen in der alttestamentlichen Wissenschaft innerhalb der letzten 20 Jahre. Die neuen Methodenzugänge aus Kultur- und Literaturwissenschaft sowie der Archäologie stellen das traditionelle Bild der Geschichte Israels, wie es sich in der älteren historisch-kritischen Lesart herausgebildet hatte, aber auch die bisherige Vorstellung des alttestamentlichen Monotheismus nachhaltig in Frage.

Es folgen drei Beiträge, die auf dem Symposium „Staat und Kirche aus baptistischer Sicht: Wie viel Einfluss wollen wir als Kirche haben?“ gehalten

wurden, das am 17. Januar 2015 an der Theologischen Hochschule des BEFG in Elstal stattfand. *Christian Polke*, der sich in seinen Forschungen wiederholt zu sozialetischen Themen und zum Demokratieverständnis geäußert hat, fragt als systematischer Theologe nach der Entwicklung des traditionellen Staatskirchenrechts in Deutschland mit der Zielrichtung eines *Religionsverfassungsrecht*. Zu Recht mahnt er einen diesem verfassungsrechtlichen Transformationsprozess entsprechenden Mentalitätswechsel der beiden in Deutschland großen Kirchen an, der nicht länger auf die Besitzstandswahrung rechtlicher Privilegierungen fixiert bleibt und dem Leben in einer religionspluralen Gesellschaft Rechnung trägt.

Christoph Seibert analysiert aus ebenfalls systematisch-theologischer Perspektive die Verhältnisbestimmung von Religion und modernem Staat in seiner demokratischen Verfasstheit sowie seiner säkularen Provenienz. In seiner auf den deutschen Raum fokussierten Studie versucht er mittels eines handlungstheoretisch-funktionalen Zugangs, die bleibende Bedeutung von Religion als Impulsgeber freiheitlicher Selbstentfaltung des Einzelnen zu bestimmen.

Erich Geldbach wählt in seinem Beitrag zum Verhältnis von Religion und Staat den Ausgangspunkt bei der Neudefinition von Kirche im Bap-tismus des 17. Jahrhunderts, der durch seine Absage an staatskirchliche Konzepte einer neuen säkularen Korrelation von Staat und Kirche sowie der Demokratie den Weg bereitete. Aus dieser Perspektive analysiert er die verfassungsrechtliche und realpolitische Situation in der Bundesrepublik Deutschland.

Marco Hofheinz, systematischer Theologe an der Universität Hannover, greift ein früher in Jugendstunden heiß diskutiertes Thema der Sexualethik auf und kommt in seiner biblisch orientierenden Untersuchung zu durchaus unkonventionellen Forderungen, wonach die lebensweltlich allseits akzeptierte Praxis des vorehelichen Geschlechtsverkehrs im christlichen Kontext mit der unabdingbaren Zuordnung von Eros und Agape sowie der Analogie von Partnerschaft und theologisch qualifiziertem Bundesverhältnis ins Gespräch gebracht werden sollte.

Als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bereich Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Universität Oldenburg problematisiert *Christoph Tipker* das herausfordernde Profil von Lehrerhandeln auf der Grundlage eines intensiven Vertrauensverhältnisses zwischen Schüler und Schülerinnen im Religionsunterricht und konfrontiert die dabei Pate stehende „Vertrauensforschung“ mit der Korrelation zu Misstrauens- und Missbrauchserfahrungen. Seine abschließenden Thesen zum vertrauensbasierten Lehrerhandeln im Religionsunterricht laden zur weiterführenden Diskussion ein.

In der Rubrik „Theologie im Kontext“ findet sich ein Vortrag von *Johannes Rosemann* zum hochaktuellen und brisanten Thema des Dialogs und einer gedeihlichen Konvivenz von Christentum und Islam am Beispiel einer Gesprächsinitiative in Berlin-Reinickendorf-Ost.

Den Abschluss bilden traditionell Predigten, unter denen auch diejenige veröffentlicht wird, die am Ende des Symposions in Aschaffenburg zum Tagungsthema gehalten wurde.

Diese Ausgabe der ZThG stellt den 20. Jahrgang unserer Zeitschrift dar. Am 2. Oktober 1995 fand die Gründungsversammlung der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ in Berlin statt. In guter biblischer Tradition fanden sich 12 Gründungsmitglieder zusammen, die sich aus freikirchlichen Theologen und einer Theologin sowie engagierten Nicht-Theologen/innen zusammensetzte. Das hehre Ziel war, durch die Publikation vorwiegend freikirchlicher Beiträge eine Brückenfunktion zwischen wissenschaftlicher Theologie und Gemeinde zu erfüllen. Der Initiator und langjährige Vorsitzende, *Kim Strübind*, beschrieb im Editorial des ersten Jahrgangs der ZThG die Aufgabe und Zielbestimmung wie folgt:

„Die Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) möchte den missionarisch meist sehr aktiven, theologisch jedoch eher unprofilieren Freikirchen theologische Foren schaffen, die geistig und sprachlich der Gegenwart gerecht werden. ‚Aufbrechen‘ [= analog zur missionarischen Initiative des BEFG ‚aufbrechen 95/96‘ im selben Jahr] bedeutet für die Mitglieder der GFTP: Freiheit zu und Freude an einer theologischen Besinnung, die sich dialogisch modern und gleichwohl schriftbezogen definiert. Ein missionarischer Aufbruch wird immer eine selbstkritische Revision der spezifisch (frei-)kirchlichen Frömmigkeit und ihrer Denkhorizonte – einschließlich ihrer Sprache – erforderlich machen. Denn auf diese Weise bleiben die Freikirchen nicht nur der stets zur Welt hin offenen Bibel treu, sondern gerade auch sich selbst und ihrem Konzept, ‚Kontrastkirchen‘ zu sein.“

Die bisher vorgelegten 20 Jahrgänge der ZThG bieten ein weites Spektrum an Meinungen, Positionen und Debatten zu den unterschiedlichsten Themen der Theologie, gesellschaftlicher Entwicklungen und der Ökumene. Die Herausgeberschaft unserer Zeitschrift hat sich nie gescheut, heiße Eisen wie die wechselseitige Taufanerkennung zwischen den täuferischen und den an die Kindertaufe gebundenen Kirchen oder die kritische Geschichtsaufarbeitung der beiden deutschen Diktaturen aufzugreifen. Keine „heilige Kuh“ des realexistierenden Baptismus – einschließlich einer intensiven Institutionenkritik – blieb verschont. Über die Jahre ist es gelungen, die Fokussierung freikirchlicher Perspektiven auf die eigene Tradition durch eine selbstverständlich gewordene Einbeziehung ökumenischer Autoren und Autorinnen zu erweitern. Gleiches gilt auch für die stärker werdende Beteiligung internationaler Forscherinnen und Forscher.

Wir möchten dieses Jubiläum zum Anlass nehmen allen, die die Erträge ihrer Forschungen und Denkwege unserer Zeitschrift zur Verfügung gestellt haben, von Herzen zu danken. Dieser Dank schließt auch die Verantwortlichen in Vorstand, Beirat und Mitgliederversammlung ein. Ein besonderer Dank gilt *Olaf Lange*, der seit der Geburtsstunde der Gesellschaft und der Zeitschrift für die Satzarbeiten unserer Zeitschrift zuständig ist,

und ohne dessen Professionalität das leseästhetisch hochwertige Erscheinungsbild unserer Zeitschrift undenkbar gewesen wäre. Für dieselbe Treue und Zuverlässigkeit sei an dieser Stelle auch *Wolfgang Pfeiffer* als Schatzmeister und „Herrn der Zahlen“ gedankt, der die GFTP und die Zeitschrift von Beginn an durch alle Fahrwasser finanzieller Unwägbarkeiten sicher gesteuert hat. *Ad multos annos!*

Ich möchte alle Lesenden im Namen des Vorstands der GFTP zum diesjährigen Symposium „Radikalisierung im Namen der Religion“ herzlich einladen, das vom 7. bis 9. Oktober 2016 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Nürnberg stattfinden wird (nähere Informationen unter: www.gftp.de).

Am Ende der großen Antikriegsschrift des Erasmus ruft die Friedensgöttin in einem feierlichen Schlussappell alle Verantwortungsträger in Kirche und Gesellschaft auf, nunmehr unverzüglich mit dem Frieden Ernst zu machen. Diesem Ruf zum aktiven Friedensengagement schließe ich mich gerne an. „Ich appelliere an euch, ihr Theologen: Predigt das Evangelium des Friedens, laut verkündet ihn unablässig den Ohren des Volkes! Ich appelliere an euch, ihr Bischöfe und sonstigen kirchlichen Würdenträger: Möge eure Autorität das Gewicht haben, den Frieden mit ewigen Banden zu sichern. Ich appelliere an euch, ihr Großen des Landes und an euch, ihr Amtsträger: Eure Gesinnung unterstütze die Weisheit der Könige und die Pflichttreue der Päpste. An euch appelliere ich ohne Unterschied des Ranges, die ihr als Christen geltet: Wirkt einmütigen Sinns auf dieses Ziel hin! Zeigt jetzt, wie viel die Eintracht der Masse gegen die Tyrannei der Mächtigen vermag! Hierzu sollten alle in gleicher Weise all ihre Vorschläge einbringen. Ewige Eintracht möge die verbinden, die schon die Natur durch so vieles verbunden hat, Christus aber noch durch mehr.“

Oldenburg, in der Fastenzeit 2016

Andrea Strübind

Immer Ärger mit dem Alten Testament

Ein kanonischer Streifzug durch eine Terra incognita¹

Kim Strübind

1. Das kanonische Dilemma

Dass das Alte Testament bisweilen verstörend, ärgerlich und für viele Zeitgenossen eine „Terra incognita“ ist, stellt eine Erfahrung dar, die alle, die mit ihm beruflich befasst sind, in dasselbe Boot zwingt. Kenntnisse im Bereich des Alten Testaments darf man landläufig heute als marginal bezeichnen. Dies gilt für den Kontext der Kirche ebenso wie für den Bereich der Hochschule und der Schule. Bei meinen Studierenden im Fach Altes Testament fange ich in der Regel buchstäblich bei Adam und Eva an.

Das Alte Testament ist die Gründungsurkunde einer nicht-christlichen und damit einer fremden Religion. Mit diesen oder ähnlichen Worten stelle ich zumeist das Fach Altes Testament den Studienanfängern vor. Ich vergesse dabei freilich nie entsprechende Hinweise auf die facettenreiche und faszinierende Alterität der alttestamentlichen Religion, ihre manchmal modern wirkende Auffassung von der Wirklichkeit, den altorientalischen Empirismus, der auf genauer Beobachtung beruht und die Abneigung des Alten Testaments gegen religiöse Spekulationen. Im Vergleich mit dem Neuen Testament zeigt das Alte eine irdische Bodenständigkeit, die sich apokalyptischen Spekulationen – von einigen Aussagen am Rand des Kanons einmal abgesehen – weitgehend verweigert.

Die alttestamentliche Religionsgeschichte verweist darauf, dass das Wesentliche der durch sie tradierten Religion in einem ständigen Wandel liegt. Der Begriff „Buchreligion“ ist daher, was das Alte Testament betrifft, zumindest missverständlich, wenn nicht gar irreführend. Er verdankt sich wesentlich einer spätdeuteronomistischen Überarbeitung des Kanons, die im Sacharjabuch das Ende der Prophetie ausrief (Sach 13, 1–6)² und Gott nur noch in der Mittelbarkeit eines heiligen Kodex zu den Menschen reden hörte. Hebt man diese redaktionellen deuteronomistischen Leseanweisungen einmal ab, entdeckt man in den Texten erfrischend Unkonventionelles,

¹ Diesen Vortrag habe ich in unterschiedlichen Fassungen mehrfach auf Pastorenkonventen und im Rahmen religionspädagogischer Fortbildungen gehalten (zuletzt 2013). Er wurde für den Druck überarbeitet, wobei der Vortragsstil beibehalten wurde.

² Vgl. dazu *Odil Hannes Steck*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991.

Widersprüchliches und Unorthodoxes, das sich schwerlich in das stimmige Konzept eines heiligen Buches fügt.

Den theologischen Mehrwert des Neuen Testaments gegenüber dem Alten muss man dabei nicht in Frage stellen. Dieser schrumpft aber, wenn man den apokalyptischen Hintergrund vom nahen Weltende, der bevorstehenden Wiederkunft Christi und dem in Kürze eintretenden Weltgericht mit gebotener Skepsis betrachtet. Zweitausend Jahre gehen auch am apokalyptischen Geist der Spätantike, der bei der Gründung der christlichen Kirche Pate stand, nicht spurlos vorüber.

Befreit man das Alte Testament von allen sekundären dogmatischen Fesseln oder von einer allzu eng verstandenen biblischen Theologie, so stoßen wir auf eine altorientalische Religion, für deren Kenntnis wir im Wesentlichen auf die Methoden der Religionsgeschichte angewiesen sind. Zugleich können wir dabei aber auch ein Stück Literatur von Weltrang entdecken. Mit diesem perspektivischen Wechsel von der „Offenbarungsgeschichte“ des Alten Testaments zu einer „Literaturgeschichte“ ist zugleich eine der bedeutsamsten Verschiebungen im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft verbunden.³ Die Zeiten, in denen man die alttestamentlichen Theologen überwiegend als Jäger und Sammler vorgegebener Überlieferungen verstand und stets auf der Suche nach den ältesten Primärquellen als der *ipsissima vox* war, sind erst einmal vorbei. Auch die vermeintlich „mündliche Vorgeschichte“ und die mit ihr verbundene Methode der Überlieferungsgeschichte spielen in der heutigen Forschung nur noch eine untergeordnete Rolle.⁴ Zwischenzeitlich ist die redaktionsgeschichtliche Methode neben der religionsgeschichtlichen zur dominierenden Frage in der alttestamentlichen Exegese avanciert. Das Alte Testament verdankt sich eben nicht einfach der Überlieferung oder Bewahrung von Vorgegebenem, sondern wesentlich dem kreativen Prozess einer *literarisch* gestalteten Auslegung im Rahmen komplexer redaktioneller „Fortschreibungsprozesse“.⁵

Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die biblischen Buchgrenzen in der Einleitungswissenschaft mehr und mehr zu Gunsten übergreifender Kompositionen verschwinden; ebenso verschwimmt die Frage nach ursprünglichen Quellen, wobei auch die Unterscheidung zwischen Autor und Redaktor nicht mehr präzise zu treffen ist. Konrad Schmid hat dies in

³ Vgl. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt 2014, 37–41.

⁴ Vom heutigen Forschungsstand her muss gesagt werden, „dass ursprünglich für alt gehaltene und weit in den mündlichen Bereich zurückverfolgte Stoffe in Wahrheit rein literarische Bildungen sind bzw. sich als Teil einer planvollen literarischen Gestaltung erweisen. In solchen Fällen hat man es nicht mehr mit der Verschriftung eines ursprünglich *gesprochenen* Wortes, sondern von vornherein mit Literatur zu tun.“ (Uwe Becker, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2011, 73.) Der allergrößte Teil der alttestamentlichen Überlieferung hat nie anders als schriftlich existiert. Dabei handelt es sich nicht um Autoren-, sondern um Traditions- und Fortschreibungsliteratur (vgl. a. a. O., 80 f.).

⁵ Vgl. ebd. Zum methodischen Stand der Forschungsarbeit am Alten Testament vgl. Melanie Köhlmoos, *Komposition, Redaktion, Tradition. Dreißig Jahre Methodenwechsel in der alttestamentlichen Exegese (1984–2014)*, in: *ThR* 79 (2014), 418–435.

seiner Literaturgeschichte des Alten Testaments deutlich gemacht, die die Buchgrenzen des Kanons aufhebt und die quer durch den Kanon verlaufenden literarischen Schichten sowohl synchron wie auch diachron aufzeigt.⁶

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Alten Testament ist in jedem Falle alles andere als unproblematisch. Selbst wenn das Alte Testament kein „christliches“ Buch ist, so kann das Christentum doch schwerlich auf dieses Buch verzichten. Den ersten Kanonteil grundsätzlich zu marginalisieren und in einer Vorgeschichte des Christentums zu entsorgen, wie dies Marcion, Adolf v. Harnack und neuerdings Notger Slenczka versuchten, verbietet sich aus mehreren Gründen.⁷ Das Christentum beraubte sich damit einerseits seiner Wurzeln, seiner Vorstellungswelt, seiner Sprache und jener „zweifachen Leserichtung“⁸, die im Neuen Testament ihren unwiderlegbaren Niederschlag findet. Die enge Bezugnahme des Neuen auf das Alte Testament, die sich wie im Judentum in „Schriftbeweisen“ und einer kaum bezifferbaren Anzahl von traditionsgeschichtlichen Anleihen belegen lässt, verbietet eine grundsätzliche Verbannung des Alten Testaments *extra muros ecclesiae*. Frank Crüsemann nennt das Alte Testament daher den „Wahrheitsraum des Neuen“.⁹ Wir haben es sowohl beim Neuen Testament wie auch bei dem auf Mischna und Gemara gegründeten Judentum mit einer Art „Auslegung“ alttestamentlicher Überlieferungen zu tun,¹⁰ die weder mit diesen identisch noch ganz unabhängig von diesen gestaltet wurden. Andererseits ist die religiöse Welt des Alten Testament auch verstörend fremdartig, voller archaischer Bräuche und einer uns nicht vertrauten Ritualwelt. Wir stoßen dort auch auf eine Verschränkung von Religion und Gewalt, in der das Töten von Feinden oder Tieren *ad maiorem gloriam Dei* einen geradezu programmatischen Charakter annehmen kann.¹¹

Die Ambivalenz des Alten Testaments für die christliche Theologie bringt der Münchner Alttestamentler Christoph Levin auf den Punkt. „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments besteht in dem Widerspruch zwischen zwei historisch gegebenen Voraussetzungen: Das Alte Testament ist als die Heilige Schrift des antiken Judentums entstanden. Es ist insofern ein nichtchristliches Buch. Das Alte Testament wurde von der Alten Kirche

⁶ Auch das von Jan Christian Gertz u. a. herausgegebene Lehrbuch: Grundinformation Altes Testament (Göttingen 2010) verfolgt diesen Ansatz im Bereich der Pentateuchüberlieferung.

⁷ Vgl. dazu Bernd Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 3–29. Zu Slenczka vgl. http://www.ezwb-berlin.de/html/15_6121.php.

⁸ Janowski, Gott, 27f.

⁹ Vgl. Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen, Gütersloh 2011.

¹⁰ Auf den Islam will ich an dieser Stelle nicht eingehen. Für ihn gilt dies aber mutatis mutandis in analoger Weise.

¹¹ Das Problem ist komplex. Vgl. u. a. Kim Strübind, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: ZThG 9 (2004), 179–206; Janowski, Gott, 87 ff.; Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2009; Peter Sloterdijk, Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprung und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, Berlin 2013.

mit vollkommener Selbstverständlichkeit als die eigene, zunächst sogar einzige Heilige Schrift angesehen. Es ist insofern ein christliches Buch.¹² Darauf ist noch zurückzukommen.

In gleicher Weise ist aber auch das in Mischna und Gemara gegründete Judentum nicht einfach eine nahtlose Fortsetzung alttestamentlicher Schriftauslegung.¹³ Die rabbinische Hermeneutik erweist sich als eine Adaption sui generis und verweigert sich exegetischen Zugängen über den wörtlichen Textsinn (*sensus litteralis*), wie sie uns aus der reformatorischen Tradition sowie aus der historisch-kritischen Exegese vertraut sind. Eine biblische Theologie, die exegetisch nahtlos vom Tenach zum Talmud führte, ist dem Judentum und seiner Vorstellung von einer zweifachen Tora, der mündlichen und der schriftlichen, fremd geblieben. Der Talmud ist eben nicht einfach nur „Schriftauslegung“ (des Alten Testaments) – ebenso wenig wie die christologischen Interpretationen des (neutestamentlichen) Christentums. Paulus und die übrigen Autoren des Neuen Testaments schöpften ihre Erkenntnisse nicht aus einer gründlichen Lektüre des Literalsinns der Bibel. Vielmehr entdecken sie in der (griechischen) Bibel *post festum* die Wirklichkeit jener Wahrheit, die sie im Christusereignis oder in der rabbinischen Auslegung vernommen hatten. Hier besteht eine strukturelle Analogie zwischen der urchristlichen und der jüdischen Hermeneutik, was im christlich-jüdischen Dialog nicht hinreichend beachtet wird.¹⁴

Dies stellt die kirchliche Verkündigung und die Religionspädagogik vor erhebliche Probleme. Das Alte Testament kündigt von einer vorchristlichen (und manchmal auch unchristlichen) Religion, die andererseits die Grundlage des christlichen Selbstverständnisses bildet. Es enthält zudem programmatische Aussagen, die – wie etwa der Zusammenhang von Religion und Gewalt – den pädagogischen Wert für heutige Leserinnen und Lesern in Frage stellen.

2. Das Alte Testament als Terra incognita

Das Alte Testament ist eine Terra incognita, also unbekanntes und womöglich sogar theologisch vermintes Terrain. Ich meine damit nicht nur die zunehmende Unkenntnis seiner Texte und Stoffe, sondern auch die Launen der Perikopenordnungen oder des Curriculums für den schulischen Religionsunterricht, die das Alte Testament stiefmütterlich behandeln, wenn

¹² Christoph Levin, Verheißung und Rechtfertigung, in: Christoph Bultmann (Hg.), *Vergewärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327 (327–344).

¹³ Vgl. Matthias Morgenstern, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48; Jacob Neusner, *Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash*, Massachusetts 2004.

¹⁴ Vgl. dazu Kim Strübind, *Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung*, in: ZThG 18 (2013), 38–63.

man sich den kanonischen Gesamtumfang ansieht: Schöpfungstheologie, Erzväter, ein bisschen Prophetie, die Weisheit und ihre Infragestellung durch Hiob bringen den Schülerinnen und Schülern das Alte Testament in eher homöopathischen Dosen nahe, wie das Kerncurriculum an öffentlichen Schulen zeigt.¹⁵ Die Perikopenordnung der kirchlichen Lesetexte für das Kirchenjahr verfährt dabei kaum besser. Ihr Hauptinteresse gilt den für das Schema von Weissagung und Erfüllung verwertbaren alttestamentlichen Texten, wobei deutero- und tritojesajanische Texte überproportional vertreten sind.¹⁶

Die Theologie der großen Geschichtswerke, die Vielfalt des Psalters und die Theologie des Kanons werden dabei ebenso wenig berücksichtigt wie die traditionsgeschichtlichen Erkenntnisse wichtiger Heilsbegriffe. Sehr zu meinem Leidwesen fehlt in den Curricula und im kirchlichen Unterricht ein Einblick in die alttestamentliche Anthropologie, deren faszinierende Fremdheit bei Studierenden immer wieder auf großes Interesse stößt und Zugänge nicht nur zum Verständnis des Alten Testaments, sondern auch zu zeitgenössischen anthropologischen Selbstinterpretationen ermöglicht.

Bedauernd ist vor allen Dingen, dass die buchübergreifenden konzeptionellen Entwürfe des Alten Testaments und des Kanons weder in der Kirche noch in der Schule vermittelt werden. Etwa die Bedeutung und Problematik des deuteronomistischen oder chronistischen Geschichtswerks, die Begründung des Toragehorsams und des Monotheismus, die priesterliche Schöpfungstheologie und der Kult als Inszenierung der kosmischen Weltordnung. Dabei handelt es sich gewiss um fremde, aber durchaus interessante Welten und Denkräume. Beklagen darf man auch die fehlende Beschäftigung mit den symbolgesättigten Ritualen des Gottesdienstes oder dem Verständnis des Opfers und der Präsenz des Heiligen in einer religiös affizierten Alltagswelt, die reine und unreine Sphären kennt. Zudem stößt man im Alten Testament auf ein Weltbild, das keineswegs abgeschlossen und mechanisch ist, sondern die Grenzen zwischen Profanem und Heiligem durchlässig macht.¹⁷

Insbesondere fehlt es an einem ausreichenden Verständnis für den Sinn des Kanons und seiner Theologie. Die Anordnung der biblischen Schriften und die innere Korrespondenz der Kanontteile sind hochinteressant und bilden eine eigene Form biblischer Selbstbekundung. Diese belegt, dass der alttestamentlichen Kanon nicht nur eine Urkunde mit religiösen Forde-

¹⁵ Vgl. z. B. das Kerncurriculum für das Gymnasium in den Klassen 5–10 in Niedersachsen http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc_evrel_gym_i.pdf.

¹⁶ Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Perikopenordnung>.

¹⁷ Vgl. dazu *Bernd Janowski*, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: *Andreas Wagner* (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41; *ders.*, Das Biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: *Bernd Janowski/Beate Ego* (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen 2001, 3–26.

rungen und Vorschriften darstellt, sondern seinem Wesen nach ein intertextueller theologischer Diskurs um das Verhältnis des Menschen (und insbesondere Israels!) zu Gott ist. Gleichwohl enthält er sowohl in seiner jüdischen wie auch seiner christlichen Anordnung der Bücher ein jeweils klares theologisches Konzept. Das häufig zu hörende Lamento über eine fehlende „Mitte des Alten Testaments“ wird deutlich abgemildert, wenn erkannt wird, dass die Herausgeber des alttestamentlichen Kanons mit ihm den Gründungsmythos und die Ursprungsgeschichte (Ätiologie) des Judentums und des Christentums schufen.¹⁸

Das Alte Testament ist in seiner kanonischen Gestaltung eine eindringliche Werbung, die Einzigartigkeit Gottes in einer Welt zu feiern, die in der Tora einen festen Bezugspunkt der Erneuerung und des gelingenden Lebens hat, dessen Kern freilich unterschiedlich definiert wird. Gewiss bleiben bei diesem kanonischen Diskurs viele Fragen offen – was durchaus in der Absicht der Verfasser und Herausgeber liegt. Dazu gehört die Frage, ob diese Welt eine Zukunfts-Hoffnung haben darf, die das Vorgegebene transzendiert, und wie eine solche Zukunft beschaffen ist. Was darf die Menschheit hoffen? Das bleibt durchaus strittig. Bestimmende Mitte aber bleibt die Frage nach dem gelingenden Leben, das sich auf schöpfungsgemäße Weise entfalten kann und soll. Als paradigmatischen Text möchte ich dabei auf Dtn 30, 9–15 verweisen:

9 Und der Herr, dein Gott, wird dir Gutes im Überfluss schenken, bei jeder Arbeit deiner Hände, bei der Frucht deines Leibes, bei der Frucht deines Viehs und bei der Frucht deines Ackers. Denn der Herr wird sich, wie er sich an deinen Vätern gefreut hat, auch an dir wieder freuen. Er wird dir Gutes tun, 10 wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst und auf seine Gebote und Gesetze achtest, die in dieser Urkunde der Weisung einzeln aufgezeichnet sind, und wenn du zum Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zurückkehrst. 11 Dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. 12 Es ist nicht im Himmel, so dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? 13 Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so dass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? 14 Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten. 15 Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor.

Weil die angebotene „Wahl“ nur eine rhetorische und keine wirkliche Wahl ist (wer wollte schon das Unheil für sich wählen!), steht diese Mahnung ganz im Dienst des Lebens und zeichnet dieses in satten Farben. Nur wer sich buchstäblich „um das Leben bringen möchte“, wird diese Warnung vor dem Lebensverlust in den Wind schlagen. Im zwischen Gott und Mensch

¹⁸ Vgl. *Erich Zenger*, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *Christian Frevel* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 11–36

vermittelnden Kodex der Tora ist „das Wort nahe in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (V. 14).

Es ist dieser Kontext der Freude am gelingenden Leben, der das Alte Testament mit all seinen Tragödien durchzieht. Dies sollte häufiger beachtet werden. Auch dass der Mensch sich als Teil einer größeren Ordnung, der Schöpfung Gottes, versteht, gehört zum alttestamentlichen Grundverständnis. Dies aufzuzeigen, wäre pädagogisch aus meiner Sicht sinnvoll, um das Woraufhin des Lebens in seinen Zusammenhängen zu verstehen. Gewiss sind auch die großen kanonischen Einzelgänger von beträchtlichem Interesse: Abraham, Mose und Jesaja etwa. Aber nur in der Symphonie des gelingenden Lebens wollten sie von den Herausgebern des Kanons gelesen und verstanden werden.

Der in den letzten 20 Jahren erfolgte Paradigmenwechsel in der alttestamentlichen Forschung zu einer „neuen Religionsgeschichte“¹⁹ und die noch nicht abgeschlossene Frage nach der Herkunft und Geschichte des Monotheismus kommen nach meiner Beobachtung im curricularen Unterricht und auf den Kanzeln noch nicht vor.²⁰ Zudem enthalten viele Lehrbücher ein längst überholtes Bild von den historischen Hintergründen des Alten Testaments und der Geschichte Israels.²¹

Dass das Alte Testament zur Terra incognita geworden ist, impliziert nicht nur, dass die großen alttestamentlichen Stoffe und Erzählungen nur noch selten als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, obwohl sie einen wichtigen Teil unseres kulturellen Erbes darstellen. Gewiss ist ein Verlust der Präsenz biblischer Stoffe und Motive zu beklagen, die eine Folge der nachlassenden formativ-kirchlichen Prägung unserer Gesellschaft sind. Mindestens ebenso unbekannt ist der aktuelle Forschungsstand im Bereich der Geschichte Israels und seiner religiösen Entwicklung. Das Alte Testament verdankt seine Literaturgeschichte weitgehend einer Jahrhunderte anhaltenden schriftgelehrten Tätigkeit, deren Anfänge historisch schwerlich vor dem babylonischen Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen sind. Der Großteil seiner Stoffe und Erzählungen wird von dessen Verfassern also retrospektiv wahrgenommen und ist nicht – wie man es uns noch im Theologiestudium beigebracht hatte – auf eine halbwegs verlässliche mündliche Überlieferung zurückzuführen, die sich als Überlieferungs- und Formgeschichte nachzeichnen ließe.

¹⁹ Vgl. *Hermann Spieckermann*, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: ZThK 105 (2008), 259–280; *Christoph Levin*, Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, in: ZThK 105 (2008), 15–145.

²⁰ Vgl. dazu den Forschungsbericht von *Friedrich Hartenstein*, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, in: VF 48 (2003), 2–28.

²¹ Ich hatte vor einiger Zeit als Fachwissenschaftler ein neu auf den Markt kommendes Schulbuch für den evangelischen Religionsunterricht auf seine Inhalte hin durchzusehen. Dabei war ich erstaunt, immer noch auf die aus den 1970er-Jahren stammenden Thesen von der Landnahme, nomadisierenden Erzvätern und anderen wissenschaftlich überholten Hintergründen zur Geschichte Israels zu stoßen.

Literarische Analysen der Textstruktur und rezeptionsästhetische Ansätze werden in der Exegese zunehmend berücksichtigt und treten neben die klassischen diachronen Methoden der Exegese. Hier schlummert ein immer noch verlockendes Potenzial jener Terra incognita, das sich durch Vernetzung der Exegese mit der modernen Literaturwissenschaft ergibt.²² Dies gilt umso mehr, als die alten Vorbehalte hinsichtlich der theologischen Besonderheit und Einzigartigkeit der biblischen Stoffe durch die Ergebnisse der Religionsgeschichte an Plausibilität verloren haben.

3. Geschichte und Erinnerung

Das Interesse an der alttestamentlichen Welt beginnt meist dann zu wackeln, wenn man auf ihre defizitäre Historizität trifft. Dass wir hier auf Schritt und Tritt auf geschichtliche Überlieferungen stoßen, die den Menschen nicht als ein Elementarteilchen verstehen, sondern in die Geschichte der Menschheit, der Familie und der Gesellschaft einordnen, kann den Verlust nicht aufwiegen, dass die historischen Realitäten im Alten Testament entweder gar nicht oder nur sehr verzerrt wiedergegeben bzw. abgebildet werden.

Mehr als eineinhalb Jahrhunderte hat die alttestamentliche Wissenschaft das Geschichtsbild des Alten Testaments – wenn auch mit Abstrichen – im Wesentlichen für glaubwürdig gehalten. Die ältere historisch-kritische Rekonstruktion der Geschichte Israels ist mit Namen wie Albrecht Alt und Martin Noth und ihren jeweiligen Schülerkreisen verbunden. Im angelsächsischen Raum ist vor allem William Albright zu nennen, der die biblische Archäologie begründete, die die Besonderheit Israels aus seinen Ursprüngen zu erklären versuchte. Demnach war Israel ein nicht-autochthones Volk, das – sei es kriegerisch oder friedlich – von außen in das Land Kanaan eingewandert sei und seine eigene Religion mitgebracht habe. Diese Religion der „Nomaden“ soll monolatrisch auf den Bundsgott Jahwe ausgerichtet gewesen sein. Erst die Fruchtbarkeit des Kulturlandes soll die Neueinwanderer mit den Herausforderungen einer Göttervielfalt konfrontiert haben. Spielte die nomadische Frühgeschichte als eine Form „geregelter Anarchie“ (Max Weber) noch eine große Rolle, so haben sich die Verhältnisse aufgrund verfeinerter Methoden der Archäologie und der Ikonographie in den letzten 20 Jahren dramatisch verändert. Erheblichen Anteil daran haben Kenntnisse der Archäologie und verfeinerten Untersuchungsmethoden, die unter anderem mit Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman verbunden sind.²³ Deren glänzend geschriebenes Buch (mit dem etwas zu reißerischen Titel der deutschen Herausgeber) „Keine Posaunen

²² Vgl. Becker, Exegese, 44–55.

²³ Vgl. Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2009. Israel Finkelstein, Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014.

vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel“ hat weltweit für Furore gesorgt.

Israel ist nach allem, was wir heute wissen und verstehen, nicht als ein fremdes Volk nach Kanaan einmarschiert, sondern abgesehen von einer wohl relativ kleinen Exodus-Gruppe immer schon im Kulturland beheimatet gewesen. Es begegnete in Kanaan keineswegs einer fremden Kultur und fremdartigen Göttern. Und es wandte sich auch nicht von einer quasi-demokratischen Stämme-gesellschaft dem ihm bis dahin unbekanntem Königtum zu, wie es Gerhard von Rad im ersten Teil seiner immer noch lesenswerten Theologie des Alten Testaments als angeblich dramatische kulturelle Wende beschrieb.²⁴

Israel oder Kanaan – das ist nach heutiger Erkenntnis vielmehr weitgehend dasselbe. Die Faktoren, die zur Entstehung Israels beigetragen haben, sind überwiegend soziologischer Natur: der periodisch sich alle paar Jahrhunderte ereignende Verfall der Städte, wie er sich in der Spätbronzezeit andeutete, hängt nicht mit dem Auszug aus Ägypten, sondern mit dem Zusammenbruch des Fernhandels, dem Bevölkerungsdruck im Inneren des Landes und dem Rückzug der Ägypter aus Palästina zusammen, wie wir heute wissen. Die Bibel weiß allerdings nichts darüber.

Die zerstörten Städte gehen ebenfalls nicht auf eine Invasion exogener Eroberer aus der Wüste zurück. Viele wurden von ihren Bewohnern verlassen, als sie aufgrund geänderter sozialer Bedingungen ihr Heil in der Besiedlung des Berglandes im Osten Kanaans suchten. Auch der Begriff des Nomadentums für die Frühisraeliten ist weitgehend aufgegeben worden. Das soziologische Bild der kanaanäischen Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren vollkommen gewandelt.²⁵ Die (ältere) Annahme großer „aramäischer Wanderungsbewegungen“, in die man die Erzväter und den Exodus einzuordnen versuchte, spielt dabei keine Rolle mehr. Vielmehr ist mit nichtsesshaften Elementen rund um die Städte zu rechnen, die nach deren Zerfall ebenfalls das Bergland westlich des Jordans aufsuchten. Die israelitische Religionsgeschichte erwies sich dabei immer mehr als Teil der kanaanäischen Religionsgeschichte, was sich in Spuren auch in alten Bibeltexten immer wieder zeigt. Dabei zeichnet sich ein ganz anderes Bild von der Entstehung Israels ab, als es Albrecht Alt, Martin Noth und Gerhard von Rad und ihre Schülerkreise entwarfen.

„Der hier beschriebene Prozess ist genau das Gegenteil von dem, was in der Bibel steht: Der Aufstieg des frühen Israels war ein Ergebnis des Zusammenbruchs der kanaanäischen Kultur, nicht ihre Ursache. Und die meisten Israeliten kamen nicht von außen nach Kanaan – sondern aus seiner Mitte heraus. Es gab keinen Massenauszug aus Ägypten, ebenso wenig wie eine gewaltsame Einnahme Kanaans. Die meisten Menschen, die das frühe Israel bildete waren

²⁴ Vgl. *Gerhard v. Rad*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München¹⁰1992 (= 1960).

²⁵ Vgl. *Ernst Axel Knauf*, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994.

Einheimische. [...] die Frühisraeliten waren – ein Gipfel der Ironie – selbst ursprünglich Kanaanäer!“²⁶

Das Netz aus Indizien dafür, dass die Geschichte Israels ganz anders verlief, als es die alttestamentliche Darstellung vermuten lässt, ist zwischenzeitlich so engmaschig, dass diese Schlussfolgerungen unumgänglich sind. Mit Ausnahme der Philister und der so genannten Seevölker gibt es keinerlei Belege für größere Migrationsbewegungen in der Spätbronze- oder der frühen Eisenzeit in Palästina. Die Spuren zerstörter Städte verdanken sich wohl nicht dem Kriegszug von religiös fanatisierten Einwanderern aus dem Ostjordanland unter ihrem Gott Jahwe. Sie erstrecken sich vielmehr über mehr als eineinhalb Jahrhunderte und könnten zumindest teilweise auf die Philister oder auf innergesellschaftlichen Unruhen zurückgehen, die mit dem allgemeinen kulturellen Verfall in der Spätbronzezeit zu tun haben.

Von einer „Umwelt des Alten Testaments“ spricht man heute nur noch unter Vorbehalt. Weder kulturell noch religiös hat sich das vorexilische Israel von seinen Nachbarn und den großen Kulturräumen in Mesopotamien und Ägypten wesentlich abgehoben. Das Alte Israel hatte keine „Umwelt“, es war vielmehr selbst Teil einer größeren Umwelt, deren kulturelle Zentren in Ägypten, in Kleinasien und in Mesopotamien lagen. Man verehrte dieselben Götter wie die Kanaanäer, etwa den Hochgott El, was sich noch im Namen „Israel“ zeigt. Dessen Identifizierung mit Israels Gott Jahwe ist das Ergebnis eines komplizierten und längeren Prozesses, der eine zunehmende Kompetenzerweiterung Jahwes mit sich brachte und über die „Alleinverehrung“ (Monolatrie) zur „Alleinexistenz“ Jahwes (Monotheismus) führte.²⁷

Dessen älteste Züge verweisen – wie der Name selbst – auf eine regional verehrte Wettergottheit des sog. Hadad-Typus, zu der auch der kanaanäische Gott Baal gehört.²⁸ Jahwe bedeutet „der, der (die Winde) wehen lässt“, und sein Wohnsitz auf einem heiligen Berg darf für eine Wettergottheit getrost als konventionell bezeichnet werden. Als Familiengott und spätere Dynastiegottheit des Hauses Davids (Finkelstein) war Jahwe zunächst eine dem kanaanäischen Gott El unterstellte Gottheit. Zumindest zeitweise war er mit seiner Gattin Aschera verheiratet, wie wir aus Inschriften wissen, und wurde so zum Schöpfergott.²⁹ Auch war er einmal von einem himmlischen Pantheon umgeben und verabschiedete sich erst später von ihm, als

²⁶ Finkelstein, Posaunen, 135.

²⁷ Einen Forschungsüberblick bietet Hartenstein, Religionsgeschichte. Zu verweisen ist dabei auf das Standardwerk Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. u. a. 1992.

²⁸ Vgl. dazu die Beiträge von Manfred Weippert, Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997.

²⁹ Vgl. Friedrich Hartenstein, JHWH, Erschaffer des Himmels. Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, in: ZThK 110 (2013), 383–409.

er in der Zeit des babylonischen Exils zum monotheistischen Alleinherrscher aufstieg.

Die in der Bibel bereits belegten Erinnerungen an eine ideale Frühzeit entpuppen sich mehr und mehr als Utopien, in denen sich keine Erinnerung an die Vergangenheit als vielmehr die Hoffnung auf eine Erneuerung in nachexilischer Zeit ausdrückte. Immer deutlicher wird auch, dass keineswegs eine orthodoxe Alleinverehrung Jahwes sondern vielmehr Magie und Ahnenverehrung Ursprünge der Religion Israels darstellten. Dies zeigt sich sowohl archäologisch wie auch sprachlich: So bedeutet der – verbreitete – Name Abraham nicht „Vater einer Menge“ (Gen 17, 5), sondern „mein Urahn ist erhaben/verehrungswürdig“.³⁰

Neben der Frühzeit Israels hat sich auch das Verständnis der Prophetie grundlegend gewandelt. Die Unterscheidung von „echten“ und „unechten“ Prophetenworten, die die Forschung jahrzehntelang bestimmte, ist zwischenzeitlich weitgehend in den Hintergrund gerückt. Die Propheten gelten nicht mehr als religiöse Genies, als die sie die Romantik und der Idealismus zeichneten. Die prophetischen Bücher erweisen sich als literarische Konstrukte eines anhaltenden Überlieferungsprozesses *post mortem*, den Walter Zimmerli einst mit dem glücklich gewählten Begriff der „Fort-schreibung“ bezeichnete. Der Überlieferungs- und Redaktionsprozess lässt sich auch in diesem Teil des Kanons in immer feineren Linien nachzeichnen und zeigt im Rahmen der prophetischen Texte eine enge Vernetzung der Prophetenbücher untereinander, die auf schriftgelehrte Einflüsse zurückzuführen ist. Die Prophetenbücher reflektieren überwiegend nicht die Biographie, sondern die Nach- und Wirkungsgeschichte der Propheten.³¹

„Die Prophetie wird so vermehrt als ein kollektives und langzeitiges Phänomen gesehen, nicht mehr historisch-punktuell an die genialische Einzelgestalt gebunden; und sie wird wieder bewusst als Schriftprophetie wahrgenommen. Nicht alle Prophetie ist ursprünglich mündlich gewesen, sondern weite Teile der Prophetenbücher haben nie anders als schriftlich existiert.“³²

Auch die lange Zeit als unumstößlich geltende „Neuere Urkundenhypothese“, die innerhalb des Pentateuch vier Quellenschriften ausgemacht hatte (Jahwist, Elohist, Priesterschrift, Deuteronomium), steht heute zur Disposition und wird durch neue und teilweise hochkomplexe Modelle einer literarischen Pentateuchgenese ersetzt, ohne dass sich hier bereits ein Forschungskonsens abzeichnete.³³

³⁰ Vgl. u. a. *Spieckermann*, *Religionsgeschichte*, 271 f.

³¹ Vgl. *Aaron Scharf*, *Das Zwölfprophetenbuch als redaktionelle Großeinheit*, in: *ThLZ* 133 (2008), 227–246.

³² *Schmid*, *Literaturgeschichte*, 40. Er verweist dabei u. a. auf Jes 56–66; Jer 30–33. Vgl. dazu auch *Reinhard Gregor Kratz*, *Die Propheten Israels*, München 2003.

³³ Vgl. *Jan Christian Gertz u. a.* (Hgg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 215), Berlin/New York 2002; *ders.*, *Grundinformation*, 208 ff; *Frevel/Zenger*, in: *Frevel* (Hg.), *Einleitung*, 108 ff.; *Walter Dietrich u. a.* (Hgg.), *Die Entstehung des Alten Testaments* (Neuausgabe), Stuttgart 2014, 65 ff.

Ich belasse es bei diesem Ausschnitt neuerer archäologischer und literaturgeschichtlicher Erkenntnisse. Immer deutlicher wird jedenfalls, dass das alttestamentliche Geschichtsbild nicht aus der Vergangenheit der erzählten Inhalte rekonstruiert werden kann. Vielmehr ist sorgsam zwischen der Zeit des Erzählers und der erzählten Zeit in den Geschichtswerken zu unterscheiden, die oft durch mehrere Jahrhunderte voneinander getrennt sind.

„Der form- und überlieferungsgeschichtliche *magnus consensus* zerbröckelte zusehends, da die in allen Schriftteilen betriebenen Studien den Quellenwert des Alten Testaments für die Religionsgeschichte Israels nicht gerade steigen ließen. Es setzte sich immer mehr die Sicht durch, dass nur durch die massiv dominierenden autoritär tiefen Stimmen späterer Redaktoren hindurch die leise gewordenen Töne älterer Stimmen in den alttestamentlichen Quellen hörbar seien.“³⁴

Der Charakter der geschichtlichen Überlieferungen im Alten Testament hat sich durch neue Einsichten grundlegend verändert. Wir haben es im Kanon keineswegs mit Geschichte oder Historie im engeren Sinne zu tun, sondern mit einem Sachverhalt, den Aleida und Jan Assmann mit dem glücklich gewählten Begriff des kulturellen Gedächtnisses belegten:

„Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit [...] Vergangenheit gerinnt hier [...] zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie die jeweiligen Gegenwartssituationen beleuchten. [...] Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur die erinnerte Geschichte. [...] Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden [...] normativen Kraft.“³⁵

Nach Jan Assmann geht es bei dieser Art der Geschichtsschreibung darum, dass die Identität einer sich erinnernden Gruppe durch einen Bezug auf bestimmte Ereignisse der Vergangenheit legitimiert wird. Entscheidend sind dabei nicht die historischen Details der „geschehenen Geschichte“. Weitaus wichtiger sind die kulturell prägenden Elemente vergangener Ereignisse in Form ihrer Wirkungsgeschichte. Die „geglaubte“ Geschichte als kulturelles Gedächtnis einer Gruppe findet ihren Ausdruck in Festen, in denen der anhaltenden Bedeutung vergangener Ereignisse gedacht wird und indem diese rituell vergegenwärtigt werden (z. B. das Passah-Fest als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten).

Im Alten Testament stoßen wir immer wieder auf Ursprungsgeschichten oder Ätiologien, die im Rückgriff auf die Vergangenheit Verhältnisse der Gegenwart deuten und eine kollektive Identität vermitteln, die in Krisen-

³⁴ Spieckermann, Religionsgeschichte, 263.

³⁵ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002, 52.

zeiten gefährdet war. Im engeren Sinne „historisch“ sind die dabei verarbeiteten Stoffe nicht. Historisch ist bestenfalls das sich in der jeweiligen Interpretation vermittelte *Geschichtsbild*, das vor allem etwas über die Zeit des Erzählers und seine Lebensumstände und weniger über die erzählte Zeit verrät. Geschichte wird hier zur Rezeptionsfolie der Gegenwart und einer erhofften Zukunft, die an eine idealisierte Zeit in der Vergangenheit ätiologisch anknüpft.

4. Der Kanon als Gespräch und religiöses Archiv

Wie kann man nun für ein kanonisches Buch einstehen, das sich historisch und theologisch als ausgesprochen unzuverlässig erweist und das an mehreren Stellen Gewaltfantasien gutheißt? Vor dieser Schwierigkeit stehen alle, die sich mit alttestamentlichen Vorstellungen befassen. Unbestritten ist aber auch, dass wir im Alten Testament zugleich großartige Texte von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes und von den theologisch begründeten Forderungen nach Solidarität und Gerechtigkeit vorfinden. Texte, die auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Integrationsproblematik die freundliche Behandlung der Fremden energisch einklagen und die Ausbeutung der Armen als Gottlosigkeit verurteilen.

Hilfreich für eine qualifizierte hermeneutische Auslegung ist es, den Charakter des Alten Testaments als *Schriftensammlung* ernst zu nehmen. Eine gleichförmige religiöse Normativität ist nicht ihr vorrangiges Anliegen. Der Kanon ist vielmehr Anleitung und Einladung zu einem breit angelegten religiösen Dialog, der seinerseits zum theologischen Diskurs einlädt und auch dissentierenden Stimmen Raum für religiöse Erfahrungen und theologische Erkenntnisse bietet. Der alttestamentliche Kanon ist selbst das Ergebnis von Diskursen und Kontroversen. Er ist ein Archiv der Vielstimmigkeit und der Selbstkorrektur. Ein Archiv beherbergt nicht nur Stimmen, die eine einzige Meinung vertreten, sondern eine Vielzahl von Meinungen aus unterschiedlichen Epochen. Eben das ist das Alte Testament auch.

Die Frage nach Gott und einem gelingenden Leben ist nicht allein durch den Verweis auf den Toragehorsam zu beantworten, auch wenn diese (überwiegend deuteronomistischen) Stimmen einen breiten Raum in der biblischen Überlieferung einnehmen. Innerhalb des Kanons stößt man auf große Kontroversen, etwa die zwischen der klassischen Weisheit und dem Buch Hiob und Kohelets oder zwischen der Unheilsprophetie der vorexilischen Zeit und der Heilsprophetie nach dem Exil. Alles in allem zeigt das Buch der Bücher einen beachtlichen Hang zur Selbstkorrektur. Die Bibel kann, was ihren frömmsten Befürwortern oft fehlt: Sie kann sich selbst ins Wort fallen und ältere Einsichten durch bessere Erkenntnisse revidieren. So können auch die verstörenden Gewaltaufrufe gegen die Feinde Jahwes durch andere Stimmen ersetzt werden, die etwa im Buch des Propheten

Sacharja sprechen. „So lautet das Wort des Herrn an Serubbabel: Nicht durch Macht, nicht durch Kraft, allein durch meinen Geist! – spricht der Herr der Heere“ (Sach 4, 6). Und wer sich die Jahwe-Kriege im Alten Testament genauer ansieht, stößt dabei auf das Selbstverständnis eines um seine Existenz ringenden und bedrohten Gottesvolkes, das darauf hofft, dass Jahwe es verteidigt und schützt. Was den menschlichen Anteil betrifft, werden manche Kriege nicht durch kämpfende Truppen gewonnen, sondern durch Musikbataillone, wie die Eroberung Jerichos oder der Krieg gegen die Edomiter in 2 Chr 20 zeigen. Die Waffen des Volkes sind dort liturgisch-kultischer Art (Fasten, Gebet, Lobpreis).

Es sind diese Sichtweisen, die theologisch gravierende Korrekturen markieren, die es lohnend machen, sich auch mit problematischen Vorstellungen und Gesichtspunkten auseinander zu setzen. Das Dilemma religiöser Gewalt ließe sich beispielhaft im Blick auf den gesamten alttestamentlichen Kanon pointiert zusammenfassen: Sie ist eine Illusion, die immer wieder an der Realität und schließlich am Gottesbild selbst zerbricht.

Auch die Tatsache, dass der Gott des Alten Testaments nicht von Anfang an als universaler Alleinherrscher verehrt wurde, öffnet Chancen für einen Dialog mit anderen, konkurrierenden Religionen und Gottesvorstellungen, selbst wenn ein solcher Dialog auf der Ebene redaktioneller Nachbearbeitung kategorisch ausgeschlossen wird. Historisch betrachtet ist Israels Gottesverständnis in der konstruktiven Auseinandersetzung mit den kanaanäischen Göttern entstanden und an ihnen gewachsen.

„Blicken wir zurück auf die Religionsgeschichte Israels von den Anfängen im 12. bis 10. Jahrhundert bis zur Konsolidierung der Jahwegemeinde in der Perserzeit und versuchen, die wechselnden Theologien zu verstehen, dann muss der Eindruck aufkommen, dass Jahwe [...] sich grundlegend gewandelt hat, besser: dass die Gottesvorstellungen der einzelnen Epochen und Gruppierungen in hohem Maße synkretistisch zusammengeschlossen [...] worden sind. [...] Es gibt keine Eigenschaft, die Jahwe nicht von den bekannten Umweltreligionen zugeflossen wäre.“³⁶

Halten wir fest: Die Religionsgeschichte Israels ist im Dialog mit den Göttern der Umwelt entstanden und in diesem Dialog gereift. Sie hat sich dabei mehrfach verändert. Im Verlauf dieses Dialogs ist es nicht nur zur polemischen Abgrenzung etwa gegenüber dem Jahwe ähnlichen Gott Baal gekommen, die später als unerbittliche Konkurrenz gedeutet wurde. Vielmehr haben auch Verschmelzungsprozesse gegriffen wie die Identifikation Jahwes mit El oder die Amalgamierung der Theologien des Nordreichs Israel mit dem Südreich Juda in der Zeit Josias (Dtn 6, 4–6).³⁷

³⁶ Erhard S. Gerstenberger, *Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u. a. 2001, 219 f.

³⁷ Vgl. Christoph Levin, *Integrativer Monotheismus im Alten Testament*, in: ZThK 109 (2012), 153–175

Die Einbeziehung oder der Ausschluss der umliegenden Völker und ihrer Gottheiten spiegelt dabei die positiven oder negativen Erfahrungen wieder, die die Menschen in Israel oder in Juda mit ihren Nachbarn machten. Wo man die umliegenden Völker als Feinde und Unterdrücker erfuhr, wurden die Exklusivität der eigenen Gottesbeziehung und das Privileg Israels gegenüber den anderen Völkern hervorgehoben. Die Tora wurde zum Proprium, das auch durch Unterdrückung und Verfolgung erhalten blieb. In Phasen der durch Krieg und Exil entstehenden polemischen Abgrenzung werden auch die Götter der Nachbarn zu Israels Feinden. Israel darf sich nach dieser, freilich historisch bedingten, Lesart auf keinen Fall mit ihnen einlassen oder sie verehren, da das Gottesvolk dadurch mit seinen Feinden gemeinsame Sache machte und den eigenen Untergang herbeiführte.

Für eine fundamentalistische Verzweckung eignet sich das Alte Testament jedenfalls nicht, die jede Form der differenzierten Auslegung übergeht. Versuche dieser Art verweisen lediglich darauf, dass der Kanon dann immer noch eine Terra incognita ist. Was die Adaption des Kanons betrifft, so ist Erhard Gerstenberger zuzustimmen:

„Man meint, aus der Vergangenheit die präfabrizierten Bauelemente der Gottesbilder vollständig herausbrechen und in unsere Gegenwart holen zu können. Und das ist eine Illusion. In Wirklichkeit gewinnt man z. B. in unserer Gegenwart immer, und sei man noch so bibeltreu und evangelikal gestimmt, die Substanz des Gottesverständnisses aus der eigenen Gegenwart, aus dem je eigenen Umfeld und/oder in bewusster Abgrenzung zu ihm. Das, was an Überlieferungsgut vorhanden ist und wichtig erscheint, wird den modernen Erfordernissen eingeschmolzen, nicht umgekehrt. Nur will man zur eigenen Vergewisserung – darin steckt immer auch ein Stück Selbsttäuschung – seine Theologie und Ethik als ‚alt‘ und ‚bewährt‘ und ‚objektiv‘ vorgeben, nicht selbstgestaltet, sondern ‚offenbart‘ etikettieren.“

Die Sehnsucht nach dem festen, unverrückbaren Grund des Glaubens treibt uns weit in die entfernte Vergangenheit, wo wir unsere eigenen Gotteskonstrukte sicher verankern möchten. Aufgabe aber ist es, in Verantwortung vor dem gegenwärtigen Gott oder Grund des Seins und in ständigem korrigierendem Dialog mit den alten Zeugnissen die neue heute gültige Glaubensform und -formulierung zu suchen, die den jetzigen Lebensumständen und menschlichen Gruppierungen angemessen und für sie ‚richtig‘ sind“.³⁸

Die im 20. Jahrhundert heftig ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen einer Offenbarungstheologie und dem Anliegen einer natürlichen, sich über kulturelle Adaptionenprozesse vermittelnden Theologie und ihrem schöpfungstheologischen Anknüpfungspunkt werden den religionsgeschichtlichen Sachverhalten nicht gerecht. Die Behauptung einer „senkrecht von oben“ erfolgenden Offenbarung (Karl Barth) lässt sich mit dem Alten Testament und seiner Glaubensgeschichte nicht in Einklang bringen. Viel deutlicher ist die Spur eines kontinuierlichen und ausgesprochen

³⁸ Gerstenberger, Theologien, 221 f.

fruchtbaren theologischen Adaptions- und Transformationsprozesses, der Jahwe und sein Volk in gleicher Weise betraf.

Bibliographie

- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002
- , Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2009
- Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen, Gütersloh 2011
- Dietrich, Walter u. a. (Hgg.), Die Entstehung des Alten Testaments (Neuausgabe), Stuttgart 2014
- Finkelstein, Israel, Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014
- /Silberman, Neil Asher, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2009
- Gerstenberger, Erhard S., Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001
- Gertz, Jan Christian (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010
- u. a. (Hgg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 215), Berlin/New York 2002
- Hartenstein, Friedrich, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, in: VF 48 (2003), 2–28
- , JHWH, Erschaffer des Himmels. Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, in: ZThK 110 (2013), 383–409
- Janowski, Bernd, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014
- , Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41
- , Das Biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: Janowski, Bernd/Ego, Beate (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen 2001, 3–26
- Jeremias, Jörg, Neuere Entwürfe zu einer Theologie des Alten Testaments, in: VF 48 (2003), 29–58
- /Hartenstein, Friedrich, „Jahwe und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten, in: Janowski, Bernd/Köckert, Matthias (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), 1999
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. u. a. 1992
- Knauf, Ernst Axel, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994
- Köckert, Matthias, Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie, in: ZThK 106 (2009), 371–406
- Köhlmoos, Melanie, Komposition, Redaktion, Tradition. Dreißig Jahre Methodenwechsel in der alttestamentlichen Exegese (1984–2014), in: ThR 79 (2014) 418–435
- Kratz, Gregor Reinhard, Die Propheten Israels, München 2003

- Kratz, *Gregor Reinhard*, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013
- Levin, *Christoph*, Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, in: ZThK 105 (2008), 15–145
- , Das Alte Testament, München ³2006
- , Verheißung und Rechtfertigung, in: *Bultmann, Christoph* (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327–344
- Morgenstern, *Matthias*, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48
- Neusner, *Jacob*, Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash, Massachusetts 2004
- Rad, *Gerhard v.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ¹⁰1992 (= 1960)
- Schart, *Aaron*, Das Zwölfprophetenbuch als redaktionelle Großeinheit, in: ThLZ 133 (2008), 227–246
- Schmid, *Konrad*, Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt ²2014
- Sloterdijk, *Peter*, Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprung und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, Berlin 2013
- Spieckermann, *Hermann*, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: ZThK 105 (2008), 259–280
- Steck, *Odil Hannes*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991
- Strübind, *Kim*, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: ZThG 9 (2004), 179–206
- , Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung, in: ZThG 18 (2013), 38–63
- Weippert, *Manfred*, Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997
- Zenger, *Erich*, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012, 11–36

Staatskirchenrecht – Quo vadis?¹

Christian Polke

Im Grunde ist schon die Fragestellung meines Vortrages anachronistisch. Denn anders als mitunter den Kommentaren in der Presse zu entnehmen und auch entgegen einer landläufigen öffentlichen Wahrnehmung von juristischen Laien in und außerhalb von Theologie und Kirche, gehört die Rede vom bundesdeutschen Staatskirchenrecht unter den juristisch Fachkundigen und Rechtsprechungskompetenz Innehabenden jedenfalls schon seit längerem eher der rechtsgeschichtlichen Betrachtung an. Wenngleich es noch vermessen wäre, die Vorstellung vom Staatskirchenrecht bereits der Zeitgeschichte des Rechts zur Archivierung zu überantworten, lässt sich doch ein grundlegender Wandel in der verfassungsrechtlichen Betrachtung der Grundsätze von Religionsfreiheit und der die Religionsgemeinschaften betreffenden Artikel des Grundgesetzes nicht leugnen. Als Paradigmenwandel ließe sich sagen: *vom Staatskirchen- zum Religionsverfassungsrecht*.

Warum dann aber noch an diesem Vortragstitel festhalten? Zunächst, weil es mir darum geht, den Wandel vom Staatskirchen- zum Religionsverfassungsrecht etwas genauer zu skizzieren. Sodann deswegen, weil mit diesem Wandel noch keineswegs ausgemacht ist, dass dem nicht auch ein Fortleben staatskirchenrechtlicher Einstellungsmentalitäten, nicht nur unter JuristInnen, sondern mehr noch unter PolitikerInnen und Kirchenmännern und -frauen, sowie in der breiteren Öffentlichkeit korrespondieren könnte. Wäre dem so, dann ergäbe sich als Diagnose: Das Potential unserer verfassungsrechtlichen Bestimmungen hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit und Funktionstauglichkeit mit Blick auf die Ordnung des religiösen Zusammenlebens wird stets dann verkannt, wenn dem Wandel auf der Paradigmenebene kein entsprechender Mentalitätswandel zur Seite gestellt wird. Genau dies scheint mir mitunter der Fall zu sein. Deswegen hängt die Zukunftsträchtigkeit unseres Religionsverfassungsrechts nicht zuletzt davon ab, ob wir in unserem gegenwärtigen Problembewusstsein bereit sind, den Paradigmenwechsel zu vollziehen, der den Blick auch abseits der großen religiösen Institutionen unseres Landes, konkret der beiden Volkskirchen, führt.

¹ Dieser leicht überarbeitete Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Rahmen der Tagung „Staat und Kirche aus baptistischer Sicht: Wie viel Einfluss wollen wir als Kirche haben?“ am 17. Januar 2015 in Elstal gehalten habe. Der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten.

I.

Der Wandel vom Staatskirchenrecht zum Religionsverfassungsrecht stellt nicht einfach eine kosmetische Korrektur in der öffentlich-rechtlichen Nomenklatur dar; so, als ginge es lediglich darum, zum Erhalt des Status quo sich dem Sprachgebrauch einer religiös pluralistischeren Gesellschaft anzunähern. Dies gilt es deswegen zu betonen, weil nicht wenige Befürworter eines strikten Laizismus, aber auch Vertreter kleinerer Konfessions- und Religionsgemeinschaften mitunter einen solchen Verdacht hegen. Und es stimmt ja auch: Oberflächlich betrachtet lässt sich natürlich kein Rechtswandel in den gegebenen, positiv gesetzten Grundrechtsnormen feststellen. Die für das materiale Rechtsnormgebiet »Religion« und »Weltanschauung« einschlägigen Verfassungsartikel, also Art. 4 GG, Art. 7 (3) GG, sowie die über Art. 140 GG inkorporierten sog. Weimarer Kirchenartikel, also die Art. 136–139, sowie der Art. 141 WRV, sind im Wortlaut unverändert geblieben. Das allein besagt aber in der Welt der Jurisprudenz wenig, jedenfalls nicht alles. Vielmehr ist entscheidend, wie die jeweilige Rechtsprechung und Rechtsinterpretation die in diesen Artikeln niedergeschriebenen Normbestände hinsichtlich der für eine Zeit wesentlichen Problemfälle auslegt und aktualisiert; und dies in unserem Verfassungsrecht gemäß der Maximen, sowohl die Einheit der Rechtsordnung zu wahren als auch auf die Kontinuität der fortlaufenden Rechtsprechung zu achten. So, wie auch auf anderen Teilgebieten des Rechts, ist der Wandel also ein stetiger, mitunter abrupt, aber vornehmlich stiller Prozess, und findet auch unterhalb der Verfassungsgerichtsbarkeit auf der Ebene der Verwaltungsgerichtsbarkeit statt. Von daher erklärt sich auch, dass die Transformation vom Staatskirchen- zum sog. Religionsverfassungsrecht sich zunächst vornehmlich auf die durch den Art. 140 GG inkorporierten Grundrechtsansprüche von Religionsgemeinschaften bzw. -gesellschaften bezog, und zwar im Verhältnis zur und mit Blick auf die grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit, wie sie im Art. 4 GG zum Ausdruck kommt.²

Allgemein beschrieben erfolgte der Wandel auf verschiedenen Ebenen und Phasen. Sieht man von einigen Verfassungsgerichtsurteilen ab, lag bis in die Mitte der 1980er Jahre die Betonung darauf, in den durch Art. 140 GG inkorporierten WRV-Artikeln gehe es um den Grundrechtsschutz spezifischer Rechtspersonen, und zwar der alteingessenen Institutionen der beiden großen christlichen Kirchen und darüber hinaus der jüdischen Kultusgemeinden. Diese Auffassung wich allmählich und seit Mitte der 1990er Jahre sich durchsetzend der Ansicht, die in Art. 140 GG inkorporierten Artikel stellen im Grunde nur Ausführungs- und – mit Blick auf die Rechtsform der Religionsgesellschaften – Ausgestaltungsgrundrechte dar, die aber von

² Vgl. zu den damit verbundenen Auseinandersetzungen und Kontroversen den Sammelband: *Hans Michael Heinig/Christian Walter* (Hgg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen 2007.

der positiven und darin auch korporativen Religionsfreiheit von Art. 4 GG her verstanden werden müssen. Daraus erklärt sich auch der Terminus „Religionsverfassungsrecht“, weil es hierbei um die „Teilverfassung“ in Sachen Religion geht, die den bereichsspezifisch ausdifferenzierten Verfassungsartikeln zu entnehmen ist.³ Teilverfassung bedeutet allerdings nicht, dass damit das Grundgesetz segmentiert und die Einheit der Verfassungsordnung fragmentierend aufs Spiel gesetzt würde. Vielmehr verweist der Terminus – in der Sprache der Jurisprudenz – auf die Konkretisierung der der freiheitlich-demokratischen Grundordnung inhärenten Grundrechtsbestände auf ein spezifisches, für das gesellschaftliche Leben relevantes Feld hin. Dazu gehört zweifelsohne, und man kann sagen wieder vermehrt, Religion.

Die Besonderheit des bundesdeutschen Religionsverfassungsrechts im Vergleich etwa zum französischen Modell des Laizismus, aber – in Abstrichen – auch zur Situation in den USA⁴, sowie ganz gewiss zur Lage in Dänemark und Griechenland, die beide bekanntlich noch stark staatskirchenrechtlich geprägt sind, besteht in einem doppelten: Auf der Ebene der individuellen Religionsfreiheit, die in gleichem Maße eine negative („Freiheit von ...“) und eine positive („Freiheit zu ...“) Komponente kennt⁵, gilt, dass diese Grundrechtsnorm nur an anderen Grundrechten ihre Schranke findet. Die Religionsfreiheit unterliegt keiner einzelgesetzlichen Einschränkungsmöglichkeit, wie wir sie etwa für andere Grundrechte (Telekommunikationsfreiheit [Art. 10 (2) GG], Unverletzlichkeit der Wohnung [Art. 13 (2),(3),(4),(5),(7) GG] oder aber beim Asylgrundrecht [Art. 16a GG]) als schon im Verfassungstext vorgezeichnet kennen. Auf der Ebene der korporativen Religionsfreiheit wiederum ist es die Besonderheit, dass das Grundgesetz in seinen religionsrechtlichen Bestimmungen den Religionsgemeinschaften zur Entfaltung und Ausübung ihrer religiösen Tätigkeiten unter bestimmten Bedingungen Organisationsformen als Anspruchsgüter samt den damit verbundenen Privilegien garantiert. Der m. E. keineswegs glücklich gewählte Ausdruck von der „hinkenden Trennung von Staat und Kirche“ (Ulrich Stutz) zielt im Grunde auf diesen zweiten Aspekt. Dabei wird häufig übersehen, dass noch diese Ausgestaltungsmöglichkeiten, – die als Angebote des Staates zu verstehen sind, insofern eine Verleihung des Körperschaftsstatus nie ohne Antragswunsch der Betroffenen, also z. B. nicht aus Gründen einer staatlichen Religionspolitik erfolgen kann – im inneren Zusammenhang mit der Auslegung der positiven Dimension von Religionsfreiheit stehen. *Freiheit und Gleichheit, Öffentlichkeit (Partizipa-*

³ Vgl. Hans Michael Heinig, Eigenwert des Religionsverfassungsrechts, in: *ders.*, Die Verfassung der Religion. Beiträge zum Religionsverfassungsrecht, Tübingen 2014, 43 f.

⁴ Zum komparativen Vergleich in historischer und rechtsdogmatischer Hinsicht, vgl. Christian Walter, Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006.

⁵ Dazu nach wie vor lesenwert: Isaiah Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, in: *ders.*, Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a. M. 2006, 197–256.

tion) und *Differenz zum Staat* sind die Aspekte, die dem religiösen Bürger auch mit Blick auf die religiöse Seite seiner Existenz in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft – die bereits strukturell auf Pluralität angelegt ist – vom Staat (als Träger und Garant der öffentlichen Gewalt) garantiert werden. Dies aber kann nicht ohne Auswirkungen auf die Sozialgestalt des Religiösen geschehen, da ganz im Unterschied bspw. zu Frankreich, unsere Verfassung die Religionsfreiheit nicht als ein ausschließliches Individualgrundrecht kennt.⁶

Der hiermit angesprochene Körperschaftsstatus von Religionsgemeinschaften zielt dabei nicht auf eine Bevorzugung bereits bestehender Religionsgesellschaften. Er ist auch kein „etwas rätselhafter Ehrentitel“⁷, wie man immer wieder mit Rekurs auf Rudolf Smend meint betonen zu müssen. Vielmehr dient er prinzipiell allen auf dem Boden des Staates des Grundgesetzes stehenden Religionsgemeinschaften zur *gleichberechtigten, öffentlichen* Handhabung und Wahrnehmung ihrer Aufgaben. Betrachtet man zudem den Wortlaut des inkorporierten Art. 137 Abs. 5 WRV näher, dann erkennt man etwas für die deutsche Verfassungsentwicklung generell Typisches: nämlich das Bemühen, möglichst passgenau sowohl bewährte Traditionen zu erhalten als auch sie möglichst bruchlos an neue Problemlagen anzupassen. Dabei darf man den Tenor und die Tendenz des sog. Weimarer Verfassungskompromisses in Sachen Religion nicht unterschätzen. Klar und eindeutig spricht er fortan nicht mehr nur den alteingessenen und schon vor 1918 mit Rechtsansprüchen versehenen Religionskörperschaften, sondern eben auch allen anderen die gleichen Rechte und Ansprüche zu, bzw. ermöglicht ihnen solche. In diesem Sinne war er richtungsweisend und seiner Zeit voraus.⁸ Man ist fast geneigt zu behaupten: Im Grunde genommen lernen wir erst jetzt seine tiefe Weisheit kennen, insofern wir ihn in einer zunehmend religionspluralen Gesellschaft und Öffentlichkeit unter Beweis stellen müssen. Umgekehrt zeichnet sich von hier aus noch einmal ein anderes Bild von dem ab, was eigentlich unter der Vorstellung vom Staatskirchenrecht für einige Jahrzehnte in der alten Bundesrepublik (West) wirkmächtig rangierte: Es war das in historischer Hinsicht sicherlich verständliche Bemühen, mittels von Verfassungsartikeln die sozialmoralische Ausstrahlungskraft der beiden großen Kirchen und – aus anderen Gründen – des Judentums zu stützen und deren gesamtgesellschaftlich als notwendig erachtete Prägungskraft auf insitutionelle Weise zu schützen. Vor diesem Hintergrund scheuten sich selbst Verfassungsjuristen nicht,

⁶ Ganz folgerichtig werden Kirchen und Religionsgemeinschaften im französischen Recht nach dem Modell von Kultusvereinen („*associations culturelles*“), deren Status eher demjenigen privater Vereinigungen nahekommt, verstanden; von historisch bedingten Ausnahmen (Elsass-Lothringen) und kirchenrechtlichen Besonderheiten (kath. Diozösanstruktur) einmal abgesehen. Vgl. dazu: Walter, Religionsverfassungsrecht (Anm. 4), 218–231.

⁷ Rudolf Smend, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: ZevKR 1 (1951), 9.

⁸ Vgl. Hans Munsonius, Quo vadis „Staatskirchenrecht“? Aktuelle Fragen an das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, in: DÖV 2013 (Heft 3, Februar), 93–103.

dass Verhältnis von Staat und Kirche weiterhin als ein Verhältnis zweier gleichberechtigter Partner auf Augenhöhe zu beschreiben, obgleich dies von der Verfassung her so überhaupt nicht gegeben war. Schließlich sind die beiden großen Kirchen wie im Übrigen alle Religionsgemeinschaften, wie Gewerkschaften und im Grunde genommen auch die politischen Parteien – wenngleich in unterschiedlicher struktureller Nähe zur Verfassung⁹ – Organisationen und Institutionen, die innerhalb der staatlich zu garantierenden Verfassungsordnung zu stehen kommen und ihren Ort in der Zivilgesellschaft haben.¹⁰ Es ist somit die aus der Tradition bundesrepublikanischer Gesellschaftsmilieus nach 1945 gewachsene und bis in unsere Tage auch politisch einflussreiche Einstellung, die es erschwert, die Vorzüge und Funktionstüchtigkeiten des deutschen Religionsverfassungsrechts ausreichend zu würdigen. Darauf möchte ich nun eingehen, nicht ohne nochmals zu betonen, wie wenig der Wandel im Rechtsparadigma ohne den ihn begleitenden politischen und soziokulturellen Mentalitätswandel zu haben ist.

II.

Meine Ausführungen sind von der Überzeugung geleitet, die ich in folgende These bringen möchte: Die *Bestimmungen des Religionsverfassungsrechts*, wie sie bis in die Weimarer Verfassungstage zurückreichen, sind in einmaliger Weise dazu geeignet, die *verfassungsrechtliche Ordnung der Freiheit mit der gesellschaftlichen Signatur des Pluralismus in ein passgenaues Verhältnis* zu bringen. Systematisch sind dazu die von mir bereits genannten *vier Kriterien der Freiheit, Egalität (Parität), Öffentlichkeit und der Differenz zu staatlichen Hoheitsaufgaben und öffentlicher Gewalt* maßgeblich.¹¹ Aus ihnen lässt sich plausibilisieren, warum der Status der Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts mit den Worten des Bundesverfassungsgerichts als ein „Mittel zur Erleichterung und Entfaltung der Religionsfreiheit“ (BVerfGE 102,393¹²) verstanden werden kann. Damit ist – trotz aller Schwierigkeiten und der zunehmenden Debatte unter Experten um diese Definitionshoheit – impliziert, dass der Gesetz-

⁹ Dies gilt es deswegen zu betonen, weil für die deutsche Verfassung gilt, dass sie sich gemäß Art. 21 GG dezidiert als eine Parteiendemokratie versteht.

¹⁰ Für den Bereich der evangelischen Theologie wird man daher die Wirkung, die Wolfgang Hubers Habilitationsschrift über Kirche und Öffentlichkeit für den Wandel der Einstellungsmentalität gegenüber dem Verhältnis von Staat und Kirche gehabt hat, nicht unterschätzen dürfen. Vgl. *Wolfgang Huber*, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1972, v. a. 533 ff.

¹¹ Vgl. hier: *Hans Michael Heinig*, *Öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften. Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union*, Berlin 2003, v. a. Kap. 3: a. a. O., 117–255.

¹² So aus dem Zeugen-Jehovas-Urteil, leicht greifbar in: *Michael Eichberger/ Dieter Grimm/ Paul Kirchhof* (Hgg.), *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, Bd. 2 (Studienauswahl), Tübingen, erweiterte Auflage 2007, 622.

geber oder – wie bei uns üblich – wenigstens die Rechtsprechungsinstanzen (Gerichte) mit einem (weiten) Begriff von Religion arbeiten dürfen, um die Existenz religiöser Vereinigungen festzustellen. Diesbezüglich scheint zwar eine „[a]bschließende Definition des Merkmals ‚religiös‘ im Recht [...] unmöglich und untunlich.“¹³ Doch als „juristischer Topos markiert ‚Religion‘ eine bestimmte Form der Sinnfindung und Kontingenzbewältigung durch Riten, Narrationen, Dogmen etc., die die ‚letzten‘ Fragen menschlichen Lebens (Kreation und Tod, Leid und Gerechtigkeit) bearbeitet und das Herkommen des Menschen, seine Stellung in der Welt und seine Beziehung zu einer übermenschlichen (nicht notwendig als Gott personalisierten) Entität thematisiert.“¹⁴ Nur so, also mittels einer schwachen Definition, lässt sich sicherstellen, dass der Körperschaftsstatus ein rechtliches Angebot darstellt, dem eine Möglichkeit organisierter Ausübung korporativer Religionsfreiheit entspricht. Offen steht diese Rechtsoption dann allen Religions- und als Äquivalente auch *Weltanschauungsgemeinschaften*,¹⁵ solange diese bestimmte formale Bedingungen (als Kriterien) erfüllen: eine Mindestzahl von Mitgliedern, die Gewähr von Fortdauer etc. Dabei lag es gerade im Sinn der nicht in allen westlichen Rechtssystemen überhaupt üblichen Körperschaftsform, den Schutz und die Gewährung bestimmter Privilegien von dem Anschein einer Rückkehr zu einer oder mehreren staatlich organisierten Religionen zu bewahren. Mit dem Körperschaftsstatus sollte einerseits signalisiert werden, dass für den Gesetzgeber realistischere Weise Religion nicht als ausschließliche Privatsache betrachtet werden kann; dass aber umgekehrt auch aus diesem Grund die Differenz zu den ausschließlich staatlichen Hoheitsaufgaben am sinnvollsten vertraglich festgehalten und d. h. in wechselseitige Verpflichtungen gegossen werden kann. Weil zudem der Körperschaftsstatus an die Existenz und primäre Funktion einer Religionsgesellschaft gebunden ist, man also einfacher gesagt, nicht erst durch das Erlangen jenes Status zur Religionsgemeinschaft wird, sind bestimmte grundgesetzlich geregelte Aufgaben von Religionsgemeinschaften überhaupt nicht an die Verleihung des Status gebunden. Es gibt, wie das Bundesverfassungsgericht ebenfalls im sog. Zeugen-Jehovas-Urteil festgehalten hat, hier keinen Automatismus (vgl. BVerfGE 102,370–400).¹⁶ Religionsunterricht und Anstaltsseelsorge sind bspw. allein an den Nachweis gebunden, dass es sich für den Bedarf um eine zahlenmäßig nicht zu geringe

¹³ Hans Michael Heinig, Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV – ein Gleichheitsversprechen in Theorie und Praxis, in: *ders.*, Verfassung (Anm. 3), 213–231, 221.

¹⁴ Ebd. – Nur über diesen schwach substantiellen Religionsbegriff lässt sich nämlich feststellen, ob die sich diesen Dingen widmenden religiösen Organisationen wirklich primär religiösen Aktivitäten nachgehen, oder nicht doch eher politischen oder wirtschaftlichen.

¹⁵ Auf das Problem, Religions- von Weltanschauungsgemeinschaften so zu unterscheiden, dass zugleich deren rechtliche Gleichbehandlung sichergestellt bleibt, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. In Zukunft wird das aber zu einer dringlichen Aufgabe werden, jedenfalls dann, wenn aus dem Pluralisierungsschub innerhalb der säkularen Milieus eine entsprechende Organisationsvielfalt hervorgeht.

¹⁶ Vgl. Entscheidungen des BVerfG (Anm. 12), 612–627.

und auf Dauer gestellte Religionsgemeinschaft handelt. Unabhängig davon steht im Übrigen jeder Religionsgemeinschaft frei, auf Teile ihrer durch den Körperschaftsstatus erworbenen Rechte zu verzichten oder aus Glaubensgründen oder anderen Erwägungen diesen gar nicht erst anzustreben. Nur als Nebenbemerkung: So ist es natürlich nicht zwingend, dass eine Religionsgemeinschaft mit Körperschaftsstatus in ihrem Arbeitsrecht auch von der damit verbundenen Dienstherrengewalt Gebrauch macht oder aber auf mittels staatlicher Hilfen eingezogener „Kirchensteuern“ beharrt. Das korporative Selbstbestimmungsrecht kennt auch hier mehr Optionen als bisweilen angenommen.

Trifft dies zu, dann stellt sich umso stärker die Frage, warum das bundesdeutsche Modell, insbesondere für Religionsgemeinschaften mit geringerer Mitgliederzahl, alteingewohnten oder nicht, noch immer so häufig ein Ärgernis darstellt. M. E. spielen hierfür mehrere Gründe eine Rolle: Der erste ist sicherlich darin zu finden, dass sich die geschichtlichen Bedingungen, ihre politischen Auswirkungen und die damit verbundenen Mentalitäten nur langsam ändern. Ein guter Indikator dafür sind die in regelmäßigen Abständen durchgeführten Umfragen, wie die Bevölkerung zu Fragen der Religion steht. Deren Antworten sind meist von ihrer Wahrnehmung der beiden großen Kirchen geprägt. Man wird für die Politik ähnliches unterstellen dürfen. So zehrt unsere Einschätzung unserer religionsrechtlichen Ordnung und ihrer Potentiale, selbst noch im Modus harscher Kritik, von dieser Perspektivenverengung. Der berechtigte und rechtlich auch gewollte Anspruch anderer und kleinerer Kirchen und Religionsgemeinschaften auf Sichtbarkeit dringt somit – von Ausnahmen abgesehen – kaum durch. Verstärkend kommt hinzu, dass sie auch nicht als politische Herausforderung angesehen werden, wie dies v. a. für die muslimischen Verbände gilt. Damit zusammen hängt als zweiter Grund die Tatsache, dass umgekehrt kleinere Religionsgemeinschaften ein oftmals unmittelbarer Verhältnis zur Ausübung ihrer religiösen Aktivitäten kennen. Die viel beschworene Nähe und Dichte von sog. „Freikirchen“, die auf einem hohen Freiwilligkeitsfaktor beruht, wirkt sich in der Prägung anderer Milieus, Mentalitäten und auch Anforderungen zur dauerhaften Stabilisierung ihrer Organisationsformen aus.¹⁷ Zu letzterem gehört auch der Umstand, dass in der Tat einige der historisch überkommenen Privilegien, die mit dem Körperschaftsstatus verbunden sind, schon aus organisationssoziologischen Gründen für kleinere Gemeinschaften weniger von Interesse sind, weil daran weder ihre Fortdauer hängt noch sie diese zum öffentlichen Ausüben ihrer als religiös wahrgenommenen Aktivitäten benötigen. Noch die Debatte um die sog. Staatsleistungen an die Kirchen ist von diesem Umstand geprägt.

¹⁷ Vgl. dazu immer noch wertvoll die Einsichten von *Ernst Troeltsch*, wie er sie in seinen berühmten *Soziallehren* gibt: *Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bde., Tübingen 1912, v. a. die abschließenden Betrachtungen: a. a. O., 965–986.

Zusammengenommen kann aus diesen und anderen Umständen sehr leicht das Gefühl oder auch die treffliche Beobachtung entstehen, dass trotz aller rechtlichen Anerkennung und Gleichberechtigung eine faktische Gleichbehandlung kaum möglich ist; nicht aus strukturellen und nicht aus soziokulturellen Gründen. Nicht nur der Paritätsgedanke, sondern auch ein Paritätsbewusstsein ist aber von Nöten, damit ein davon zehrendes, weil daraufhin ausgerichtetes Religionsrechtsmodell seine Legitimation letztlich erhalten kann. Es wäre zu fragen, wie der Prozess der Individualisierung, auch der Säkularisierung sowie vor allem der Binnenpluralisierung des christlichen Sektors in unserer Gesellschaft sich langfristig auf all dies auswirken wird. Zwei Fragen sollte man dabei nicht aus den Augen verlieren: Erstens, gelingt es uns von Seiten des Rechts die Vorteile auch für kleinere Gemeinschaften transparenter und somit plausibler zu machen, die unser Modell von Religionsverfassungsrecht gerade für sie bereit hält? Und zweitens, können die diesem Modell kritisch gegenüberstehenden Religionsgemeinschaften, von ihrer eigenen Theologie aus, eine differenziertere Sicht auf die kooperativen Balancierungen, die sich aus dem Art. 140 GG und seinen Bestimmungen ergeben, entwickeln?¹⁸ Bei alledem sind weitere Faktoren, die zu einer sinnvollen Fortschreibung des Religionsverfassungsrechts nötigen, nicht ausgeschlossen. So könnte der ohnehin zu verzeichnende europarechtliche Druck dazu führen, dass bestimmte, klassische Privilegien einer Neuausrichtung Platz machen, mit der dann spezifische Vorbehalte gegen das bundesdeutsche Modell ihre Berechtigung verlören oder sich jedenfalls abschwächen würden. Man denke nur die Auswirkungen des Antidiskriminierungsgrundsatzes auf arbeitsrechtliche Bestimmungen.

III.

Ich komme zum Schluss. Ein Rechtsethiker ist kein Prophet, noch nicht einmal ein guter Prognostiker für kulturelle oder soziale Entwicklungen. Aber ich hätte die Frage, die dem Titel meiner Ausführungen zugrunde liegt, nicht beantwortet, wenn ich nicht wenigstens ein paar Einschätzungen zur weiteren Entwicklung des Religionsverfassungsrechts und der damit verbundenen Fragen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften zu Protokoll geben würde. Drei Tendenzen scheinen mir gewichtig und plausibel genug, um sie hier äußern zu können:¹⁹ Sie resultieren (1) aus der Präsenz des Islams, (2) aus den Konflikten um die negative Religionsfreiheit, und (3) aus der anhaltenden, oftmals als schleichend gekennzeichneten Europäisierung unserer Rechtsordnung. Auf alle drei Gesichtspunkte kann ich nur noch andeutungsweise eingehen:

¹⁸ Vgl. meine kurzen Ausdeutungen im Nachtrag, weiter unten.

¹⁹ Zum Folgenden siehe auch: *Heinig*, Eigenwert (Anm. 3), 58–65.

(1) Durch die *verstärkte Präsenz des Islams* verändert sich unsere religiöse Landschaft zunehmend. Gleiches gilt, wenngleich bisweilen unterhalb des Radars öffentlicher Wahrnehmung, dank des rasanten Zuwachs an christlichen Migrantenkirchen, die bereits heute in vielfältiger Weise die religiöse Situation in unseren Städten prägen. Vor allem aber der erste Punkt dominiert natürlich unsere religionspolitischen Debatten. So oder so, eine Herausforderung für unser Religionsverfassungsmodell stellt beides gleichermaßen dar. Nicht nur die einschlägige Verhandlung dieser neuen Situationen in Rechtsprechung und Rechtswissenschaft – man denke hier vor allem an die Verwaltungsgerichtsbarkeit – belegt, wie notwendig sensible Austarierungen in der konkreten Praxis sind. Innerhalb unserer religionsrechtlichen Ordnung sind stets von Neuem und unter Wahrung von Kontextsensibilität Balanceakte zu vollbringen, die den Normenbeständen von Freiheit und Gleichheit, Öffentlichkeit und Staatsdifferenz gerecht werden. Mit der Einrichtung islamisch-theologischer Lehrstühle und dem probenhaft eingeführten Islamunterricht an deutschen Schulen wird der Versuch unternommen, auf faire Weise die Möglichkeiten positiver Religionsfreiheit für muslimische Glaubensgemeinschaften umfangreicher als je zuvor zu realisieren. Noch fehlt – hierin nicht unähnlich zur Lage mancher Freikirchen – die Bereitschaft zur oder auch ein angepasstes formales Angebot für denjenigen Grad an institutionalisierter Religion, der zur Gewährung des Körperschaftsstatus nötig ist. Aber nimmt man Ernst, dass es sich hierbei um eine formalrechtliche Organisations- bzw. Institutionsgröße – also um eine Rechtsform – handelt, dürften die damit verbundenen, mentalen und kognitiven Schwierigkeiten mittelfristig zu überwinden sein. Angesichts des Umstandes, dass es zur gegenwärtigen Organisationslösung bislang keine realistische Alternative gibt, die auch nur annähernd den historisch gewachsenen Kontext- wie den rechtlichen Rahmenbedingungen gewachsen ist, dürfte eine schlichte Abschaffung der entsprechenden „Kirchen“ artikel derzeit eher einem rechts- und religionspolitischen Kamikazeflug gleichen. Abgesehen davon, dass es auch keine Anzeichen für eine zur Verfassungsänderung notwendige Mehrheit gibt.

(2) Zu den *Signaturen der religiösen Pluralisierung und Individualisierung* gehört ferner die wachsende Zahl von Menschen, die zu der signifikanten Gruppe der religiös und weltanschaulich Ungebundenen in unserer Bevölkerung zu zählen sind. Diese oftmals als Konfessionslose bezeichneten Mitbürgerinnen und Mitbürger bilden eine hochgradig heterogene Einheit. Sie allesamt als „religiös unmusikalisch“, „atheistisch“ oder gar „religionsfeindlich“ zu begreifen, wäre vollkommen absurd. Was sie offensichtlich dennoch eint, ist die Zurückhaltung gegenüber der Partizipation an religiösen Organisationen oder weltanschaulichen Gemeinschaften. Damit machen sie vornehmlich von ihrem negativen Recht auf Religionsfreiheit Gebrauch. Für das Religionsverfassungsrecht und seine Auslegung, die das Augenmerk vor allem auf die positiven Ausgestaltungsfreiheiten gelegt haben, bedeutet dies, stärker diejenigen Konfliktlinien wahrzunehmen, die

sich zwischen positiver und negativer Religionsfreiheitsausübung auftun können. Einen ersten Eindruck, welcher Art solche Konflikte sein können, hat in Deutschland 1995 das sog. Kruzifixurteil (vgl. BVerfGE 93,1–25²⁰) gegeben. Es gehört zu einer Demokratie, die auf unbedingtem Grundrechtsschutz basiert, dass dieser sich vornehmlich an der Garantie und Durchsetzung der Rechte der Minderheit erweist. Insofern lässt sich für das religiöse Feld festhalten: Das Recht in Rechtswissenschaft wie Rechtsprechung ringt noch darum, wie es jener negativen Religionsfreiheit im Angesicht der Dominanz von religiösen Gruppen und Organisationen besser entsprechen und damit auch vor subtilen Zwangsteilnahmen schützen kann. Es liegt hier schlicht das nicht einfach auszulösende Achterngewicht vor, wonach eine positive Religionsausübung im Allgemeinen mehr rechtlichen Regelungs- aber eben auch Ausgestaltungsbedarf provoziert, als das vornehme Zurückhalten bzw. der Rückzug ins Individuelle. Wenigstens erwähnen möchte ich an dieser Stelle, dass vor allem für die großen christlichen Kirchen hier weiterhin Lernbedarf besteht. In ihrem eigenen öffentlichen Verhalten zeigt sich mitunter ein wenig sensibles Gebaren, das sich auf Seite derjenigen, die sich religiösen Bindungen enthalten wollen, als latenter Druck bemerkbar macht. Umgekehrt könnte gerade hierin eine Chance von Freikirchen, die sich nicht in umfassender Weise religionsverfassungsrechtlich institutionalisiert haben, liegen, sich als Anwälte jener Gruppierungen gegenüber den großen Religionsverbänden etablieren zu können, gleichsam als Anwaltschaft im eigenen und im Stellvertretersinn.²¹ Während mit Blick auf die Präsenz des Islams die Stärkung positiver Freiheitsgrade das Ziel neuer Austarierungen darstellt, könnte man mit Blick auf Pluralisierung und Individualisierung eher von der Verstärkung der Gleichheitsansprüche im Sinne der Gleichbehandlung sprechen.

(3) In gewisser Weise symptomatisch für die divergierenden Einschätzungen hinsichtlich der Leistungsfähigkeit unseres Staatskirchenrechts und seines Wandels hin zum Religionsverfassungsrecht sind die Auswirkungen des *Prozesses der Europäisierung des nationalstaatlichen Rechts*. Zwar gilt gemäß des Vertrags von Amsterdam von 1999, dass den unterschiedlichen staatskirchen- und religionsrechtlichen Regelungen in den Ländern der EU dadurch Rechnung getragen wurde, indem eine weitgehende nationalstaatliche Autonomie gewahrt wurde – und dies nicht zuletzt auf Druck der Bundesrepublik (so in der Zusatzklärung Nr. 11). Dennoch lässt sich nicht verleugnen, dass insbesondere auf dem Gebiet des kirchlichen Arbeitsrechts die Rechte der Einzelnen gegenüber der Selbst-

²⁰ Vgl. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (Anm. 12), 431–448.

²¹ Das wäre im Sinne von *Dietrich Bonhoeffer* eine ganz und gar neue Weise, „Kirche für andere“ sein zu können. – Allerdings gilt auch umgekehrt, dass die Gruppe der Konfessionslosen nicht nur Freiheit, Gleichheit und Öffentlichkeit für sich beanspruchen darf, sondern auf Staatsdifferenz achten muss, und nicht behaupten darf, ihr säkularer Zug stünde gar in größerer Nähe zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung unseres weltanschaulich neutralen Staates.

gestaltungsautonomie der Institutionen gestärkt wurden. Dabei stellt der Zug um Zug in Rechtswirklichkeit umgesetzte Antidiskriminierungsschutz nur eine Facette dieses Prozesses dar. Insofern ist es durchaus stimmig zu sagen, dass die Rechtsprechung des EuGH und des EGMR mit Blick auf Fälle aus der Bundesrepublik verstärkt auf die Achtung der individuellen gegenüber korporativen bzw. auf die Wahrung auch der negativen Komponente von Religionsfreiheit hierzulande drängt. Und doch lässt sich zugleich beobachten, dass das französische System des Laizismus durch die kontinuierliche Rechtsprechung auf europäischer Ebene im Grunde genommen viel deutlicher unter Druck geraten ist bzw. noch weiter geraten wird. Denn es lässt sich eindeutig feststellen, dass die in den europäischen Rechtsregelungen festgelegten Bestimmungen zur gemeinschaftlichen und öffentlich ausgelebten Religionsfreiheit immer deutlicher in den Vordergrund rücken. Insofern erscheinen die Regelungen des bundesdeutschen Religionsverfassungsrechts mit seinen stärker korporativen Elementen heute weniger denn je als Ausdruck einer historisch überkommenen Besonderheit. Vielmehr lässt sich an ihnen erproben, wie in Analogie und Differenz Modelle für andere Länder aussehen könnten, die dem europäischen Rahmen durchaus entsprechen. So betrachtet stimmt die Beobachtung Stefan Husters, wonach „[r]echtsvergleichende Beobachtungen [...] in den letzten Jahren den Eindruck gewonnen [haben], dass sich die religionsverfassungsrechtlichen Systeme in Europa annähern. Die strikten Trennungssysteme lockern sich auf, während sich die auf Kooperation angelegten Systeme teilweise ‚verhärten‘.“²²

Als generelle Diagnose lässt sich vertreten, abseits bestimmter Neujustierungen innerhalb des zum Religionsverfassungsrecht transformierten Staatskirchenrechts sind keine Trends zu fundamentalen Änderungen, weder der grundgesetzlichen Rechtsnormen noch der rahmensetzenden Rechtsprechung auszumachen. Allerdings wird man behaupten können, dass es wesentlich vom Gelingen der stärkeren Integration der islamischen Verbände sowie von angemessenen rechtlichen Reaktionsweisen auf Phänomene religiöser Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung und Segmentierung abhängen wird, in welchem Umfang unser Religionsverfassungsrecht zukunftsfähig bleibt. In meinen Augen haben wir gute Chancen, auch diese Bewährungsproben zu meistern. Dabei will ich allerdings nicht verhehlen, dass diese, meine Perspektive diejenige eines landes-, und in diesem Sinne sogar volkskirchlichen Theologen ist. Zwar glaube ich nicht, dass es fundamentale Differenzen zwischen großkonfessionellen

²² Stefan Huster, Gleichheit statt Freiheit. Die Verschiebung der Argumentationsgewichte im Religionsverfassungsrecht unter Bedingungen des Pluralismus, in: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hgg.), Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder, Tübingen 2014, 203–230, 227. – Mit der Zustimmung zu dieser Diagnose ist jedoch nicht die Übernahme der Position von Huster verbunden, die eng am Gleichheitsgrundsatz orientiert starke Tendenzen zur Überbetonung des negativen und jedenfalls nicht korporativ-positiven Aspekts von Religionsfreiheit aufweist.

und freikirchlichen, speziell baptistischen Theologen über den Gehalt und die Interpretation von Religionsfreiheit gibt, wohl aber könnte die deutlichere Betonung individueller Entscheidungsfreiheit und freiwilllicher Partizipation und Bindung dazu führen, manches des von mir vor allem unter rechtsethischen Gesichtspunkten Dargestellten in einem anderen, mitunter sogar weniger optimistischen Licht erscheinen zu lassen. Dabei mag uns – auch über solche Kontroversen hinweg – die Einsicht helfen: Am Recht des Andersdenkenden und an den Rechten von Minderheiten erweist sich zuvorderst die Herrschaft der Freiheit als real.²³

Nachtrag: Im Anschluss an den Vortrag dieses Textes entzündete sich eine Debatte, die weniger um die Details des Religionsverfassungsrechts, seine Vor- und Nachteile als um bestimmte Ausdrucksformen kreiste. Im Zentrum stand dabei die Kirchensteuer sowohl als Symptom als auch als Syndrom einer allzu großen, ja sogar als gefährlich eingestuften Nähe von Religionsgemeinschaften, konkret der großen Kirchen zum Staat. Ich kann den Inhalt der Diskussion hier weder wiedergeben noch meinen eigenen Standpunkt hierzu erläutern. Dennoch möchte ich eine Beobachtung hierzu abschließend anfügen. Hinter diesen wie anderen Konfliktfällen steht m. E. ein tiefergehendes Problem, dass einer ökumenischen Verständigung bislang jedenfalls noch harrt: Wie wir spätestens seit den bahnbrechenden Arbeiten von Ernst Troeltsch und H. Richard Niebuhr²⁴ wissen sollten, beeinflussen sich gesellschaftliche Strukturen, politische Konstellationen und religiöse Organisationsformen wechselseitig. Darunter zählen nicht nur externe Einflüsse und Konditionen, sondern ebenso sehr kognitive Interpretationsmuster, z. B. Ekklesiologien. Sowohl in Fragen der Kirchensteuer als auch etwa mit Blick auf die Militärseelsorge steht demnach mehr zur Disposition als spezifische, vom Gesetzgeber eingeräumte Privilegien. In ihnen geht es – wenigstens in der Wahrnehmung der beteiligten Akteure – um *das jeweilige Selbstverständnis von Kirche als einer christlichen Glaubens-, Handlungs- und Rechtsgemeinschaft*;²⁵ ihr Verhältnis zu dem, was man als die Ausdifferenzierung von Gesellschaften in Subsphären bezeichnen kann und deren Interdependenzen man mit zu gestalten hat; und schließlich um die Frage, welches »Gesicht« der Pluralismus als Grundsignatur unserer

²³ Demokratietheoretisch nach wie vor brilliant: *Hans Kelsen*, Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie, hg. von *Matthias Jestaedt* und *Oliver Lepsius*, Tübingen 2006, bes. 193 f. 196 ff.

²⁴ Ich verweise nur auf die Klassiker: *Helmut Richard Niebuhr*, *The Social Sources of Denominationalism*, The World Publish. Company: Cleveland/New York 1968, sowie: *ders.*, *Christ and Culture*. New Foreword by Martin E. Marty. New Preface by James M. Gustafson and With an Introductory Essay by the Author, HarperOne: New York 2001.

²⁵ Vgl. zu diesem reformatorischen Verständnis von Kirche für die Gegenwart: *Hans-Richard Reuter*, *Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht*, in: *ders.*, *Botschaft und Ordnung*. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2009, 13–55, v. a. 33–55.

Lebenswelten annehmen soll. Einfache Antworten sind hier nicht zu erwarten, wohl aber die Toleranz, vor dem Hintergrund der je eigenen Geschichte als Religionsgemeinschaft,²⁶ die Besonderheiten, Ansprüche und Sorgen der anderen ernst zu nehmen. Unsere Rechtsordnung kennt nicht nur von staatlicher Seite aus *unterschiedliche Weisen der Neutralität* im Sinne der *Zurückhaltung*, der *Offenheit* sowie der *Bereitschaft zur Kooperation*, sondern sie stellt es in gleichem Maße den Religionsgemeinschaften anheim, von diesen *Stufen der Nähe (und Distanz)* Gebrauch zu machen; Korrekturen in die eine oder andere Richtung nicht ausgeschlossen.²⁷

Bibliografie

- Berlin, Isaiah, Zwei Freiheitsbegriffe, in: *ders.*, Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a. M. 2006.
- Eichberger, Michael/Grimm, Dieter/Kirchhof, Paul (Hgg.), Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 2 (Studienauswahl), Tübingen 2007.
- Geldbach, Erich, Freikirchen. Erbe, Gestalt, Wirkung, Göttingen 2005.
- Heinig, Hans Michael, Öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften. Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union, Berlin 2003.
- , Eigenwert des Religionsverfassungsrechts, in: *ders.*, Die Verfassung der Religion. Beiträge zum Religionsverfassungsrecht, Tübingen 2014.
- /Walter, Christian (Hgg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen 2007.
- Huber, Wolfgang, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1972.
- Huster, Stefan, Gleichheit statt Freiheit. Die Verschiebung der Argumentationsgewichte im Religionsverfassungsrecht unter Bedingungen des Pluralismus, in: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hgg.), Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder, Tübingen 2014, 203–230.
- Kelsen, Hans, Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie, hg. von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius, Tübingen 2006.
- Munsonius, Hendrik, Quo vadis „Staatskirchenrecht“? Aktuelle Fragen an das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, in: DÖV 2013 (Heft 3, Februar), 93–103.
- Niebuhr, Helmut Richard, The Social Sources of Denominationalism, The World Publish. Company: Cleveland/New York 1968.
- , Christ and Culture. New Foreword by Martin E. Marty. New Preface by James M. Gustafson and With an Introductory Essay by the Author, HarperOne: New York 2001.
- Polke, Christian, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009.

²⁶ In dieser Hinsicht für das schwierige Verhältnis von Freikirchen und Landeskirchen als Ersteinstieg hilfreich ist: Erich Geldbach, Freikirchen. Erbe, Gestalt, Wirkung, Göttingen 2005, 124–190.

²⁷ Diese Stufen habe ich skizziert in: Christian Polke, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009, v. a. 224–226.

- Reuter, Hans-Richard, Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht, in: *ders.*, *Bottschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig 2009, 13–55.
- Smend, Rudolf, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: *ZevKR* 1 (1951), 4–14.
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 Bde., Tübingen 1912.
- Walter, Christian, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen 2006.

Kommt der Religion eine „staatstragende“ Funktion zu?

Christoph Seibert

Wenn ich heute etwas zum Verhältnis von Religion und Staat sage,¹ dann tue ich das aus einer bestimmten Perspektive. Eigentlich lädt das Thema ein, sich ihm mit einem juristischen Instrumentarium zu nähern. Da ich kein Jurist bin, lasse ich dieses Vorgehen auf sich beruhen. Ich werde mich dem Thema in einer sehr weit gefassten Kombination aus politischer Ethik und Religionstheorie zuwenden, wobei sich historische mit systematischen Überlegungen abwechseln werden.² Es sind drei Analyseschritte, die ich unternehme, wobei das Wort Analyse durchaus ernst zu nehmen ist. Ich zergliedere nämlich die Fragestellung in der Hoffnung, die einzelnen Bestandteile wieder zusammenführen zu können. Die Analyse soll also zur Synthese führen. In einem ersten Abschnitt geht es darum, ausgewählte historische Hintergründe der Idee des modernen Staates zu erfassen (I.). Im zweiten Abschnitt werde ich eine Funktionsbestimmung der Religion vorschlagen (II.), um schließlich danach zu fragen, was sich daraus für die Klärung der Gesamtfragestellung ergibt (III.).

I. Von der Idee des modernen Staates

Der Staat ist keine Erfindung des Christentums. Die christliche Religion fand bereits einen staatlichen Herrschaftsapparat vor, das *Imperium Romanum*, in dessen Kontext sie existierte und zu dem sie sich in verschiedenen Weisen ins Verhältnis setzen musste. Die Palette dieser Verhältnisbestimmungen reicht von der prominenten paulinischen Forderung, man solle sich der politischen Macht unterordnen, da sie von Gott eingesetzt sei (Röm 13, 1)³ über die Differenzierung zwischen dem, was Gottes sei und dem, was des Kaisers sei (Mt 22, 21) bis hin zur Identifikation des römischen Staatskultes mit dem Widersacher Christi (Offb 13). An keiner Stelle im Neuen Testament findet sich also eine explizite Staatslehre, sondern es geht stets um das konkrete Verhalten, von einzelnen Gemeinden gegenüber ihrer Umwelt, zu der freilich immer auch staatliche Strukturen gehörten.

¹ Vortrag auf dem Symposium „Staat und Kirche aus baptistischer Sicht“ (Januar 2015) an der Evangelisch-freikirchlichen Akademie Elstal. Den Vortragsstil habe ich im Text überwiegend beibehalten.

² Zum Gesamten vgl. *Christian Polke*, *Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Leipzig 2009.

³ Vgl. dazu *Stefan Krauter*, *Studien zu Römer 13, 1–7. Paulus und der politische Diskurs der ernerischen Zeit (WUNT 243)*, Tübingen 2009.

Dieser negative Befund weist in positiver Hinsicht allerdings auch auf einen Punkt hin, der uns später noch beschäftigen wird: Die Unterscheidung zwischen dem, was wir als staatliche Macht bezeichnen, und dem Lebensvollzug des Glaubens gehört zu den ursprünglichen Charakteristika der christlichen Religion. Von ihren historischen Ursprüngen her ist ihr also ein Differenzierungspotential eingeschrieben, von dem aus es sich durchaus nahelegt, den kritischen Standard aufzustellen, darauf zu achten, dass die Funktionen des Staates nicht mit den Funktionen von Religion verwechselt werden. Doch um diese Unterscheidungskompetenz soll es an dieser Stelle noch nicht gehen. Ich springe daher von diesen frühen Textzeugnissen zu dem, was wir heute üblicherweise unter Staat verstehen.

Die für uns heute maßgebliche Rede vom Staat bildet sich zwischen dem dreizehnten und achtzehnten Jahrhundert aus. Sie bündelt sich darin, dass Staatlichkeit in der konsequenten Monopolisierung der politischen Gewalt erblickt wird. Das ist sicherlich richtig. Allerdings bleibt die Rede vom Gewaltmonopol eine Auskunft über das Worum-willen dieser Monopolisierung schuldig. Vor allem darauf kommt es für unsere Zwecke an, da sich hier der normative Impuls politischer Ethik zeigt. Mit Blick auf diesen Impuls lässt sich vorausblickend bereits sagen, dass die Monopolisierung der Gewalt zum Zwecke der Aufrechterhaltung einer Ordnung äußeren Friedens zum gegenseitigen Vorteil aller Gesellschaftsmitglieder erfolgen soll. Es ist durchaus denkbar, dass auch absolutistische Regierungsformen diese Zweckbestimmung ausfüllen können. Doch das ist nicht unser Thema. Ich beschränke mich vielmehr auf liberal-demokratische Ordnungsmodelle, ohne diese nochmals intern zu differenzieren. Um deren Hintergründe näher zu verstehen, soll im Folgenden ein Blick in die Entstehungsgeschichte der modernen Staatsidee geworfen werden. Sie wird, darin sind sich die meisten Forscher und Forscherinnen einig, als Folge eines Ablösungsprozesses des politischen Systems von religiöser Vormachtsstellung angesehen. Sie wird, mit anderen Worten, als „Vorgang der Säkularisation“⁴ betrachtet. Da das für den Zusammenhang von Staat und Religion von Bedeutung ist, möchte ich kurz auf diese These eingehen.

Wenn wir den Begriff „Säkularisierung“ hören, löst das vermutlich ganz unterschiedliche Assoziationen aus. Diese reichen von dem Gedanken, dass die Rede von Säkularisierung deckungsgleich mit dem Niedergang von Religion sei, bis dahin, dass sie zwar nicht Niedergang von Religion, wohl aber ihre Privatisierung, mithin ihre öffentliche Marginalisierung meine.⁵ Diese Assoziationen müssen wir an dieser Stelle ausblenden. Denn der Begriff „Säkularisierung“ soll zunächst in dem seit dem achtzehnten Jahrhundert üblich gewordenen rechtlichen Sinn verstanden werden, nämlich als derjenige Vorgang, der ursprünglich geistliche Güter in weltliche

⁴ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1992, 92–114.

⁵ Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2012, 11 ff.

Güter transformiert. So heißt es etwa in Zedlers *Grosses Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (1732–1754), die Säkularisierung sei „nichts anders, als gewisse Sachen oder Güter, so erst geistl. gewesen, weltl. machen, oder welches gleich viel ist, geistl. Personen, Stifter, und die darzu gehörigen Einkünfte oder Kirchen-Güter entweder dem Fürstlichen Fisco zuschlagen oder doch zu andern Bequemlichkeiten und Nutzungen des Staats, oder auch nur bloßen Privat-Personen, verwenden“⁶. Dieser Prozess der Umwidmung geistlicher in weltliche Güter lässt sich nach Böckenförde als zweistufig rekonstruieren:

Die *erste Phase* der Säkularisierung im gerade genannten Sinn macht er im sogenannten Investiturstreit des elften und zwölften Jahrhunderts fest: Dieser Streit zwischen päpstlichen und kaiserlichen Machtansprüchen hob die in ihren Grundlagen religiös bestimmte Einheit des Reiches aus ihren Angeln. Politik und Religion waren zwar schon zu dieser Zeit in ihren Funktionen unterschieden, allerdings waren beide noch Teil der alles umspannenden sakralen Einheit des Reiches. Vielleicht lässt sich der Konflikt zwischen den Machtansprüchen von Kaiser und Kurie ganz gut mit der Metapher eines Risses beschreiben, der jene Einheit im Zuge der herausgebildeten „Trennung von >geistlich< und >weltlich<“⁷ immer mehr zeichnete. Diese Trennung wurde jedoch nicht nur herausgebildet, sondern fungierte zugleich als zentrales Instrument im Austragen des Konfliktes. Denn nunmehr war es systemisch möglich, den Eigensinn der jeweiligen Ansprüche immer stärker zu vertreten. Das führte schließlich dazu, dass das Politische in der Person des Kaisers seine sakrale Aura einbüßte und der Sphäre des Weltlichen überlassen wurde, wobei diese gemäß den Ansprüchen der geistlichen Elite noch ihrer Deutungsmacht unterworfen bleiben sollte. Es wäre also voreilig, schon hier von einer radikalen Emanzipation des politischen Systems vom Religionssystem zu reden, das Politische wurde vielmehr in einem entscheidenden Sinn „freigesetzt auf [seiner] eigene Bahn“⁸. Um die sakrale Einheit des Reiches zu sprengen, bedurfte es dann noch eines weiteren Schritts.

Diese *zweite Phase* fällt in den Rahmen der Ereignisse, die sich in der nachreformatorischen Zeit einstellten. Nunmehr gab es nicht mehr nur eine Konfession im Reich, sondern mindestens zwei, faktisch aber drei große Konfessionen, die sich in der römisch-katholischen, lutherischen und reformierten Religionspartei fanden. Angesichts dieser religionspolitischen Lage lautete die zentrale Frage, wie mit der konfessionellen Spaltung und dem darin wirksamen Zerbrechen der religiösen Einheit im Reich umzugehen sei. Der Druck der Verhältnisse machte es jedenfalls erforderlich, diese Frage, die eine eminent praktische war, zu klären. Der

⁶ GVUL, Bd. 36, Halle/Saale, 1743, Sp. 946; zitiert nach Hartmut Lehmann, Art. Säkularisation/Säkularisierung II. Geschichtlich, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 775–778, 775.

⁷ Böckenförde, Entstehung des Staates, 96.

⁸ Ebd.

Augsburger Religionsfriede von 1555⁹ führte in dieser Frage zwar zu einer ersten Klärung, die jedoch in sich selbst brüchig war und daher auch nicht von Dauer sein konnte. Einerseits wurde eine politische Friedensordnung zwischen den beiden großen Konfessionen etabliert, die den Landesherrn zwar das religionspolitische Bestimmungsrecht über ihr Territorium übertrug (*cuius regio, eius religio*), den Untertanen zugleich aber auch ein religiös motiviertes Auswanderungsrecht zubilligte (*ius emigrandi*). Andererseits wurde diese Ordnung nur als eine Interimsordnung verstanden, da man von dem Ziel, einen Konsens in Glaubensfragen zu erzielen, immer noch fest überzeugt war. So blieb die religiöse Wahrheitsfrage „in der Schwebe“¹⁰ und besaß als „schwebende“ immer noch eine Bedeutsamkeit für die Begründung der politisch-rechtlichen Zusammenhänge. Diese politisch halbherzige Einstellung gegenüber dem Faktum des religiösen Pluralismus wurde erst im Westfälischen Friedensschluss von 1648 überwunden, nachdem Europa am Rande des Abgrunds taumelte.¹¹ Drei Errungenschaften dieses großen europäischen Friedensschlusses seien kurz genannt. (1) Die konfessionelle *Pluralität* wurde festgeschrieben. Das Gebensein von nicht nur zwei, sondern drei Konfessionen wurde jetzt nicht mehr als ein nur zu überwindender Zustand angesehen, sondern als religionspolitisch endgültig anerkannt. Die Reformierten wurden auf evangelischer Seite also mit einbezogen. Doch nicht nur die Pluralität der Konfessionen wurde festgeschrieben. Mit ihr wurde (2) zugleich auch deren *Parität*, deren Gleichberechtigung rechtsgültig. Schließlich wurden (3) die *Bestimmungen des „cuius regio, eius religio“ aufgehoben*. Das heißt, dass bei der Bekehrung eines Landesherrn zur Glaubensrichtung einer anderen Konfession das Recht, das Territorium zu verlassen, keine Anwendung mehr fand. Die Untertanen konnten somit im Territorium bleiben und genossen die Freiheit, ihren Glauben im Kontext der Mehrheitskonfession zu bekennen. Insgesamt war es somit ein säkularer Friedensschluss, der die Epoche der Religionskriege beendete und die heutige europäische Staatenwelt begründete. Und das heißt: Die politische Ordnung begründete sich endgültig in ihrer Emanzipation von *einer bestimmten* religiös-konfessionellen Grundlage.¹²

Es waren dann vor allem die amerikanische und die französische Revolution, in denen sich der Staatsgedanke weiter entwickelte. Die *Declaration of Independence* von 1776 sowie die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 brachten das Worum-willen des modernen Staates trotz ihrer Verschiedenheit im inhaltlichen Detail gemeinsam zum Ausdruck: Nicht der Dienst an einer substantiell anspruchsvollen Wahrheit, nicht die Erziehung des Menschen zu einer wie auch immer verstandenen Idee von Glückseligkeit ist nunmehr Zweck und Rechtfertigungsgrund des Staates:

⁹ Vgl. Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, 33–66.

¹⁰ A. a. O., 45.

¹¹ Vgl. a. a. O., 181–209.

¹² Vgl. a. a. O., 194 f.

Es ist, so Böckenförde, vielmehr die „Bezogenheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersonlichkeit, das Individuum. Seine Basis ist der Mensch *als Mensch*“¹³. Zu den elementaren Freiheitsrechten, zu deren Sicherung der Staat da ist, gehören deshalb auch die Glaubens- und Religionsfreiheit, sowohl im negativen als auch im positiven Verständnis. Im Streit um diese Freiheiten wurde die Idee des modernen Staates geboren: „Damit ist der Staat als solcher gegenüber der Religion neutral [...]. Die Religion wird in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt“¹⁴. Soweit die Rekonstruktion einiger Aspekte der historischen Prozesse, die zur Herausbildung der modernen Staatsidee geführt haben.

Fazit: Der moderne Staat konstituiert sich als *formaler Rechtsstaat*, dessen Bezugspunkt die Freiheiten des Einzelnen, dann aber auch die der Gemeinschaften sind, in denen der Einzelne lebt. Deshalb beschränkt er sich in seinen wesentlichen Aufgaben auch darin, diese Freiheiten rechtlich zu sichern, um dadurch einen äußeren Rahmen für die individuelle und gemeinschaftliche Selbstentfaltung zu setzen. Von dieser Idee haben wir uns heute keineswegs emanzipiert; sie bildet weiterhin die Grundlage eines demokratischen Staatsverständnisses. Allerdings ist ihr im Laufe der geschichtlichen Erfahrung des neunzehnten Jahrhunderts noch ein weiteres Prinzip inkorporiert worden, nämlich das *Prinzip des Sozialstaates*. Dieses darf die rechtstaatliche Freiheitssicherung allerdings weder rückgängig machen noch zur Disposition stellen. Dass sich der Rechtsstaat als Sozialstaat versteht, muss sich deshalb aus der Idee der Freiheit selbst herleiten lassen. Das ist durchaus möglich. Denn formale Gleichheiten bleiben abstrakt und laden dazu ein, sozial-materiale Ungleichheiten schier unbegrenzt anwachsen zu lassen. Damit wird letztlich aber die sozioökonomische Realisierungsbasis der Freiheit aufgehoben, die ja mehr umfasst als nur formale Gleichheit. So gesehen hat das Prinzip der Sozialstaatlichkeit die Bedeutung, „die *sozialen Voraussetzungen* zur Verwirklichung der rechtstaatlichen Freiheit *für alle* zu schaffen, d. h. insbesondere die soziale Ungleichheit abzubauen“¹⁵. Das tut der Staat also um der Freiheit selbst willen, ohne deren ethischen Bestand selbst auch nur annähernd sicherstellen zu können.¹⁶ Ich komme im dritten Abschnitt auf diesen Punkt zurück.

¹³ Böckenförde, Die Entstehung des Staates, 107.

¹⁴ A. a. O., 108.

¹⁵ Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriff, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, 143–169, 161.

¹⁶ Beide Prinzipien bilden die zentralen Bestandteile der gegenwärtig wohl am meisten diskutierten Konzeption politischer Gerechtigkeit, nämlich der Konzeption von John Rawls. Vgl. *John Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge Mass. 1971, Chapter 2.

II. Von der Funktion der Religion

An dieser Stelle von der Religion zu sprechen, ist nicht ganz einfach. Das ist es deshalb nicht, weil man von Religion im Allgemeinen, in unserem Fall: vom christlichen Glauben, vor dem Hintergrund von ganz verschiedenen Zugängen reden kann. Dazu gehören beispielsweise religionsrechtliche, religionswissenschaftliche, dogmatisch-theologische, praktisch-theologische oder historische Zugänge. Ich muss also denjenigen Gesichtspunkt näher bestimmen, von dem ich meine, dass er am Ehesten in der Lage ist, einen produktiven Beitrag zur Themenerörterung zu liefern. Insofern begrenze ich das Spektrum möglicher Umgangsweisen mit dem Religionsthema und konzentriere mich auf einen Aspekt, der aber so generell sein muss, dass er möglichst viele Phänomene religiöser Lebenswirklichkeit umfassen kann. Das geht natürlich auf Kosten der Bestimmtheit. Vermutlich werden manche deshalb auch finden, dass vieles fehle, was sie an den eigenen Glaubensüberzeugungen wertschätzen. Andere werden hingegen meinen, ich würde schon zu voraussetzungsreich vorgehen und sehen die Lösung deshalb in einer noch schlankeren Bestimmung des Begriffs. Solche Kontroversen können nicht umgangen werden, ich kann sie im Rahmen dieses Beitrags jedoch nicht genauer ausführen, sondern setze ganz auf die Bewährung des ausgewählten Gesichtspunktes im Vollzug seiner Durchführung. Zu diesem Zweck scheint mir ein handlungstheoretisch-funktionaler Zugang besonders vielversprechend zu sein. Er ermöglicht nämlich, möglichst nahe am bereits angesprochenen Thema freiheitlicher Selbstentfaltung zu bleiben.

In einer solchen Perspektive gesehen erbringen Religionen einen Beitrag zur Lösung von menschlichen Grundaufgaben, die sich innerhalb der Lebenspraxis unweigerlich stellen. So verstanden sind Religionen *Problemlösungsstrategien*, und zwar im weitesten Sinn. Das deutsche Wort „Problem“ hat griechische Wurzeln. Es kommt vom Verb *προβάλλειν* (dt. hinwerfen) und lässt sich für unsere Zwecke am besten mit „das Vorgelegte“ oder „Vorgehaltene“ übersetzen.¹⁷ Dabei geht es um eine Einheit von passiven und aktiven Elementen: Der passive Akzent steht hier ganz deutlich im Vordergrund. Ein Problem ist in erster Linie also etwas, das uns in der Praxis zustößt, das uns widerfährt und eine Bearbeitung erforderlich macht. Die Tatsache, dass eine Problembearbeitung gefordert ist, zeigt dann eine aktive Komponente an. Diese ist allerdings nicht ursprünglich, sondern verweist ihrerseits auf eine ihre zugrunde liegende. Eine erste Aktivität kommt nämlich bereits darin zum Ausdruck, dass es zunächst darum geht, etwas als ein *bestimmtes* Problem zu identifizieren. Es gibt nämlich verschiedene Problemtypen, die ihrerseits unterschiedliche Bearbeitungsstrategien erforderlich machen, wobei es eine weit verbreitete Erfahrung ist, dass

¹⁷ Vgl. Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ²⁴2002, 721. Zur Begriffsgeschichte vgl. Art. Problem, in: HWPh, Bd. 7, Darmstadt 1989, 1397–1408.

es nicht immer leicht fällt, Probleme richtig zuzuordnen und nicht einen Problemtyp mit einem anderen zu verwechseln. Wir kennen u. a. mathematische, technische und politische Probleme, Beziehungsprobleme oder Schwierigkeiten beim Verstehen von Texten. Eine Verwechslung von Problemtypen führt daher in den meisten Fällen zur Wahl von Bearbeitungsstrategien, die sich als sachfremd entpuppen, etwa wenn versucht wird, ein politisches Problem mit technischen oder religiösen Mitteln zu lösen. Wie dem auch sei, unabhängig von der inhaltlichen Eigenart der verschiedenen Problemkonstellationen ist ihnen allen gemeinsam, dass sie es mit Orientierungsfragen zu tun haben. Orientiert sind wir in der Regel dann, wenn wir uns in einer Situation zurechtfinden.¹⁸ Eine Orientierungsfrage entsteht daher, wenn das Gegenteil eintritt, wir uns also nicht mehr zurechtfinden, weder im Denken noch im Handeln. Das heißt, wir können die gewohnten Muster, nach denen wir uns bisher in einem Bereich orientiert haben, nicht mehr verlässlich anwenden. Wir geraten ins Stocken, fragen nach und suchen nach Lösungen.

Wenn ich nun Religion als eine Problemlösungsstrategie bezeichne, ist damit gemeint, dass sie in einem ganz eminent praktischen Sinn orientierungsstiftend wirkt. In ihren Texten, in ihren Ritualen sowie in ihren persönlichen Vollzügen sagt sie etwas darüber aus, wie Menschen sich in ihrer Welt zurechtfinden können. Diese Bestimmung trifft zumindest auf die drei großen monotheistischen Religionen und den Buddhismus zu, sie dürfte aber noch weitaus mehr religiöse Auffassungen betreffen als nur diese. Wie vollzieht sich die orientierungsstiftende Leistung von Religion? Wie jede Form von Orientierung vollzieht sie sich dadurch, dass *Unterscheidungen* getroffen werden. Das ist allseits bekannt. Auf einer elementaren körperlichen Ebene orientieren wir uns im Raum, indem unaufhörlich und unwillkürlich die Unterscheidungen „oben/unten“ und „rechts/links“ angewendet werden. Dass wir solches tun, können wir nicht vermeiden. Es ist uns nicht zur Disposition gestellt, wir müssen vielmehr so verfahren, um überhaupt von einem Punkt A zu einem anderen Punkt B zu kommen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Orientierung nicht nur auf eine Seite der Differenz abzielt, sondern immer auch an der *Einheit der Differenz* selbst ausgerichtet ist. Die Wendung nach „links“ macht nämlich nur Sinn, wenn sie ins Verhältnis zu „rechts“ gesetzt wird. In analoger Weise vollzieht auch Religion Unterscheidungen, an deren Einheit sie sich orientiert.

Eine sehr frühe Unterscheidung in der Religionsgeschichte dürfte die Differenz von *heilig und profan* sein.¹⁹ Sie führt zur Differenzierung bestimmter Gegenstände und Bereiche, etwa dem Bereich des Kultischen und dem Bereich des Alltäglichen. Darauf möchte ich allerdings nicht den Ak-

¹⁸ Vgl. Werner Stegmaier, Art. Orientierung, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, hg. v. Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, Freiburg i. Br. 2011, 1702–1713, bes. 1705f.

¹⁹ Vgl. Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994, 62ff.

zent legen, sondern auf eine Unterscheidung hinweisen, die entwicklungs-
geschichtlich später eintritt und zumindest für die drei monotheistischen
Religionen grundlegend ist. Ich beziehe mich auf die Differenz von *Imma-
nenz und Transzendenz*.²⁰ Es spricht einiges dafür, dass es ein je bestimmter
Sinn dieser Unterscheidung ist, an dem sich Judentum, Christentum und
Islam orientieren. Dabei wird bereits der Punkt deutlich, auf den es jetzt
ankommen soll. Wenn wir ein bestimmtes Verständnis dieser Unterschei-
dung als leitend ansehen, dann legt es sich nahe, dass religiöse Problem-
lösungsstrategien nicht bei Fragen stehen bleiben, die sich an einem klar
abgrenzbaren Fall einstellen. Nicht einzelne Fragen der Handlungsorien-
tierung, wie zum Beispiel die Lösung eines klar eingegrenzten technischen
Problems oder die einer Rätselaufgabe, sind von primärem Interesse, es ist
vielmehr die Kultivierung eines Verstehens, welches das Leben im Ganzen
zum Thema hat. Der Religion geht es in ihren Unterscheidungen folglich
um die Orientierung des Menschen mit Blick auf sein „Heil“. Und „Heil“ ist
im Unterschied zu „Gesundheit“ ein Begriff, der auf das Ganze zielt.

Indem das geschieht, richtet sich religiöse Lebensorientierung immer an
der Einheit der Unterscheidung aus, d. h. sie thematisiert das Transzenden-
te stets an und mit der Immanenz des eigenen Situationsbezugs, und sie
bestimmt die Rede von Immanenz mit Blick auf das, was als transzendent
angesehen wird. Transzendenz und Immanenz sind somit Korrelations-
begriffe, die nur in Bezug aufeinander einen Sinn machen. Von einem
Transzendenten lässt sich nur im Verhältnis zu etwas reden, das wir kon-
kret erfahren können; in umgekehrter Blickrichtung macht die Rede von
der Immanenz konkreter Erfahrung aber nur Sinn, wenn der Bezug zu
etwas mitgeführt wird, auf was die Erfahrung verweist, also ein ihr trans-
zendent Bleibendes. Für die weitestgehende Ausdeutung der Transzendenz
von Erfahrung steht schließlich der Gottesbegriff. So gesehen ist religiöse
Lebensorientierung nicht an einem Pol der Unterscheidung ausgerichtet,
sondern an der spannungsvollen Einheit des in der Unterscheidung von-
einander Unterschiedenen.

Was genau wird dabei thematisiert? Was immer man im Detail benen-
nen möchte, ganz allgemein kann man wohl sagen, dass vor allem dasjeni-
ge Gegenstand der Religion ist, was sich den gängigen Mechanismen, mit
denen wir unser Handeln üblicherweise kontrollieren, entzieht. In anderer
Terminologie gesprochen thematisiert Religion die menschliche Lebens-
praxis unter dem Gesichtspunkt des Unverfügbaren und Unkontrollier-
baren. An dem, was den Anschein erweckt, man könne in kontrollierter
Weise mit ihm umgehen, wird von der Religion das bearbeitet, was sich
dieser Kontrolle prinzipiell entzieht. Paradoxerweise bearbeitet sie das,

²⁰ Vgl. Robert N. Bellah, *Religious Evolution* (1964), in: *ders.*, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley 1991, 20–45, bes. 32 ff. Ich umgehe hier die zur Zeit wieder breit diskutierte Frage, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der sogenannten „Achszeit“ zukommt. Vgl. *The Axial Age and Its Consequences*, ed. by Robert N. Bellah/Hans Joas, Cambridge Mass. 2012.

was sich entzieht, in Form dessen, worüber in der Praxis verfügt werden kann. Davon zeugt bereits die nicht aussetzbare Verwendung von Sprache, Bildern und Symbolen. Diese Überlegungen zusammengenommen lässt sich somit sagen, dass Religionen versuchen, „die Bereiche des [...] Unverfügbaren, Unfaßbaren und nicht Kontrollierbaren an die Bereiche vernünftig bestimmter Ordnungen und sinnvoll verstehbarer Strukturen zurückzubinden, sie also als das Andere und als die für sich und als solche nicht faßbare Rückseite des Sinnvollen, Verfügbaren und Kontrollierbaren zu thematisieren“.²¹ Sie bilden Problemlösungsstrategien, die Mechanismen entwickeln, um „auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben“.²²

Mit dieser handlungstheoretischen Bestimmung einer zentralen Funktion von Religion bin ich natürlich weit über die Möglichkeiten hinausgegangen, die der rechtlichen Perspektive im Umgang mit dem Thema gegeben sind. Allerdings habe ich mich nicht in Widerspruch zur gängigen rechtlichen Bestimmung der Religion begeben. Dort werden unter Religion und Weltanschauung nämlich Instanzen verstanden, die „eine mit der Person des Menschen verbundene Gewißheit über bestimmte Aussagen zum Weltganzen sowie zur Herkunft und zum Ziel des menschlichen Lebens“²³ transportieren. Der Bezug aufs Ganze des Lebens ist somit der gemeinsame Nenner, auf den es hier ankommt. Und es ist gerade dieser Bezug, der religiöse Problemlösungsstrategien von anderen unterscheidet. Ich komme zum dritten und letzten Punkt.

III. Kommt der Religion eine „staatstragende“ Funktion zu?

Um diese Frage bearbeiten zu können, muss zunächst geklärt werden, wie das Wort „staatstragend“ verstanden werden soll. Es kann einerseits im Sinne einer Legitimation, andererseits im Sinne einer Stabilisierung aufgefasst werden.

Was das erste angeht, muss betont werden, dass nach allem, was im ersten Abschnitt ausgeführt ist, der Religion *keine* „staatstragende“ Funktion zukommen kann und darf. Der Kern der modernen Staatsidee besteht ja gerade darin, dass sich die staatliche Rechtsordnung begründet, ohne dabei des positiven Verweises auf eine bestimmte Religion als Legitimationsgrundlage zu bedürfen. In dieser Hinsicht muss sie daher als autonom bezeichnet werden. Unter der Voraussetzung der oben genannten Verpflichtung gegenüber der Freiheit generiert der Staat seine Legitimität

²¹ Ingolf U. Dalferth, *Leben angesichts des Unverfügbaren. Die duale Struktur religiöser Lebensorientierung*, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2005, 245–266, 251.

²² A. a. O., 252.

²³ Bernd Jeand'Heur/Stefan Koriath, *Grundzüge des Staatskirchenrechts. Kurzlehrbuch*, Stuttgart 2000, 71.

nicht im Rekurs auf eine bestimmte religiöse Lehre, sondern vermittelt besonderer legitimitätsstiftender Verfahren. Darin besteht das Recht der ansonsten nicht ganz unproblematischen Rede von einer Legitimation durch Verfahren.²⁴ Soviel sei zur ersten Bedeutung gesagt. Wie sieht es nun damit aus, „staatstragend“ im Sinne von „stabilisierend“ zu verstehen?

Um dies zu klären, bietet es sich an, auf Böckenförde zurückzukommen. In seiner Analyse der modernen Staatsidee markiert er nämlich ein strukturelles Problem des Staates, das für unseren Umgang mit der Frage weiterführend ist. Er kommt dabei zur Formulierung einer These, die wie kaum eine andere aus der Feder eines Rechtstheoretikers öffentliche Aufmerksamkeit gefunden hat und im Kontext unserer thematischen Auseinandersetzung bis heute immer wieder gerne zitiert wird. Ich umreiße kurz, um was es geht: Wir haben gesehen, dass der liberale Staat weder religiöse noch andere substantiell anspruchsvolle Ideen eines guten Lebens zur eigenen Legitimationsvoraussetzung erklären kann. Es fehlt ihm „an einer verbindlichen weltanschaulichen Grundlage“.²⁵ Ihm kommt es ausschließlich darauf an, eine äußere Friedensordnung aufrechtzuerhalten, wobei er sich die Wahrung der Freiheitsrechte im negativen – als Abwehrrechte – und positiven Sinn – als Beteiligungsrechte – zum Ziel setzt. In dieser Ausrichtung zeichnet sich indessen ein für unsere Thematik interessanter Befund ab: Einerseits darf der Staat seinen Bürgerinnen und Bürgern kein substantiell anspruchsvolles Telos ihrer Freiheiten aufdrängen, andererseits ist er aber darauf angewiesen, dass Menschen nicht nur formal frei sind, sondern innerhalb des rechtlichen Rahmens qualifizierte Freiheiten in Gestalt von kulturell gesättigten Lebensformen ausbilden. Das staatliche System ist deshalb auf kulturelle Ausgestaltungen der Freiheit angewiesen, weil sich nur im Rahmen solcher Lebensformen sittliche Bindungskräfte einstellen können, die es verhindern, dass es zur inneren Auflösung von bloß formal garantierten Freiheitsansprüchen und damit in letzter Konsequenz auch zur Destabilisierung des staatlichen Garanten selbst kommt.

Das lässt sich daran verdeutlichen, dass die für alle Bürgerinnen und Bürger gleichen Abwehrrechte den Einzelnen zwar vor nicht gerechtfertigten Machtansprüchen des Staates schützen, aus sich selbst heraus aber weder politische noch anders motivierte Engagementperspektiven begründen können. Sie schützen vielmehr – das ist ein unverzichtbares Gut – den sozialen Rückzug des Einzelnen, mithin seinen Willen, sich nicht zu engagieren. Ähnlich verhält es sich mit der formal gleichen Verteilung der Beteiligungsrechte. Auch aus dieser geht nämlich noch keine qualifizierte Engagementperspektive hervor. Was immer dafür im Einzelnen erforderlich ist, ganz allgemein lässt sich wohl sagen, dass sie sich im Horizont von qualitativen Unterscheidungen – z. B. erstrebenswert/nicht

²⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt a. M. 1969.

²⁵ Klaus Schlaich, *Konfessionalität – Säkularität – Offenheit*, in: Trutz Rendtorff (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 175–198, 185.

erstrebenswert, nützlich/schädlich – herausbildet, da es nur dann möglich ist, Lebensziele gegeneinander abzugrenzen und in eine Vorzugsordnung zu bringen. Eine solche Ordnung ist zumindest in jeder Form eines Engagements wirksam, das über sich selbst Rechenschaft zu geben vermag. Entgegen der Auffassung, dass Freiheit eine bloße Abwesenheit von äußeren oder inneren Zwängen bedeutet, weist diese Überlegung somit darauf hin, dass zur faktischen Realisierung von Freiheit immer auch eine mehr oder weniger reflexiv ausgearbeitete Sicht davon gehört, wofür sich das eigene Engagement lohnt.²⁶ Zumindest aus christlicher Perspektive gesehen, besteht eine praktische Funktion von Religion – die sie natürlich mit anderen Lebensformen teilt – darin, solche Vorzugsordnungen im Licht ihrer eigenen Unterscheidungssemantik auszubilden. Vor diesem Hintergrund ist daher auch klar, dass der Staat auf derartige Sinnressourcen angewiesen ist, sie aber nicht selbst generieren kann. Sie bleiben ihm gewissermaßen entzogen. In dieser strukturellen Spannung zeigt sich schließlich das, was als das sogenannte Böckenförde-Paradoxon in der Literatur bekannt geworden ist: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*“²⁷ – und wir müssen sogleich hinzufügen: die er unter keinen Umständen garantieren darf.²⁸ Das Verhältnis zwischen dem modernen Staat zu seinen substantiellen Voraussetzungen muss folglich „in der Schwebel“²⁹ gehalten werden, wenn das staatliche Experiment der Freiheit nicht programmatisch konterkariert werden soll.

Ich stimme dieser Diagnose voll und ganz zu. Außerdem steht sie, so darf man angesichts der Befunde des urchristlichen Zeugnisses vorsichtig sagen, nicht im Widerspruch zu der dort ausgesprochenen Unterscheidung zwischen staatlicher Macht und Religion. Nicht so eindeutig ist allerdings, was aus ihr folgt. Dass der liberale Staat in der Frage der Kultivierung qualitativ anspruchsvoller Lebensformen eine systematische Leerstelle aufweist, bedeutet jedenfalls nicht notwendig, dass die Religion diese Aufgabe für den Staat zu übernehmen hat. Was aus jener Diagnose indessen hervorgeht, ist die Wichtigkeit, zwischen Staat *und Gesellschaft* zu unterscheiden. An diese klassische Unterscheidung knüpfe ich im Folgenden an, rede dabei aber von Zivilgesellschaft, um einen ihrer Pole in einer bestimmten Hinsicht näher auszuzeichnen. Im Anschluss an eine Definition Michael Walzers bezeichnet der Begriff der Zivilgesellschaft ganz grob gesprochen den sozialen Bereich zwischen den auf Zwangsmechanismen basierenden staatlichen Regelstrukturen und dem Für-sich-sein der Einzelnen. Er markiert „sowohl den Raum von (zwischen)menschlichen Vereinigungen, die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble jener Beziehungsnetzwerke, die um der Familie, des Glaubens, der jeweiligen Interessen und einer bestimm-

²⁶ Vgl. Charles Taylor, What's wrong with negative liberty?, in: *ders.*, Philosophical Papers II, Cambridge 1985, 211–229.

²⁷ Vgl. Böckenförde, Die Entstehung des Staates, 112.

²⁸ Vgl. Schlaich, Konfessionalität, 191.

²⁹ A. a. O., 192.

ten Ideologie willen gebildet worden sind und diesen Raum erfüllen“³⁰. Die zivile Gesellschaft ist somit der Bereich derjenigen pluralen sozialen Zusammenschlüsse, die nicht gesetzlich erzwungen sind, sondern auf relativer Freiwilligkeit beruhen. Im Hintergrund steht dabei die Idee, dass es Individuen nur möglich ist, substantiell qualifizierte Engagementperspektiven im Rahmen von solchen gesetzlich nicht erzwungenen Gemeinschaften zu kultivieren. Dazu gehören neben den Kirchen beispielsweise auch politische Bewegungen, Kooperationen und Nachbarschaftsverhältnisse verschiedenster Natur. In der Zivilgesellschaft vermitteln sich somit die Ebene der Einzelnen und ihrer sozialen Freiheitsspielräume mit der Ebene staatlicher Regelungsansprüche.

Dieser Verweis auf die zivile Gesellschaft ist für unser Thema überaus bedenkenswert. Das ist er deshalb, weil es kaum vorstellbar ist, dass staatliche Strukturen nachhaltig aufrechterhalten werden können, wenn sie sich von den zivilen Netzwerken der Gesellschaft entfremden. Das zeigen u. a. die jüngsten Revolutionen im arabischen Raum und natürlich auch der deutsche Mauerfall. Denn innerhalb der pluralen Gemeinschaftsformen ziviler Gesellschaft bilden sich erst so etwas wie Erfahrungen mit eigener Freiheit und Unfreiheit sowie ihren interpersonalen Grenzen aus. Und da diese Erfahrungen im Kontext von sozialen Institutionen stehen, gehören zu ihrer Entwicklung im besten Fall auch die Ausbildung von Loyalität und Vertrauen sowie eine eingeübte diskursive Praxis im Austragen von Konflikten. Die zivile Gesellschaft bietet somit *Lernräume zur Entwicklung eines liberalen-demokratischen Ethos*. Würde dieses fehlen, könnte sich der Staat kaum stabil erhalten. Denn, so Walzer, „ohne seinen zivilen Treibstoff ist er buchstäblich verloren“.³¹ Dabei ist es wichtig, den Plural „Lernräume“ in zwei Hinsichten sehr wörtlich zu nehmen. Er besagt zunächst, dass nicht nur *eine* Institution die Bearbeitung der angedeuteten Bildungsaufgabe übernimmt, sondern sie in Wechselwirkung aller relevanten Institutionen der Zivilgesellschaft wahrgenommen wird.³² Daran schließt sich ein zweiter Punkt an. Aus dem zuletzt Gesagten ergibt sich nämlich, dass die Ausbildung eines liberal-demokratischen Ethos an den verschiedenen zivilgesellschaftlichen Lernorten je unterschiedlich, also mit einer jeweils eigenen inhaltlichen Akzentsetzung erfolgt. Sie variiert, und zwar nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht. Das lässt sich beispielsweise daran ablesen, dass in einer christlich-religiösen Perspektive die Abkehr von einer gewaltsamen Durchsetzung eigener Ansprüche zugunsten der Hinwendung zum diskursiven Austragen von Konflikten eine der Tendenz nach andere semantische Feinabstimmung erfährt als es in einer anderen Perspektive vermutlich der Fall ist. Das heißt: Innerhalb seiner rechtlichen

³⁰ Michael Walzer, Was heißt zivile Gesellschaft?, in: *ders.*, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a. M. 1996, 64–97, 65.

³¹ A. a. O., 87.

³² Auch Konkurrenz- und Konfliktsituation sind Formen sozialer Wechselwirkung.

Grenzen ist jenes Ethos in sich selbst bereits plural ausgestaltet.³³ Hat man das vor Augen, führt die Diagnose Böckenfördes also nicht auf direktem Weg zur Religion, sondern zunächst einmal zur zivilen Gesellschaft als eines plural verfassten „Handlungsraum[s] von Handlungsräumen“³⁴. Allein in dieser *indirekten*, über die Institutionen der Zivilgesellschaft *vermittelt* und durch sie *gebrochenen* Weise können religiöse Lebensorientierungen ihren politischen Einfluss geltend machen. Sie üben ihn also immer im Konzert mit und in Konkurrenz zu anderen Gemeinschaften aus, die sich in dieser intermediären Sphäre bewegen. Das alles muss unbedingt im Blick gehalten werden, wenn die Rede von einer „stabilisierenden“ Funktion von Religion überhaupt noch Sinn machen soll.

Dieser letzte Punkt wird noch deutlicher, wenn ich zum Schluss danach frage, worin der Orientierungsbeitrag religiöser Lebensformen über das bereits Gesagte hinaus noch bestehen könnte? In christlicher Perspektive besteht ein wichtiger Beitrag sicherlich darin, dass sie den Staat immer wieder an seine *Aufgaben* und an seine *Grenzen* erinnert. Zu seinen Aufgaben gehört ganz grundlegend die Wahrung des Rechts unter Einschluss bestimmter sozialstaatlicher Zwecke. Letztere kann er selbst wahrnehmen, sollte sie nach dem Grundsatz der Subsidiarität aber an die Institutionen delegieren, die diese Zwecke aufgrund ihrer Organisationsstruktur besser verwirklichen können. Vor allem in diesem Zusammenhang sind die christlichen Kirchen in Deutschland nach wie vor sehr aktiv (Diakonie). Zu den *Grenzen*, auf die immer wieder hingewiesen werden muss, gehört neben anderem, dass der Staat es nicht mit dem Ganzen, dem Heil des Menschen, zu tun hat. Immer dort, wo diese Grenzen überschritten werden, sollten die Religionsgemeinschaften, sofern sie aufgrund ihrer semantischen Differenzierungspotentiale überhaupt dazu in der Lage sind, ihr jeweiliges Verständnis der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz kritisch in Erinnerung rufen. Für die christlichen Kirchen gilt jedenfalls, dass sie – ungeachtet mancher historischen Aufhebungsversuche – zu dieser Differenzierung durchaus fähig sind.

Indem religiöse Gemeinschaften diesen Aufgaben nachgehen, erbringen sie zugleich noch einen weiteren wichtigen Beitrag. Sie liefern nämlich Strategien, um mit dem ständig wachsenden Risikopotential³⁵ des politischen Gemeinwesens einigermaßen kontrolliert und sprachfähig umzugehen. Darin erfüllen sie ihre Leistungen als Praxisformen, die darauf aus sind, in der Ausbildung von Symbolen und Riten Mechanismen zur Verfügung zu stellen, um mit dem Unkontrollierbaren leben zu können, ohne dem

³³ Im Hintergrund steht Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 1998. Vgl. dazu Christoph Seibert, *Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer*, Stuttgart 2004, 187–239.

³⁴ Walzer, *Zivile Gesellschaft*, 96.

³⁵ Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 2001.

Wahnsinn zu verfallen. Ich vermute, dass diese Funktion in Zukunft an Bedeutung zunehmen wird. Denn das Risikopotential komplexer Gesellschaften nimmt eher zu als ab.

Was ich gerade gesagt habe, steht natürlich unter einem wichtigen Vorbehalt. Dieser besteht darin, dass Religion in den angezeigten Linien wirken kann, es aber nicht zwangsläufig auch muss. Ob sie es kann, entscheidet sich immer an ihrem orientierungsstiftenden Unterscheidungspotential, d. h. an ihren eigenen Semantiken. Eine religiöse Lebensform, die beispielsweise nicht dazu in der Lage ist, ihre eigenen Problemlösungsstrategien von denjenigen des staatlichen oder ökonomischen Systems zu unterscheiden, wirft im demokratischen Rechtsstaat ein erhebliches Problem auf. Ähnliches gilt von religiösen Lebensorientierungen, die keine eigene Auffassung von „Freiheit“ und „Pluralität“ ausgebildet haben. Auch sie müssen sich die Frage gefallen lassen, inwiefern sie mit dem Experiment der Freiheit, das im modernen Staat eine bestimmte, wenngleich eine geschichtlich kontingente Form gewonnen hat, kompatibel sind. Hier stellt sich somit die weiterführende Aufgabe, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen die Grenzen der Toleranz des Staates ausgelotet werden können. Doch das ist ein weiteres Thema.

Bibliografie

- The Axial Age and Its Consequences, ed. by *Robert N. Bellah/Hans Joas*, Cambridge Mass. 2012
- Beck, Ulrich*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. ²²2015
- Bellah, Robert N.*, Religious Evolution (1964), in: *ders.*, Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World, Berkeley 1991, 20–45
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. ²1992, 92–114
- Dalferth, Ingolf U.*, Leben angesichts des Unverfügbaren. Die duale Struktur religiöser Lebensorientierung, in: *Werner Stegmaier* (Hg.), Orientierung. Philosophische Perspektiven, Frankfurt a. M. 2005, 245–266
- Durkheim, Emile*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994
- Heckel, Martin*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983
- Jeand'Heur, Bernd/Korioth, Stefan*, Grundzüge des Staatskirchenrechts. Kurzlehrbuch, Stuttgart 2000
- Krauter, Stefan*, Studien zu Römer 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009
- Lehmann, Hartmut*, Art. Säkularisation/Säkularisierung II. Geschichtlich, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 775–778
- Luhmann, Niklas*, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. 1969
- Polke, Christian*, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009

- Schlaich, Klaus, Konfessionalität – Säkularität – Offenheit, in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 175–198
- Seibert, Christoph, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart 2004
- Stegmaier, Werner, Art. Orientierung, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, hg. von Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, Freiburg i.Br. 2011, 1702–1713
- Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012, 11 ff.
- , What's wrong with negative liberty?, in: *ders.*, *Philosophical Papers II*, Cambridge 1985, 211–229
- Walzer, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 1998
- , Was heißt zivile Gesellschaft?, in: *ders.*, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a. M. 1996, 64–97

Die Funktion von Religion für das Staatswesen und öffentliche Wohl aus baptistischer Perspektive¹

Erich Geldbach

1. Zur Frage einer baptistischen Perspektive

Im Jahr 1611, das sind zwei Jahre nachdem unter englischen Glaubensflüchtlingen in Amsterdam die Glaubens- oder Bekenntnistaufe vollzogen worden war, wurde ein Glaubensbekenntnis der so entstandenen Gemeinde entwickelt. Darin wird die Kirche definiert als „eine Gesellschaft (*company*) gläubiger Menschen, die von der Welt durch das Wort und den Geist Gottes geschieden sind und die mit dem Herrn und untereinander durch die Taufe aufgrund ihres eigenen Bekenntnisses des Glaubens und ihrer Sünden innigst verbunden [wörtlich: zusammengestrickt] sind.“ Dies ist ein radikal anderer Ausgangspunkt, die Kirche zu definieren, als es im Europa des 17. Jahrhunderts der Fall war, ganz gleich, in welches Land man blickt. Die englischen Flüchtlinge hatten die unter Königin Elizabeth I. erlassene und von ihrem Nachfolger James I. nachdrücklich aufrecht erhaltene Uniformitätsakte vor Augen, die schon in ihrem Titel ausdrückt, um was es geht: Von Seiten der Krone wird darauf geachtet, dass Kirche nur in einer einheitlich-uniformen Gestalt in Erscheinung treten darf. Abweichler finden keine Duldung, sondern werden verfolgt. Eine einheitliche Staatskirche mit der Königin als „*only supreme governor*“ an der Spitze bedingt, dass alle Untertanen zugleich Mitglieder der einen nationalen Kirche sind.

Der Schritt der Glaubensflüchtlinge ist daher eine radikale und wage- mutige Umdefinition von Kirche. Kirche ist eine sichtbare Gemeinschaft von glaubenden Menschen, die auf freiwilliger Basis zusammengeschlossen sind, freilich nicht im Sinne des freien Willens, sondern aufgrund der Wirkungen, die das Wort und der Geist Gottes erzielt haben, und die in der bewusst erlebten Taufe eine Übereignung an den Herrn der Kirche erlebt haben, die zugleich die Trennung von der Welt als Herrschaftswechsel bedeutet. Dieses Kirchenbild nennt man im Englischen in Analogie zu *be-*

¹ Es handelt sich bei dieser Abhandlung um ein Referat, das bei einem Symposium der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal vom 16. bis 17. Januar 2015 vorgetragen wurde. Der Redestil ist beibehalten und durch einige Anmerkungen ergänzt. Um eine ‚baptistische Perspektive‘ zu erhalten, ist auf historische Tatbestände zurückgegriffen worden. Ausführlicher vgl. meinen Aufsatz „Streiflichter auf einige staatskirchenrechtliche Probleme aus der Sicht eines Dissidenten“, in: Kai Funkschmidt (Hg.), Mit welchem Recht? (EZW-Texte Nr. 234) Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin 2014, 40–73.

Dieses Referat widme ich dem für mich unvergessenen James Dunn (1932–2015), der von 1998 bis 1999 dem *Baptist Joint Committee on Public Affairs* vorstand und ein glühender Verteidiger der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche war.

liever's baptism (= Taufe glaubender Menschen) *believer's church*, d. h. Gemeinde der Glaubenden, und sie ist vor allem anderen als eine freiwillig und ohne Zwang (*voluntary and uncoerced*) zustande gekommene Gemeinde zu kennzeichnen, daher gebraucht man im Deutschen das Wort *Freikirche*.

Bei diesem Ansatz ist es nur folgerichtig, dass ein anderes Verhältnis zur Obrigkeit vorliegen muss als bei einer erzwungenen Obrigkeitskirche. So heißt es in einem Appell an den englischen König: „Der König ist ein sterblicher Mensch und nicht Gott, und deshalb hat er keine Gewalt über die unsterblichen Seelen seiner Untertanen, für sie Gesetze und Ordnungen zu erlassen und geistliche Herren [Bischöfe, die vom König ernannt werden] über sie zu setzen.“ Entsprechend wird die Gewissens- und Glaubensfreiheit eingefordert.

Der erste, der das tat, war der Jurist Thomas Helwys in seiner 1612 erschienenen Schrift *A Short Declaration of the Mistery of Inquity* (Eine kurze Erklärung des Geheimnisses der Bosheit). Die Anspielung im Titel auf 2 Thess 2,7 zeigt deutlich, dass er den endzeitlichen Charakter der Zeit herausstellen will: Der Widersacher Gottes regt sich bereits in der Kirche Roms und der Anglikanischen Kirche, dem ersten und dem zweiten Tier aus dem Abgrund aus Offb 13. Es gibt für Helwys zwei Königreiche: das des irdischen Königs James I. und das Reich des Königs aller Könige. Im ersten Reich regiert der König und kann seinen Untertanen Befehle erteilen, die diese gehorsam zu befolgen haben. Es wäre aber Tyrannei, wenn der irdische König in Religions- und Gewissensfragen seine Macht zur Anwendung brächte.

Das Beispiel der „blutigen“ Maria (1516–1558; Königin von 1553–1558) zeigt, dass geistliche Tyrannei entsteht, wenn das irdische Schwert in das geistliche Reich einzudringen sucht. Der irdische König selbst ist dem König aller Könige unterworfen und unterscheidet sich in dieser Stellung in nichts von jedem anderen glaubenden Menschen, und der König ist daher auch nicht Richter zwischen Gott und dem Menschen. Wenn Katholiken sich den weltlichen Gesetzen gemäß verhalten, muss ihnen selbstverständlich das Recht zustehen, sich zu ihrem Glauben zu bekennen, ja Helwys geht noch einen Schritt weiter, weil er dieses Recht auch für Nicht-Christen einfordert. Sein Spitzensatz lautet: „Lass[t] sie Häretiker, Türken, Juden oder was auch immer sein, es steht der weltlichen Gewalt nicht zu, sie [auch nur] in geringstem Maße zu bestrafen.“²

Für diese ‚ungehörige‘ Belehrung wanderte der Jurist Helwys ins Gefängnis, wo er vermutlich 1616 starb. Er ist der erste in einer langen Kette von baptistischen Laien und Theologen, die sich für volle Religionsfreiheit eingesetzt haben. Bemerkenswert ist, dass dies schon 1 ½ Jahrhunderte vor der europäischen Aufklärung erfolgte und dass Christen, einschließlich

² *Let them be heretikes, Turks, Jewes, or whatsoever, it apperteynes not to the earthly power to punish them in the least measure.* Zitiert bei H. Leon McBath, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville, TN 1990, 72.

der Katholiken, und Nicht-Christen – im Zitat durch Türken und Juden repräsentiert – gleichermaßen in den Genuss kommen sollen. Die Religions- und Gewissensfreiheit sollte dem weltlichen König abgetrotzt werden, indem das Königtum Jesu Christi für dieses Recht in Anspruch genommen wurde, weil es eine höhere Autorität als den „König aller Könige“ nicht geben kann. Zugleich beinhaltet dies aber auch, dass die Religionen sich gegenseitig kritisieren können, was Helwys durchaus scharf und scharfsinnig tut. Da Religionen keine Schwertgewalt haben, kann die Auseinandersetzung nur mit dem gesprochenen oder geschriebenen Wort erfolgen: Die Feder und der Scharfsinn ersetzen das Schwert.

Religionsfreiheit und die Trennung des geistlichen und weltlichen Bereichs sind die Ausgangspunkte für eine baptistische Perspektive. Dazu kommt, dass der geistliche Egalitarismus sich außerordentlich gut mit der Demokratie verträgt, so dass Baptisten zu den Bahnbrechern der Demokratie gehörten. Nach den Worten Roger Williams, des Gründers der Kolonie Rhode Island, des ersten demokratischen Experiments der Neuzeit, besteht ein Gemeinwesen dann am besten, wenn es „eine Hecke oder Trennwand zwischen dem Garten der Kirche und der Wüste der Welt“ gibt: *„a hedge or wall of separation between the garden of the church and the wilderness of the world“*. Das Bild von der Trennwand ist später von Thomas Jefferson (1743–1826) aufgegriffen worden. Unter Einfluss der Baptisten Issak Backus (1724–1806), John Leland (1754–1841) u. a. wurde die US Verfassung als eine säkulare Verfassung geschrieben: Sie ist Gott-los. Das Staatswesen, das öffentliche Wohl und die Religionen (Kirchen) gedeihen am besten, wenn sie sich unter diesen Bedingungen entfalten können. Weder ist die Religion staatstragend, noch der Staat religionstragend, wenn man so sagen darf, aber dem öffentlichen Wohl – *the public good* – ist dadurch gedient, dass Demokratie und Rechtsstaatlichkeit installiert werden.

Bei dem ersten Versuch, auf deutschem Boden eine Demokratie zu errichten, gab es einen leidenschaftlich-positiven Ausbruch Julius Köbners (1800–1884), einem engen Mitarbeiter Johann Gerhard Onckens (1800–1884), des Begründers des kontinental-europäischen Baptismus. Köbners „Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk“ aus dem Jahre 1848 ist einmalig in seinen trefflichen Formulierungen, aber er selbst hat leider nie mehr darauf zurückgegriffen, und wir wissen heute noch nicht, welche Quellen er benutzt hat bzw. auf wen er sich bezog. Sicher ist, dass seine Aussagen in der Mitte des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum völlig singulär sind. Allein daher ist anzunehmen, dass er sich in englischsprachige Werke vertieft hatte. Die Köbner wohl vertraut waren und mit denen man auf unsere Fragestellung bezogen operieren kann, sind daher:

- ein neues Gemeindeverständnis aufgrund
- der freiwilligen Gläubigentaufe,
- die Glaubens- und Gewissensfreiheit für alle Menschen,
- die Verwerfung einer Staatskirche, d. h. die Trennung von Kirche und Staat.

Darauf beruhte Köbners eindringlicher, als „Manifest“ ausgegebener Appell an das deutsche Volk. Mit diesen „Prinzipien“ ausgestattet soll jetzt die bundesdeutsche Wirklichkeit untersucht werden, wobei gleich anfangs als hoch bedeutsam für das Verstehen erwähnt werden muss, dass der Gedanke einer Trennung von gegensätzlichen Standpunkten angegangen werden kann. Ein Staat kann die Trennung befördern, um die Religionen möglichst schnell zum Absterben zu bringen, wie das in der früheren Sowjetunion der Fall war. Außerdem kann man die Trennung um Sinne der französischen *laïcité* einführen, um der Religion keine großen Einflussmöglichkeiten zu geben bzw. um sie möglichst klein zu halten. Demgegenüber geht die baptistische Grundforderung einer Trennung des weltlichen und geistlichen Bereichs von der Überzeugung aus, dass nur unter diesen Umständen die Religions- und Gewissensfreiheit voll verwirklicht werden kann und dass so dem Blühen aller Religionen am besten gedient wird. Es geht also nicht um ein Verschwinden der Religionen oder um sie als bedeutungslos bloßzustellen, sondern um ihren gesellschaftlichen Wert und ihre Akzeptanz sicher zu stellen.

2. Die bundesdeutsche Wirklichkeit im Licht dieser baptistischen Perspektive

2.1. Allgemeine Rahmenbedingungen

Die Bundesrepublik Deutschland ist nach Art. 20 Grundgesetz (GG) ein demokratischer und sozialer Rechtsstaat, in dem alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht. Die Staatsgewalt wird in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung (Parlament), der vollziehenden Gewalt (Regierung) und der Rechtsprechung ausgeübt; alle sind an Gesetz und Recht gebunden. Entscheidungen werden mittels Abstimmungen herbeigeführt, ob durch ein Parlament oder durch direkte Volksentscheide, wobei die Mehrheit entscheidet. Solche Mehrheitsentscheide können aber auch dem Zusammenleben von Menschen Schaden zufügen, etwa wenn die Mehrheit eine ethnische oder religiöse Minderheit per Entscheid unterdrückt oder bestimmten Gruppen der Gesellschaft elementare Rechte entzieht. Daher kennt das GG den Art. 1, Abs. 3, der die in den nachfolgenden Artikeln aufgeführten Grundrechte als unmittelbar geltendes und bindendes Recht bezeichnet, die auch durch Mehrheiten nicht ausgehebelt werden können. Außerdem sagt Art. 19, Abs. 2, dass ein Grundrecht in keinem Fall seinem Wesensgehalt nach angetastet werden darf.

Ein „Gottesgnadentum“ einerseits, wonach ein adlig geborener Herrscher unmittelbar von Gott auf Lebenszeit zur Herrschaft berufen ist, und eine demokratische Herrschaftsform andererseits, die aus Wahlen hervorgeht und auf Zeit ausgeübt wird, schließen sich gegenseitig aus. Das Gottesgnadentum war aber über Jahrhunderte in Deutschland und in den deutschen Ländern die realpolitische Gegebenheit bis zur Weimarer Reichsverfassung

(WRV) 1919. Die Frage stellt sich, wie Institutionen, die vor dem demokratischen Experiment existierten, mit den neuen Gegebenheiten fertig wurden. Wie ist das Verhältnis der Kirchen zur Demokratie, insbesondere der Kirchen, die in dem politischen Oberhaupt zugleich auch das kirchliche Oberhaupt gesehen haben, im Katholizismus die Fürstbischöfe und in den evangelischen Ländern der Fürst als *summus episcopus*?

2.2. Die Kirchenartikel der WRV: alt- und neukorporierte Kirchen

Die WRV kannte eigene Kirchenartikel. Bei Abfassung des GG konnte man sich auf solche nicht einigen. Daher kam es zu dem eigenartigen Tatbestand, dass die Artikel 136 bis 139 und 141 der WRV durch Art. 140 in das GG gelangten und zwar nicht, wie man vermuten könnte, als nachgeordnetes Recht, sondern, wie das BVerfG festgestellt hat, als gleichrangiger Bestandteil des GG. Eigenartig ist dieser Vorgang, weil aus einer nicht mehr gültigen Verfassung Artikel übernommen werden.

Art. 137, Abs. 1 WRV sagt kurz und eindeutig: „Es besteht keine Staatskirche“. Damit ist der Bruch mit der Vergangenheit offenkundig, und dem können Baptisten freudig zustimmen. *Aber* im selben Art. 137 lautet Abs. 5: „Die Religionsgesellschaften³ bleiben Körperschaft des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren.“ Sehr deutlich wird hier eine Kontinuität („bleiben“) bestimmter Kirchen vorausgesetzt, also kein Bruch vollzogen. Der einflussreiche Staatskirchenrechtler Axel v. Campenhausen erklärt dies mit dem Umstand, dass der Weimarer Nationalversammlung das Modell einer Trennung von Staat und Kirche am Beispiel der USA und Frankreichs „abschreckend vor Augen“ gestanden habe, sodass man eine „größtmögliche Kontinuität“ habe walten lassen.⁴

Axel v. Campenhausen geht noch weiter und sagt unumwunden, dass das geltende Staatskirchenrecht „auf die großen Kirchen ausgerichtet“ ist und „ihre volkshirchliche Struktur und Funktion erhalten“ soll.⁵ Diese Kontinuität betrifft die römisch-katholischen Diözesen und die evangelischen Landeskirchen, also zwei Kirchentypen, die gerade in ihrer rechtlichen Gestalt als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ (= KdöR) als „Staatskirchen“ fungierten, also genau den Tatbestand erfüllten, der mit Absatz 1 dieses Artikels abgewehrt wird. Hier besteht also ein offenkundiger Widerspruch. Die ehemaligen Staatskirchen werden als die „altkorporierten“ Kirchen

³ Der Begriff geht auf die aufklärerische Theorie des Kollegialismus zurück und versteht die Kirchen als *collegia*, deren Mitglieder trotz des landesherrlichen Kirchenregiments eine gewisse Autonomie genießen sollten. Der Landesherr fungierte gewissermaßen als Vereinsvorstand, und war in dieser Funktion von seinen staatlichen Befugnissen zu trennen. Die WRV hat den Ausdruck „Religionsgesellschaft“ gebraucht, so dass er auch Teil des GG ist.

⁴ Ges. Schriften II, Tübingen 2014, 38. Ob die Nationalversammlung die beiden sehr unterschiedlichen Modelle der USA und Frankreich (s. o.) als abschreckend empfand, sei dahingestellt.

⁵ A. a. O., 29.

bezeichnet, weil die WRV vorsah, dass „anderen Religionsgesellschaften“ auf deren Antrag hin „gleiche Rechte“ zu gewähren seien. Das sind dann die „neukorporierten“ Kirchen wie der BEFG. Damit entstand, wie v. Campenhausen schreibt, ein „Zwei-Klassen-System gestufter Parität“⁶. Das ist natürlich reiner Unsinn, weil es eine „gestufte Parität“, die auch euphemistisch als „Differenzierung der Parität“ bezeichnet wird, nicht geben kann. Entweder es gibt eine Parität oder es gibt sie eben nicht. Das kirchliche Zwei-Klassen-System steht aber nach v. Campenhausen „im Interesse sachgerechter Regelung“ und stelle „die Besonderheit der staatskirchenrechtlichen Ordnung in Deutschland“ dar.⁷ Letzteres kann leider nicht bezweifelt werden. Bezweifelt werden muss aber, ob diese Regelung sachgerecht ist.

Sie ist deshalb nicht sachgemäß, weil schon die Unterscheidung von alt- und neukorporierten Kirchen eine Ungleichbehandlung bedingt. Die neukorporierten Kirchen dürfen nicht die gleichen Rechte genießen, wie die ehemaligen Staatskirchen, weil deren Rechte, wie von Campenhausen schreibt, „auf unwiederholbaren historischen Ereignissen beruhen.“⁸ Weil aber jedes historische Ereignis in sich unwiederholbar ist, kann man mit der zitierten unsinnigen Feststellung eine Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften verneinen und sie abwertend als Egalitarismus bezeichnen. Die Gleichbehandlung ist jedoch keine belanglose Nebensache, sondern folgt zwingend aus der religiösen Neutralität eines demokratischen Rechtsstaates. Bundesregierung und Länderregierungen sollten daran gebunden sein. Die Neutralität des Bundes und der Bundesländer kann sich weder nach historischen Gegebenheiten noch nach der zahlenmäßigen Größe oder Kleiner einer Religionsgemeinschaft richten. Zudem gilt, was im Evangelischen Staatslexikon zum Stichwort Parität steht:

„Keine Vorbedingung für P[arität] sind insb. die kulturelle und historische Verwurzelung einer Religion oder Weltanschauung oder ihre Nützlichkeit für das Wertebewusstsein in der Gesellschaft oder andere Aspekte des sozialen und kulturellen Allgemeinwohls“⁹

also auch nicht die Erhaltung einer volkskirchlichen Struktur oder Funktion durch ein Staatskirchenrecht, das allein auf diese Ziele abgestellt ist. Es kann kein Zweifel sein, dass das geltende Recht mit der religiösen Neutralität nicht in Einklang zu bringen ist.

In diesem Zusammenhang sei an einen bemerkenswerten Satz erinnert, den der frühere Bundespräsident Johannes Rau (1931–2006) in seiner Rede zum 275. Geburtstag Gotthold Ephraim Lessings am 22. Januar 2004 sagte: „Im demokratischen Rechtsstaat gilt das Recht auf Unterschiede, aber es gilt kein unterschiedliches Recht.“ Dieser Satz gilt derzeit in Deutschland nicht.

⁶ A. a. O., 70.

⁷ A. a. O., 29.

⁸ A. von Campenhausen, Staatskirchenrecht, München 1983, 150.

⁹ Michael Germann, Art. Parität, Ev. Staatslexikon, Sp. 1730. Eine „gestufte Parität“ ist also keine Parität.

2.3. Geldfragen

In Art. 137, Abs. 6 WRV wird bestimmt, dass die Religionsgesellschaften, die KdöR sind, „auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern“ erheben können. Dass der Einzug durch das staatliche Finanzamt geschieht, wird nicht gesagt und ist daher auch nicht verfassungsrechtlich abgesichert. Allerdings muss nachdrücklich darauf verwiesen werden, dass die Kirchensteuer an den Rechtstitel der KdöR gebunden ist. So heißt es im Protokoll der verfassungsgebenden Versammlung: „Der Abgeordnete Naumann bezeichnete den Titel [= KdöR] unwidersprochen als ‚notwendigen Hilfsbegriff zur Erreichen des Besteuerungsrechts‘.“¹⁰

Wenn wir schon bei Geldfragen sind, ist noch auf eine weitere abwegige Besonderheit hinzuweisen. Art. 138, Abs. 1 WRV verweist auf „Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften“, die nur die altkorporierten Kirchen betreffen. Sie sollen nach der WRV durch Landesgesetze abgelöst werden, wozu das Reich Grundsätze aufstellen muss. Es kam aber nach 1919 zu keinem Reichsgesetz und nach 1949 zu keinem Bundesgesetz, so dass die Länder bisher keine Gesetze zur Ablösung der Staatsleistungen erlassen konnten. Bis heute sind Staatsleistungen in jährlich sich immer steigenden Summen gezahlt worden. Man muss sich deutlich vor Augen halten: Seit 1919 besteht ein Verfassungsauftrag, dem vom Gesetzgeber nie entsprochen wurde, was zur Folge hat, dass das nicht ausgeführte Ablösegebot den Steuerzahler im Jahre 2013 ca. € 481 Mill. kostete, das sind € 6,6 Mill. mehr als im Jahr zuvor. Seit 1949 haben die römisch-katholischen Diözesen und die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik insgesamt ca. € 15,3 Milliarden an Staatsleistungen erhalten.¹¹ Zu dieser exorbitanten Summe kommen zusätzlich die Leistungen von 1919 bis 1949 hinzu.

Die WRV wollte eine endgültige Ablösung der Leistungen erreichen, die auf dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 beruhen, um die finanzielle Trennung von Staat und Kirche zu vollziehen. Art. 138, Abs. 1 lässt keine andere Lesart zu und bietet auch keine Schlupflöcher, um das Gebot zu umgehen. Dass dennoch 100 Jahre vergangen sind, ohne dass die Ablösung erfolgt ist, verweist entweder auf die Unfähigkeit der Parlamente oder auf die starke Lobbyarbeit der Kirchen oder auf beides. Die bisher an die Kirchen gezahlten Beträge gehen extrem weit über das hinaus, was bei einer alsbald nach Verabschiedung der WRV erfolgten Ablösung an die Kirchen geflossen wäre. Als ein Gedankenspiel könnte man sich fragen,

¹⁰ Zitiert bei *Andreas Kohn*, Die Trennung von Staat und Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte, in: ZThG 4 (1999), 291 Anm. 9. Vielleicht ist das ein Hinweis, warum der spätere liberale Bundespräsident Theodor Heuß bei der Beratung des GG für Beibehaltung der Kirchenartikel der WRV plädierte.

¹¹ Informationsportal Staatsleistungen, abgerufen am 22.7.2014. Man sollte sich nicht abschrecken lassen, dass die Zahlen von der Humanistischen Union stammen und zum antikirchlichen Arsenal gehören. Die Fakten sprechen für sich und in diesem Fall sowohl gegen die privilegierten Kirchen als auch gegen Paritätsgebot und Parlamente.

welcher Aufschrei durch das Land gehen würde, wenn deutsche Freikirchen, einschließlich der sog. Altlutheraner, finanzielle Kompensationen für die vielfach erfahrenen Diskriminierungen, psychischen Belastungen, materiellen Schäden und körperlich-gesundheitlichen Leiden ihrer Vorfahren verlangen würden. Dazu könnten sie in Rechnung stellen, dass Tausende von ihnen zumeist in die USA oder nach Australien gezogen sind, um den Ungerechtigkeiten zu entgehen oder weil sie in den Ruin getrieben worden waren. Man kann daher fragen, ob der Verlust an Menschen nicht viel eher Staatsleistungen rechtfertigen würde als der Verlust von Ländereien.

2.4. Die Frage der Körperschaftsrechte

Doch zurück zum Tatbestand der KdöR. Die Körperschaftsrechte weisen auf einen historischen Umstand. Weil mit der reichsrechtlich vorgeschriebenen Säuglingstaufe sichergestellt war, dass Kirche und Gesellschaft identisch waren, insofern jeder Untertan gleichermaßen in die christliche Gesellschaft wie in die katholische Kirche oder eine evangelische Landeskirche hineingeboren wurde, ist es folgerichtig, dass der Staat diese Kirchen privilegierte. Körperschaften, Anstalten und Stiftungen des öffentlichen Rechts sind ursprünglich entstanden, um die staatliche Verwaltungstätigkeit durch eine „mittelbare“ Verwaltung zu ergänzen.¹² Bestimmte Bereiche werden zwecks einer effektiveren Erfüllung der gestellten Aufgaben aus der allgemeinen Verwaltung ausgelagert und einem besonderen, „mittelbaren“ Träger als KdöR übertragen. Eine KdöR ist somit eine Verselbständigung von staatlichen Funktionen in eine mittelbare Verwaltung. Eine „Mitgliedschaft“, der man sich nicht entziehen kann,¹³ ist nicht nur für die Verwaltungen im Reich und in den Ländern, sondern auch für die Ebene einer mittelbaren Verwaltung Voraussetzung.

Das trifft für die altkorporierten Kirchen zu, weil es der hergebrachten Tradition entsprach, dass die Mitgliedschaft nicht erworben, sondern durch die Taufe zugeschrieben wurde.¹⁴ Hier liegt der Schnittpunkt für die Kontinuität der altkorporierten Kirchen als einer „mittelbaren“ Verwaltungsebene aus einer vordemokratischen Zeit in eine gänzlich andere Verfassungswirklichkeit. Daher passt die Rechtsform einer KdöR auf die heutige Lage überhaupt nicht. Der privilegierte Körperschaftsstatus verdankt sich eindeutig keiner demokratischen Legitimation, sondern einem vordemokratischen Gesellschaftsbild, was schon bei Abfassung der WRV überwunden

¹² Dies findet sich noch im GG, wenn etwa Art. 87, Abs. 2 vorsieht, dass Sozialversicherungsträger je nach Verbreitung entweder als bundesunmittelbare oder als landesunmittelbare KdöR geführt werden. Gleiches gilt für die Berufs- und Innungskammern sowie die staatlichen Hochschulen.

¹³ Dies lässt sich bei den Sozialversicherungen oder den Berufskammern erkennen (vgl. vorige Anm.).

¹⁴ Nur den Juden wurde eine Ausnahme gestattet.

war. Dessen ungeachtet zeigen die altkorporierten Kirchen wenig Interesse, zu einem Abbau vordemokratischer Privilegien beizutragen.

Exemplarisch zeigt sich das an dem Fall des römisch-katholischen Kirchenrechtlers Hartmut Zapp, der - wohl gemerkt - nach seiner Emeritierung den Versuch unternahm, aus der Kirche als KdöR auszutreten, gleichzeitig aber in der Kirche als Glaubensgemeinschaft zu bleiben. Das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) sagte 2012 in seinem Urteil:

„Unzulässig ist eine Erklärung, die [...] zum Ausdruck bringt, [...] aus der Religionsgemeinschaft in ihrer rechtlichen Gestalt einer Körperschaft des öffentlichen Rechts auszutreten, in der Glaubensgemeinschaft selbst aber zu verbleiben.“¹⁵

Das Gericht hält zwar „eine Unterscheidung von Glaubensgemeinschaft und Körperschaft des öffentlichen Rechts“ für möglich,¹⁶ aber das kann nur die Religionsgesellschaft nach ihrem theologischen Selbstverständnis selbst entscheiden, weil nur sie über ihr Mitgliedschaftsrecht eigenständig bestimmt (WRV 137, Abs. 3). Demnach bedeutet das Urteil, dass das „theologische Selbstverständnis“ der katholischen Kirche eine Mitgliedschaft in ihr daran bindet, dass die Glaubensgemeinschaft und die Rechtsform der KdöR unlösbar sind. Aus meiner Sicht wäre zu fragen, ob eine Kirche ihr theologisches Selbstverständnis und ihre sakramentalen Vollzüge von staatsrechtlichen Vorgaben abhängig machen darf oder ob Theologie und Sakramente unabhängig davon zur Geltung kommen müssen.

Es verwundert allerdings, warum das Gericht formuliert, dass „die grundrechtlichen Gewährleistungen“ eines Austritts „sowie das objektive Prinzip der staatlichen Neutralität“ eine „Freiwilligkeit der Mitgliedschaft“ erfordern würde und dann fortfährt: „Eine Vereinnahmung ohne oder gegen den Willen des Betroffenen kann durch das staatliche Recht nicht anerkannt werden.“¹⁷ Auch gegen den theologischen Protest der altkorporierten Kirchen gilt festzuhalten, dass diese bei der Aufnahme der allermeisten Mitglieder mittels der Säuglingstaufe die Betroffenen ohne ihren Willen als Mitglieder aufnehmen, also eine „Freiwilligkeit der Mitgliedschaft“ gerade ausschließen. Das lässt sich u. a. daran erkennen, dass auch getaufte Kleinstkinder, sofern sie über Kapital verfügen, zur Kirchensteuer herangezogen werden, seit neuestem sogar automatisch durch die Banken.

Dieses Beispiel mag veranschaulichen, wie verworren die Situation ist und wie dringend notwendig es wäre, ein neues Staatskirchenrecht ohne Sonderrechte für zwei „Religionsgesellschaften“ einzuführen oder, besser noch, eine vollständige Deregulierung vorzunehmen. Das Konzept einer Staats- oder Volkskirche zusammen mit den damit einhergehenden Privilegien einer KdöR mit ihrem Zwangscharakter im Blick auf die Mitgliedschaft gehören einer vordemokratischen Zeit an, so dass sich alle Reli-

¹⁵ BVerwG AZ. 6 C 7.12 Rn. 21.

¹⁶ A. a. O. Rn. 27.

¹⁷ A. a. O. Rn. 18.

gionsgemeinschaften fragen lassen müssen, ob es noch zeitgemäß ist, diese Rechtsform beizubehalten.

Rudolf Smend (1882–1975), nach dem Zweiten Weltkrieg Gründer des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD in Göttingen, hatte die Auszeichnung KdöR einen „etwas rätselhaften Ehrentitel“ genannt und einen „Liquidationsrest vergangenen Staatskirchentums“. Die Kirchen wären gut beraten, das Heft des Handelns selbst in die Hand zu nehmen und staatshoheitliche Funktionen abzugeben. Ein Appell muss sich mit besonderer Dringlichkeit an die Freikirchen richten, die sich nach und nach dazu haben verleiten lassen, Anträge auf Gewährung des ihnen wesensfremden Status einer KdöR zu stellen und ihn auch erhalten haben. Angeblich sollen die Körperschaftsrechte den Öffentlichkeitscharakter der Religionen sichern, der jedoch nicht an einem vordemokratischen Status hängt, sondern an der Überzeugungskraft der Argumente im demokratischen zivilgesellschaftlichen Umfeld.¹⁸

2.5. Der Kirchenaustritt

Bedenkliche Begleitumstände herrschen auch bei einem Austritt aus der Kirche. Ein Kirchenaustritt muss entweder vor dem Amtsgericht (Hessen, NRW, Berlin, Brandenburg) oder dem Standesamt vollzogen werden und kostet eine Gebühr. Gegen die Erhebung einer Gebühr hatte ein Mann aus NRW geklagt. Das Verfahren ging vor das BVerfG, das mit Beschluss vom 2. Juli 2008 das staatliche Verwaltungsverfahren sowie die erhobene Gebühr für verfassungsgemäß hielt. Die Begründung lautete, dass die Erhebung der Kirchensteuer nach WRV Art. 137, Abs. 6 „eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche“ sei. Um eine „Gewährleistung“ der staatlichen Verpflichtung zum Einzug der Kirchensteuer sicher zu stellen, könne dies „zu einer Einschränkung der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit führen“ und sei dem Austrittswilligen zumutbar, weil „für jeden Fall der Bearbeitung eines Kirchenaustritts ein Aufwand von ‚mindestens‘ 15 Minuten Personaleinsatz zuzüglich Material und sonstigen Sachkosten“ anfalle.¹⁹

Das den Religionsgesellschaften gewährte Privileg der Kirchensteuer und deren Einzug durch staatliche Ämter darf also der Bekenntnisfreiheit des Einzelnen Grenzen ziehen. Der korporationsrechtliche Aspekt der Kirchensteuer ist gegenüber dem individuellen Menschenrecht der

¹⁸ Der Argumentation Rudolf Smends hatte Konrad Hesse (1919–2005), ehemals Mitglied des Ersten Senats des BVerfG zugestimmt und hinzugefügt, dass Staatskirchenrechtler in der Verlegenheit sind, den Sachverhalt KdöR positiv zu bestimmen und stellte die Frage nach der Legitimation der öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirche. Sein Fazit lautete, es bleibe „nur die historische Rechtfertigung, die aber im modernen Staat fragwürdig werden muss, weil in ihm jedes historische Recht, das sich nicht mehr aktuell zu legitimieren vermag, verjährt.“ Beide Zitate bei *Erwin Fischer*, *Trennung von Staat und Kirche*, Frankfurt a. M./Berlin 1971, 207.

¹⁹ BVerfG, 1BvR 3006/07 vom 2. 7. 2008.

Bekenntnisfreiheit so wichtig, dass zu deren Ausübung eine Gebühr erhoben werden darf. Das Gericht ist sich nicht zu schade, diese Regelung mit Personal- und Sachmitteln zu verrechnen, die ein Austritt kostet. Dass der Austritt zusätzlich vor einem Amtsgericht oder auf einem Standesamt vollzogen werden muss, ist Indikator dafür, dass der Kirchenaustritt erschwert werden soll. Das geschieht nicht nur im Interesse der Religionsgemeinschaften, sondern auch im Interesse des Staates, der an dem Einzug der Kirchensteuer mitverdient.

2.6. „Positive“ und „negative“ Religionsfreiheit

In Deutschland hat sich eine Redefigur eingebürgert, die eine kategoriale Unterscheidung von „positiver“ und „negativer“ Religionsfreiheit vornimmt. Dass man ein Freiheitsrecht als „negativ“ einstuft, ist alarmierend genug. Gemeint ist mit diesem Ausdruck, dass ein Mensch das Recht auf Austritt aus einer Religionsgemeinschaft hat. Dies ist jedoch kein „negativer“ Tatbestand, sondern eine eminent positive Aussage, die im Wesen der Freiheit liegt und zudem eine logische Konsequenz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist. Jeder Mensch hat das Recht, sich ohne Einschränkung anderer Rechte einem Bekenntnis anzuschließen, keinem anzugehören oder ein Bekenntnis zu wechseln. Diese Betätigungen vollziehen sich in einem „staatsfreien“ Raum und sind privater Natur, wenn sie natürlich auch öffentlich Ausdruck finden dürfen. Staatskirchenrechtler, wie z. B. Martin Heckel (* 1929), haben argumentiert, die Religionsfreiheit aktualisiere sich „als Freiheit der Abkehr von Glauben und Kirche bei den Dissidenten und Atheisten, d. h. in der ‚negativen‘ Glaubensfreiheit“. Dissidenten vorzuwerfen, sie verstünden Freiheit als „Abkehr von Glauben und Kirche“, ist absurd, weil gerade sie für Glauben und Kirche Kopf und Hals riskieren mussten.

Welche Auswirkungen die Unterscheidung von positiver und negativer Religionsfreiheit hat und was das konkret bedeutet, lässt sich an dem Kruzifix-Urteil des BVerfG vom 16. Mai 1995 verdeutlichen. Damals ging es um die Frage, ob ein Kruzifix in einer staatlichen Grundschule in Bayern hängen darf oder nicht. In vielen Diskussionsbeiträgen ging es um ein reines Zahlenspiel: Die große Mehrheit der Eltern folgt einem „positiven“ Bekenntnis, will also ein Kruzifix im Klassenraum, während eine mehr oder weniger lautstarke Minderheit durch ihr „negatives“ Verhalten das Anbringen von Kruzifixen vereiteln möchte und damit die Mehrheit an der Ausübung ihrer „positiven“ Rechte hindert. Dass das „negativ“ eingestufte Verhalten auch als positive Religionsausübung gewertet werden muss, geht dieser Argumentation abhanden. „Positiv“ wird mit Mehrheitsmeinung und „negativ“ mit Minderheitsmeinung gleichgesetzt. Daher wird von deutschen Gerichten der Austritt aus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts als eine „negative Bekenntnisfreiheit“ bezeichnet. Was ist aber bei Inanspruchnahme eines Menschenrechts negativ? Mit dieser Sprache wird

der Ursprung der Religionsfreiheit verdunkelt. Ihre Wurzel liegt in ihrer Funktion als Abwehrrecht. Religionsfreiheit hat sich, aus der Not geboren, als Abwehrrecht gegenüber einem als übermächtig erlebten, mit einer bestimmten Religion verbundenen Staat entwickelt und ist daher stets auch ein Minderheitenrecht als Schutzrecht gewesen. Es geht primär gerade darum, eine Minderheit vor dem Diktat der Mehrheit zu schützen. Dem ist der Art. 4 GG verpflichtet, der die volle Gewissens-, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit ohne Wenn und Aber und deshalb auch ohne die Mehrheits- und Minderheitserwägungen garantiert.

Das Institut für Staatskirchenrecht der EKD argumentierte in der Sache, dass das Kreuz im Klassenzimmer „Symbol“ für die gemeinsamen Grundsätze der christlichen Bekenntnisse“ sei, nach denen in der christlichen Gemeinschaftsschule unterrichtet werde. Das Kreuzesemblem sei nicht Ausdruck eines christlichen Staates.²⁰ Dagegen ist zu fragen, welche Fächer in einer „christlichen Gemeinschaftsschule“ nach den „gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse“ unterrichtet werden sollen, für die das Kreuz als „Symbol“ erforderlich ist. Der Religionsunterricht scheidet aus, weil er nach Art. 7, Abs. 3 GG getrennt nach konfessionellen Bekenntnissen und gerade nicht nach „gemeinsamen Grundsätzen“ unterrichtet werden soll. Also wären für alle anderen Fächer der „christlichen Gemeinschaftsschule“ das Anbringen eines Kruzifixes unerlässlich. Dieses Argument ist schon absurd genug, doch muss weitergehend gefragt werden, ob es überhaupt „christliche Gemeinschaftsschulen“ als vom Staat betriebene, öffentliche Einrichtungen geben darf. Ein Bundesland, das „christliche Gemeinschaftsschulen“ betreibt und dazu Kruzifixe in den Klassenräumen²¹ anbringt, begünstigt eindeutig *eine* Religion, und sei es auch die der überwältigenden Mehrheit, und verletzt daher das Gebot der religiös-weltanschaulichen Neutralität.

Eine andere Meinung vertritt v. Campenhausen, der meint, eine christliche Gemeinschaftsschule sei verfassungsrechtlich nicht zu beanstanden „solange sie keine missionarische Schule ist und keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte beansprucht“.²² Was aber, so fragt sich, ist eine „missionarische Schule“? Vor allem aber ist es nicht nachvollziehbar, dass christliche Glaubensinhalte keine Verbindlichkeit beanspruchen dürfen. Warum eigentlich nicht? Was ist denn ein christlicher Glaube ohne Verbindlichkeit? Wenn aber v. Campenhausen recht hat und es keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte zu beanspruchen gilt, dann braucht man auch keine „christliche Gemeinschaftsschule“. Es gilt aber mit Nachdruck festzuhalten, dass es eine staatliche Privilegierung bestimmter Bekenntnisse so wenig geben darf, wie eine staatliche Ausgrenzung minder-

²⁰ Das Gutachten entspricht i. W. dem Aufsatz A. von Campenhausen, „Kruzifixe und religiöse Symbole in der öffentlichen Schule“, in: Ges. Schriften II, Tübingen 2014, 297–308, Zitate: 308.

²¹ Das gilt auch für Gerichtssäle.

²² Wie Anm. 20.

heitlich Andersgläubiger. Dem hat das BVerG entsprochen und angemerkt, dass es einer „Profanisierung des Kreuzes“ gleich käme, wenn man es „als bloßen Ausdruck abendländischer Tradition oder als kultisches Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug ansehen wollte“. Hier argumentierte die Mehrheit des BVerfG theologisch richtig und zog die korrekte juristische Konsequenz, während viele Kirchenvertreter und Kirchenrechtler um der Privilegien willen das Kreuz „kulturtheologisch“ vereinnahmten und daraus die falschen juristischen Konsequenzen zogen.²³

Religionsfreiheit setzt einen religiös ungebundenen, religiös neutralen, aber nicht einen religiös indifferenten Staat voraus. Die Neutralitätspflicht des Staates einerseits und die Selbstorganisation der Religionen andererseits und ihr Wirken in der Öffentlichkeit gehen mit der Religionsfreiheit Hand in Hand. Der Staat und seine Regierung müssen dafür Sorge tragen, dass alle Religionsgesellschaften Raum zur Entfaltung in der Öffentlichkeit haben. Daher besteht eine entscheidende Voraussetzung für Religionsfreiheit darin, dass man so wenig von einem christlichen Staat sprechen kann wie „von dem christlichen Begriff eines Schießgewehrs“²⁴ Anders gesagt: Die Religionsfreiheit geht jeder staatlichen Regierungsgewalt zeitlich und sachlich voraus. Mit angeblich „positiver“ oder „negativer“ Religionsfreiheit hat das alles nichts zu tun.

2.7. Theologische Fakultäten und Religionsunterricht

Die Existenz Theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten sollte man nicht grundsätzlich in Frage stellen, wohl aber ergibt sich nach meinen bisherigen Darlegungen die unausweichliche Konsequenz, dass die in Deutschland gängige Praxis einer Monokonfessionalität der Fakultäten unter den heutigen ökumenischen, interreligiösen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr zeitgemäß sein kann. Es darf nicht Aufgabe des Staates sein, die Eliten zweier Religionsgemeinschaften kostenfrei auszubilden. Unter dem Aspekt der Neutralität und Parität müssten dann auch die Theologischen Hochschulen der Freikirchen finanziell getragen werden. Warum richten einige Bundesländer Professuren für Islamwissenschaften an Universitäten ein? Mit ähnlichen Argumenten ließe sich der monokonfessionelle Religionsunterricht in Frage stellen. Die Existenz freikirchlicher Hochschulen zeigt noch einen anderen Aspekt. Um die Wissenschaftlichkeit zu überprüfen, berief der Deutsche Wissenschaftsrat Universitätsprofessoren Theologischer Fakultäten, die ihre Stelle nur haben, weil Landeskirchen ihre Zustimmung zur Berufung gegeben haben, so dass die

²³ Zum Ganzen vgl. meinen Essay „Von Elefanten und Ameisen. Das Kruzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf“, in: ZThG 1 (1996), 7–17.

²⁴ Rudolf Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (= Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. 27, Nr. 10), Leipzig 1909, 25 Anm. 17.

eigenartige Situation entstand, dass konfessionsgebundene Theologen die Prüfung anderskonfessioneller Ausbildungsstätten übernehmen mussten. Wäre es sonst in der Gesellschaft vorstellbar, dass ein Wettbewerber einen Mitanbieter begutachtet?

3. Fazit: Gibt es in Deutschland Religionsfreiheit?

Abschließend sei die Frage erlaubt, ob es in Deutschland Religionsfreiheit geben kann, wenn eine „größtmögliche Kontinuität“ zwischen der Zeit der Weimarer Republik und der Zeit davor walten sollte.²⁵ Für viele Staatskirchenrechtler gibt es sie schon seit dem Augsburger Frieden von 1555 oder dem Westfälischen Frieden zu Ende des Dreißigjährigen Krieges 1648. Das ist natürlich völlig aus der Luft gegriffen und eine unsinnige These. Axel v. Campenhausen, der die Daten 1555 und 1648 für Eckpunkte einer deutschen Freiheitsgeschichte ausgibt, meint weiter, dass nach dem Ersten Weltkrieg das „kulturhistorisch bedeutsame“ deutsche Modell einer Trennung bei gleichzeitig enger Kooperation entstanden sei. Und weiter heißt es:

„Damit ist gerade der Teil der deutschen Verfassungsgeschichte, der [seit der Reformation] als eine Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands beige-tragen hat, in eine andere Form überführt worden.“²⁶

Diese „Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands“ sieht freilich noch Mitte des 19. Jahrhunderts gänzlich anders, jedenfalls nicht nach „Freiheit“ oder nach „Ruhm“ aus. Ein Beispiel für viele mag genügen. Der aus dem Judentum konvertierte, eingangs schon erwähnte Baptistenprediger Julius Köbner schrieb 1848 in seinem kurz nach dem Kommunistischen Manifest geschriebenen „Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk“ die folgenden Sätze:

„[...] Viele glauben, die Religionsverfolgungen haben in Deutschland längst aufgehört. Nein, geliebtes Volk! Man hat diejenigen deiner Söhne und Töchter, deren Verbrechen es war, mit Verwerfung des Staatspfaffenthums allein dem Urchristenthum zu huldigen, mit Polizeivögten und Gendarmen in den heiligsten gottgeweihten Augenblicken ihres Lebens überfallen, sie mit roher Gewalt zerstreut, sie genöthigt, wie in den Tagen der Hugenottenverfolgung in Frankreich, in den verborgensten Schlupfwinkel einsamer Wälder ihren Gottesdienst zu halten, ihnen auf den Landstraßen aufgelauret und sie zum Umkehren auf ihrem Weg gezwungen, wenn sie sich besuchen wollten; man hat sie, weil sie nicht nachlassen wollten, Gott auf ihre Weise anzubeten, vor aller Menschen Augen dahin geschleppt, wo die Diebe und Mörder hausen, und hat ihnen oft

²⁵ Bereits 2005 habe ich einen Artikel mit der Überschrift „Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben“, in: ZThG 10 (2005), 193–215 veröffentlicht. Hier hatte ich die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen gemacht. Die deutsche Religions-Wirklichkeit ist auch mit diesem Maßstab nicht in Einklang zu bringen.

²⁶ A. v. Campenhausen, Ges. Schriften, 41.

größere [...] Härte bewiesen als diesen; man hat sie, getrennt von Weib und Kindern, in den Gefängnissen schmachten lassen, um sie zu dem Versprechen zu bewegen, daß sie ihre Gottesverehrung aufgeben wollten, [...]; man hat sie mit ewigen Citationen und gerichtlichen Verhören gepeinigt, endlich, wenn sie nicht treulos werden wollten, sie mit Geldstrafen belegt, und wenn sie diese nicht bezahlen konnten oder durften [...], ist ihnen der mehrfache Betrag an Mobilien und Sachen grausam abgepfändet und verschleudert worden; man ist mit bewaffneten und unbewaffneten Dienern der Gewalt in ihre Häuser eingedrungen und hat das Kind von der Mutter Brust weggerissen, um es von der Hand eines Staatspriesters [durch eine Zwangstaufe] als Glied der Staatskirche bezeichnen zu lassen; man hat sie endlich [...] nicht nur auf die schnödeste und unverschämteste Weise behandelt, sondern [...] sie auch durch Scheuslichkeiten und Gemeinheiten in einer solchen Weise gefoltert und insultirt, daß keine Feder es zu beschreiben vermag. Die kräftigsten Vorstellungen gegen diesen Greuel der Religionsverfolgung, die dringendsten Bitten um Befreiung Unschuldiger von solchen Bedrückungen fanden hohen oder höchsten Orts ein taubes Ohr und blieben fruchtlos.²⁷

Auffallend ist auch, dass in den Kirchen selbst die Religionsfreiheit wenig verankert ist. Das zeigen beispielhaft Äußerungen hoher katholischer Würdenträger zum Kruzifix-Urteil des BVerfG, aber auch Äußerungen des Rates der EKD zum sog. Kopftuchstreit. Der Rat sprang nicht etwa der Lehrerin unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit zur Seite, sondern stellte fest, dass begründete Zweifel an der Eignung der Muslima als Lehrerin an einer staatlichen Schule „angesichts der Bedeutung des Kopftuchs im Islam“ bestehen.²⁸ Der damalige Landesbischof der württembergischen Landeskirche, Gerhard Maier, auf dessen Territorium der Streit ausgetragen wurde, lehnte eine Gleichsetzung des Kopftuchs mit dem Kreuz und anderen christlichen Symbolen mit dem Argument ab, das Kreuz sei ein „ausschließlich religiöses Symbol“ und nicht wie das Kopftuch Bestandteil der europäischen Kultur.²⁹ Wer so argumentiert sollte den Teil Europas besuchen, in dem die orthodoxen Kirchen die Mehrheitsreligion bilden.

²⁷ Das Manifest ist abgedruckt in: E. Geldbach/M. Wehrstedt/D. Lütz (Hgg.), Religions-Freiheit. FS zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, 129–150, Zitat 133 f.

²⁸ Vgl. http://www.ekd.de/presse/pm200_2003_rat_folgerungen_kopftuchurteil.html, aufgerufen am 19. 8. 2014.

²⁹ Vgl. http://www.ekd.de/aktuell_presse/pm19_2004_elkwue_maier_kopftuchverbot.html, aufgerufen am 19. 8. 2014.

Kein Sex vor der Ehe?

Theologisch-ethische Überlegungen zu einer schriftgemäßen Sexualethik¹

Marco Hofheinz

Nina Rothenbusch zum 50. Geburtstag

1. Lebensweltliches:

Die „Normalität“ vorehelichen Geschlechtsverkehrs

Ich erlaube mir, mit einem eigenen Schulerlebnis in der Jahrgangsstufe 11 zu beginnen: Einige Mitschüler/innen liebten es, unsere durchaus beliebte, als sehr fromm und bibelorientiert geltende Religionslehrerin meist recht unvermittelt mit eigenen Fragen zu konfrontieren. Oft wurden sie etwas spaßhaft formuliert, hatten aber doch immer einen realen Sitz im Schülerleben: „Sagen Sie mal, Frau Meier [anonymisiert; M. H.], wird die Ehe eigentlich im Bett geschlossen oder vor Gott?“ „Ich denke, sie sollte vor Gott geschlossen werden, nicht im Bett!“ – antwortete unsere Lehrerin. Darauf ein Mitschüler: „Nicht im Bett? Ich dachte immer, Gott sei überall!“

Vorschnelle Antworten zu ethischen Schlüsselproblemen besitzen meist wenig Überzeugungskraft. Das gilt auch und besonders für *das* Schlüsselproblem der Ich-Du-Beziehungen, nämlich die Sexualität als elementare Gestaltungsform menschlicher Sozialbeziehungen.² Dabei gehören Themeneinheiten zu „Liebe – Freundschaft – Sexualität“ gleichsam zu den ‚Evergreens‘ des Religionsunterrichts. In keinem Lehrplan – vor allem der Sekundarstufe I – dürfen sie fehlen.³ Und dies aus gutem Grund, denn die Entwicklung jedes heranwachsenden Menschen und damit auch seine Lernprozesse vollziehen sich nun einmal in Auseinandersetzung mit der sich einstellenden Geschlechtsreife. Die Frage nach dem rechten Zeitpunkt des ersten Geschlechtsverkehrs liegt daher nahe. Eine Hilfe zur ethischen Urteilsbildung ist hier ohne Zweifel erforderlich. Eine Sexualpädagogik wird ohne sie nicht auskommen können. Der Einfluss gesellschaftlicher Se-

¹ Überarbeiteter und aktualisierter Vortrag vom 12. April 2011 an der Philosophischen Fakultät/Abt. Ev. Theologie der Leibniz Universität Hannover. Die Vortragsform wurde bewusst beibehalten. Für Anregungen und kritische Kommentierung danke ich Prof. Dr. Georg Plasger (Siegen) und Prof. Dr. Martin Hailer (Heidelberg).

² Vgl. *Angelika Krebs*, *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Berlin 2015.

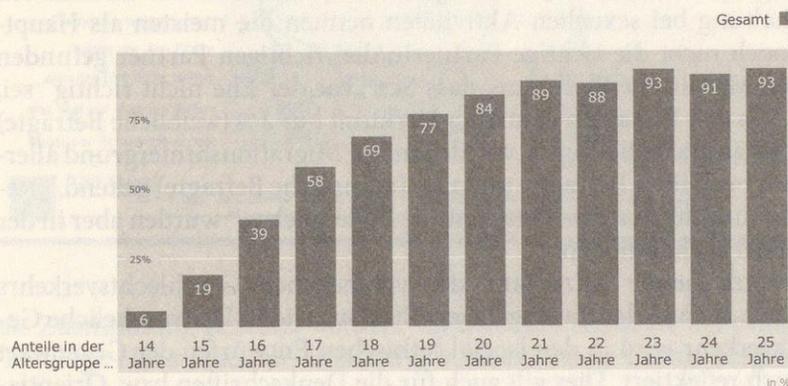
³ Vgl. *Raimund Hoenen*, *Freundschaft/Liebe/Sexualität*, in: *Rainer Lachmann u. a.* (Hgg.), *Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch*, Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, Bd. 4, Göttingen 2006, 233–249, 246.

xualmuster ist dabei zu berücksichtigen.⁴ Um solch eine Urteilsbildung soll es im Folgenden gehen.

Nach der soeben erschienenen Studie *Jugendsexualität 2015*⁵ des Bundeszentrums für gesundheitliche Aufklärung sind Jugendliche mit 16 Jahren noch nicht voll sexuell aktiv. Aber bereits oder erst ein Jahr später, je nachdem wie man hier urteilt, hat mit 17 Jahren die Mehrheit (58 %) Geschlechtsverkehr-Erfahrungen gemacht.⁶

Geschlechtsverkehr-Erfahrung

nach Altersjahren



JUGENDSEXUALITÄT 2014/2015
Tab. 6.4-2014



TNS Emnid

Frage: Bitte markieren Sie alles, was Sie hiervon selbst schon einmal gemacht oder erlebt haben.
HIER: Geschlechtsverkehr
Basis: 14- bis 25-Jährige

Bei den 16- und 17-Jährigen liegt im Geschlechtervergleich der Prozentsatz der Mädchen deutscher Herkunft (45 %; 65 %) jeweils höher als der der Jungs (35 %; 58 %).⁷ Man stelle dem das durchschnittliche Heiratsalter gegenüber. Das durchschnittliche Heiratsalter lediger Frauen in Deutschland lag hingegen im Jahr 2013 bei 30,9 Jahren,⁸ bei Männern etwas höher, nämlich bei 33,6 Jahren.⁹

⁴ Vgl. *Siegfried Keil*, Evangelische Sexualethik und sexuelle Bildung, in: *Renate-Berenike Schmidt/Uwe Sielert* (Hgg.), *Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung*, Weinheim/München 2008, 167–175.

⁵ *Heidrun Bode/Angelika Heßling*, *Jugendsexualität 2015. Die Perspektive der 14-bis 25-Jährigen. Ergebnisse einer aktuellen Repräsentativen Wiederholungsbefragung*. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln 2015. Im Netz unter: <http://www.forschung.sexualaufklaerung.de/fileadmin/fileadmin-forschung/pdf/Jugendendbericht%20o1o22o16%2o.pdf> (abgerufen: 4. 2. 2016).

⁶ Abbildung aus: *Bode/Heßling*, *Jugendsexualität 2015*, 17.

⁷ Vgl. a. a. O., 109 f.

⁸ <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/1329/umfrage/heiratsalter-lediger-frauen/> (abgerufen: 4. 2. 2016).

⁹ <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/1328/umfrage/heiratsalter-lediger-maenner/> (abgerufen: 4. 2. 2016).

Diese Zahlen lassen hinsichtlich eines Vergleichs zwischen dem durchschnittlichen Heiratsalter und dem des ersten Geschlechtsverkehrs wohl nur eine Schlussfolgerung zu: Der Geschlechtsverkehr unter gesetzlich Nichtverheirateten ist in Deutschland sehr weit verbreitet.¹⁰ Er gilt als alltägliches Verhalten, ja als ‚normal‘ und wird dementsprechend weithin gesellschaftlich akzeptiert.¹¹ Treffend urteilt Isolde Karle: „War im bürgerlichen Modell die Ehe der einzig legitime Ort der gemeinsamen Sexualität und war dieses Ideal noch in den 1950er und 1960er Jahren weit verbreitet, erfolgte in den 1960er Jahren ein kultureller Umbruch, der dazu führte, dass Sexualität nicht mehr länger auf die Ehe begrenzt ist. Voreheliche Sexualität ist zur kulturellen Selbstverständlichkeit geworden.“¹² Die aktuelle Studie *Jugendsexualität 2015* bestätigt dies. Hinsichtlich der Gründe für Zurückhaltung bei sexuellen Aktivitäten nennen die meisten als Hauptgrund, noch nicht die richtige Partnerin/den richtigen Partner gefunden zu haben. Moralische Bedenken, dass Sex „vor der Ehe nicht richtig“ sei, machen von den Befragten deutscher Herkunft nur 4 % (weibliche Befragte) bzw. 2 % (männliche Befragte), von denen mit Migrationshintergrund allerdings 28 % (weibliche Befragte) und 12 % (männliche Befragte) geltend.¹³ Religiöse Gründe dürften hier eine zentrale Rolle spielen,¹⁴ wurden aber in der Studie leider nicht erhoben.

Die weitreichende Akzeptanz des vorehelichen Geschlechtsverkehrs spiegelt sich auch in der theologischen Literatur wider: Der voreheliche Geschlechtsverkehr wird in den (sozial-)ethischen Entwürfen der Gegenwart kaum noch reflektiert. Dies gilt auch für die Denkschriften bzw. Orientierungshilfen der EKD.¹⁵ Dieses aktuelle Schweigen kann wohl größtenteils

¹⁰ Zum europäischen Vergleich siehe *Gunter Schmidt*, Zur Sozialgeschichte jugendlichen Sexualverhaltens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: *Claudia Bruns/Tilmann Walter* (Hgg.), *Von Lust und Schmerz. Eine historische Anthropologie der Sexualität*, Köln 2004, 313–325, 315–317.

¹¹ Zur historischen Entwicklung und zur älteren Forschungsgeschichte vgl. *Hermann Ringeling*, Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, in: *Anselm Hertz u. a.* (Hgg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 1993, 160–176. Ringeling (a. a. O., 175) selbst urteilt zurückhaltend: „Sexuelle Beziehungen vor der Ehe sind, entgegen gelegentlichen Behauptungen, nicht notwendig; vielmehr kann das Warten bis zum Zeitpunkt größerer persönlicher Reife und der Übernahme gegenseitiger und verpflichtender Verantwortung sich für die Ehe fruchtbar auswirken. Der junge Mensch muß lernen, seine Sexualität zu beherrschen und zu steuern, um fähig zu werden, seinem Lebenspartner echte Erfüllung zu schenken. Das christliche Ideal sucht eine ganzheitliche Erfüllung des Menschen.“

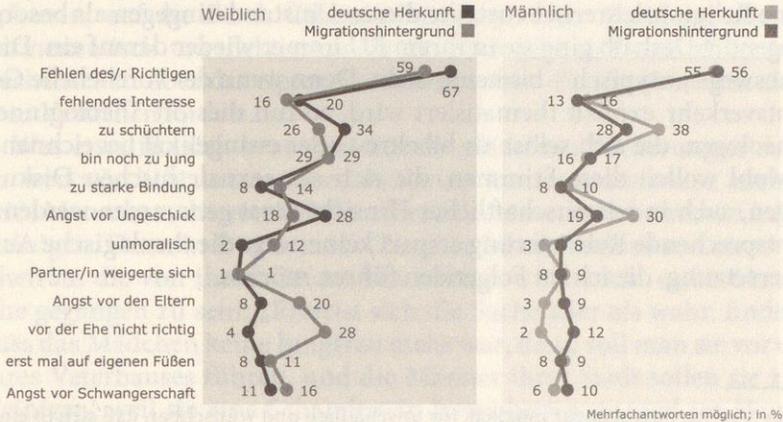
¹² *Isolde Karle*, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014, 87.

¹³ Abbildung aus: *Bode/Hefßling*, *Jugendsexualität 2015*, 101.

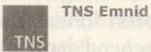
¹⁴ Vgl. *Peter Dabrock u. a.*, *Unverschämte – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah*, Gütersloh 2015, 82.

¹⁵ EKD (Hg.), *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie*, Gütersloh 1997; *dies.* (Hg.), *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. – Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Die letzte EKD-Denkschrift, die sich ausdrücklich mit dieser Thematik beschäftigt und den Titel „Denkschrift zur Frage der Sexualethik“ trägt, stammt aus dem Jahr 1971. Diese Denk-*

Gründe für Zurückhaltung bei sexuellen Aktivitäten nach Herkunft



JUGENDSEXUALITÄT 2014/2015
Tab. 6-6-2014



Frage: Markieren Sie bitte die Gründe, die für Sie entscheidend waren, nicht weiter zu gehen.
Basis: 14- bis 25-Jährige, die beim Austausch von Zärtlichkeiten nicht weitergegangen sind

als Zustimmung gedeutet werden.¹⁶ Bereits 1978 bemerkte der evangelische Theologe Hans-Joachim Thilo: Wir können „heute davon ausgehen, daß

schrift trifft selbst keine verbindliche Weisung. Anstatt eindeutig zu votieren, referiert sie die unterschiedlichen Einschätzungen und bestimmt einen vermittelnden Standpunkt, wonach „die Entscheidung in die Verantwortung der Partner [fällt], in welchem Abschnitt der Entwicklung ihrer Beziehung zur Ehe hin sie den Geschlechtsverkehr aufnehmen.“ A. a. O., 155 (Nr. 39). Vgl. zu dieser Denkschrift Ringeling, *Beziehung*, 173f.; Martin Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, 209–211.

¹⁶ Eine ordnungstheologische Gegenposition vertritt hingegen Horst Georg Pöhlmann, *Ehe und Sexualität im Strukturwandel unserer Zeit*, in: Oswald Bayer (Hg.), *Ehe. Zeit zur Antwort*, Neukirchen-Vluyn 1988, 29–59, 48: „Es ist aus christlicher Sicht dringend von vorehelichen Sexualbeziehungen abzuraten, selbst wenn sie nicht leichtfertig, sondern aus gegenseitiger Verantwortung vollzogen werden. Denn die Gefahr ist zu groß, daß sich solche Beziehungen unter der Hand doch in eine Probe-, Probier- und Testehe verwandeln und die unbedingte liebende Liebe von Vorbedingungen abhängig gemacht wird, ihre vorbehaltlose Hingabe durch Vorbehalte verfälscht wird, ihr Geheimnis verrechnet wird. Wer legt hier die Hand ins Feuer, daß die Einübung nicht doch zur Vorwegnahme wird. Die Befürworter einer gleitenden Ehe verwechseln Sollstand und Iststand, und sie übersehen die Realität des Bösen. Institutionen schützen die Menschen voreinander und den Menschen vor sich selbst. Der Mensch verdankt sich nicht sich selbst, und auch die Ehe verdankt sich nicht sich selbst [...]. Sie ist nicht machbar, sondern Ordnung Gottes (Mk 10, 9), nicht herstellbar, sondern Wunder. Der Mensch ist in der Ehe immer wieder auf sich zurückgeworfen und auf Gott geworfen. Sie steht zwischen Gesetz und Evangelium.“ Differenzierter urteilte bereits Wolfgang Trillhaas, *Sexualethik*, Göttingen 1969, 97–104, 101: „Der ‚voreheliche‘ Verkehr zweier Menschen, die zur Ehe entschlossen sind, steht freilich auf einem völlig anderen Blatt als der ‚außereheliche‘ Verkehr, der den anderen Teilhaber zum Sexualobjekt degradiert oder der mit ehelicher Untreue verbunden ist. Ich halte es

mit wenigen Ausnahmen der sexuelle Intimverkehr bereits vor Abschluss der Ehe eingegangen worden ist. Wir halten das für gut, ja für notwendig, wenn sich beide Partner darüber klar sind, welche Verantwortung sie füreinander eingehen.¹⁷

Meine Religionslehrerin beurteilte diesen Umstand hingegen als besorgniserregend.¹⁸ Deshalb ging sie in ihrem RU immer wieder darauf ein. Dies ist keineswegs untypisch – bis heute nicht. Denn wenn der voreheliche Geschlechtsverkehr explizit thematisiert wird, so tun dies oft Theologinnen und Theologen, die sich selbst als bibeltreu oder evangelikal bezeichnen.¹⁹ Gleichwohl wollen diese Stimmen, die sich am sexualethischen Diskurs beteiligen, auch in wissenschaftlicher Hinsicht ernst genommen werden.²⁰ Eine entsprechende Rubrizierung erspart keineswegs die theologische Auseinandersetzung, die ich im Folgenden führen möchte.

zwar persönlich durchaus für möglich, für unschädlich und wünschbar, daß sich in einer Ehe die zwei Menschen erstmalig voll begegnen. Dies vorausgesetzt, fordert freilich das ‚Aber‘ einen breiten Raum. Denn was heißt ‚vorehelich‘? Es kann, entsprechend der ländlichen Sitte mancherorts, das Ausprobieren des anderen Geschlechts vor der endgültigen Entscheidung zur Ehe bedeuten. In der Regel meinen wir aber etwa anderes, nämlich den reinen Vorgriff der zur Ehe Entschlossenen auf ein gemeinsames Leben. Man wird da immerhin bedenken müssen, dass es keine biblisch oder christlich eindeutige Norm für den Beginn einer rechtmäßigen Ehe gibt.“

¹⁷ Hans-Joachim Thilo, *Ehe ohne Norm?, Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis*, Göttingen 1978, 212.

¹⁸ Vgl. Helmut Burkhardt, *Ethik II/2. Das gute Handeln. Sexualethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik und Kulturethik*, Gießen/Basel 2008, 91: „Dass heute die voreheliche Geschlechtsgemeinschaft weithin als ethisch kaum noch anstößig gilt und deshalb so weit verbreitet zu sein scheint, dürfte einen Grund nicht zuletzt in einer Sexualerziehung haben, die einerseits die Erfüllung des natürlichen sexuellen Verlangens im Blick hat und die Anleitung zu einem verantwortlichen Umgang mit der Sexualität aus den Augen verliert.“

¹⁹ Vgl. etwa Burkhardt (a. a. O., 89–93). Als alttestamentliche Belegstelle für eine kategorische Ablehnung vorehelichen Sexualverkehrs beruft sich ein wissenschaftlich ernstzunehmender evangelikaler Theologe wie H. Burkhardt u. a. auf die Geschichte von Amnon und Thamar: Als Amnon seine Stiefschwester verführen will, antwortet sie: „Nicht doch, mein Bruder, schände mich nicht; denn so tut man nicht in Israel. Tu nicht eine solche Schandtat! Wo soll ich mit meiner Schande hin? Und du wirst in Israel sein wie ein Ruchloser“ (2Sam 13, 12 f.). Burkhardt (a. a. O., 90) dazu: „Dass es dabei ausschließlich um das Problem des vorehelichen Verkehrs geht und nicht um einen verbotenen nahen Verwandtschaftsgrad (vgl. Lev 18, 9.11), ist daran erkennbar, dass Thamar dem Amnon vorschlägt, dass er bei David, dem gemeinsamen Vater, um ihre Hand anhalten soll.“ Die hermeneutische Willkür dieser Argumentation zeigt sich daran, dass Burkhardt zwar das Verbot vorehelicher Geschlechtsgemeinschaft vom Text nahe gelegt sieht, nicht jedoch konsequenter Weise inzestöse Beziehungen bestimmten Verwandtschaftsgrades befürwortet sieht, sondern diese explizit ablehnt. Vgl. a. a. O., 101 f. 117 f.

²⁰ Vgl. dazu Peter Opitz, „Zankapfel Bibel“. Themen reformatorischer Theologie im Spiegel heutiger Zugänge zur Bibel, in: *Martin Heimbucher/Joachim Lenz* (Hgg.), *Hilfreiches Erbe? Zur Relevanz reformatorischer Theologie*. FS Hans Scholl, Bovenden 1995, 31–47; Wolfgang Lienemann, *Grundinformation Theologische Ethik*, UTB 3138, Göttingen 2008, 177–191.

2. Biblisches Zeugnis und kulturelle Variabilität

Als Grundlage für ihr Urteil berufen sich theologisch motivierte Gegnerinnen und Gegner des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, wie meine Lehrerin, auf die Bibel. Oftmals entspringt diese Berufung aber einem hermeneutisch unreflektierten Urteil. Man gibt sich und anderen keine Rechenschaft über das eigene Verstehen, wie es die Hermeneutik als Lehre vom Verstehen fordert.

Wer etwa für sich beansprucht, alle einzelnen Forderungen der Bibel 1:1 wortwörtlich umzusetzen, der muss konsequenterweise auch bereit sein, Menschen, die vorehelichen Geschlechtsverkehr betrieben haben, zu steinigen. Denn in Dtn 22, 20 f. (Zürcher Bibel) heißt es von einer jungen Ehefrau, die von ihrem Mann beschuldigt wird, nicht unberührt in die Ehe gegangen zu sein: „Erweist sich die Sache aber als wahr, findet man, dass das Mädchen keine Jungfrau mehr war, dann soll man sie vor die Tür ihres Vaterhauses führen, und die Männer ihrer Stadt sollen sie zu Tode steinigen, weil sie eine Schandtat in Israel begangen und im Haus ihres Vaters Unzucht getrieben hat. So sollst du das Böse ausrotten aus deiner Mitte“.²¹

Natürlich hat meine Lehrerin – entgegen diesem Gebot – niemanden gesteinigt. Ich möchte sie heute, mehr als 20 Jahre später, gerne fragen, inwiefern sie wirklich ‚bibeltreu‘ ist, wenn sie im beschriebenen Fall die biblische Forderung nicht umsetzt. Will sagen: Auch hier macht sich eine Interessenhermeneutik breit, die von einem fremden Wort nur das zur Kenntnis

²¹ Zum Zusammenhang der sexualrechtlichen Bestimmungen in Dtn 22, 13–21 vgl. *Frank Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 297–299; *Clemens Locher*, Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22, 13–21, OBO 70, Fribourg/Göttingen 1986, bes. 385; *ders.*, Dtn 22, 13–21. Vom Prozeßprotokoll zum kasuistischen Gesetz, in: *Norbert Lohfink* (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BEThL 68, Leuven 1985, 298–303. Wie Crüsemann im Anschluss an C. Locher gezeigt hat, beziehen sich diese Ausführungen auf eine junge Ehefrau, die von ihrem Mann beschuldigt wird, nicht mehr unberührt in die Ehe gekommen zu sein. Die Pointe dieser Ausführungen besteht nach Crüsemann in der Verrechtlichung des Verfahrens, innerhalb dessen die Eltern des beschuldigten Mädchens den Beweis ihrer Jungfräulichkeit in der Öffentlichkeit präsentieren sollen: „Zweifellos setzt das Gesetz eine traditionelle Wertschätzung der Jungfräulichkeit voraus und will sie durch diese Bestimmung sichern. Dennoch ist das Auffällige die Öffentlichkeit, in der all diese Verwicklungen vor- und alle Konflikte ausgetragen werden sollen. Die Eltern der jungen Frau haben Recht und Pflicht, ihre Tochter und deren Ruf vor dem eigenen Ehemann in der Öffentlichkeit zu schützen. Nur dort kann im Zweifelsfall ein Todesurteil gegen sie gefällt werden. Die Selbstverständlichkeit, mit der ein Jakob die der Hurerei verdächtige Schwiegertochter zum Tode verurteilen konnte (Gen 38, 24), ist gebrochen. Von Selbsthilfe wie bei der Vergewaltigung der Dina in Gen 34 ist keine Rede mehr. Allein die Tatsache, daß die patriarchalische Macht des Ehemanns über seine Frau durch die Rechte ihrer Herkunftsfamilie, durch die Möglichkeit, daß er selbst schwerste Strafe und Entehrung erfährt, gebrochen wird, ist von größtem Gewicht. Nicht nur Sexualdelikte, auch sexuelle Verleumdungen gehören vor das öffentliche Gericht.“

nimmt, was man schon vorab als für einen selbst einleuchtend, richtig und gut betrachtet.²²

Auch müsste meine Lehrerin auf der Grundlage einer solchen direkten Applikationshermeneutik der Polygamie zustimmen.²³ Die Erzväter Abraham und Jakob oder die Könige David und Salomo hatten bekanntlich mehrere Frauen und werden dafür keineswegs getadelt. Dies gilt auch für die sog. Levirats- oder Schwagerehe (Lev 18, 16; 20, 21; Dtn 25, 5–10), die den Hintergrund der Heirat Ruths durch Boas bildet.

Grundsätzlich gilt zu berücksichtigen, dass wir Menschen heute dem alt- und neutestamentlichen Sexual- und Eheverständnis nicht gleichzeitig sind. Daher müssen wir die historischen Verläufe in unserer theologischen Urteilsbildung mitberücksichtigen. Die „Ehe“, wie wir sie heute kennen, ist die durch die 1875 unter Bismarck eingeführte Ziviltrauung geschlossene Ehe. Sie wird erst durch die beiderseitigen Unterschriften vertraglich rechtskräftig. Den Bestimmungen des Alten Testaments zufolge machte hingegen schon die Verlobung – vollzogen durch die Entrichtung des Brautpreises seitens des Bräutigams – die Ehe rechtskräftig.²⁴

Wer sich heute unter Berufung auf die Bibel gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr ausspricht, sollte wissen, dass die voreheliche Zeit biblisch die Zeit vor der Verlobung und nicht die Zeit vor der Unterschriftleistung auf dem Standesamt meint. Im biblischen Sinne wäre demzufolge der Geschlechtsverkehr Verlobter keineswegs vorehelicher Geschlechtsverkehr. Ehe im Jahr 2016 meint eben nicht dasselbe wie Ehe in der antiken patriarchalischen Agrargesellschaft des alten Israels. Wer dies bedenkt, wird sich hüten, „die Ehe [...] mit einer bestimmten institutionellen Form gleichzusetzen. Dies schon deshalb nicht, weil vor allem im Alten Testament die Institution der Ehe recht variabel verstanden und praktiziert wird“.²⁵ Es ist Vorsicht geboten, kulturell gewordene Formen der Ehe als ‚natürlich‘ oder gar gottgewollt auszugeben.²⁶

Als Gewährsmann für das Verbot vorehelichen Geschlechtsverkehrs muss oftmals auch der Apostel Paulus herhalten: „Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Denn es ist besser zu heiraten,

²² Vgl. Wolfgang Lienemann, Die Vielfalt der Lebensgemeinschaften. Zwischen Gleichstellungsgebot und Diskriminierungsverbot, ZEE 39 (1995), 279–297, 282.

²³ Vgl. Frank Crüsemann, Biblische Grundaussagen zu den Fragen von „Familien heute“, in: Carsten Jochum-Bortfeld/Rainer Kessler (Hgg.), *Schriftgemäß. Die Bibel in Konflikten der Zeit*, Gütersloh 2015, 77–95, 87.

²⁴ Friedrich Fechter/Luzia Sutter Rehmann, Art. Braut/Bräutigam, in: Frank Crüsemann u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 66 f., 66.

²⁵ Jan Milic Lochman, *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote* (1979), ND Stuttgart 1995, 107.

²⁶ Vgl. Hans-Joachim Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 171: „Auch die Interpretation des Gebots ‚Du sollst nicht ehebrechen!‘ führt seit langer Zeit im Strom der Überlieferung das Geröll kulturgeschichtlich bedingter Ideen und Vorstellungen mit sich, die zum Teil schon die biblische Intention der Weisungen zur Ehe überlagern.“

als vom Begehren verzehrt zu werden“ – so schreibt Paulus in 1Kor 7,9 (Zürcher Bibel). Wer sich auf Paulus beruft, darf jedoch nicht verschweigen, dass diese Stelle nicht im Sinne einer ungetrübten Hochschätzung der Ehe zu verstehen ist. Paulus bevorzugt nämlich den Eheverzicht (als Charisma)²⁷: „Es [ist] für einen Mann gut, keine Frau zu berühren“ (1Kor 7,1b; Zürcher Bibel); „Ich wünschte freilich, alle Menschen wären wie ich. Doch hat jeder von Gott seine besondere Gabe, der eine so, der andere anders“ (1Kor 7,7; Zürcher Bibel).²⁸ Bei Paulus „erscheint die Ehe in erster Linie als ein notwendiges Übel, um die Macht der sexuellen Wünsche einigermaßen ehrbar zu kanalisieren.“²⁹ Der Christentumskritiker Joachim Kahl hat diese Auffassung zur Zeit der 68er Revolution aggressiv, aber wohl nicht ganz unzutreffend wie folgt beschrieben: „Die Ehe ist für Paulus das freudlose Bordell in der eigenen Wohnung für diejenigen, die nicht enthaltsam leben können.“³⁰

3. Theologisch-ethische Orientierungen für die Sexualität

3.1. Hermeneutische Vorbemerkung

Freilich darf der Vorwurf, hermeneutisch unreflektiert zu agieren, nicht pauschal gegenüber allen Gegnerinnen und Gegnern vorehelichen Geschlechtsverkehrs, die sich auf die Bibel berufen, erhoben werden. Grundsätzlich müssen vielmehr alle Christenmenschen fragen (und zwar auch selbstkritisch!), was das Prinzip *sola scriptura* (allein die Schrift) bzw. der Grundsatz ‚schriftgemäß‘ auch im Blick auf menschliche Sexualpraktiken wie den vorehelichen Geschlechtsverkehr besagt.³¹

Zumindest darin sollte unter Christinnen und Christen ein Konsens herrschen, „daß die Bibel als Ausgangspunkt ethischer Orientierung sehr

²⁷ Vgl. John H. Yoder, Singleness in Ethical and Pastoral Perspective, unveröffentlichtes masch. Manuskript (1974), 1–12; Stanley Hauerwas, After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian State Are Bad Ideas, Nashville 1999, 113–131, bes. 128 ff.

²⁸ Auf der Linie der paulinischen Einschätzung liegt die Bemerkung von Stanley Hauerwas/William H. Willimon, The Truth about God. The Ten Commandments in Christian Life, Nashville 1999, 98: „The only good Christian reason to get married is the conviction that you can live out your baptismal vocation better within marriage than without.“

²⁹ Lienemann, Vielfalt, 282.

³⁰ Joachim Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek bei Hamburg 1968, 50.

³¹ Einführend vgl. Michael Haspel, Homophober Biblizismus. Vom sola scriptura zum tota scriptura bei der ethischen Urteilsbildung in Bezug auf sexuelle Orientierung und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, in: Siegfried Keil/Michael Haspel (Hgg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000, 123–149 (jetzt auch in: Michael Haspel, Sozialetik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart 2011, 181–214).

genau zu hören ist und allen Klärungsversuchen die Richtung weist.³² Freilich ist die Bibel kein „moralisches Rezeptbuch“³³. Dann würde das bloße „Es steht geschrieben ...“ jede ethische Besinnung überflüssig machen.³⁴ Und so kann es nicht darum gehen, einzelne biblische Urteile unreflektiert zu reproduzieren, sondern sie im Zusammenhang zu lesen.

Es ist zu fragen, was etwa bei einem biblischen Autor wie Paulus oder im Deuteronomium das eigentliche Zentrum der Rede von rechtem Sexualverhalten ausmacht, um von daher den vorehelichen Geschlechtsverkehr in den Blick zu nehmen. Zu fragen ist: Wird dort eine Zentralperspektive erkennbar, die gleichsam den unverlierbaren Gehalt des Evangeliums ausmacht und uns als solche Orientierung für aktuelle Fragen gibt?

Es geht, mit anderen Worten, um Sachkritik biblischer Traditionen. Das meint: „[W]ir müssen immer wieder den Mut haben, jede einzelne biblische Aussage und Überlieferung daran zu messen, was dem Gesamtzeugnis der Bibel und dessen einzigartiger Konzentration in der Christusüberlieferung Ausdruck gibt.“³⁵ Ich sehe zwei solcher Linien in der Bibel, eine liebes- und eine bundestheologische. Sie ermöglichen uns nicht nur Sachkritik an bestimmten Aussagen zum vorehelichen Geschlechtsverkehr, sondern gewähren auch Orientierung für den sexuellen Umgang miteinander.

3.2. Liebe: Das In- und Miteinander von Eros und Agape

Paulus selbst macht eine solche Zentralperspektive mit seiner Hervorhebung des Liebesgebots kenntlich: *Alles*, was Menschen tun, soll nach 1Kor 16, 14 „in der Liebe geschehen“. Man kann die Liebe bei Paulus als eine „übergreifende[] Handlungsperspektive“³⁶ identifizieren. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes (Röm 13, 9 f.; vgl. Gal 5, 14). Im Hohelied der Liebe (1Kor 13, 13; Zürcher Bibel) heißt es: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Die grösste unter ihnen aber ist die Liebe.“³⁷ Diese von Paulus vorgenommene Überordnung der Liebe ermöglicht es uns, auch seine Äußerungen zu Sexualität und Ehe unter dem von ihm selbst als grundlegend eingeführten Kriterium der Liebe zu prüfen – gleichsam mit Paulus

³² Michael Beintker, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung, MJTh 7 (1995), 123–135, 124.

³³ A. a. O., 127.

³⁴ Ebd.

³⁵ Lienemann, Vielfalt, 282. Vgl. ders., Grundinformation Theologische Ethik, 186 f.

³⁶ So Matthias Konradt, Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments? Konzeptionelle Überlegungen zur Analyse und Reflexion ethischer Perspektiven im Neuen Testament, in: Helmut Schwier (Hg.), Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung. Eine Veröffentlichung des Ateliers Sprache e. V., Braunschweig, Leipzig 2015, 61–86, 63. Dabei geht es keineswegs um die Reduktion von „Liebe“ auf einen Leitbegriff bzw. die „Fokussierung auf die Spontanität der Liebe eines mit kritischem Urteilsvermögen ausgestatteten, freien Menschen“, womit „der Konkretionsgrad ethischer Gestaltungsperspektiven im Neuen Testament unterbestimmt“ (ebd.) bliebe. Vgl. ders., Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, ZEE 55 (2011), 274–286.

³⁷ Vgl. Gerhard Schneider, Art. *agapē ktl.*, EWNT 1 (*1992), 19–29, 24 f.

gegen Paulus: „Zu einer reflektierten Analyse der inhaltlichen Bestimmung des Handelns gehört aber vor allem, dass konkrete Einzelweisungen von übergreifenden Handlungsperspektiven her zu durchdringen und im Konfliktfall auch zu kritisieren sind. Nur so kann man auch wirkungsvoll dem Problem miteinander konfligierender ethischer Positionen im Neuen Testament begegnen.“³⁸

Was heißt das für sog. voreheliche Lebensgemeinschaften? Es kommt entscheidend darauf an, dass Sexualität und Erotik von der allem übergeordneten Liebe geformt werden. Paulus nennt diese Liebe Agape. Damit wird bei ihm die Bruder-, Nächsten-, Selbst- und Feindesliebe bezeichnet, schließlich die Liebe Gottes selbst sowie die Liebe zu Gott. Es kommt im Blick auf menschliche Sexualbeziehungen, also auch im Blick auf voreheliche Lebensgemeinschaften darauf an, dass die allem übergeordnete Agape und der Eros, das interessengeleitete, sexuelle Begehren, nicht in einen Gegensatz zueinander treten.³⁹ Ein Mit- und Ineinander von Eros und Agape ist erforderlich. Warum? Nun, weil der Eros – in der griechischen Mythologie der Gott der begehrliehen Liebe, flüchtig, flattrig ist. Deshalb wird er in der Kunst nicht nur als schöner Jüngling, sondern als Wesen mit Flügeln dargestellt. Die Agape erdet gleichsam den Eros, nimmt ihm das unstete, flattrig-flüchtige.

Der Eros erfordert zu seinem Gelingen die Agape: „Der Eros darf sein, wenn er von der Agape umfasst wird, wenn sie ihn regiert und auch begrenzt, statt daß er sie verdrängt und sich absolut setzt.“⁴⁰ Etwas salopp formuliert: Allein die Lust, allein das Teilen von Bett und Schlafzimmer kann keine Beziehung auf Dauer erhalten. Nein, es muss das Entscheidende noch hinzukommen, nämlich die Agape. Agape meint mehr als das romantische Liebesideal⁴¹, mehr als sinnliche und geistige Attraktivität, die uns im Gefühl der Liebe füreinander entflammt sein lässt. Agape sieht im Menschen immer auch einen Menschen, „der auf Achtung angewiesen ist, verletztlich ist oder der Rücksichtnahme bedarf“⁴².

Was Agape heißt, das hat Christus gezeigt.⁴³ „In ihm“ ist die Liebe Gottes, von der uns Paulus zufolge nichts scheiden kann (Röm 8, 39). Er hat Agape gelebt, er hat „mich geliebt und sich für mich dahingegeben“ (Gal 2, 20).⁴⁴ Mit dieser barmherzigen Liebe Jesu können Menschen sich untereinander

³⁸ Konradt, Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments?, 66.

³⁹ Vgl. Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2006, 240.

⁴⁰ Helmut Gollwitzer, Das hohe Lied der Liebe, KT 29, München 1978, 39.

⁴¹ Zum modernen Liebesbegriff vgl. Anthony Giddens, Wandel der Intimität, Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1993, 60–76, bes. 69.

⁴² Fischer, Ehe, 353.

⁴³ Zur christologischen Zuspitzung der Agapeethik des Paulus vgl. Konradt, Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments?, 71; ders., Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, 282 f.

⁴⁴ Vgl. Marco Hofheinz, Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive, EThD 15, Münster 2008, 581.

nicht lieben, weil wir eben Menschen und nicht Gott sind. Wir können der Liebe Gottes als Menschen bestenfalls in aller Gebrochenheit entsprechen, sie nachahmen (vgl. Eph 5, 1): „[J]e mehr wir uns dieser Liebe angleichen, desto mehr leben wir [...]. Je mehr unser Eros von Agape durchdrungen wird, desto mehr kommt unser Leben zu der Erfüllung, nach der unser Eros sich sehnt.“⁴⁵ Insofern wäre – salopp formuliert – gerade diese Entkoppelung als eine wesentliche Ursache des bereits von Sokrates beklagten „Sexout“⁴⁶ zu benennen.

Dieses In- und Miteinander von Eros und Agape ist unabdingbar. Es ist – weisheitlich gesprochen – die ‚rechte Zeit‘ für jedwede Form gelingenden, Leib und Seele ‚befriedigenden‘ Geschlechtsverkehrs. Gegenüber dem Gewicht dieser Glückensbedingung tritt die Frage nach dem institutionellen Rahmen als sekundär zurück. Wenn eine ‚Forderung‘ an das Sexualverhalten gestellt werden kann, dann nicht die des kategorischen ‚true love waits‘ der sog. ‚promise keeper‘, sondern die des beschriebenen In- und Miteinanders von Eros und Agape. Eine solche ‚Forderung‘ besitzt leib- und lebensbejahende Züge, wie sie die biblische Überlieferung kennzeichnen. Von dem Klischee eines leibfeindlichen Christentums sind sie klar abzugrenzen.

3.3. Der Bund als sexualethischer Entdeckungszusammenhang

Wie bei Paulus die Agape als Zentralperspektive hervorgehoben wird, so im Gesetzkorpus des Deuteronomiums (Dtn 12–26) der Bund.⁴⁷ Alle Einzelgebote des deuteronomischen Gesetzkerns münden hinein in die Bundeszusage (Dtn 26, 16–19) bzw. die sog. Bundesformel: „Ich will euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein“ (vgl. V. 17; Lev 26, 12; Jer 31, 33 u. a.).⁴⁸ Damit wird deutlich: „Der Grund, das Gesetz zu halten, [ist] der Bund“⁴⁹.

Es gibt also neben der Linie der Liebe noch eine zweite biblische Linie der Orientierung für sexuelles Verhalten, eine bundestheologische Argumentationslinie.⁵⁰ Man kann festhalten: „Im Alten Testament wurde die

⁴⁵ Gollwitzer, Lied, 42.

⁴⁶ Wilhelm Schmidt, Sexout: Und die Kunst, neu anzufangen, Frankfurt a. M. 2015.

⁴⁷ Nach gegenwärtiger exegetischer Überzeugung liegen die frühesten Formen einer Bundestheologie im Deuteronomium vor. So z. B. Hans-Christoph Schmitt, Arbeitsbuch zum Alten Testament, UTB 2146, Göttingen 2005, 201.

⁴⁸ Vgl. Werner H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1995, 136: „Beide Seiten des Verhältnisses zwischen Gott und Volk fast Dtn 26, 17f in der sog. Bundesformel zusammen, die sprachlich jung ist, der Sache nach aber ‚Anfang und das bleibende Prinzip‘ (J. Wellhausen) von Israels Geschichte genannt werden kann: ‚Jahwe Israels Gott, Israel Jahwes Volk‘.“

⁴⁹ Georg Braulik, Deuteronomium II 16, 18–34–12, NEB Lfg. 28, Würzburg 1992, 197.

⁵⁰ Die bundestheologische Argumentation gilt bekanntlich als typisch reformiert. Vgl. dazu John Witte, Jr., Zwischen Sakrament und Vertrag: Ehe als Bund im Genf Johannes Calvins, ZSRG.K 84 (1998), 386–469 (= ders., Vom Sakrament zum Vertrag, Ehe, Religion und Recht in der abendländischen Tradition, ÖTh 15, Gütersloh 2008, 93–152). – In konfessioneller Hinsicht kann man grob mit Hartmut Kress (Art. Ehe VI. Systematisch-theologisch, RGG4 2 [1999], 1078–1080, 1078) zwischen bundestheologischen (auf reformierter

Ehe zu einer stehenden Metapher für den Bund Jahwes mit Israel [vgl. Hos 2, 16 ff. 20 ff.; 3, 1 ff. u. ö.]. Gottes Bund mit seinem Volk wurde zum Urbild der ehelichen Lebensgemeinschaft, der Zuverlässigkeit, der Liebe, der Treue und der Exklusivität.⁵¹

Der Bund bildet einen Entdeckungszusammenhang, weil wir Menschen im biblischen Gleichnis vom Bund entdecken können und dafür sensibilisiert werden, welcher Art unsere geschlechtlichen Beziehungen sein dürfen, ob wir uns etwa in wechselseitiger Loyalität, Treue, Liebe und dauerhafter Anerkennung begegnen. Dies ist von großer Bedeutung, gerade wenn sich nicht etwa die sexuelle Orientierung oder der institutionelle Rahmen, sondern die Art der Beziehung als entscheidend erweist.⁵² Und so wird auch im Lichte des Bundes Gottes mit seinem Volk hinsichtlich des vorehelichen Geschlechtsverkehrs danach zu fragen sein, ob und in welcher Weise er in einen bundesähnlichen Kontext eingebettet ist. Das Kalkül, diese Beziehung etwa nach nur einer gemeinsamen Nacht des Spaßes leichtfertig wieder aufzulösen, sie als eine „ständig offene Möglichkeit“⁵³ und nicht als dauerhafte Bindung zu verstehen, gerät im Lichte des Bundes in ein Zwielicht.⁵⁴

Seite) und schöpfungstheologischen (auf lutherischer Seite) Ehebegründungsfiguren unterscheiden. Bundestheologisch argumentieren etwa: *Karl Barth*, KD III/4, 127–269; *Kraus*, Systematische Theologie, 171–174; *Bertold Klappert*, Auf dem Weg der Liebe ist Gerechtigkeit. Gemeinschaftsgerechte Lebensformen in der Perspektive des Reiches Gottes und Seiner Gerechtigkeit. Erwägungen zum Diskussionspapier „Sexualität und Lebensformen sowie Trauung und Segnung“, in: *Hellmut Zschoch* (Hg.), Liebe – Leben – Kirchenlehre, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal NF 2, Wuppertal 1998, 102–143; *Jochen Denker*, Auf die Spur gesetzt oder: Reich Gottes und Bund: Perspektiven für gemeinschaftsgerechte Lebensformen, in: Der Liebe Formen suchen, Wechselwirkungen. Ergänzungsreihe Bd. 8, Waltrop 1997, 29–51. – Schöpfungstheologisch argumentieren z. B. *Oswald Bayer*, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 204 f. und *Bernd Wannewetsch*, Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik, Evangelium und Ethik 2, hg. von *Hans G. Ulrich/Reinhard Hütter*, Neukirchen-Vluyn 1993 (die Frage nach dem sog. vorehelichen Geschlechtsverkehr wird dort nur gestreift. Vgl. a. a. O., 23.31). *Wannewetsch* (a. a. O., 3) beschreibt die Ehe als „einen gottgegebenen Daseinsraum [...], den Menschen nicht erst für sich *erfinden* müssen, sondern bereits als soziale Wirklichkeit *vorfinden*, in die sie sich *einfinden* können“.

⁵¹ *Kraus*, Systematische Theologie, 172.

⁵² So auch *Wolfgang Lienemann*, Lesbisch-schwules Leben mit der Anerkennung des Staates und/oder dem Segen der Kirche, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages auf der Tagung „Beziehungsweise Andersrum: Aspekte Lesbisch-Schwulen Lebens vom 16. Oktober 1999 in Basel, 4.

⁵³ *Lochman*, Wegweisung, 109.

⁵⁴ Bereits die „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik“ (1971) konzidiert: „In der christlichen Ethik herrscht die einhellige Überzeugung, daß die volle geschlechtliche Partnerschaft ihren Ort in der Ehe hat. Doch wird auch die Notwendigkeit anerkannt, sexuelle Entwicklungsprozesse differenziert zu sehen. Daher wird Geschlechtsverkehr verlobter oder fest befreundeter Paare in einer ganzheitlich-personalen Beziehung, die mit der Absicht auf Dauer verbunden ist, grundsätzlich anders gesehen als das ‚Ausprobieren‘ mit wechselnden Partnern.“ A. a. O., 154 (Nr. 38).

Exkurs: Ehe und Bund

Doch Vorsicht! Es geht nicht um ein Begründungsverhältnis, so als könnte man die Normen geschlechtlicher zwischenmenschlicher Beziehungen aus dem Bund Gottes mit Israel ableiten – etwa so: Weil der Bund Gottes ein Bund der Zuverlässigkeit, Liebe, Treue und Exklusivität ist, sollen auch zwischenmenschliche Beziehungen zuverlässig, liebesgeprägt, treu und exklusiv sein. Das Problem besteht nämlich darin, dass der Bund bei aller Wechselseitigkeit zwischen Volk und Gott immer auch eine Asymmetrie, eine Ungleichmäßigkeit impliziert.⁵⁵ So könnte man hingehen und unter Berufung auf die asymmetrische Struktur etwa patriarchale Verhältnisse und ein entsprechendes Genderverhalten ableiten, wenn man etwa Gott und den Mann einerseits und Israel und die Frau andererseits analogisiert.⁵⁶ Diese Problematik wird etwa in vielen Auslegungen⁵⁷ der Haustafel von Eph 5, 22–33 deutlich.⁵⁸ Für eine bundestheologische Perspektive

⁵⁵ So macht *Braulik* (Deuteronomium II, 198) darauf aufmerksam, dass es sich nach Dtn 26, 17–19 „bei Jahwe und Israel nicht um zwei gleichgestellte Partner handelt und daß die Souveränität Jahwes voll gewahrt bleibt. So wird der Beitrag, den Israel von Jahwe erwartet, zweimal als von Jahwe schon zuvor gegebene Zusage gekennzeichnet. Ferner beginnen beide Erklärungen mit der längst gewährten ‚Vorleistung‘ Gottes.“ Vgl. auch *Werner H. Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996, 161: „Das Wort ‚Bund‘ gibt den entsprechenden alttestamentlichen Begriff *bʿrit* nur unvollkommen wieder. Er meint nämlich meist kein Abkommen gleichberechtigter Partner, die sich gegenseitig bestimmte Rechte und Pflichten einräumen, auch nie ein Testament als letztwillige Verfügung, sondern eine feste, feierliche Zusage, ein Versprechen oder eine Verpflichtung“. Ähnlich *Hans-Jürgen Hermisson*, Bund und Erwählung, in: *Hans Jochen Boecker u. a.* (Hgg.), Altes Testament. Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn 1996, 244–267, 251: „Die Bundestheologie verweist also auf beides: auf ‚Gottes Zusage und Israels Verpflichtung‘ – beides gehört zur *bʿrit*. Aber natürlich ist das Ganze kein Geschäft, sondern Jahwes Gabe; gewiß ist seine Bindung in diesem Bund seine Entscheidung – die Entscheidung auf Grund seiner Liebe zu Israel“.

⁵⁶ Darauf hat *Magdalene L. Frettlöh* (Segen setzt Wirklichkeit. „Nur aus dem Unmöglichen kann die Welt erneuert werden; dieses Unmögliche ist der Segen Gottes“ [Dietrich Bonhoeffer], in: *Hellmut Zschoch* [Hgg.], Liebe – Leben – Kirchenlehre. Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal NF 2, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 1998, 77–101, 80) aufmerksam gemacht.

⁵⁷ Einen luziden Forschungsüberblick liefert *Johannes Woyke*, Die neutestamentliche Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick, SBS 184, Stuttgart 2000.

⁵⁸ Vgl. *Klappert*, Weg, 131–139. Im Blick auf solche praktischen Analogiebildungen zwischen dem Verhältnis Christus – Gemeinde und dem Eheverhältnis, wie sie etwa der Haustafel Eph 5, 22–33 zugrunde liegen, wird man Vorsicht walten lassen müssen, zumal dort „das ‚Christusgemäße‘ so sehr in die damalige ungleiche Gewaltverteilung ein[gebunden wurde], daß die nötige Distanz dazu aufgegeben zu sein scheint.“ *Dieter Schellong*, Die Krise der Ehe und die Weisheit der Theologie, Einwürfe 1 (1983), 14–89, 80. Das Gleichnis wird man nicht „als ‚Gleichordnung‘ in dem Sinne übertragen [...] können, daß dem Manne eine Vorrangstellung wie die Gottes zugemessen wird. Daraus resultieren alle Unterdrückungen und theologisch sanktionierten sog. ‚Ordnungsverhältnisse‘, die nichts als Unterordnung und Unterjochung heraufgeführt haben.“ *Kraus*, Systematische Theologie, 172.

auf geschlechtliche Beziehungen ist es darum wichtig,⁵⁹ sich ein Doppeltes klarzumachen:

Zum einen, dass zwar die Konstitutionsbedingungen des Bundes asymmetrisch zu nennen sind, diese jedoch keineswegs die Realisierungsverhältnisse des Bundes als asymmetrisch determinieren, sondern eher im

⁵⁹ Weiterführend – und deshalb an dieser Stelle ausführlich zitiert – ist die historische Kontextualisierung des Haustafelethos, die *Konradt* (Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments, 78–82) als Stimulans sachkritischer Auseinandersetzung vorführt: „Nun kommt man bei den Haustafeln nicht umhin, dass in ihnen das Zusammenleben im Haus auch im Blick auf die Rolle von Frau und Mann eindeutig hierarchisch strukturiert ist: Nicht nur den Sklaven, sondern auch den Frauen wird Unterordnung aufgetragen. Wenn man diesen Texten Gerechtigkeit widerfahren lassen will, sind sie aber zunächst nicht aus heutiger Warte in den Blick zu nehmen, sondern in ihrem zeitgeschichtlichen Umfeld zu betrachten. Fragt man traditions- und sozialgeschichtlich nach den damaligen Lebenskontexten, wird deutlich, dass die Haustafeln, wie insbesondere die antike Ökonomik illustriert, an Traditionen der Umwelt anschließen, in denen in den Ratschlägen und Mahnungen die patriarchale Ordnung des Hauses die selbstverständliche Voraussetzung bildet. [...] Charakteristisch ist dabei [in der Haustafel des Eph; M. H.], dass der Verfasser das Verhältnis von Christus und Kirche als Modell für die Beziehung von Mann und Frau benutzt und auf dieser Basis die an den Mann ergehende Forderung eigentümlich zuspitzt. Denn nun wird die Liebe, mit der der Mann der Frau in der Ehe begegnen soll, durch die Lebenshingabe Christi qualifiziert, wie dies programmatisch als Grundorientierung für *alle* Christenmenschen bereits in Eph 5,1f vorgebracht wurde. Nun bedeutet Eph 5,25 in der Praxis schwerlich, dass der Mann wirklich sein Leben hingibt (schon gar nicht hatte dies eine soteriologische Wirkung); das *tertium* ist vielmehr die Zurückstellung eigener Lebensinteressen zugunsten des/der anderen. Der Mann ist zwar nach dem Autor des Eph, wie dies auch Paulus selbst in 1Kor 11,3 ausgeführt hat, das Haupt der Frau (Eph 5,23), aber seine ‚Herrschaft‘ wird durch V. 25ff definiert als *Dienen* in der Liebe bestimmt. Die Frage, ob nicht auch die Frau ihrem Mann in ebensolcher Agape zugetan sein soll, hat sich für den Autor wohl gar nicht gestellt; dies ist ohnehin vorausgesetzt. Wichtig ist dem Autor, den Mann darauf zu verpflichten, sich für das Wohl seiner Frau zu engagieren, und zwar auch unter Verzicht auf die Entfaltung seiner eigenen Interessen. Es kommt nun noch hinzu, dass der Autor des Eph der Haustafel in V. 21 die Mahnung zu *gegenseitiger* Unterordnung vorangestellt hat, wobei die maskuline Form des hier begegnenden Partizips deutlich macht, dass Männer inbegriffen sind. Der durch Kol 3,18–4,1 inspirierten Haustafel ist damit eine Art ‚Leitsatz‘ vorgeschaltet, die *gegenseitige* Unterordnung steht nun als Interpretament vor dem Ganzen. Die hierarchische Ausrichtung der überkommenen Haustafel wird damit, wenn nicht konterkariert, so doch zumindest ein gutes Stück weit relativiert. Entscheidend ist nun, aus welcher Perspektive man auf diesen Text schaut. Aus heutiger Sicht ist er im Blick auf das zugrunde liegende Verständnis der Rollen im Haus antiquiert. Im antiken Kontext betrachtet kann man aber durchaus davon sprechen, dass der in Gal 3,28 zutage tretende egalitäre Impuls im Blick auf die Gestaltung der häuslichen Beziehungen nicht einfach unterdrückt wird, sondern dieser kritisch in die bestehenden Konventionen hineinwirkt. Eine hermeneutisch reflektierte Erörterung der möglichen gegenwärtigen Bedeutung dieses Textes muss bei diesem Richtungsimpuls ansetzen. Würde man hingegen – trotz völlig veränderter sozialer Konventionen und Konstellationen – aus dem Text in biblizistischer Weise ableiten wollen, dass Frauen sich unterzuordnen haben, würde man *gerade nicht* dem Richtungsimpuls des Textes entsprechen, sondern lediglich ein antikes Gesellschaftsmuster mit christlichen Weihen versehen. [...] Treue zum Text [ist] eben nicht einfach gleichzusetzen mit Treue zum Buchstaben. Es sind vielmehr unabdingbar die konkreten sozialen Kontexte von Aussagen mit zu bedenken.“

Sinne einer Reziprozität konstituieren. Der niederländische Theologe Cornelis Heiko Miskotte hat dies nachdrücklich betont: Bund – das heißt: „Er ist *gestiftet!* Er ist von *einer* Seite gekommen! Und doch begründet, bewahrt und schützt er eine Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch.“⁶⁰

Zum anderen, dass der Bund keinen Begründungszusammenhang, sondern einen Entdeckungszusammenhang für sexualethische Urteile bildet.⁶¹ Entdeckungszusammenhang meint, dass das biblische Gleichnis von Bund insofern für unsere sexualethische Urteilsbildung wichtig ist, als dass wir entdecken können und dafür sensibilisiert werden, welcher Art unsere geschlechtlichen Beziehungen sind.

* * *

Es drängt sich die nahe liegende Überzeugung auf, dass ein bundesähnliches Verhältnis – wiederum weisheitlich gesprochen – die ‚rechte Zeit‘ des partnerschaftlichen Geschlechtsverkehrs ist. Dieser Kontext muss indes nicht mit dem heutigen institutionellen Rahmen einer standesamtlich geschlossenen Ehe gleichgesetzt werden. Vielmehr lässt sich ein eheliches Leben im Sinne von bundesähnlichem Leben auch außerhalb der Ehe führen. Auch die sog. „Ehe ohne Trauschein“ kann ein Gleichnis des Bundes Gottes mit seinem Volk darstellen.⁶² Und insofern ist sie vor der Pauschalverdammung als Sünde in Schutz zu nehmen.⁶³

⁶⁰ *Kornelis Heiko Miskotte*, *Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen*, Neukirchen-Vluyn 1976, 132.

⁶¹ Vgl. dazu *Hofheinz*, *Gezeugt, nicht gemacht*, 472–476.

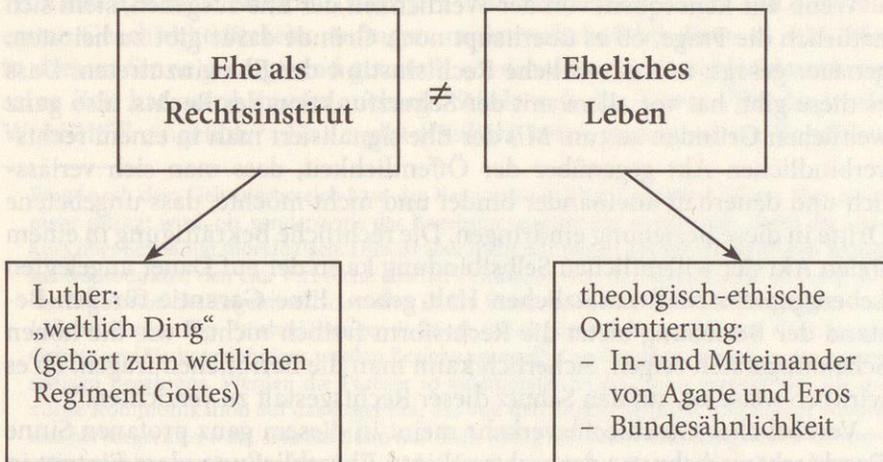
⁶² Der Bund strahlt aus – auch in die gesamte Welt des Geschlechtlichen und lässt sie als Gleichnis erscheinen. Nicht nur die Ehe tritt dabei in den Blick. So gilt auch das siebte Gebot „nicht etwa bloß für Eheleute; es gilt in jeder Beziehung innerhalb der Beziehung“ (*Eberhard Busch*, *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn 1998, 267). Der Heidelberger Katechismus (Frage 107) spricht davon, dass wir „keusch und züchtig leben sollen, es sey im heiligen Ehestandt oder ausserhalb desselben“ (BSRK 713,25f.) „Keusch‘ – das meint den Respekt vor der unverletzlichen Würde einer anderen Person, der ich begegne und mit der ich zusammen bin, den Respekt vor ihrem unverfügbaren Geheimnis, das mir die Grenze setzt, sie als mein Objekt zu behandeln. Das meint den Respekt vor ihrer Andersheit, in der ich ihr immer wieder die *Freiheit* zu lassen habe, sie selbst zu sein, ohne mich an sie zu verlieren, ohne sie mir zu unterwerfen. [...] ‚Züchtig‘ meint [...] einen Weg des Lernens, bei dem wir nie auslernen – darin nicht, verantwortliche Menschen zu werden, und nun speziell verantwortlich in unserem Triebleben, verantwortlich um unseretwillen und um des oder der anderen willen. Denn das partnerschaftliche Koexistieren bedarf einer Verantwortung lernenden und übenden Disziplin. In solcher Disziplin darf unser Miteinander zu einem dauerhaften Koexistieren in *Treue* werden.“ *Busch*, *Freiheit*, 267. Vgl. zur Keuschheit auch *Hermann Deuser*, *Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik*, Stuttgart 2002, 97 f.; *Honecker*, *Grundriß der Sozialethik*, 218.

⁶³ Auch für sie gilt: „[D]ie Erfahrung der Bundestreue Jahwes ermutigte und ermächtigte immer wieder zur *Treue* im Mitmenschlichen. Solidarität, *Treue*, Verbindlichkeit sind Signaturen solch einer *Freiheit*.“ *Lochman*, *Wegweisung*, 105.

4. Ehe und eheliches Leben als Reflexionshorizont

Was besagt nun diese doppelte theologisch-ethische Orientierung im Blick auf unsere Lebenswelt, mit ihren vielfältigen kulturellen und rechtlichen Wandlungen im Bereich der Liebes- und Lebensformen? Eine Sexualethik, die ihren lebensweltlichen Bezug nicht verlieren möchte, wird so fragen müssen.

Hier lässt sich an Luthers Schrift *Vom ehelichen Leben*⁶⁴ (1522) anknüpfen. Bereits für Luther bedeutet – wie Johannes Fischer herausgearbeitet hat – „[e]helich sein, d.h. verheiratet sein, [...] noch nicht, ein eheliches Leben führen“⁶⁵. Man kann vielmehr auch ‚ehelich sein‘, ohne eine Ehe zu führen, und umgekehrt eine Ehe führen, ohne wirklich ehelich zu sein.⁶⁶



Ehe im Sinne des Rechtsinstituts und eheliches Leben bedeuten nämlich zweierlei: Es sind nach Luther nicht

„empirische Faktoren wie die wechselseitige Attraktivität oder die Gefühle, die die Partner hegen, die das eheliche Leben begründen. Vielmehr ist dieses in etwas Nicht-Empirischem fundiert, nämlich in der Erkenntnis des Glaubens, er [lässt] die Partner im jeweils anderen und auch in ihren Kindern die Menschen sehen [...], die ihnen von Gott an die Seite gestellt und zur Aufgabe gemacht sind.“⁶⁷

Konstitutiv für das eheliche Leben ist der Glaube, der eheliches Leben als konkrete Ausgestaltung des Mit- und Ineinanders von Eros und Agape sowie der Bundesähnlichkeit lebt. Dieser Glaube, dass dies der Mensch

⁶⁴ WA 10/2, 275–304. Vgl. dazu Volker Leppin, Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und „weltlich ding“, EvTh 75 (2015), 22–33.

⁶⁵ Johannes Fischer, Hat die Ehe einen Primat gegenüber der nichtehelichen Lebensgemeinschaft?, ZThK 101 (2004), 346–357, 351. Das eheliche Leben bezeichnet den eigentlichen „geistlichen Stand“. Vgl. Wannewetsch, Freiheit, 239.

⁶⁶ Vgl. Fischer, Ehe, 354.

⁶⁷ A. a. O., 351.

ist, den Gott mir an die Seite gestellt hat, wird nicht standesamtlich vermittelt.

Eheliches Leben in seiner geistlichen Dimension des Bewusstseins, durch Gott einander zugeordnet zu sein und zusammen zu gehören, kann grundsätzlich auch in nichtehelichen Lebensgemeinschaften geführt werden. Die Ehe ist für Luther ein „weltlich Ding“ und kein Sakrament. Sie wird nicht in der Kirche gestiftet. Das wäre ein sakramentales Missverständnis der Ehe.⁶⁸ Die Ehe als rechtliche Zusammenführung der Paare gehört bereits für Luther vor die Kirchentür und für uns seit 1875 auf das Standesamt. In der Kirche findet lediglich ein Gottesdienst anlässlich einer Eheschließung statt. In ihm wird um Gottes Segen gebeten und zwar angesichts der Fragilität menschlicher Übereinkünfte.

Wenn wir konsequent von der Weltlichkeit der Ehe ausgehen, stellt sich natürlich die Frage, ob es überhaupt noch Gründe dafür gibt zu heiraten, genauer gesagt: in das weltliche Rechtsinstitut der Ehe einzutreten. Dass es diese gibt, hat vor allem mit der Schutzfunktion des Rechts, also ganz weltlichen Gründen zu tun. Mit der Ehe signalisiert man in einem rechtsverbindlichen Akt gegenüber der Öffentlichkeit, dass man sich verlässlich und dauerhaft aneinander bindet und nicht möchte, dass ungebetene Dritte in diese Beziehung eindringen. Die rechtliche Bekräftigung in einem freien Akt der willentlichen Selbstbindung kann der auf Dauer angelegten Lebensgemeinschaft zusätzlichen Halt geben. Eine Garantie für den Bestand der Beziehung bietet die Rechtsform freilich nicht,⁶⁹ wie die hohen Scheidungsraten zeigen. Sicherlich kann man die Betroffenen fragen, ob es wirklich weise ist, auf den Schutz dieser Rechtsgestalt zu verzichten.⁷⁰

Vorehelicher Geschlechtsverkehr meint in diesem ganz profanen Sinne Geschlechtsverkehr vor der rechtsgültigen Eheschließung, dem Eintritt in die Zivilehe. Die Frage nach vorehelichem Geschlechtsverkehr lässt sich in diesem weltlichen Rahmen freilich nicht pauschal im Rahmen der Alternative „Gebot versus Verbot“ theologisch hinreichend reflektieren. Eine solch duale Vorgabe ist als Reflexionshorizont zu eng gefasst und darum unzureichend.⁷¹ Vielmehr wird es darum gehen, den Geschlechtsverkehr von sei-

⁶⁸ Vgl. „Ein sakramentales Missverständnis der Ehe“. Gespräch mit Peter Bukowski, dem Moderator des Reformierten Bundes, in: RKZ 136 (8/1995), 364–366.

⁶⁹ Treffend *Lienemann*, *Leben*, 3: „Keine Rechtsordnung kann sich der Aufgabe entziehen, die Institutionen von Ehe und Familie in ihrem äußeren Bestand zu garantieren, zu schützen und zu fördern, aber dass sich im Rahmen derartiger Institutionen ein lebenswertes Leben entfaltet, kann ein Staat mit seinen spezifischen Mitteln nicht garantieren.“

⁷⁰ *Lienemann* (Vielfalt, 294) betont, „dass die Zivilehe mit ihrer relativ klaren Definition von Rechten und Pflichten der Partner sowie der Angehörigen gerade für die schwächeren Partner einen unerlässlichen Schutz bietet, insbesondere im Scheidungsfall.“ Vgl. auch *Honecker*, *Grundriß der Sozialethik*, 178.

⁷¹ *Stefan Heuser* (Genormter Sex? Sozialethische Perspektiven auf Sexualität in und außerhalb der Ehe, in: *Wilfried Haubeck/Wolfgang Heinrichs* [Hgg.], *Sexualität – Geschenk und Verantwortung*, Witten 2013, 115–129, 119) weist treffend auf die grundsätzliche Problematik hin, „wenn sich Diskurse über Sexualität nicht mit der Frage beschäftigen, wie angemessen beispielsweise Gebote oder Verbote für den Umgang mit Sexualität sind, sondern bloß mit der

nem eigentlichen Ort aus zu betrachten, in den er – theologisch geurteilt – gehört, nämlich das eheliche Leben, das durch das In- und Miteinander von Eros und Agape sowie den Bund Gottes als Entdeckungszusammenhang gekennzeichnet ist. Diese theologischen Grundfiguren treiben den Sexualitätsdiskurs über Sanktionierungen und Moralisierungen, wie sie den alternativen Fragen nach dem Verbotenen und Erlaubten inhärieren, hinaus und transformieren die Fragestellung.

Deshalb kommt es darauf an, kontextuell und situativ zu beurteilen, ob eine bestimmte sexuelle Praktik der Personen a und b den beiden biblischen Orientierungen Liebe und Bund als Kennzeichen ehelichen Lebens entspricht – und zwar zu einer bestimmten Zeit innerhalb ihrer Beziehung, gilt doch: „Ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde“ (Koh 3,1).⁷² So nach der rechten Zeit für den ersten Geschlechtsverkehr zu fragen, meint wahrhaft bibeltreu zu sein. Wo in diesem Sinne gefragt und geurteilt wird, wann der Geschlechtsverkehr seine Zeit hat, wird immer auch ein Stück weit der Typus „Theologie als Weisheit“⁷³ eingeübt.⁷⁴ „Das ergibt [freilich] keine exekutierbare Regel [im

Frage nach dem Geltungsbereich bzw. der Reichweite solcher Regulative. Wenn aber nicht mehr gefragt wird, ob, sondern wie das Begehren sanktioniert werden soll, bleibt der Diskurs über Sexualität moralistisch. Dies ist aber nicht nur wegen des sprichwörtlichen Reizes kontraproduktiv, den das Verbotene ausübt. Fokussiert sich die Sexualmoral einseitig auf die Regulation des Begehrens, so werden in der Praxis auch die Rahmenbedingungen und Lebensvollzüge von Paarbeziehungen infiziert. Wird nämlich Sexualität vor allem durch Gebote und Verbote definiert, werden Beziehungen selbst zu Regulationsmedien des gegenseitigen Begehrens. Werden die Partner so aufeinander fixiert, dann verengt sich die sexuelle Kommunikation auf das Begehren, das von den Regeln definiert und immer wieder neu hervorgerufen wird. Das hat dann nur noch wenig mit dem verheißungsvollen Lebenszusammenhang zu tun, in dem Sex ein Medium ist, durch das Menschen wichtige Aspekte ihrer Persönlichkeit entfalten und Gutes füreinander und miteinander tun können. Sex ist dann nur noch mit dem Verbot, nicht mehr mit Gottes Verheißung verbunden.“

⁷² Zeit ist hier nicht nur temporal, sondern durchaus auch lokal gemeint, bezeichnet also den Kontext menschlichen Handelns. Es ist dieses Zeitverständnis, dem etwa *Stanley Hauerwas* (*A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*, Grand Rapids 2000, 16) folgt, wenn er von „The Church in the Time Called America“ spricht.

⁷³ Vgl. *Schellong*, *Die Krise der Ehe*, 14–89. Nach *Dietrich Ritschl* (*Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1988, 339) gehört zur Theologie als Weisheit „durchaus auch akkumulierte menschliche Erfahrungs- und Erkenntnisweisheit“. Wohlgemerkt geht es um theologische Weisheit, deren Thema die „Verknüpfung von Gottes Weisheit mit unserer Torheit, oder krasser, das Eingehen Gottes in die Torheit der Predigt (1Kor 1) zur Relativierung der ‚Weisheit der Weisen‘“ ist. Zum Verhältnis von Ethik und Weisheit vgl. *ders.*, *After the Model of the Rabbis? The Wisdom of God and the Offer of Wisdom for Life*, in: *ders.*, *Bildersprache und Argumente. Theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 2008, 213–226, bes. 223–225.

⁷⁴ Das Raisonnement dieses weisheitlichen Typus lässt sich wohl nicht einfach in einer Methodenreflexion abbilden oder in eine bestimmte methodische Schrittfolge überführen. Es folgt keiner „Rezeptbuch-Logik“, die schlicht auf diverse ethische Problemstellungen anzuwenden wäre. In hermeneutischer Hinsicht lässt sich freilich festhalten, dass sie versucht, den Grundsatz zu bewähren bzw. der Regel zu folgen, wonach der Intention einer biblischen Weisung größeres Gewicht beizumessen ist als der Weisung selbst. Vgl.

Sinne von: „Kein Sex vor der Ehe!“ Aber auch kein: „Sex vor der Ehe muss in jedem Fall sein, denn wer kauft schon die Katze im Sack?“], wohl aber ein energisch bremsendes Hinweisschild.⁷⁵ Ein Hinweisschild, das uns aufmerksam macht auf das Miteinander von Eros und Agape und die Kennzeichen des Bundes. Im Blick auf dieses Hinweisschild können sich Paare fragen, ob ihre konkrete Beziehung dem entspricht und ob von daher die Zeit gegeben ist, miteinander das erste Mal zu schlafen.

Dabei sollte man immer im Blick behalten, dass die leibliche Vereinigung „intensivster Gemeinschaftsvollzug unserer geschöpflichen Geschlechtlichkeit“⁷⁶ ist. Deshalb bedarf es hier besonderer Verantwortungsübernahme sowie der Fürsorge und Achtung.⁷⁷ Das Warten *kann* eine mögliche Ausdrucksform dieser Verantwortung sein, muss es aber nicht. Wenn es etwa nur als Vorwand dient, um sexuelle Versagensängste oder eigene körperliche Defekte zu verheimlichen, so kommt ihm die Würde verantwortlichen Handelns keineswegs zu. Einem sexuellen Hedonismus, der die Dimension(en) der Verantwortung nicht im Blick hat, wird damit nicht das Wort geredet. Wer darin die ‚neue Freiheit‘ sieht und preist, macht sich zum Knecht seiner eigenen Begierden.

5. Sex immer früher, immer enthemmter? Die Studie *Jugendsexualität 2015* und die These von der sexuellen Verwahrlosung von Jugendlichen

In diesem Zusammenhang ist allen vorschnellen Neigungen zur oftmals dekadenztheoretisch angehauchten These von der sexuellen Verwahrlosung von Jugendlichen zu begegnen, die sich – wie die eingangs erwähnte neue Studie *Jugendsexualität 2015* zeigt – so nicht empirisch erhärten lässt. Zwar hat sich die Sexualitätspraxis in den letzten Jahrzehnten zweifellos in vielerlei Hinsicht verändert und liberalisiert.⁷⁸ „Während Familiengründung, Bildung einer Wirtschaftsgemeinschaft, Heirat und vielfach auch die Haushaltsgründung zeitlich aufgeschoben werden, hat sich die Aufnahme einer regelmäßigen Sexualität in einer Zweierbeziehung deutlich nach vorne verlagert.“⁷⁹ Dies mag Grund zu echter Besorgnis sein. Gleichwohl ist es – auch empirisch – in keiner Weise gerechtfertigt, die ‚heutige Jugend‘ mit dem sich hartnäckig haltenden

Konrad, Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments?, 75. Ausführlich zu diesem Grundsatz: Charles H. Cosgrove, *Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules*, Grand Rapids 2002, 12–50.

⁷⁵ Schellong, *Krise*, 76.

⁷⁶ Gollwitzer, *Lied*, 53.

⁷⁷ Lienemann, *Vielfalt*, 287: „[A]ls Sexualwesen sind Menschen ja nicht nur physisch nackt, sondern auch mehr oder weniger als Personen unverborgen. Das bedeutet, daß die Geschlechtsgemeinschaft auch der Ort unserer größten Verletzbarkeit ist. Aus diesem Grunde bedürfen wir alle und ganz besonders diejenigen, die in einer Beziehung die Schwächeren sind, gerade hier des Schutzes.“

⁷⁸ Karle, *Liebe in der Moderne*, 87.

⁷⁹ Karl Lenz, *Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung*, Wiesbaden 42009, 106.

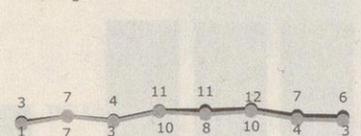
Begriff ‚Generation Porno‘ als sexuell verwahrlost, hemmungslos, verlottert, pornobesessen, Gefühle mit Gang Bang und Sandwich-Sex verwechselnd, SM-Pornos anregend findend etc., abzustempeln und diesen Mythos⁸⁰ weiter zu befeuern.⁸¹ Die Langzeittrends, die in der Jugendstudie ermittelt wurden, sprechen eine deutlich andere Sprache als diese Klischees. Dort wird der Befund erhoben, dass die Geschlechtsverkehr-Erfahrung bei den deutschen Jugendlichen zwischen 14 bis 17 Jahren in den letzten 10 Jahren nicht zugenommen hat, sondern eher gesunken ist. Und auch hinsichtlich der letzten zwanzig Jahre ist kein Anstieg zu verzeichnen.⁸² Die Aufnahme sexueller Beziehungen verschiebt sich keineswegs immer weiter nach vorne⁸³ – zumindest scheint dieser Trend aktuell gestoppt worden zu sein.⁸⁴

Geschlechtsverkehr-Erfahrung

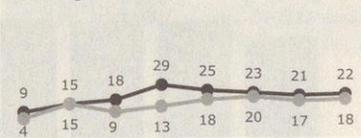
Langzeit-Trend deutsche Jugendliche nach Altersjahren

BZgA
Bundeszentrale
für
gesundheitliche
Aufklärung

14-Jährige



15-Jährige



16-Jährige



17-Jährige



JUGENDSEXUALITÄT 2014/2015
TNS 6.4.2014

TNS Emnid

Frage: Bitte markieren Sie alles, was Sie hiervon selbst schon einmal gemacht oder erlebt haben.
HIER: Geschlechtsverkehr
Basis: 14- bis 17-Jährige deutscher Staatsangehörigkeit/ab 2014: Herkunft mit (heterosexueller) Geschlechtsverkehr-Erfahrung

TNS

⁸⁰ Vgl. Michael Schetsche/Renate-Berénike Schmidt, Gefühlte Gefahren. Sexuelle Verwahrlosung zur Einführung, in: dies. (Hg.), Sexuelle Verwahrlosung, 7–27, 14; „Das in der Öffentlichkeit gezeichnete Gegenbild ist aus wissenschaftlicher Sicht nichts weiter als ein Mythos.“

⁸¹ Vgl. Melanie Mühl, Generation Porno. Zu wild, zu hart, zu laut, FAZ vom 9.10.2014, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/generation-porno-zu-wild-zu-hart-zu-laut-13197193.html> (abgerufen: 4.2.2016); Korbinian Eisenberger, Von wegen Porno. Eine neue Studie zeigt: Deutschlands Jugendliche sind im Umgang mit ihrer Sexualität verantwortungsvoller als gedacht, SZ Nr. 262 vom 13.11.2015, 10.

⁸² Eine relative Stabilität seit den 1970er Jahren identifizieren Silja Matthiesen/Gunter Schmidt (Jugendschwangerschaften – kein Indikator für sexuelle Verwahrlosung. Sexualität und Beziehungen von 60 Teenagern, die ungewollt schwanger werden, in: Michael Schetsche/Renate-Berénike Schmidt [Hgg.], Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – Gesellschaftliche Diskurse – Sozialethische Reflexionen, Wiesbaden 2010, 119–143, 120), seither „hat es in Deutschland im Hinblick auf das Alter beim ersten Geschlechtsverkehr keine wesentlichen Veränderungen gegeben.“

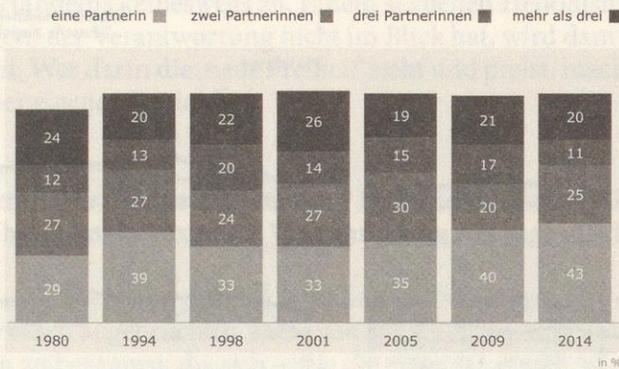
⁸³ Vgl. Dabrock u. a., Unverschämt – schön, 82.

⁸⁴ Abbildung aus: Bode/Heßling, Jugendsexualität 2015, 113.

Bei der Präsentation der jüngsten Erhebung kommentierte Heidrun Thaiss, Leiterin der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung: „Annahmen, wonach immer mehr junge Menschen immer früher sexuell aktiv werden, bestätigen sich nicht [...]. Positiv ist auch zu sehen, dass eine feste Partnerschaft jungen Menschen beim ‚ersten Mal‘ wichtig ist.“⁸⁵

Sexualethisch besonders interessant ist auch die Beobachtung eines ‚Treuertrends‘⁸⁶ was die Häufigkeit des Partnerwechsels betrifft. Die Anzahl der bisherigen Geschlechtspartner ist beispielsweise bei deutschen Jungen in den letzten dreißig Jahren gesunken.⁸⁷

Anzahl der bisherigen GV-Partnerinnen Langzeit-Trend deutsche Jungen



TNS Emnid

Frage: Mit wie vielen Partnerinnen hatten Sie bisher in Ihrem Leben Geschlechtsverkehr?
Basis: 14- bis 17-jährige Jungen deutscher Staatsangehörigkeit/ab 2014: Herkunft, mit mehrmaliger heterosexueller GV-Erfahrung

JUGENDEXUALITÄT 2014/2015

Tab. 6-9/2014

Sexuelle Treue in einer Partnerschaft wird von jungen Erwachsenen nachdrücklich wertgeschätzt. Insbesondere junge Frauen vertreten mit großer Überzeugung,⁸⁸ dass sexuelle Treue innerhalb einer Partnerschaft „unbedingt notwendig“, nicht nur „wünschenswert“ sei.⁸⁹ „[U]nter den jungen Frauen [besteht] Konsens darüber, dass Sexualität innerhalb von Beziehungen grundsätzlich besser und höher zu bewerten sei als außerhalb fester Partnerschaften. So geht es jungen Frauen in der Regel nicht nur um den

⁸⁵ <http://www.forschung.sexualaufklaerung.de/4923.html> (abgerufen: 4. 2. 2016).

⁸⁶ So auch Karle, *Liebe in der Moderne*, 89: „Treue [ist] für die Jugendlichen ein wichtiger Wert. Treue heißt: Vertrauen können. Untreue ist deshalb im Umkehrschluss für Jugendliche nicht selten der Grund für eine Trennung.“

⁸⁷ Abbildung aus: *Bode/Hefßling, Jugendsexualität 2015*, 148.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 149. Vgl. auch *Renate-Berenike Schmidt, Lebensthema Sexualität. Sexuelle Einstellungen, Erfahrungen und Karrieren jüngerer Frauen*, Opladen 2003.

⁸⁹ Abbildung aus: *Bode/Hefßling, Jugendsexualität 2015*, 149.

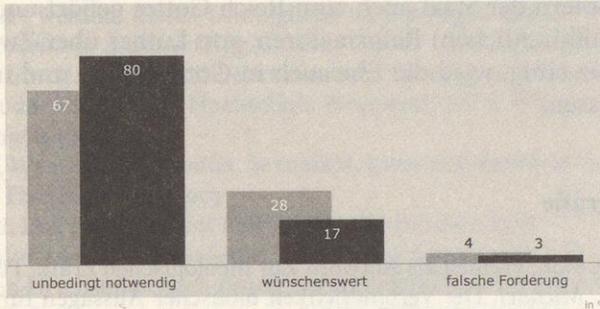
Lustgewinn, sondern immer auch um die Entstehung und Festigung einer emotionalen Bindung zum Partner.“⁹⁰

Sexuelle Treue innerhalb einer Partnerschaft Junge Erwachsene

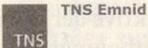


Sexuelle Treue wird angesehen als ...

junge Frauen ■
junge Männer ■



JUGENDSEXUALITÄT 2014/2015
TNS 3-4-2014



Frage: Wie ist Ihre Einstellung zu sexueller Treue in einer Partnerschaft?
Basis: 18- bis 25-Jährige

Man mag den Aussagewert solcher als repräsentativ eingestufte Umfragen (basierend hier auf 5760 Interviews) hinterfragen, die einiges an Interpretationsspielraum lassen. Gerade bei einem sensiblen Thema wie der Sexualität ist hinsichtlich ehrlicher Antworten mit einer hohen Suggestivkraft zu rechnen.⁹¹ Auch wäre es töricht, einer Generation pauschal verantwortungsvollen Umgang mit ihrer Sexualität zuzusprechen und ihr – salopp formuliert – gleichsam die ‚Moral-TÜV-Plakette‘ zu verleihen. Ebenso töricht wäre es indes, sich hinsichtlich eigener Vorurteile oder gar Vorverurteilungen des kritischen Potentials solcher Umfragen renitent zu entschlagen.

⁹⁰ Karle, Liebe in der Moderne, 89. Karle (a. a. O., 92 f.) kommt in Bezug auf Jugend- wie Erwachsenensexualität zu dem Resümee, „dass es nach wie vor eine relativ enge Verknüpfung von Sexualität und Partnerschaft gibt. Zwar ist Sexualität nicht mehr an die Ehe gebunden, aber in der Regel an mehr oder weniger verbindliche Beziehungen. [...] Monogame Wertvorstellungen und *seriell monogames Verhalten* bestimmen mithin bis heute die Mehrheit der intimen Beziehungen. Die Kirchen könnten insofern durchaus gelassener auf die Liberalisierung sexueller Lebensformen reagieren. Ein allgemeiner ‚Sittenverfall‘ ist nicht zu erkennen.“ Karle beruft sich vor allem auf: Gunter Schmidt u. a., Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen, Wiesbaden 2006.

⁹¹ Vgl. Eisenberger, Von wegen Porno, 10: „Gerade bei sensiblen Themen wie Sexualität ist oft zweifelhaft, dass Menschen ehrlich antworten. Es besteht bei solchen Studien immer der Verdacht, dass Teilnehmer das sagen, was sie für gesellschaftsfähig halten. Man gibt sich als vernünftig, lässt sich mit dem ersten Mal Zeit und verhütet immer.“

6. Schlussbemerkung

Um abschließend noch einmal zur Ausgangsfrage zurückzukehren und es auf den Punkt zu bringen: Wird also die Ehe vor Gott oder im Bett geschlossen, so hatten wir damals unsere Lehrerin gefragt. Die Frage ist falsch gestellt, denn sie macht eine falsche Alternative auf. Die Ehe als ein „weltlich Ding“ wird weder in der Kirche, noch im Bett, im Heu oder sonst einem lausigen Plätzchen geschlossen, sondern vor der Standesbeamtin oder dem Standesbeamten als Repräsentanten der staatlichen Öffentlichkeit.⁹² Sofern der Staat auch zum Reich Gottes gehört und darin sind sich die (großkirchlichen) Reformatoren, von Luther über Zwingli bis zu Calvin, ganz einig, wird die Ehe auch in Gottes Reich und insofern vor Gott geschlossen.

Bibliografie

- Bayer, Oswald*, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 204 f.
- Beinker, Michael*, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung, in: MJTh 7 (1995), 123–135, 124
- Bode, Heidrun/Hesling, Angelika*, Jugendsexualität 2015. Die Perspektive der 14- bis 25-Jährigen. Ergebnisse einer aktuellen Repräsentativen Wiederholungsbefragung. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln 2015. <http://www.forschung.sexualaufklaerung.de/fileadmin/fileadmin-forschung/pdf/Jugendendbericht%2001022016%20.pdf> (abgerufen: 4. 2. 2016).
- Braulik, Georg*, Deuteronomium II 16, 18–34–12, NEB Lfg. 28, Würzburg 1992
- Burkhardt, Helmut*, Ethik II/2. Das gute Handeln. Sexualethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik und Kulturethik, Gießen/Basel 2008
- Busch, Eberhard*, Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1998, 267
- Cosgrove, Charles H.*, Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules, Grand Rapids 2002
- Crüsemann, Frank*, Biblische Grundaussagen zu den Fragen von „Familien heute“, in: *Carsten Jochum-Bortfeld/Rainer Kessler* (Hgg.), Schriftgemäß. Die Bibel in Konflikten der Zeit, Gütersloh 2015, 77–95
- , Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- Dabrock, Peter u. a.*, Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015
- Denker, Jochen*, Auf die Spur gesetzt oder: Reich Gottes und Bund: Perspektiven für gemeinschaftsgerechte Lebensformen, in: *Der Liebe Formen suchen*, Wechselwirkungen (Ergänzungsreihe Bd. 8), Waltrop 1997, 29–51
- Deuser, Hermann*, Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik, Stuttgart 2002

⁹² Vgl. *Kraus*, Systematische Theologie, 173: „Der Staat bestätigt den öffentlich bekundeten Willen zur Lebensgemeinschaft in der Verantwortung gegenüber der Gesellschaft und gibt der Ehe die schützende Rechtsgestalt.“

- EKD (Hg.), Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie, Gütersloh 1997
- (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. – Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
- Fechter, Friedrich/Sutter Rehmann, Luzia, Art. Braut/Bräutigam, in: Frank Crüsemann u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009
- Fischer, Johannes, Hat die Ehe einen Primat gegenüber der nichtehelichen Lebensgemeinschaft?, in: ZThK 101 (2004), 346–357
- Frettlöh, Magdalene L., Segen setzt Wirklichkeit. „Nur aus dem Unmöglichen kann die Welt erneuert werden; dieses Unmögliche ist der Segen Gottes“ (Dietrich Bonhoeffer), in: Hellmut Zschoch (Hgg.), Liebe – Leben – Kirchenlehre. Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal NF 2, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 1998, 77–101
- Giddens, Anthony, Wandel der Intimität, Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1993
- Gollwitzer, Helmut, Das hohe Lied der Liebe (KT 29), München 1978
- Haspel, Michael, Homophober Biblizismus. Vom sola scriptura zum tota scriptura bei der ethischen Urteilsbildung in Bezug auf sexuelle Orientierung und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, in: Siegfried Keil/Michael Haspel (Hgg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000, 123–149
- , Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart 2011, 181–214
- Hauerwas, Stanley, A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity, Grand Rapids 2000
- , After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian State Are Bad Ideas, Nashville 1999
- /Willimon, William H., The Truth about God. The Ten Commandments in Christian Life, Nashville 1999
- Hermisson, Hans-Jürgen, Bund und Erwählung, in: Hans Jochen Boecker u. a. (Hgg.), Altes Testament. Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn 1996
- Heuser, Stefan, Genormter Sex? Sozialethische Perspektiven auf Sexualität in und außerhalb der Ehe, in: Wilfried Haubeck/Wolfgang Heinrichs (Hgg.), Sexualität – Geschenk und Verantwortung, Witten 2013, 115–129
- Hoenen, Raimund, Freundschaft/Liebe/Sexualität, in: Rainer Lachmann u. a. (Hgg.), Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, Bd. 4, Göttingen 2006, 233–249
- Hofheinz, Marco, Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive (EThD 15), Münster 2008
- Honecker, Martin, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995
- Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2006
- Kahl, Joachim, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek bei Hamburg 1968
- Karle, Isolde, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014

- Keil, Siegfried, Evangelische Sexualethik und sexuelle Bildung, in: *Renate-Berenike Schmidt/Uwe Sielert* (Hgg.), Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung, Weinheim/München 2008, 167–175.
- Klappert, Bertold, Auf dem Weg der Liebe ist Gerechtigkeit. Gemeinschaftsgerechte Lebensformen in der Perspektive des Reiches Gottes und Seiner Gerechtigkeit. Erwägungen zum Diskussionspapier „Sexualität und Lebensformen sowie Trauung und Segnung“, in: *Hellmut Zschoch* (Hg.), Liebe – Leben – Kirchenlehre, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal NF 2, Wuppertal 1998, 102–143
- Konradt, Matthias, Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, in: *ZEE* 55 (2011), 274–286
- , Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments? Konzeptionelle Überlegungen zur Analyse und Reflexion ethischer Perspektiven im Neuen Testament, in: *Helmut Schwier* (Hg.), Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung. Eine Veröffentlichung des Ateliers Sprache e. V., Braunschweig, Leipzig 2015, 61–86
- Kraus, Hans-Joachim, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983
- Krebs, Angelika, Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe, Berlin 2015
- Kress, Hartmut, Art. Ehe, VI. Systematisch-theologisch, in: *RGG*⁴ 2 (1999), 1078–1080
- Lenz, Karl, Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung, Wiesbaden 2009
- Leppin, Volker, Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und „weltlich ding“, in: *EvTh* 75 (2015), 22–33
- Lienemann, Wolfgang, Grundinformation Theologische Ethik (UTB 3138), Göttingen 2008
- , Die Vielfalt der Lebensgemeinschaften. Zwischen Gleichstellungsgebot und Diskriminierungsverbot, in: *ZEE* 39 (1995), 279–297
- Locher, Clemens, Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22, 13–21 (OBO 70), Fribourg/Göttingen 1986
- , Dtn 22, 13–21. Vom Prozeßprotokoll zum kasuistischen Gesetz, in: *Norbert Lohfink* (Hg.), Das Deuteronomium Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Leuven 1985
- Lochman, Jan Milic, Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote (1979), ND Stuttgart 1995
- Matthiesen, Silja/Schmidt, Gunter, Jugendschwangerschaften – kein Indikator für sexuelle Verwahrlosung. Sexualität und Beziehungen von 60 Teenagern, die ungewollt schwanger werden, in: *Michael Schetsche/Renate-Bernike Schmidt* (Hgg.), Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – Gesellschaftliche Diskurse – Sozialethische Reflexionen, Wiesbaden 2010, 119–143
- Miskotte, Kornelis Heiko, Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen, Neukirchen-Vluyn 1976, 132
- Opitz, Peter, „Zankapfel Bibel“. Themen reformatorischer Theologie im Spiegel heutiger Zugänge zur Bibel, in: *Martin Heimbucher/Joachim Lenz* (Hgg.), Hilfreiches Erbe? Zur Relevanz reformatorischer Theologie. FS Hans Scholl, Bovenenden 1995, 31–47
- Pöhlmann, Horst Georg, Ehe und Sexualität im Strukturwandel unserer Zeit, in: *Oswald Bayer* (Hg.), Ehe. Zeit zur Antwort, Neukirchen-Vluyn 1988, 29–59
- Ringeling, Hermann, Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, in: *Anselm Hertz u. a.* (Hgg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 1993, 160–176.

- Ritschl, Dietrich*, After the Model of the Rabbis? The Wisdom of God and the Offer of Wisdom for Life, in: *ders.*, *Bildersprache und Argumente. Theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 2008, 213–226
- , Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1988
- Schellong, Dieter*, Die Krise der Ehe und die Weisheit der Theologie, Einwüfe 1 (1983)
- Schetsche, Michael/Schmidt, Renate-Berenike*, Gefühlte Gefahren. Sexuelle Verwahrlosung zur Einführung, in: *dies.* (Hg.), *Sexuelle Verwahrlosung*, 7–27
- Schmidt, Gunter*, Zur Sozialgeschichte jugendlichen Sexualverhaltens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: *Claudia Bruns/Tilmann Walter* (Hgg.), *Von Lust und Schmerz. Eine historische Anthropologie der Sexualität*, Köln 2004, 313–325
- *u. a.*, Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen, Wiesbaden 2006
- Schmidt, Renate-Berenike*, Lebensthema Sexualität. Sexuelle Einstellungen, Erfahrungen und Karrieren jüngerer Frauen, Opladen 2003
- Schmidt, Werner H.*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 8/1996
- , Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 5/1995
- Schmidt, Wilhelm*, Sexout: Und die Kunst, neu anzufangen, Frankfurt a. M. 2015
- Schmitt, Hans-Christoph*, Arbeitsbuch zum Alten Testament (UTB 2146), Göttingen 2005
- Schneider, Gerhard*, Art. *agapē ktl.*, in: EWNT 1 (1992), 19–29
- Thilo, Hans-Joachim*, Ehe ohne Norm?, Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis, Göttingen 1978
- Trillhaas, Wolfgang*, Sexualethik, Göttingen 1969
- Wannenwetsch, Bernd*, Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik, Evangelium und Ethik 2, hg. von *Hans G. Ulrich/Reinhard Hütter*, Neukirchen-Vluyn 1993
- Witte, John Jr.*, Vom Sakrament zum Vertrag. Ehe, Religion und Recht in der abendländischen Tradition (ÖTh 15), Gütersloh 2008
- , Zwischen Sakrament und Vertrag: Ehe als Bund im Genf Johannes Calvins, in: ZSRG.K 84 (1998), 386–469
- Woyke, Johannes*, Die neutestamentliche Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick (SBS 184), Stuttgart 2000
- Yoder, John H.*, Singleness in Ethical and Pastoral Perspective, unveröffentlichtes masch. Manuskript (1974)

Vertrauen und Misstrauen

Professionelles Lehrerhandeln im Religionsunterricht

Christoph Tipker

1. Vertrauen als Grundlage der pädagogischen Beziehung?

Neuere hermeneutische Ansätze und empirische Untersuchungen zur pädagogischen Beziehung finden sich in einer interdisziplinären „Vertrauensforschung“, deren empirische Impulse größtenteils von der Pädagogischen Psychologie ausgehen. Ein neu konzipiertes Vertrauensmodell der pädagogischen Beziehung schließt nahtlos an das wertkonservativ und reformpädagogisch geprägte Familienmodell der Erziehung und dessen klassische Erziehungsmittel an.¹ Die Vertrauensforschung suggeriert dabei, dessen empirische Fundierung und Weiterentwicklung zu ermöglichen.

Die besondere Qualität der pädagogischen Beziehung zeichne sich, so die Grundannahme ihrer Vertreter, in der erreichten Intensität des (berechtigten) Vertrauens von Schülern in ihre Lehrer aus. Die Intensität des jeweiligen Vertrauensverhältnisses sei Voraussetzung für erfolgreiche oder misslingende Lernprozesse von Schülern. Vertrauen wird hier, in Abgrenzung zum Alltagsverständnis des Begriffs, definiert als ein Vermeiden von Risikosituationen durch bewusste Zuwendungsentscheidungen, die auf den wahrgenommenen Persönlichkeitsmerkmalen anderer Menschen beruhen und auf deren Wahrhaftigkeit angewiesen sind.² Es zielt auf Komplexitätsverringerung und die Stabilisierung unsicherer Erwartungen in Beziehungen.³

Die vornehmliche Betonung des Faktors Vertrauen steht in der Tradition Herman Nohls und seines „Pädagogischen Bezugs“.⁴ Demnach bestimme vor allem die Beziehungsqualität den Erfolg der pädagogischen Interaktion. Vertrauen in die Lehrer und die Mitschüler zeigten sich deshalb besonders in der Einbringung persönlicher und intimer Erfahrungen in das Unterrichtsgespräch – vorwiegend im Religions- oder Ethikunterricht:

„Im Religionsunterricht lässt sich über das Thema Freundschaft, Beziehung und Sexualität nur dann konstruktiv arbeiten, wenn ein gewisses Maß an Vertrauen zwischen den Schülern und dem Lehrer besteht. Wenn Hoffnungen, Wünsche und Ängste zur Sprache kommen, besteht nämlich die Gefahr, dass die Mit-

¹ Vgl. *Hanna Kiper*, Einführung in die Schulpädagogik, Weinheim/Basel 2001, 14 f.

² Vgl. *Jochen Sautermeister*, „Ohne Vertrauen geht es nicht ...“ Zur praktischen Bedeutung von Vertrauen, in: *rhs* 52/2009a, 204 f.

³ Vgl. a. a. O., 205.

⁴ Vgl. *Martin K. W. Schweer*, Vertrauen in der pädagogischen Beziehung, Bern/Göttingen/Bensheim u. a. 1996, 43.

Schüler sich darüber lustig machen können oder nach dem Unterricht darüber lästern, um vor anderen gut dazustehen. [...] Deshalb liegt es in der Verantwortung des Lehrers, darauf zu achten, ob das Klassenklima persönlichere Gespräche zulässt und dass Vertrauensverletzungen im Unterricht möglichst unterbleiben. Zugleich haben die Schüler auch zu überlegen, wie weit sie sich unter den gegebenen Umständen öffnen wollen.“⁵

Ein solches Verständnis der Unterrichtskommunikation knüpft an familiäre Formen der sozialen Interaktion an und verweigert den Anspruch auf einen argumentativen Diskurs. Der Selbstschutz der Schüler in der Interaktion mit Lehrern und Mitschülern wird somit nicht langfristig durch das Einüben argumentativer Gesprächsformen und der analytischen Überprüfung der eingebrachten Argumente im Unterricht aufgebaut, sondern ist situativ und von den beteiligten Personen abhängig. Die Lehrer tragen durch einzuleitende vertrauensbildende Maßnahmen lediglich eine unmittelbare Verantwortung für das „Klassenklima“, nicht aber für die Wahrung der Schülerwürde im Unterricht. Indem auf die womögliche Bedeutung von Vertrauensverletzungen, die auf persönliche Äußerungen im Unterricht reagieren, für den außerschulischen Raum hingewiesen wird, ist ersichtlich, dass der Verantwortungsbereich der Lehrer weit über den gemeinsamen Lernzweck und den institutionellen Raum hinausreicht. Unerwünschte Vertrauenszumutungen oder unerwartete Vertrauensverletzungen der Schüler untereinander erfolgen im Unterricht spontan und können auch außerhalb der Unterrichtskommunikation nicht verhindert werden.⁶

Zwar wird die pädagogische Beziehung als institutionalisierte und professionelle Helfer-Beziehung beschrieben und auf den instrumentellen Zweck der Problemlösung reduziert⁷, eine über diesen Raum hinausweisende Verantwortung und Kontrolle der Lerngruppe ist aber für den Lehrerberuf unzulässig und nicht professionalisierbar. Ebenso stellt das Problemlösen und Entdecken nur ein mögliches Basismodell des Lernens dar und weist das Bild der Lehrer als Lernhelfer über die intendierte Beratungsaufgabe einer professionellen Helfer-Beziehung hinaus.⁸ Da Vertrauen nicht organisch wachse, sei deshalb eine Kontextualisierung des Lehrerverhaltens mit den institutionellen und administrativen Normen der Schule und einem Berufsethos notwendig.⁹ Vertrauen ist in diesem Sinne damit nicht das Ergebnis einer gelungenen pädagogischen Beziehung, sondern ihre zu Beginn, durch die Gewährung eines Vertrauensvorschlusses an die Schüler

⁵ Vgl. Sautermeister, Vertrauen, 203.

⁶ Vgl. dazu die konträre Position in: a. a. O., 206.

⁷ Vgl. Jochen Sautermeister: Vertrauen durch Selbstbestimmung – Selbstbestimmung durch Vertrauen. Ein Beitrag zur Reflexion professioneller Helfer-Beziehungen, in: rhs 52 (2009b), 231 ff.

⁸ Vgl. zu den Basismodellen des Lernens: Hanna Kiper/Wolfgang Mischke, Unterrichtsplanung, Weinheim/Basel 2009, 103 ff.

⁹ Vgl. Sautermeister, Selbstbestimmung, 233 f.

ermöglichte Voraussetzung. Vertrauen aber muss in der pädagogischen Beziehung erarbeitet werden und kann deshalb nur ihr Effekt, niemals aber ihr konstitutives Merkmal sein. Die im Voraus benötigten externen Orientierungshilfen für die Lehrer sind mit dem Berufsethos schlichtweg nicht vorhanden und liegen auf administrativer und institutioneller Ebene nicht vor oder sind widersprüchlich. Lehrer, die dieses Konzept des Vertrauens umsetzen, provozieren damit zwangsläufig Konflikte durch de-professionalisiertes Handeln. Deshalb können Verhaltensregeln auch nicht allein aus institutionellen Normen abgeleitet werden, sondern müssen im Sinne technologischer Regeln vom Lerngegenstand aus entwickelt werden.

2. Empirische Befunde und Anfragen an eine interdisziplinäre Vertrauensforschung

Die eingängigen empirischen Forschungen, die für die Untersuchung des Lernklimas ab Mitte der 1990er-Jahre zunehmen, betonen dabei ebenfalls die vorrangige Bedeutung des Anfangskontakts.¹⁰ Dass die herausragende Verantwortung für die pädagogische Interaktion dabei bei den Lehrern liege, wird hier nicht aus ihrem Eintreten für den Inhalt, sondern in der Initiative vertrauensbildender Maßnahmen gesehen.¹¹ Ein schlechter „erster Eindruck“ sei später nur schwer reparierbar.¹² Unreflektiert bleibt aber die Frage, inwieweit Erfahrungen aus früheren pädagogischen Beziehungen die Bereitschaft der Lehrer und Schüler prägen, neue Vertrauensverhältnisse erleichtern oder erschweren. Negative Erfahrungen, die im Missbrauch von Vertrauensverhältnissen begründet sind und die schwerwiegende Folgen für die Gestaltung neuer Interaktionen haben können, werden in den empirischen Studien nicht beachtet. Insbesondere die möglichen Belastungen durch physische und sexuelle Übergriffe von Lehrern bleiben tabuisiert. Ergebnisse empirischer Befragungen von Schülern, die belegen, dass diese bestehende Vertrauensverhältnisse länger als bisher nutzen möchten, werden zudem von Vertrauensforschern dahingehend gedeutet, dass ein damit verbundenes steigendes Engagement und die Zufriedenheit mit den vermeintlich höheren Lernerfolgen langfristig angelegte pädagogische Beziehungen legitimiere.¹³ Die Folgen einer langfristig angelegten pädagogischen Beziehung im Falle eines bestehenden Missvertrauensverhältnisses werden nicht bedacht. Empirische Studien zur Evaluation des Klassenlehrerprinzips an Freien Waldorfschulen verweisen jedoch auf deren mögliche negative Konsequenzen für die einzelnen Schüler und die gesamte Lerngruppe, selbst wenn die pädagogische Interaktion auf einem engen Vertrauensverhältnis beruht:

¹⁰ Vgl. *Schweer*, *Beziehung*, 43.

¹¹ Vgl. *ebd.*

¹² Vgl. *ebd.*

¹³ Vgl. a. a. O., 152 f.

„Aus den damit in unterschiedlichem Maße einhergehenden Tendenzen der Intimisierung des pädagogischen Verhältnisses und seiner Entgrenzung über den Zeitraum des Unterrichts hinaus erwächst für den Schüler allerdings auch die Gefahr, unbewusst für die Erfüllung der persönlichen Ambitionen und Nähe-Bedürfnisse des Klassenlehrers instrumentalisiert und dadurch in seinen eigenen adoleszenten Ablösungsprozessen behindert zu werden. Wenn dem Schüler also nicht zugleich auch Möglichkeiten zur rollenförmigen Distanzierung zugestanden werden, wird die exklusive Beziehung zum Klassenlehrer mit Verlusten an Autonomie erkaufte – ganz zu schweigen von der drohenden Isolation und Stigmatisierung durch die Mitschüler, welche durch die besondere Nähe des Klassenlehrers zu seinem ‚Lieblingsschüler‘ das Gleichbehandlungsverbot verletzt sehen. Dieselbe ‚pädagogische Liebe‘ der Klassenlehrerperson, aus welcher sich für einen damit ‚kongruenten‘ Schüler ein harmonisches Passungsverhältnis ergeben hat, führt zugleich zu *spannungsvollen Beziehungen* mit solchen Schülerinnen und Schülern, die diesem Lehrerhabitus diametral widersprechen [...].“¹⁴

Die Forschergruppe zeigt, „dass die auf affektiver Zuneigung und personeller Nähe basierenden asymmetrischen pädagogischen Beziehungen in reformschulischen Kontexten in mehrfacher Hinsicht einem Januskopf gleichen.“¹⁵ Es bleibt deshalb fraglich, ob aus der „Vertrauensforschung“ nicht auch eine „Misstrauensforschung“ erwachsen müsste. Darüber hinaus ist die Grundannahme der Vertrauensforscher nicht ausreichend belegt, derzufolge das Vertrauen in Lehrer primär interpersonal bestimmt sei.¹⁶ Es wäre lohnenswert zu untersuchen, ob es ein qualitativ unterscheidbares Schüler-Vertrauen, unabhängig vom Charisma ihrer jeweiligen Lehrer, auch in formal unterscheidbare und institutionell geprägte Erziehungsstile gibt. Erkenntnisse aus der empirischen Lehr-Lernforschung zu pädagogischen Leitbildern und der sozialpsychologischen Forschung zu Lehrstilen bieten dazu einen ersten Anlass.¹⁷

Für die Schülerperspektive ergibt sich aus den empirischen Befunden aber dennoch ein interessantes Bild. Demzufolge ließen sich Respekt, Zugänglichkeit, Aufrichtigkeit und die Bereitschaft zur fachlichen und persönlichen Hilfe seitens der Lehrer als grundlegende Bedingungen eines

¹⁴ Gunther Graßhoff/Diana Höblich/Heiner Ullrich u. a., Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen als biografische Passungsverhältnisse. Fallstudien zum Verhältnis von Lehrer-Schüler-Interaktionen und Selbstverständnis der Lehrerschaft an Waldorfschulen, in: Zeitschrift für Pädagogik 52 (2006), H. 4, 587.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Schweer, *Beziehung*, 155.

¹⁷ Vgl. u. a. Martin Wellenreuther, *Lehren und Lernen – aber wie? Empirisch-experimentelle Forschungen zum Lehren und Lernen im Unterricht*, Baltmannsweiler 2004, 60 ff.; Klaus Ulich, *Einführung in die Sozialpsychologie der Schule*, Weinheim/Basel 2001; Gisela Steins, *Sozialpsychologie des Schulalltags. Das Miteinander in der Schule*, Stuttgart 2005; Barbara Thies, *Historische Entwicklung der Forschung zur Lehrer-Schüler-Interaktion*, in: Martin K. W. Schweer (Hg.), *Lehrer-Schüler-Interaktion. Inhaltsfelder, Forschungsperspektiven und methodische Zugänge*, Wiesbaden 2008, 77–100.

Vertrauensverhältnisses beschreiben.¹⁸ Ein interessanter und den Grundannahmen der Vertrauensforschung widersprechender Befund zeigt, dass für Schüler insbesondere die fachliche Komponente den Ausgangspunkt eines stabilen Vertrauensverhältnisses begründet.¹⁹ Das Zutrauen in die fachliche Kompetenz des Lehrers und sein gerechtes und transparentes Handeln bilden die Grundkonstituenten auch in der spezifischen Sicht der Schüler auf ihre Religionslehrer.²⁰ Auch der in den entsprechenden Studien genannte Wunsch nach einer wertschätzend und freundlich agierenden, emotional zugewandten und humorvollen Lehrperson unterscheidet die Erwartungen der Schüler an Religionslehrer nicht von den Erwartungen an alle anderen Fachlehrer. Die einschlägigen Studien geben aber keine Auskunft darüber, ob diese Erwartungen insgesamt eine notwendige Voraussetzung für ein partnerschaftliches pädagogisches Handeln bilden oder ob sie lediglich ein Idealbild des Lehrers darstellen, das auf individuellen und gesellschaftlichen Erfahrungen mit Lehrern beruht und das Ideal von der historisch gewachsenen Verachtung von Lehrern abspaltet.²¹

Schüler typisieren dabei ihre Lehrer, wobei Lehrer von ihren Schülern gerade dann längerfristig positiv wahrgenommen würden, wenn hohe Vertrauenswerte verzeichnet werden.²² Mit der Rezeption älterer Studien aus der Entwicklungspsychologie und den Geschlechterstudien werden hier auch Befunde wiederentdeckt, die unterschiedliche Merkmale der Vertrauensbildung nach Alter und Geschlecht festhalten. So nähmen jüngere Schüler vornehmlich äußere Aktivitäten anderer zum Anlass, um ein Vertrauensverhältnis zu initiieren oder abzulehnen, während ältere Kinder und Jugendliche ihre Motivation oder Ablehnung eher mit personalen Eigenschaften der mutmaßlichen Partner begründeten.²³ Mädchen seien zudem weitaus „vertrauensseliger“ als Jungen, insbesondere in gleichgeschlechtlichen Interaktionen, aber auch in Beziehungen mit dem anderen Geschlecht.²⁴ Wiederum wird hier nicht die notwendige Gegenfrage gestellt, wie ein Missbrauch dieser Einsichten durch pädagogisches Handeln vermieden werden kann. Dennoch zeigt die Vertrauensforschung Ansätze, um eine (jedoch unzureichende) Theorie der pädagogischen Beziehung zu

¹⁸ Vgl. *Schweer*, *Beziehung*, 139.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 147 und *Petra Richey/Bärbel Wesselborg/Thorsten Bohl u. a.*, Die Bedeutung normativer Lehrer- und Schülererwartungen für die Lehrer-Schüler-Beziehung, in: *Schulpädagogik heute* 5 (2014).

²⁰ Vgl. hierzu u. a. *Anton Bucher*, Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 2000, 79.

²¹ Vgl. dazu u. a. *Gerhard Vinnai*, „Die Lehrer – ich kann sie nicht leiden“. Zur Sozialpsychologie der Verachtung von Lehrern, in: *Norbert Ricken* (Hg.), *Über die Verachtung der Pädagogik. Analysen – Materialien – Perspektiven*, Wiesbaden 2007, 313–331.

²² Vgl. a. a. O., 144.

²³ Vgl. a. a. O., 44.

²⁴ Vgl. ebd.

entwickeln, in der soziale Faktoren wie das Alter und das Geschlecht differenzierter als bisher betrachtet werden.²⁵

Bezeichnenderweise lassen sich aber vor allem aus einer komparitiven Zusammenschau empirischer Studien zur Erfassung personaler Kompetenzen und Entwicklungsaufgaben bei Religionslehrern, die der katholische Religionspädagoge Walter Leitmeier vorlegt, Indizien dafür herleiten, dass die subjektiven Theorien von Religionslehrern implizit große Schnittmengen mit einzelnen Grundannahmen der Vertrauensforschung aufweisen.

Demnach weisen Religionslehrer verstärkt Motive auf, unmittelbar in die Persönlichkeitsentwicklung von Kindern und Jugendlichen eingreifen zu wollen und die eigene Person und Entwicklung bewusst zu thematisieren.²⁶ Religionsunterricht erscheint in diesen subjektiven Theorien als eine auf Nähe, Vertrauen und Wertschätzung angewiesene Institution, da sowohl der Religionsunterricht als auch das vorangehende Theologiestudium als persönlichkeits- und identitätsbildende Phase erkannt wird.²⁷ Dies zeige sich teils auch in einer als berufsunterstützend erkannten Hinwendung zum Evangelium und zur Spiritualität.²⁸

Aus diesen Daten lässt sich wiederum kein Idealbild eines guten Religionsunterrichts ableiten. Sie zeigen vielmehr auf, dass die eigenen Nähe- und Distanzerfahrungen, die in gemeindlichen Kontexten und innerhalb der Institutionen religiöser Bildung positiv und negativ konnotiert sind, ein bestimmtes Bild vom Religionsunterricht ausprägen.

Inwieweit aus dieser Übertragungsleistung heraus Nähe- und Distanzfehler in der pädagogischen Beziehung (s. u.) entstehen können, ist genauer zu klären. Die benannten Ansprüche der Religionslehrer müssen angesichts der institutionellen Beschaffenheit der Schule und ihrem öffentlichen Bildungsauftrag in einem Professionalisierungsprozess angepasst werden. Ein professionstheoretischer Zugriff auf die pädagogische Beziehung im Religionsunterricht ist damit für das Lehrerhandeln unabdingbar.

²⁵ Dennoch gibt es bis heute nur wenige Untersuchungen, die von der Schülerperspektive ausgehen, vgl. a. a. O., 45. Dass sich daran seit Beginn der Vertrauensforschung wenig geändert hat, zeigt eine Aktualisierung der dargestellten Forschungsergebnisse in: *Schweer*, Lehrer-Schüler-Interaktion, 547–564. Eine von ihren normativen Grundannahmen an die Vertrauensforschung anschlussfähige, aber nicht unmittelbar aus ihm hervorgehende Studie zur Einflusskomponente des Alters auf die sozialen Beziehungen im Klassenraum liegt vor in: *Catherine Walter-Laager/Manfred Pfiffner*, Soziale Beziehungen und Effekte im Unterricht – ein altersunabhängiges Phänomen? Empirische Untersuchung zu Einflüssen der sozialen Beziehungen im Unterricht auf Motivation, Fähigkeitsselbstkonzept und Leistung bei Kindern und Jugendlichen, Oldenburg 2009.

²⁶ *Walter Leitmeier*, Kompetenzen fördern. Gestalttherapeutisches Lehrertraining für Religionslehrer, Augsburg 2007, 94 f.

²⁷ Vgl. a. a. O., 95 f.

²⁸ Vgl. ebd.

3. Ein professionalisierungsfähiger Begriff des Vertrauens bei Hermann Giesecke

Ein gelungener Versuch einer professionalisierungsfähigen Definition des Vertrauensbegriffs liegt indes an anderer Stelle vor:

„Vertrauen ist kein Verzicht auf Kritik, sondern die durch Umgang mit dem Lehrer erworbene Gewissheit, dass dieser nicht agitiert oder indoktriniert oder auf andere Weise seine Schüler durch Dominanz überwältigt.“²⁹

Die professionelle pädagogische Beziehung, die Hermann Giesecke in seinen essayistischen pädagogischen Grundlagentexten systematisch entwickelt, zeigt sich resistent gegen den Missbrauch des Vertrauens in den Lehrer und den intellektualisierenden Missbrauchs der Konzeption selbst.³⁰ Giesecke bedenkt in seiner allgemeinpädagogischen Betrachtung bewusst die Gefahren der Deprofessionalisierung einer pädagogischen Beziehung. Damit bricht er mit einem dem pädagogischen Weltzugang eigenen Strukturfehler: „Alle Pädagogik muß so tun, als könne die Erziehung von Außen auf das Innere fortschreitend positiv einwirken. Sie denkt also von Außen nach Innen.“³¹ Seine Konzeption verleiht der pädagogischen Debatte über die pädagogische Beziehung eine Selbstreflexivität, die anderenorts so nicht erkennbar angelegt ist.

Dieser partnerschaftliche Ansatz basiert auf Überlegungen seines Doktorvaters und Mentors Theodor Wilhelm. Bei Wilhelm erscheinen die Lehrer den Schülern als Partner, die den demokratischen Staat und die Einzelschule nach innen und außen würdig zu repräsentieren hätten.³² Das partnerschaftliche Verhältnis bedinge aber, dass sich die Lehrer aufgrund ihrer Erfahrung, ihres Wissens und Könnens, das sie in das Unterrichtsgespräch einbrächten, als Autoritäten etablierten und nicht aus ihrem administrativ gewirkten Habitus heraus.³³ Um dieses Verhältnis als partnerschaftlich durchzusetzen, müsse das Prinzip der Gleichrangigkeit der Partner gelten. Um es aufrecht zu erhalten, seien gewisse „Spielregeln“ der „Partnerschaft“ einzuhalten: die Überschaubarkeit der Gruppe, die Namentlichkeit der Individuen, die Kompromissbereitschaft in der Interakti-

²⁹ Hermann Giesecke, Was Lehrer leisten. Portrait eines schwierigen Berufs, Weinheim/München 2001, 132.

³⁰ Vgl. dazu die Analysen zum Missbrauch unprofessioneller, familiärer oder symmetrischer Beziehungsmodelle angesichts der Missbrauchsvorfälle in reformpädagogischen Einrichtungen wie der Odenwaldschule bei Jürgen Oelkers, Eros und Herrschaft. Die dunkle Seite der Reformpädagogik, Weinheim/Basel 2011; Christian Füller, Sündenfall: Wie die Reformschule ihre Ideale missbrauchte, Köln 2011. Zur Abgrenzung des partnerschaftlichen Beziehungsmodells bei Hermann Giesecke von den in der Reformpädagogik rezipierten Beziehungsmodellen siehe Kiper, Schulpädagogik, 13 ff.

³¹ Jürgen Oelkers, Die Herausforderung der Wirklichkeit durch das Subjekt. Literarische Reflexionen in pädagogischer Absicht, Weinheim/München 1985, 11.

³² Vgl. Theodor Wilhelm, Partnerschaft. Die Aufgabe der politischen Erziehung, Stuttgart 1956, 164 f.

³³ Vgl. a. a. O., 165.

on und die gegenseitige Toleranz.³⁴ Das Prinzip der „Partnerschaft“ gelte aber nur für den Zweck und die Dauer des gemeinsamen Unterrichts, das Partnerschaftsangebot der Lehrer dürfe sich hingegen nicht auf den außerschulischen Lebensraum beziehen.³⁵

Der Zögling Giesecke, der angesichts des Wertepluralismus polemisch vom „Ende der Erziehung“ spricht, aktualisiert das partnerschaftliche Beziehungsmodell bei Wilhelm für eine Schule, die informell durch die in ihr bestehenden Regeln „erzieht“. Eine Einsinnigkeit der Erziehungsziele sei in der Gegenwart – anders als etwa im Kaiserreich – über wenige Grundwerte und die gesellschaftlich definierten und rechtlich abgesicherten Bildungsaufträge schlichtweg nicht mehr gegeben. Der Widersprüchlichkeit und einer Vielfalt der Erziehungsmächte könne ein Lehrer nur durch eine wertneutrale und stets positive Haltung gegenüber seinen Schülern, ihren Interessen und Äußerungen begegnen. Ein personaler Eingriff in die Wertevermittlung sei damit unmöglich, private Lehrerpositionen sollten demnach in Unterrichtsgesprächen klar als solche markiert – und wenn möglich – ganz vermieden werden. Entsprechende Rollenwechsel müssen die sachlich-argumentative Distanz des Unterrichts wahren. Eine Sensibilisierung für Regelverletzungen des Lehrers und die Qualität der pädagogischen Beziehung wird somit selbst zum Teil der prozessbezogenen Kommunikation des Unterrichts.

Giesecke erweitert Wilhelms Konzeption, indem er Strukturmerkmale einer professionellen pädagogischen Beziehung benennt. Seine Ausführungen zum Lehrervorbild und zum Sozialen Lernen implizieren Grundstrukturen der Interaktion von Lehrern und Schülern ebenso wie konkrete Aufgaben für deren Gestaltung. So begrenze die pädagogische Beziehung ihren Anspruch selbst, in dem sie partiell auf einen gemeinsamen Zweck (Lernen) und ein Lernziel bezogen und dabei zeitlich und räumlich begrenzt bleibe.³⁶ Die Lehrer müssten dabei nicht nur zwingend die Verantwortung für die Gestaltung der pädagogischen Interaktion, sondern auch für die vermittelten Inhalte übernehmen:

Ein Lehrer, der für den Inhaltsaspekt keine Verantwortung übernimmt, sondern sich lediglich als Arrangeur oder Moderator versteht, nimmt die subjektive Bedeutung der bisherigen Erfahrungen seiner Schüler – entgegen dem Anschein – gerade *nicht* ernst.³⁷

Emotionale Zurückhaltung müsse im Umgang mit den persönlichen, in den Unterricht eingebrachten Erfahrungen der Schüler geboten sein, damit die Intimität der Mitschüler gewahrt bleibe und die Unterrichtskommunikation die sachlich-argumentative Ebene nicht verlasse.³⁸ Die Lehrer und Mitschüler dürften im Unterricht folglich auch nicht darauf drängen,

³⁴ Vgl. a. a. O., 141 ff.

³⁵ Vgl. a. a. O., 165.

³⁶ Vgl. Giesecke, Portrait, 124.

³⁷ A. a. O., 127.

³⁸ Vgl. ebd.

dass persönliche Erfahrungen in den Unterricht eingebracht werden, da hier auch bei emotional, sozial und kulturell aufgeladenen Unterrichtsinhalten lediglich ein institutioneller Anspruch auf Argumentationen und Begründungen bestehe.³⁹ Übergeordnet bleibe dabei die Aufgabe der Lehrer, die Schüler dahin zu führen, dass sie in der sozialen Interaktion ihre intime persönliche Würde bewahren können.⁴⁰

Das Handeln der Lehrer sei schließlich an die jeweilige soziale Rolle gebunden, die sie im Unterricht einnehmen. Werden gesellschaftlich relevante Inhalte diskutiert, die nicht in „objektives Wissen“ überführt werden können, plädiert Giesecke dafür, dass die Lehrer einen Rollenwechsel von ihrem administrativen Amt hin zur Person des mündigen und gleichberechtigten Staatsbürgers vollziehen, um ihrer Vorbildlichen Verantwortung für inhaltliche Aspekte nachzukommen.⁴¹ Auch diese Rollenwechsel dürften nicht die sachlich-argumentative Distanz des Unterrichts überschreiten, da sichergestellt werden müsse, dass eine professionelle pädagogische Beziehung von jedermann eingegangen werden kann, damit eine Kontinuität in der Lehre und die Bereitschaft der Schüler zum gemeinsamen Lernen auch bei Lehrerwechseln dauerhaft bestehen bleibe.⁴²

Im Hinweis darauf, dass die professionelle pädagogische Beziehung scheitern könne und es Grenzfälle gebe, in denen sie aufgegeben werden müsse, eröffnet Giesecke auch einen Vorstellungshorizont über die Gefahren deprofessionalisierten Lehrerhandelns.⁴³ Das zentrale Kriterium des Vertrauens in die Kompetenz der Lehrer und ihren verantwortungsvollen Umgang mit ihrem Erfahrungsvorsprung (s. o.) sei anfällig für Grenzüberschreitungen und Missbräuche.⁴⁴ Eine professionelle pädagogische Beziehung sei nur aus einer gebotenen Distanz heraus zu gestalten, die es ermögliche, dass alle Mitglieder einer Lerngruppe in ihr verbleiben können.⁴⁵ Wird das pädagogische Verhältnis über den gemeinsamen Lernzweck hinaus für private, freundschaftliche Annäherungen genutzt, seien die möglichen negativen Kehrseiten zu betrachten. So weist Giesecke darauf hin, dass die Überschreitung des pädagogischen Verhältnisses dieses gefährden könne.⁴⁶ Da die pädagogische Beziehung stets auf ihre Auflösung hin angelegt sei (nach einer Schulstunde, einem Schultag, einem Schulhalbjahr oder längerer Frist), dürfe sie keine strukturellen Analogien zu freundschaftlichen oder liebevollen Beziehungen aufweisen, damit spätere pädagogische Beziehungen unvoreingenommen zustande kommen können.⁴⁷ Eine zu

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 129.

⁴² Vgl. a. a. O., 131 f.

⁴³ Vgl. a. a. O., 140 f.

⁴⁴ Vgl. Hermann Giesecke, *Pädagogik als Beruf. Grundformen pädagogischen Handelns*, Weinheim/München 82003, 123.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 120.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 121 f.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 122.

intime Gestaltung der pädagogischen Beziehung berge daher die Gefahr zu hoher emotionaler Belastungen, wenn diese beendet werde.⁴⁸ Darin resultiert auch, dass eine Berufsmotivation von Lehrern, die darin begründet ist, eine „Freundschaft mit Kindern“ einzugehen oder ihnen emotional nah zu begegnen, zwangsläufig zu Frustrationen führen müsse.⁴⁹ Insbesondere angesichts der Tatsache einer gleichzeitigen pädagogischen Interaktion mit mehreren Schülern müsse professionell agierenden Lehrer auch bewusst sein, dass eine enge Beziehung zu einzelnen Schülern einen Exklusionseffekt für weitere Mitschüler einer Lerngruppe auslösen könne.⁵⁰ Alltagsbegriffe wie Freundschaft oder Liebe eigneten sich deshalb nicht, um die professionelle pädagogische Beziehung zu beschreiben.⁵¹ Der Begriff der Freundschaft erwecke letztlich auch Erwartungen seitens gerade junger Schüler, die im Unterricht nicht erfüllt werden könnten.⁵² Eine Trennung zwischen privater und öffentlicher Beziehung ist in dieser Konzeption folglich unumgänglich, wobei private Beziehungen von Lehrern und Schülern die Professionalität des Handelns massiv gefährden können. In der Öffentlichkeit des pädagogischen Handelns komme auch zum Ausdruck, dass die pädagogische Interaktion durch soziale Rollenkonflikte (Generationenunterschied, Schichtenzugehörigkeit, Geschlechterverhältnis usw.) gefährdet sei, wenn diese nicht von den Lehrern reflektiert würden.⁵³ Ein Scheitern sei letztlich dann vorprogrammiert, wenn Lehrer den Schülern statt der gemeinsamen Arbeit an einem Inhalt eine Beziehung böten und vice versa.⁵⁴

4. Nähe- und Distanzfehler im Lehrerhandeln von Religionslehrern

Gieseckes Ansatz einer professionellen pädagogischen Beziehung liegt nicht nur quer zu den Erwartungen der Religionslehrer an ihre beruflichen Ziele (s. o.), er widerspricht auch in religionspädagogischen Konzepten der Gegenwart angelegten Vorstellungen von der Rolle des Religionslehrers. Sowohl in individuellen Erfahrungen und Haltungen von Religionslehrern als auch in religionspädagogischen Konzeptionen können Nähe- und Distanzfehler, die eine pädagogische Beziehung gefährden, angelegt sein.

Eine *individuelle Begründungslinie* zur Generierung von Nähefehlern liegt zunächst in der überwiegend fehlenden intensiven berufsbiografi-

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 130.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 121. Auch ist unklar, inwieweit intensive private Kontakte zu Schülern ihre Lehrer dazu verführen, nicht die eigentliche, durch Lernzweck, -ort und -dauer begrenzte Leistung zu beurteilen, sondern dabei persönliche und biografische Informationen illegitim zu nutzen: vgl. a. a. O., 125.

⁵¹ Vgl. a. a. O., 116. Beziehungen dieser Art müssten, so Giesecke, außerhalb der Familie frei wählbar sein.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Vgl. ebd.,

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 129.

schen Begleitung angehender Religionslehrer. Eine bewusste Analyse und Reflexion der eigenen Berufsmotivation, der eigenen Erfahrungen im Religionsunterricht und Lehramtsstudium unterbleibt häufig. Begleitende Supervisionen finden auch im Rahmen der allgemeinen Lehrerbildung bedauernd wenig statt. So bleiben unbewusste Wünsche von Religionslehrern, die sich in der von ihnen angestrebten Nähe oder Distanz zu den Schülern spiegeln, unaufgearbeitet. Ein Wunsch nach einer zu großen Nähe zu Schülern im Religionsunterricht kann entstehen, wenn die Institution Schule und auch der eigene Religionsunterricht (gegebenenfalls auch das Studium und Referendariat) als distanziert und verletzend konnotiert bleiben. Der Wunsch, alles besser zu machen, als man es selbst bisher erlebt hat, kann in dem Ziel münden, den Religionsunterricht als Raum der menschlichen Wärme und intimen Nähe gestalten zu wollen.⁵⁵ Derselbe Effekt kann eintreten, wenn der eigene Kontakt zu Institutionen religiöser Bildung und Kirchengemeinden – wie in empirischen Studien erhoben (s. o.) – einen starken positiven Einfluss auf die eigene Identitätsentwicklung genommen hat. Wer hier Nähe und ein Angenommensein erfahren hat, mag dieses subjektive Bild des Religionsunterrichts womöglich generalisieren und anderen ungewollt aufzwingen.⁵⁶ Entsprechende positive Erfahrungen münden dann womöglich im Wunsch, den Schülern im Kontakt authentisch zu begegnen und eigene persönliche Erfahrungen und Haltungen vorbildhaft darzustellen. Dieser Anspruch ist ohne äußere Begleitung insbesondere angesichts existenzialer Themenstellungen erwartbar überfordernd.

In entsprechenden Verhaltens- und Handlungsweisen sind zahlreiche Nähefehler angelegt. Wer derart persönlich agiert, wird für diejenigen Schüler, die gänzlich andere Erfahrungen, Erwartungen und Haltungen in den Religionsunterricht einbringen, als funktionierendes Vorbild schnell obsolet und nur wenige exklusive Bindungen zu Schülern eingehen können. Insbesondere eine offen dargestellte persönliche Zugewandtheit oder Abgewandtheit zum Evangelium, zur eigenen Konfessionsgemeinschaft oder zur Spiritualität verschließt einer Mehrheit der Schüler in der säkularen Gesellschaft einen Anknüpfungspunkt. Die Person kann nicht mit dem Curriculum des Unterrichts gleichgesetzt werden, sie ist allenfalls ihr Mittler. Die Konfrontation mit diesem häufigen Nähefehler zeigt sich auch in der empirisch gesicherten Schwierigkeit der Religionslehrer, Schülern mit einer von ihren Biografien abweichenden religiösen Sozialisation zu begegnen.⁵⁷

Ein Distanzfehler kann bei einer nicht reflektierten Bildungsbiografie umgekehrt vorliegen, wenn Verstöße und Verletzungen der Grundstrukturen einer pädagogischen Beziehung in dem Wunsch münden, qua adminis-

⁵⁵ Vgl. *Vinnai*, Verachtung, 329 f.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 328.

⁵⁷ Vgl. *Leitmeier*, Religionslehrer, 92.

trativer Rolle schlichtweg Macht über Kinder und Jugendliche zu erhalten. Wer früh getreten wurde, tritt bekanntlich später oft andere.⁵⁸

Eine *konzeptionelle Begründungslinie*, welche Nähe- und Distanzfehler fördert, besteht in solchen religionspädagogischen Konzeptionen, die einem religiösen Traditionsabbruch in der Gesellschaft nicht nur offen begegnen, sondern diesen in wertkonservativer Argumentation beklagen. Setzte der Hermeneutische Religionsunterricht das Ziel des mündigen Umgangs mit Bibel und Kirche als historisch gewachsener Institution, zielten die diversen unter dem Schlagwort der Problemorientierung zusammengeführten Konzeptionen auf emanzipatorische Entwicklungsaufgaben von Kindern und Jugendlichen. In Peter Biehls Symboldidaktik findet sich letztlich die Integration historisch-hermeneutischer und ideologiekritischer Ansätze in besonderer Exemplarizität. In der Gegenwart steht eine sich entwickelnde kommunikative Religionsdidaktik den Schülern, ihren Erfahrungen und Haltungen offen und entwickelnd zur Seite. Sie reagieren positiv und bejahend auf den gesellschaftlichen Pluralismus.⁵⁹

Im Gegensatz hierzu lässt sich an der Konzeption eines performativen Religionsunterrichts⁶⁰ eine wertkonservativ rezipierte Entwicklung in der Gegenwart feststellen. Das wertgeladene Gefühl mancher Religionslehrer, einer säkularisierten Schülerschaft „etwas mitgeben“ zu wollen, was in der eigenen Biografie als wertvoller Schatz erfahren wurde, mündet in ästhetisch-rituellen Experimenten des Probehandelns, die spirituelle und religiöse – oftmals gemeindliche und kirchliche – Rituale in den Unterrichtsraum einbinden. Somit werden aber diese Rituale nicht nur zwangsläufig profanisiert, die Regeln und Rituale des Unterrichts und der Institution werden in diesem Probehandeln aufgehoben. Bedenklich ist dies, wenn notwendige inhalts- und prozessbezogene Rituale des Unterrichts durch ein reines und unreflektiertes Abbilden gemeindlicher Rituale abgelöst werden. Das Probehandeln erfordert stets eine Metareflexion. Unterbleibt diese und ist das Ritual dem Lernzweck und -ziel der Unterrichtsstunde entfremdet, bricht das Ritual die eigentliche unterrichtliche Handlung ab. Ein solcher Religionsunterricht entscheidet sich dann institutionell nicht mehr von gemeindlicher Kinder- und Jugendarbeit. Ein unreflektierter Umgang mit performativen Ansätzen kann so das Religionsunterrichts-Ich der Schüler negativ beeinflussen, wenn Rituale zu befremdlichen Ereignissen werden oder das Prinzip der Freiwilligkeit der Teilnahme übergriffig

⁵⁸ Vgl. *Vinnai*, Verachtung, 330 f.

⁵⁹ Vgl. zu den genannten religionspädagogischen Konzeptionen die umfangreichen Quellen in: *Rainer Bolle/Thorsten Knauth/Wolfram Weiße* (Hgg.), *Hauptströmungen evangelischer Religionspädagogik im 20. Jahrhundert*. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Münster 2002.

⁶⁰ Vgl. zu den Begründungslinien für einen performativen Religionsunterricht und die kontroverse Debatte um diese Konzeption die strukturierte Übersicht in: *Ingrid Wiedenroth-Gabler*, *Performativer RU*. Vorlesung im Modul B1 Grundlagen der Religionspädagogik, Braunschweig 2010.

aufgehoben wird. Die Schüler werden in der Begründung solcher Formate oftmals nicht mehr positiv, sondern aufgrund ihrer Kirchenferne über eine pädagogisch unzulässige Defizitbestimmung wahrgenommen. Entsprechend befremdet können vor allem ältere Schüler reagieren.

Ein grundlegendes Missverständnis gegenwärtiger Didaktik liegt zudem in der oftmals nicht reflektierten Bedeutsamkeit des Lebensweltbezugs im Unterricht. Die Einbettung der Lebenswelt in den Religionsunterricht ist notwendig, um nicht nur die anthropologische Bestimmung der Schüler zur Umwelt und Gesellschaft zu ermöglichen, sondern möglichst konkrete und anschauliche Gegenstände und Fallbeispiele auf die Sach- und Argumentationsebene zu übertragen. Der Begriff der Lebenswelt darf für den Unterricht jedoch nicht mit dem des bornierten Alltags und den privaten Erfahrungen der Schüler gleichgesetzt werden. Das tägliche Leben unterrichtet nämlich nicht.⁶¹ Der Unterricht bricht ab, wenn er konkrete Dinge lediglich abbildet und das Private ohne Möglichkeit zur Distanznahme zum Thema macht. Es muss zumal jedem Religionslehrer bewusst sein, dass die Schule für viele Schüler auch zum Schutzraum gegenüber einem schwierigen Alltag wird.

Entsprechende konzeptionelle Strukturfehler bieten den Schülern schlimmstenfalls eine Nähe an, die von der Schülerseite direkt in eine harsche Distanzierung gegenüber dem ohnehin Angriffen ausgesetzten Fach resultieren können. Der Religionsunterricht erfüllt in diesem Fall dann nur noch die Rolle seines eigenen Stereotyps.

Desweiteren treten Bestandteile der *individuellen Begründungslinien* (s. o.) immer wieder auch an die Oberfläche religionspädagogischer Konzeptionen. Die katholische Religionspädagogik setzt mit der Konstruktion der Trias von Lehrer, Lehre und Schüler ein vorbildhaftes Lehrerhandeln voraus, dass eine positive Stellung und spirituelle Begegnung einschließt. Exemplarisch kann für die evangelische Religionspädagogik der Prozess der Elementarisierung im Sinne Friedrich Schweitzers und Karl-Ernst Nipkows benannt werden, der eine persönliche Lehrerhaltung und Stellungnahme zu den elementaren Wahrheiten (zumeist biblischer Texte) einschließt.⁶² Damit wird für die elementaren Strukturen (= die Sachebene) zunächst die Komponente einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ (Stuhlmacher) vorausgesetzt, mit der eine Wertneutralität in der Begegnung mit Schüleransichten erschwert werden kann. Umgekehrt kann also auch der konzeptionelle Überbau in der Religionspädagogik zur Intellektualisierung von Nähe- und Distanzfehlern in der pädagogischen Beziehung beitragen.

Eine dritte *institutionelle Begründungslinie* besteht in der bildungspolitischen Positionierung zum konfessionellen und durch den Art. 7 (GG)

⁶¹ Vgl. Giesecke, Portrait, 31.

⁶² Vgl. hierzu etwa Friedrich Schweitzer/Karl-Ernst Nipkow, Religionspädagogik und Entwicklungspsychologie, Gütersloh 1995.

geschützten ordentlichen Lehrfach. Die beständige Verteidigung des Einflusses der beiden großen Kirchen auf den konfessionellen Religionsunterricht, die im Staatsvertrag festgehalten ist, basiert auf dem gesellschaftlichen Wandel, veränderten schulorganisatorischen und kostenintensiven Maßnahmen zur Durchführung des Religionsunterrichts und beständigen Angriffen auf dessen konfessionelle Gestaltung. Die gegenwärtige Zustimmung der Kirchen zur partiellen Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts dient indirekt auch der Sicherung der konfessionellen Grundlage. Die beständigen Angriffe auf den konfessionellen Religionsunterricht wirken dabei selbstverständlich auf das Ansehen und die Rolle der Religionslehrer im Kollegium, gegenüber Schülern und ihren Eltern zurück. Eine häufige Reaktion auf diese geschwächte Stellung ist in einer Aufgabenerweiterung der Religionslehrer zu betrachten. Die angehäuften Aufgaben gehen über die Kernaufgabe des Unterrichtens und die Bereicherung des Schullebens – etwa durch Schulgottesdienste und Erkundungen sakraler Räume – weit hinaus. So ist insbesondere die Wahrnehmung von Religionslehrern in einer seelsorgerlichen Funktion kritisch zu betrachten. Auch die oftmals hervorgehobene Expertise von Religionslehrern im Umgang mit existenziellen Geschehnissen im schulischen Umfeld kann nicht vorbehaltlos behauptet werden. Religionslehrer sind für beratende und helfende, zumal seelsorgerische diakonische Dienste nur in Ausnahmefällen ausgebildet. Ihre Qualifikation mag zu meist geringer sein als diejenige der in den Schulen tätigen Beratungslehrer und Sozialarbeiter.

Überforderungen und Nähe- und Distanzfehler sind aufgrund der geringen Ausbildung und nur sporadischen und situativen Erfahrungen vorprogrammiert. Nähefehler entstehen dort, wo Kontakte zu betroffenen Schülern eine zu hohe Nähe und Konzentration zulassen, die anderen Schülern einer selbst unterrichteten Klasse offenbar werden. Distanzfehler entstehen dort, wo ein adäquater Umgang mit persönlichen Problemen von Schülern durch eine fehlende Wertneutralität und eine nicht professionalisierte Gesprächsführung die Abwendung des Schülers vom Religionslehrer provoziert.

Um entsprechende Überforderungen im Umgang von Religionslehrern mit ihren Schülern und Missbräuche entsprechender Aufgaben zu vermeiden, müssen sich Überlegungen zur Religionslehrerrolle an Erkenntnisse der Allgemeinen Pädagogik und der Professionstheorie anschließen. Weder Kirchenämter noch eine wissenschaftliche Religionspädagogik können eine von den institutionellen Bedingungen in der Schule unabhängige Theorie religionspädagogischen Beziehungshandelns entwickeln, ohne damit dessen Professionalität zu gefährden.

5. Sieben Thesen zu einem vertrauensbasierten Lehrerhandeln im Religionsunterricht

Aus den vorangegangenen Überlegungen resultieren sieben Thesen zur Etablierung eines vertrauensbasierten Lehrerhandelns im Religionsunterricht:

1. Die Aufgabe von Religionslehrern besteht vornehmlich in der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung des Religionsunterrichts sowie der Beteiligung am Schulleben. Ihre Aufgaben sowie die professionellen und institutionellen Grundlagen ihrer Arbeit in der Schule unterscheiden sich nicht von denen aller anderen Fachlehrer.
2. Religionslehrer gestalten eine vertrauensvolle pädagogische Beziehung, die auf den Lernzweck, das Lernziel, die Lernzeit und den Lernort des Religionsunterrichts begrenzt ist. Sie vermeiden bewusst Nähe- und Distanzfehler, die geeignet sind, um diese institutionelle Begrenzung aufzuheben.
3. Die sachliche und argumentative Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen erfordert einerseits einen konkret-anschaulichen Lebensweltbezug, andererseits aber die Grundbedingung, der Lebenswelt distanzierend und reflektierend entgegenzutreten. Religionslehrer tragen deshalb die Verantwortung, Schüler nicht von sich aus zu intimen, privaten und persönlichen Erfahrungen zu befragen und ihre Würde vollumfänglich zu achten.
4. Wenn Schüler von sich aus persönliche Erfahrungen in den Religionsunterricht einbringen, sollten diese unter Achtung der Schülerwürde zum Anlass genommen werden, der Sach- und Argumentationsebene des Religionsunterrichts zu begegnen. Ein guter Religionsunterricht lässt Zeit und Raum für Schülerfragen und entwickelt die Sachebene ausgehend von den Interessen der Schüler.
5. Eine gemeinsame und beständige Reflexion der Beziehungsgestaltung mit den Schülern ist notwendig, um die Beziehungsqualität und Professionalität des Lehrerhandelns zu gewährleisten und auf Nähe- und Distanzfehler im Lehrerhandeln aufmerksam zu werden.
6. Um eine professionelle pädagogische Beziehung zu gewährleisten, müssen Religionslehrer die eigene Berufsmotivation und die eigenen Nähe- und Distanzwünsche reflektieren und in professioneller und kollegialer Begleitung analysieren. Wo dies institutionell nicht organisiert ist, sollten sich Religionslehrer eigenständig darum bemühen.
7. Eine positive und wertneutrale Begegnung mit den Schülern ist das wichtigste Strukturmerkmal einer gelingenden pädagogischen Beziehung im Religionsunterricht.

Bibliografie

- Börchers, *Christoph*, „Wenn es nur Verehrung wäre ...“. Modelle der Interaktion von LehrerInnen und SchülerInnen in literarischen und schulpädagogischen Texten der Gegenwart, Oldenburg 2010.
- Bolle, *Rainer/Knauth, Thorsten/Weiße, Wolfram* (Hgg.), Hauptströmungen evangelischer Religionspädagogik im 20. Jahrhundert. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Münster 2002.
- Bucher, *Anton*, Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 2000.
- Füller, *Christian*, Sündenfall: Wie die Reformschule ihre Ideale missbrauchte, Köln 2011.
- Giesecke, *Hermann*, Was Lehrer leisten. Portrait eines schwierigen Berufs, Weinheim/München 2001.
- , Pädagogik als Beruf. Grundformen pädagogischen Handelns, Weinheim/München 2003.
- Graßhoff, *Gunther/Höblich, Diana/Ullrich, Heiner u. a.*, Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen als biografische Passungsverhältnisse. Fallstudien zum Verhältnis von Lehrer-Schüler-Interaktionen und Selbstverständnis der Lehrerschaft an Waldorfschulen, in: Zeitschrift für Pädagogik 52 (2006), H. 4, 571–590.
- Kiper, *Hanna*, Einführung in die Schulpädagogik, Weinheim/Basel 2001.
- /Mischke, *Wolfgang*, Unterrichtsplanung, Weinheim/Basel 2009.
- Leitmeier, *Walter*, Kompetenzen fördern. Gestalttherapeutisches Lehrertraining für Religionslehrer, Augsburg 2007.
- Oelkers, *Jürgen*, Die Herausforderung der Wirklichkeit durch das Subjekt. Literarische Reflexionen in pädagogischer Absicht, Weinheim/München 1985.
- , Eros und Herrschaft. Die dunkle Seite der Reformpädagogik, Weinheim/Basel 2011.
- Richey, *Petra/Wesselborg, Bärbel/Bohl, Thorsten u. a.*, Die Bedeutung normativer Lehrer- und Schülererwartungen für die Lehrer-Schüler-Beziehung, in: Schulpädagogik heute 5 (2014) 9, 1–16.
- Sautermeister, *Jochen*, „Ohne Vertrauen geht es nicht ...“ Zur praktischen Bedeutung von Vertrauen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 52 (2009), H. 4 203–209.
- , Vertrauen durch Selbstbestimmung – Selbstbestimmung durch Vertrauen. Ein Beitrag zur Reflexion professioneller Helfer-Beziehungen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 52 (2009), H. 4, 230–237.
- Schweer, *Martin K. W.*, Vertrauen in der pädagogischen Beziehung, Bern/Göttingen u. a. 1996.
- (Hg.), Lehrer-Schüler-Interaktion. Inhaltsfelder, Forschungsperspektiven und methodische Zugänge, Wiesbaden 2008.
- Schweitzer, *Friedrich/Nipkow, Karl-Ernst*, Religionspädagogik und Entwicklungspsychologie, Gütersloh 1995.
- Steins, *Gisela*, Sozialpsychologie des Schulalltags. Das Miteinander in der Schule, Stuttgart 2005.
- Thies, *Barbara*, Historische Entwicklung der Forschung zur Lehrer-Schüler-Interaktion, in: *Schweer, Martin K. W.* (Hg.), Lehrer-Schüler-Interaktion. Inhaltsfelder, Forschungsperspektiven und methodische Zugänge, Wiesbaden 2008, 77–100.

- Ulich, Klaus*, Einführung in die Sozialpsychologie der Schule, Weinheim/Basel 2001.
- Vinnai, Gerhard*, „Die Lehrer – ich kann sie nicht leiden“. Zur Sozialpsychologie der Verachtung von Lehrern, in: *Ricken, Norbert* (Hg.), Über die Verachtung der Pädagogik. Analysen – Materialien – Perspektiven, Wiesbaden 2007, 313–331.
- Walter-Laager, Catherine/Pfiffner, Manfred*, Soziale Beziehungen und Effekte im Unterricht – ein altersunabhängiges Phänomen? Empirische Untersuchung zu Einflüssen der sozialen Beziehungen im Unterricht auf Motivation, Fähigkeitsselbstkonzept und Leistung bei Kindern und Jugendlichen, Oldenburg 2009.
- Wellenreuther, Martin*, Lehren und Lernen – aber wie? Empirisch-experimentelle Forschungen zum Lehren und Lernen im Unterricht, Baltmannsweiler 2004.
- Wiedenroth-Gabler, Ingrid*, Performativer RU. Vorlesung im Modul B1 Grundlagen der Religionspädagogik, Braunschweig 2010.
- Wilhelm, Theodor*, Partnerschaft. Die Aufgabe der politischen Erziehung, Stuttgart³1956.

„Gerechter Friede“ statt „gerechter Krieg“?

Der Beitrag der Theologie für eine globale Friedensordnung¹

Frederike van Oorschot

Vor vier Wochen hat der Bischof der hier ansässigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Prof. Heinrich Bedford-Strohm, sich in einem Interview im Deutschlandfunk erneut für den Einsatz der UN im Irak ausgesprochen.² Mit Bodentruppen müsse vor Ort eine Sicherheitszone errichtet werden, die den Flüchtlingen die Rückkehr zu ihren Dörfern vor dem Winter ermögliche. In diesem deutlichen Ausspruch für den Einsatz militärischer Gewalt fiel die Frage des Interviewers auf, ob die Zeiten von „Schwertern zu Pflugscharen“ nun vorbei seien. Bedford-Strohm antwortete: „Nein, überhaupt nicht. Das ist ein ganz wichtiger Punkt. Die Legitimierung von Gewalt, die Rede vom gerechten Krieg, die haben wir glücklicherweise überwunden.“ Aber, so führt er weiter, die unmittelbare Schutzpflicht für die Menschen verlange ein Eingreifen im Irak mit militärischen Mitteln.

Dieses Interview ist nur ein Beispiel für die Unsicherheit im Umgang mit oft fest geglaubten theologischen Kategorien im Umgang mit Krieg und Frieden in kirchlichen Debatten. Zu den zahlreichen anderen Konflikten der Gegenwart ließen sich unzählige ähnliche Kommentare anführen, die das Ringen um den verantwortlichen Umgang mit den für eindeutig gehaltenen Argumentationskategorien „gerechter Krieg“ und „gerechter Frieden“ deutlich machen. Ich möchte daher im Folgenden und zu Beginn dieser Tagung den Blick noch einmal auf diese Kategorien lenken. Was bezeichnen die Paradigmen „gerechter Krieg“ und „gerechter Friede“ und was kennzeichnet den aktuellen Paradigmenstreit? Diese Diskussion spitze ich im Anschluss zu angesichts der aktuellen Herausforderungen im Zusammenhang einer „globalen Friedensordnung“. Den Beitrag der Theologie in dieser Frage werden wir in den kommenden Tagen gemeinsam diskutieren.

1. Was ist „gerechter Krieg“, was ist „gerechter Friede“?

1.1. Gerechter Krieg statt gerechter Friede

Das Paradigma des „gerechten Krieges“ besagt, dass Kriege unter gewissen Kriterien gerechtfertigt werden können. Diese Kriterien regeln nicht

¹ Der Vortragsstil des in das Tagungsthema einführenden Referats wurde für die Drucklegung beibehalten.

² www.deutschlandfunk.de/irak-uno-muss-endlich-aktiv-werden.694.de.html?dram%3Aarticle_id=297530 [letzter Zugriff am 15.10.2014].

nur, wann ein Krieg gerechtfertigt ist (*ius ad bellum*), sondern auch, wie ein Krieg „gerecht“ geführt werden kann (*ius in bello*).³ Die bei Augustin begonnene und in der Scholastik ausgeformte Kriteriologie möchte ich nur kurz in Erinnerung rufen. Das „*ius ad bellum*“ umfasst die legitime Autorität (*legitima auctoritas/potestas*), das Vorliegen eines zulässigen Kriegsgrundes (*causa iusta*), die gerechte Absicht der Kriegführenden (*recta intentio*), die Identifikation des Krieges als letztes Mittel zur Wiederherstellung des Rechts (*ultima ratio*), die Aussicht auf Frieden mit dem Kriegsgegner (*iustus finis*) und die Verhältnismäßigkeit der Reaktion (*proportionalitas*). Das „*ius in bello*“ versucht Kriterien legitimer Kriegsführung zu benennen und verweist dazu auf die notwendige Verhältnismäßigkeit der angewandten militärischen Mittel, die Unterscheidung von Soldaten und Zivilisten, sowie den Schutz von Zivilisten vor Kriegshandlungen. In dieser oder ähnlichen Ausformulierungen haben diese Bestimmungen vielfach Eingang in die völkerrechtlichen Bestimmungen der Gegenwart gefunden.

Bis in die 1950er Jahre richtete sich die theologisch-ethische Reflexion in Deutschland v. a. auf die Legitimität militärischer Kriegsgewalt und mithin wurde von einer „Kriegsethik“ gesprochen.⁴ „*Si vis pacem, para bellum*“ – „Wenn du Frieden willst, rüste zum Krieg“, lautete die über Jahrhunderte unangefochtene Maxime.⁵

1.2. Gerechter Friede statt gerechter Krieg

Seit den 1950er Jahren wurde diese Rede von der „Kriegsethik“ und dem Paradigma des „gerechten Krieges“ in der theologischen Ethik von der Bezeichnung „Friedensethik“ abgelöst. Die Erfahrungen im zweiten Weltkrieg, die wachsende internationale Vernetzung, auch in den ökumenischen Verbänden im kirchlichen Bereich, prägte ein neues Paradigma, die Ausrichtung am „gerechten Frieden“: „Hieß es früher: ‚Wenn du den Frieden willst, rüste zum Krieg‘ (*si vis pacem, para bellum*), so lautet heute die Maxime: ‚Wenn du keinen Krieg willst, Sorge für Frieden‘ (*si non vis bellum, para pacem!*).“⁶

³ Vgl. einführend z. B. Peter Rudolf, Gerechter Krieg, in: Dieter Nohlen/Rainer-Olaf Schultze (Hg.), Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe, Band 1, München 2002.

⁴ Michael Haspel, Die ‚Theorie des gerechten Friedens‘ als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen, in: J. D. Strub/S. Grotefeld (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs, Stuttgart 2007, 210. Vgl. Armin Boyens, Ein gemeinsames Wort der Kirchen zum Frieden?, in: E. Lorenz (Hg.), Kirchen für den Frieden. Internationale lutherische Beiträge zur Friedensethik, Stuttgart u. a. 1983, 59. Vgl. einführend zur Geschichte dieser Denkfigur Georg Kreis, Der gerechte Krieg. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, Basel 2006; Wolfgang Lienemann, Frieden. Vom ‚gerechten Krieg‘ zum ‚gerechten Frieden‘, in: Ökumenische Studienhefte 10 (BensH 92), Göttingen 2000.

⁵ Dieter Senghaas/Eva Senghaas-Knobloch, Si vis pacem, para pacem – Überlegungen zu einem zeitgemäßen Friedenskonzept, in: B. Meyer (Hg.), Eine Welt ohne Chaos? (Friedensanalysen 25), Frankfurt a. M. 1996, 245.

⁶ Marco Hofheinz, ‚Er ist unser Friede‘. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder, Göttingen 2014, 598.

Was sich genau hinter dieser Maxime verbirgt, ist allerdings nicht so leicht zu fassen wie die Kriteriologie des „gerechten Krieges“, da sie – trotz der breiten kirchlichen Akzeptanz – bislang kaum systematisch bearbeitet wurde.⁷ Wolfgang Huber schlägt zwei „tragende[...] Pfeiler der Lehre vom gerechten Frieden“ vor:⁸ Erstens ist der Friede das ausschließliche Ziel und Inhalt aller Politik und zweitens werde die Ursache des Friedens in einem komplexen Zusammenhang verortet, der Recht und Gerechtigkeit umfasst. Ähnlich charakterisiert Michael Haspel die unterschiedlichen Ansätze, die sich unter dem Paradigma „gerechter Friede“ fassen lassen: „Erstens gehen die Ansätze davon aus, dass ‚Weltfriede und internationale Sicherheit‘ [...] nicht nur durch die Vermeidung und Unterdrückung militärischer Eskalation von Konflikten bewahrt und hergestellt werden können, sondern dass Frieden auf eine gerechte politische und ökonomische Weltordnung angewiesen ist, wobei die Wahrung der Menschenrechte ein wesentliches Merkmal einer solchen Ordnung darstellt. [...] Zweitens ist bei den Vertreterinnen und Vertretern einer Lehre vom gerechten Frieden eine Übereinstimmung in der Hinsicht festzustellen, dass sie eine ‚Präferenz für die Gewaltfreiheit‘ oder negativ ausgedrückt eine ‚presumption against war‘ vertreten.“⁹

Die Kirchen haben sich das Paradigma des „gerechten Friedens“ vielfach zu Eigen gemacht. Das Motto „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ richtet den konziliaren Prozess seit Jahrzehnten aus und prägt sowohl Ökumene als auch nationale Kirchen.¹⁰ 1986 wurde im Exekutivkommittee des Lutherischen Weltbundes die Forderung laut, die Lehre vom gerechten Krieg durch die Lehre vom gerechten Frieden zu ersetzen. Die ökumenische Versammlung in Dresden begann 1989 eine tiefgreifende Neuorientierung ihrer Friedensethik. Die Friedensschrift der katholischen Bischöfe von 2000 trägt den Titel „Gerechter Friede“ und auch die EKD-Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ zum Thema von 2007 ist zutiefst von diesem Paradigma geprägt.¹¹ Selbst Kritiker geben zu, dass die Lehre vom gerechten Frieden heute als ökumenischer Grundkonsens gelte.¹²

⁷ A. a. O., 47; Hans-Richard Reuter, Gerechter Frieden und „gerechter Krieg“ als Themen der neuen Friedensdenkschrift der EKD, in: epd-Dokumentation 19/20 (2008), 36.

⁸ Wolfgang Huber, Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik, in: ZEE 49 (2005), 119.

⁹ Haspel, Theorie des gerechten Friedens, 210 f.

¹⁰ Zum Folgenden vgl. Hofheinz, Er ist unser Friede, 47 f.

¹¹ Deutsche Bischofskonferenz, Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn 2013. http://www.dbk-shop.de/media/files_public/rylvxiccwn/DBK_1166.pdf [Zugriff am 30. 4. 2015]; Rat der EKD, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen (2007). www.ekd.de/download/ekd_friedensdenkschrift.pdf [Zugriff am 30. 4. 2015].

¹² Ulrich H. J. Körtner, Flucht in die Rhetorik. Der Protestantismus muss eine Friedensethik entwickeln, die heutigen Kriegen gerecht wird, in: Zeitzeichen 7 (9/2006), 12.

2. Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg¹³ – Der Paradigmenstreit

So weit, so gut – könnte man meinen. Das eingangs zitierte Interview zeigt allerdings, dass die Abgrenzungen zwischen den Paradigmen des „gerechten Krieges“ und des „gerechten Friedens“ in der theologischen Ethik nicht mehr einfach zu ziehen sind. Radiojournalisten, aber auch erfahrene theologische Friedensethiker reiben sich die Augen angesichts der Rückkehr von lange überholt geglaubten Argumentationsmustern, der Verve kriegsethischer Diskussionen und der Annäherungen zwischen unvereinbar geglaubten Paradigmen.

Diese Irritation hat ihren Grund in einem seit Beginn der 2000er Jahre geführten Paradigmenstreit um „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“. Er nahm seinen Anfang nach dem Ausruf eines „Kriegs gegen den Terror“ durch George Bush, wird seitdem international geführt und gerade die transatlantische Debatte zeichnet sich durch eine besondere Verve aus.¹⁴ In der US-amerikanischen Diskussion wird die Frage nach „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“ innerhalb von vier Grundkategorien geführt: Pazifismus (jeder Krieg ist moralisch verwerflich), Realismus (Krieg ist immer an Eigeninteressen und Macht orientiert, was eine moralische Beurteilung unerheblich macht), Heiliger Krieg (Krieg mit der Ermächtigung durch Gott oder einer ähnlich unbedingten Macht) und „gerechtem Krieg“ (Krieg nur nach allgemein gültigen Kriterien für moralische Rechtfertigung).¹⁵

In der deutschen Diskussion leiten die Paradigmen „gerechter Krieg“ und „gerechter Friede“ die Diskussion.¹⁶ Aussagekräftig ist der Titel des 2007 von Jean-Daniel Strub und Stefan Grotefeld herausgegebenen Bandes „Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs.“ Wolfgang Huber fragt 2005 nach der „Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg?“ und sein katholischer Kollege Gerhard Beestermöller formuliert 2004 ähnlich „Kehrt die Lehre vom gerechten Krieg zurück?“¹⁷ Marco Hofheinz und Georg Plasger mahnen mit Karl Barths Worten den „Ernstfall Frieden“ (2002) und auch der epd dokumentiert 2005 die anhaltende Diskussion.¹⁸ Kritiker des Paradigmas des

¹³ So der Titel eines Aufsatzes von Honecker aus dem Jahr 2003.

¹⁴ Zur US-amerikanischen Debatte vgl. einleitend *Gerhard Beestermöller/Michael Haspel/Uwe Trittmann* (Hg.), „What we are fighting for ...“ – Friedenethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedenethik 37), Stuttgart 2006.

¹⁵ Die Kategorisierung folgt dem Aufsatz: Ist die Anwendung von Gewalt jemals moralisch gerechtfertigt? Amerikaner antworten deutschen Kollegen, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2002, 1151.

¹⁶ Vgl. *Hofheinz*, Er ist unser Friede, 45 f.

¹⁷ *Gerhard Beestermöller*, Kehrt die Lehre vom gerechten Krieg zurück? Zur Paradigmenkrise der Friedenethik angesichts des Kosovo-Konflikts, in: *H. Oberreuter u. a.* (Hg.), *Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Perspektiven zur neuen Staatenordnung*. FS J. Schwarz, Wiesbaden 2004, 143–154; *Huber*, Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg?.

¹⁸ *Gerechter Friede – gerechter Krieg*, epd-Dokumentation 19/20 (2008); *Marco Hofheinz/Georg Plasger* (Hg.), *Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven*, Wuppertal 2012.

gerechten Friedens wie Ulrich H. J. Körtner, Martin Honecker und Michael Haspel fordern die Rehabilitierung der Lehre vom gerechten Krieg statt einer „Flucht in die Rhetorik“ friedensethischer Argumentationen und damit eine „fundamentale Revision“ der Lehre des gerechten Friedens.¹⁹

Wie in dem eingangs zitierten Interview schon deutlich wurde, ist die Verortung von Positionen, die mit Kategorien „gerechter Krieg“ und „gerechter Frieden“ verbunden sind, nicht so eindeutig wie es scheint. Daher möchte ich in einem ersten Schritt die Zuordnung der Paradigmen in diesem „Paradigmenstreit“ oder dieser „Paradigmenkrise“ umreißen.²⁰

Erstens werden die Paradigmen „gerechter Krieg“ und „gerechter Friede“ komplementär und ergänzend beschrieben (Ergänzungsmodell). So schreibt z. B. Heinz-Günther Stobbe bereits Ende der 1980er Jahre: „Die Lehre vom Gerechten Krieg und die Lehre vom Gerechten Frieden schließen sich weder aus, noch kann die eine die andere ablösen. Sie verhalten sich vielmehr komplementär zueinander, indem sie sich wechselseitig voraussetzen und begrenzen zugleich.“²¹ Ähnlich beschreibt auch Martin Honecker die Komplementarität dieser Modelle, die er in Koinzidenzen der Kriteriologie begründet sieht: Ziel eines gerechten Krieges sei der gerechte Frieden und auch ein gerechter Friede könne nicht auf die militärische Sicherung und Durchsetzung verzichten.²² In jüngster Zeit wird diese Zuordnung auch von Ulrich H. J. Körtner vorgebracht, der keine „scharfen Trennungen“, sondern „seltsame und merkwürdige Übergänge und Zwischenzustände“ zwischen rechtem Krieg und rechtem Frieden konstatiert.²³

¹⁹ Ulrich H. J. Körtner, Flucht in die Rhetorik. Der Protestantismus muss eine Friedensethik entwickeln, die heutigen Kriegen gerecht wird, in: *Zeitzeichen* 7 (9/2006), 12–14; vgl. *ders.*, ‚Gerechter Friede – Gerechter Krieg‘. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen, in: *ZThK* 100 (2003), 348–377; *ders.*, Notorisch ausgeblendet. Das Konzept vom Gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf, in: *Zeitzeichen* 4 (5/2003), 14–16; Martin Honecker, Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg, in: P. Dabrock u. a. (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen. FS C. Frey, Gütersloh 2003, 251–268.

²⁰ Beestermöller, Kehrt die Lehre vom gerechten Krieg zurück?; *ders.*, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘, in: H.-G. Justenhofen/R. Schumacher (Hg.), ‚Gerechter Friede‘ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe (ThFr 25), Stuttgart 2003, 52–62. Die Systematisierung der Diskussion folgt Hofheinz, Er ist unser Friede, 580f. Dabei unterscheide ich im Anschluss an Hofheinz vier Zuordnungen in der aktuellen Debatte: komplementär, exklusiv, inklusiv und identisch. Hofheinz nennt als fünfte Kategorie noch eine „komplexer zu bestimmende Weise“, unter die er die Kritik Michael Haspels fasst. Da diese keine eigene Zuordnung der Paradigmen im engeren Sinn bietet und sich im Wesentlichen mit dem Vorwurf des Rechtspositivismus deckt, wird sie hier nicht dargestellt. A. a. O., 581. 591–593.

²¹ Heinz-Günther Stobbe, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Kritische Randnotizen zu einer neueren Entwicklung ökumenischer Friedensethik, in: *Anti-Militarismus Information* 19 (1989), 29 f.

²² Honecker, Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg, 265. Vgl. *ders.*, Gerechter Friede oder gerechter Krieg, in: *ThR* 70 (2005), 228–236.

²³ Körtner, Flucht in die Rhetorik, 14.

Zweitens findet sich eine exklusive Verhältnisbestimmung, die das Paradigma des gerechten Krieges durch das Paradigma des gerechten Friedens ersetzen möchte (Substitutionsmodell). So argumentiert z. B. Götz Planer-Friedrich, dass die Kriterien des gerechten Krieges in der „neuen Kriegsbeurteilung“ keine Anwendung fänden und die Rede vom „gerechten Krieg“ daher aufgegeben werden müsse.²⁴

Das dritte Modell erkennt eine Fortentwicklung zwischen den Paradigmen, die das Paradigma des „gerechten Krieges“ in das Paradigma des „gerechten Friedens“ inkludiert (Entwicklungsmodell). So plädiert z. B. Wolfgang Huber für eine Weiterentwicklung des Paradigmas des „gerechten Friedens“ durch die Einbindung der Kriteriologie der *bellum-iustum*-Tradition.²⁵ Auch sein Schüler Heinrich Bedford-Strohm spricht sich dafür aus „zwar die Lehre vom gerechten Krieg aufzugeben, den ethischen Erfahrungsschatz, der hinter den in ihr entwickelten Kriterien steht, aber zu nutzen“.²⁶ Diese Position spiegelt sich deutlich in dem eingangs zitierten Interview.

Das vierte Modell postuliert gar die Identität der Paradigmen (Identitätsmodell). Traugott Jähnichen kommt zu dem Schluss: „Letztlich ist jedoch die Differenz zwischen beiden Anschauungen nicht so groß, wie es scheint, da beide Konzeptionen die Anwendung militärischer Gewalt nicht grundsätzlich ablehnen, sondern unter restriktive Bedingungen zu stellen versuchen. [...] [Jede] Gemeinschaft, die überhaupt die Frage der eigenen Gewaltanwendung problematisiert, [hat] eine Form der Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ entwickelt, mit der Ausnahme der klassischen Friedenskirchen oder anderer pazifistischer Gruppen, die jede Art von Gewaltanwendung im Sinne des Gesinnungspazifismus grundsätzlich ausschließen. Alle anderen, insbesondere die Großkirchen, vertreten in der einen oder anderen Form diese Lehre.“²⁷

²⁴ Götz Planer-Friedrich, Schlechte Realität. Die traditionelle kirchliche Lehre vom gerechten Krieg ist überholt, in: *Zeitzeichen* 4 (1/2003), 15.

²⁵ Huber, Rückkehr zur Lehre vom Gerechten Krieg?, 121. 127 f; *ders.*, Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden. Die Friedensethik der EKD in den letzten 25 Jahren, in: H.-R. Reuter (Hg.), *Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert*. 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung Juni 2008 in Münster (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 20), Münster 2009, 162 f.

²⁶ Heinrich Bedford-Strohm, Gottes Versöhnung und militärische Gewalt. Zur Friedensethik nach dem Kosovo-Krieg, in: R. Weth (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 213. Vgl. *ders.*, Die Lehre vom gerechten Krieg und der Krieg am Golf, in: *JK* 52 (1991), 75–80.

²⁷ Traugott Jähnichen, ‚Gerechte Kriege‘ gegen den Terror? Friedensethische Traditionen und Perspektiven angesichts von Terror und ‚Neuen Kriegen‘, in: L. Lybaek u. a. (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht, anders zu denken*. FS E. Geldbach (Ökumenische Studien/ Ecumenical Studies 30), Münster 2004, 240 f.

3. Herausforderungen für „gerechten Frieden“ in einer „globalen Friedensordnung“

Als zweiten Teil meines Vortragsthemas wurde mir die Reflexion des „Beitrags der Theologie für eine globale Friedensordnung“ aufgegeben. Den Beitrag wollen wir in den kommenden Tagen gemeinsam bedenken. Ich möchte daher im Folgenden zunächst einmal drei Schneisen für die Diskussion schlagen, um die Herausforderungen für „gerechten Frieden“ in einer „globalen Friedensordnung“ zu diskutieren. Ich möchte zum einen die Begriffe „Krieg“ und „Frieden“ vor dem Horizont einer „globalen Friedensordnung“ schärfen und zum anderen einen theologischen Einwand gegen eine vor-schnelle Verabschiedung von der Lehre des gerechten Friedens formulieren.

3.1. Was ist heute Frieden? Zwischen Pazifismus und Friedensprävention

Dass der Begriff „Frieden“ in der theologischen Ethik nicht eindeutig bestimmt ist, macht die Irritation des eingangs zitierten Interviewers deutlich: Bedeutet die Option für den gerechten Frieden nicht den Verzicht auf Waffengewalt bis hin zum radikalen Pazifismus? Führt eine nicht eindeutig pazifistisch bestimmte Lesart der „Lehre vom gerechten Frieden“ nicht zu einer „semantischen Verschleierung der Wiederkehr der Lehre vom gerechten Krieg“,²⁸ also de facto zur Rückkehr der Lehre vom gerechten Krieg, ohne dass diese beim Namen genannt werden dürfe? Mit Blick auf die Diskussionslage hat sich oben bereits gezeigt, dass sich unter dem Leitbegriff des „gerechten Friedens“ sowohl pazifistische Positionen als auch Konzeptionen finden, die an dem Gedanken eines gerechten Krieges als *ultima ratio* festhalten.²⁹

Die Diskussion um die Legitimität dieser Deutung des gerechten Friedens werden wir mit Sicherheit führen müssen. An dieser Stelle möchte ich jedoch zum einen auf den rechtspolitischen Rahmen unserer Erwägungen und zum anderen auf die Implikationen des biblischen Friedensbegriffs hinweisen.

Erstens wurde eine Lehre vom „gerechten Krieg“ nie freistehend vertreten.³⁰ In den vorgestellten Formen ist die Legitimität eines Krieges als *ultima ratio* eingebunden in die bestehenden Rechtsnormen der UN, welches

²⁸ Hofheinz, Er ist unser Friede, 586. Vgl. Michael Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002, 46; Körtner, ‚Gerechter Friede‘ – ‚Gerechter Krieg‘, 357.

²⁹ Dazu gehören z. B. Wolfgang Huber, der eingangs zitierte Landesbischof Bedford-Strohm und viele von diesen beiden geprägte kirchliche Stellungnahmen. Huber, Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg?, 124. Vgl. die EKD-Verlautbarung „Schritte auf dem Weg des Friedens“ von 1994 und Wolfgang Huber, Frieden nach dem Ende der Blockkonfrontation. Erwägungen im Anschluß an die Barmer Theologische Erklärung, in: S. Dimpker (Hg.), Freiräume leben – Ethik gestalten. Studien zur Sozialethik und Sozialpolitik. FS S. Keil, Stuttgart 1994, 200.

³⁰ Hans-Richard Reuter, Gerechter Friede! – Gerechter Krieg?, in: ZEE 52 (2008), 165.

jedoch das *ius ad bellum* einzelner Völker gerade aufhebt.³¹ Die der *bellum iustum*-Tradition zu Grunde liegende Kriteriologie ist nach Reuter jedoch nicht an das Paradigma gebunden „und bleiben als Kriterien ethischer Gewaltkritik und -begrenzung unverzichtbar“.³² Dies zeigt sich deutlich in der Praxis kirchlicher Stellungnahmen.³³ Die Reflexion bestehenden Rechts allein ist jedoch nicht ausreichend. Deutlich macht dies Michael Haspels Mahnung zur Reinterpretation der Kriterien vom „gerechten Krieg“ in der Zuordnung zur Friedensthematik, die die enggeführte Interpretation der Lehre vom gerechten Frieden im Sinne einer „Ethik der Rechtsbefolgung“ überwinden müsse.³⁴ Vielfach beschränke sich die Reflexion internationaler Beziehungen auf die Reflexion des bestehenden Rechts innerhalb des UN-Systems und vernachlässige die Diskussion normativer Aspekte internationaler Beziehungen. Er plädiert daher für eine „Theorie, die umfassend den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit zur Darstellung bringt“, wobei „die Frage nach Kriterien der legitimen Anwendung militärischer Gewalt nur einen Unterpunkt bilden, wenngleich einen notwendigen“.³⁵

Hilfreich für diese Aufgabe ist in der theologischen Diskussion der Rückgriff auf die Breite des biblischen Begriffes des „Friedens“, der in den Diskussionen um die Grenzen des Friedens vielfach verkürzt erscheint. Frieden – Shalom – meint die Integrität eines ganzen Lebens in seiner Umwelt.³⁶ Nicht umsonst steht die Trias „Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung“ zusammen, nicht umsonst reden wir von „gerechtem Frieden“ – diese Begriffe gehören biblisch zusammen, beschreiben einen unlösbaren Zusammenhang. Diese Dimension theologischer Friedensethik geht in den Debatten oft unter: Wie muss Zusammenleben gestaltet sein, dass Frieden entstehen und bestehen kann. Was bedeutet Gerechtigkeit, wie kann sie geschaffen und erhalten werden? Theologische Friedensethik muss sich m. E. stärker von diesem Friedensbegriff her in die oben umrissenen Debatten einmischen. Eine in diesem Sinne verstandene theologische Friedensprävention muss die Debatten um die Grenzen des Friedens nicht nur begleiten, sondern bildet letztlich deren Grundlage. In diesem Sinne muss Friedensarbeit kriegspräventiv sein – radikal im wörtlichsten Sinne und an der Wurzel (*radix*) von Frieden und Unfrieden ansetzen.³⁷

³¹ Ders., Was ist ein gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik, in: Strub, J. D./Grotefeld, S. (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs, Stuttgart 2007, 183.

³² Ders., Die ‚humanitäre Intervention‘ zwischen Recht und Moral. Friedensethische Anmerkungen aus Anlaß des Kosovo-Krieges, in: U. Ratsch u. a. (Hg.), Friedensgutachten 2000, Münster u. a. 2000, 78.

³³ Vgl. die EKD-Verlautbarung von 1994 und Huber, Frieden nach dem Ende der Blockkonfrontation, 200.

³⁴ Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention, 70.

³⁵ A. a. O., 29.

³⁶ Vgl. einführend mit vielen weiteren Verweisen Rüdiger Liwak, Art. Shalom. WiBiLex <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/> [Zugriff am 30. 4. 2015].

³⁷ Hofheinz, Er ist unser Friede, 604.

3.2. Was ist heute ein Krieg? Schutzverantwortung (*responsibility to protect*) als neuer Grenzfall des Ernstfalles Frieden

Auch der Begriff „Krieg“ ist heute nicht mehr so eindeutig, bestimmt als gewaltsame zwischenstaatliche Auseinandersetzung. Die Debatten der International Relation Studies drehen sich um sog. „neue Kriege“ und humanitäre Interventionen, begründet mit der Schutzverantwortung (*responsibility to protect*).

Hier berühren wir eine grundlegende Verschiebung im politischen Gefüge weltweit. Post-nationalstaatlich, post-politisch, globalisiert – alle diese Begriffe versuchen zu beschreiben, dass die westfälischen nationalstaatlichen Ordnungsprinzipien die Gegenwart nicht mehr zureichend beschreiben. Die Debatten unserer Tage spiegeln diesen Befund nur zu deutlich, ob zu globalen wirtschaftlichen Verflechtungen, Datenschutz oder Popkultur. Und sie betreffen auch die Kategorisierung gewaltsamer Auseinandersetzungen: Denn was ist heute eigentlich ein Krieg? Ist z. B. im Zusammenhang mit der Bekämpfung von Terrorismus die Rede von einem „Krieg gegen den Terror“ überhaupt sinnvoll oder wertet das nicht die Terroristen von „ordinären Verbrechern zu einem völkerrechtlichen Feind“ auf?³⁸ Seit einiger Zeit ist in den Politikwissenschaften von den „neuen Kriegen“ die Rede.³⁹ Klassische Staatenkriege seien im Zeitalter der Globalisierung selten. Die neuen Kriege sind gekennzeichnet von Entstaatlichung und Privatisierung der Gewalt, von einer Asymmetrie kriegerischer Gewalt und der Autonomisierung militärisch gebundener Gewaltformen.⁴⁰ Die gegenwärtigen Konflikte im Irak, aber auch in der Ukraine verdeutlichen das Problem. Was ist also ein Krieg und wie muss das Paradigma eines „gerechten Krieges“ auf diese Verschiebungen im Kriegsbegriff reagieren?⁴¹

Die politische Sprachregelung zum Einsatz von Waffengewalt unter der Kategorie der Schutzverantwortung ist also nicht nur Zeichen politisch-korrekturer Schönfärberei, sondern auch Ausdruck dieser Verschiebung. Die

³⁸ Wolfgang Lienemann, Verantwortungspazifismus (*legal pacifism*). Zum politischen Gestaltungspotenzial pazifistischer Bewegungen im Blick auf das Völkerrecht, in: J. D. Strub/S. Grotefeld, S. (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs, Stuttgart 2007, 95. Vgl. Jean Bethke Elshtain, Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World, New York 2004; dies., Terrorism, in: C. Reed/D. Ryall (Hg.), The Prince of Peace. Just War in the Twenty-First Century, Cambridge 2007, 118–135.

³⁹ Vgl. Irene Etzersdorfer, Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte, Köln/Weimar 2007, 115–136; Mary Kaldor, Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung, Berlin 2000, 7f; Herfried Münkler, Die neuen Kriege, Berlin 2004; ders., Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie, Weilerswist 2014.

⁴⁰ Münkler, Die neuen Kriege, 10f. Vgl. Erhard Eppler, Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt a. M. 2002, 30–49; Kaldor, Neue und alte Kriege, 15–20; Herfried Münkler, Die privatisierten Kriege des 21. Jahrhunderts, in: Merkur 55 (2001), 222–234.

⁴¹ Vgl. einführend z. B. Haspel, Die neuen Kriege und der gerechte Friede.

Frage nach gerechtem Krieg oder gerechtem Frieden muss daher auch in der theologischen Ethik zugespitzt werden auf die Frage nach den Kriterien legitimer Wahrnehmung von Schutzverantwortung. Die Schutzverantwortung ist als primärer Anlass von Diskussionen um den Einsatz militärischer Gewalt – um mit Barth zu sprechen – der neue Grenzfall des Ernstfalls Frieden.

3.3. Wider „realistischen Fatalismus“ – theologische Verteidigung des Paradigmas des gerechten Friedens gegen den Utopismusvorwurf

Aus der breiten Diskussion um den gerechten Frieden möchte ich ein wiederkehrendes Argument in Kirche, Theologie, Politik und kritischer Öffentlichkeit herausgreifen und zur Diskussion stellen. Dieses wirft dem Paradigma des gerechten Friedens Utopismus vor – und Utopismus ist eine der wenigen Optionen in der politischen Arena, die tatsächlich bei niemandem Anklang findet. Gefordert wird stattdessen „Realismus“, auch wenn selten klar ist, welche Realitäten dabei eigentlich im Auge sind. Aber „*si vis pacem para bellum*“ behält als „realpolitische Leitperspektive“ immer noch Gültigkeit.⁴² Und so urteilt der evangelische Theologe Ulrich Körtner: „Eine gewaltlose Welt gehört ins Reich der Utopie.“⁴³ Auch Martin Honecker verweist auf die biblische Eschatologie und Anthropologie:

„Gerechter Friede ist ein moralisches Postulat. Aber er setzt eine Menschenatur voraus, die frei von Sünde ist. Die Gerechtigkeit des Sünders ist jedoch eine angefochtene. [...] Die Friedensmöglichkeiten der Menschheit finden ihre Grenzen an der *conditio humana*. Die Alte Kirche und die Reformation haben sich aus der Einsicht in die Fehlbarkeit und Gefährdung des Menschen bemüht, mithilfe der Lehre vom gerechten Krieg den Krieg möglichst zu verhindern und notfalls einzudämmen. Aber sie haben nicht die Vorstellung von einem gerechten Frieden gelehrt. Der gerechte Friede war für sie eschatologische Hoffnung und Verheißung.“⁴⁴

Hier zeigt sich das enge Verhältnis zu seinem zweiten Argument. Martin Honecker führt an, dass in der Schrift das konstitutive Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit als Kennzeichen des Reiches Gottes begriffen sei. Der Paradigmenwechsel zum gerechten Frieden führe daher zum Verlust der biblischen Tradition und zu einer Moralisation des Christlichen.⁴⁵

Diesem Einwand ist dreierlei entgegen zu setzen. Erstens muss in formaler Hinsicht mit Wolfgang Huber festgehalten werden, dass dieser Einwand die Mehrheit der Konzeptionen des gerechten Friedens sachlich

⁴² Senghaas/Senghaas-Knobloch, *Si vis pacem para pacem*, 245.

⁴³ Körtner, *Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive*, 5. Vgl. *ders.*, ‚Gerechter Friede‘ – ‚gerechter Krieg‘, 352. 371; *ders.*, *Notorisch ausgeblendet*, 16; *Elshain*, *Against the New Utopianism*, 44–54.

⁴⁴ Honecker, *Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg*, 266.

⁴⁵ A. a. O., 266f.

nicht trifft: Im Gegensatz zu Konzeptionen des radikalen Pazifismus hält die Lehre vom gerechten Frieden an dem Gedanken der *ultima ratio* fest.⁴⁶ Die beiden anderen kritischen Gedankenanstöße sind systematisch-theologischer Art und entspringen der theologischen Anthropologie und Eschatologie. Aus der Anthropologie ist die Spannung zwischen sündigem Charakter des Menschen und der christologisch bestimmten „neuen Kreatur“ (2Kor 5,17) des Christenmenschen bedenkenswert.⁴⁷ Die Herrschaft des Bösen und die Sünde des Menschen zweifelsohne ohne Zweifel das Sein und Handeln der Menschen. Zugleich sind sie aber überwunden in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, die nach dem biblischen Zeugnis reale Folgen haben. „Schon jetzt“ und „noch nicht“ – diese Pole bestimmen auch und gerade unser friedensethisches politisches Handeln. Mit Marco Hofheinz ist daher festzuhalten: „Würde sie [die Anthropologie] die Friedensfähigkeit des Menschen überschätzen, so würde sie das Böse verharmlosen und in einen Moralismus hineinmünden. Würde sie die Friedensfähigkeit des Menschen hingegen unterschätzen, so liefere dies auf eine [...] Prinzipialisierung des Bösen [hinaus] [...]“, der in Legalismus münde.⁴⁸ Dasselbe gilt für die Eschatologie: Friede und Gerechtigkeit sind nicht Ergebnis des menschlichen Handelns, sondern des göttlichen Tuns. Aber das Warten des Menschen auf das Reich Gottes ist kein passives, sondern aktiv. Wie der 2. Petrusbrief schreibt, warten und eilen wir den Tag des Herrn (2Petr 3,12) – wir warten, indem wir eilen; wir laufen dem entgegen, was uns entgegen kommt. Deshalb ist das Reich Gottes kein Nicht-Ort, keine Utopie, sondern „umgreift in Gestalt der göttlichen Friedens- und Gerechtigkeits-Poiesis die Erde“⁴⁹ und verschränkt auf diese Weise Gegenwart und Zukunft.

„Schon jetzt“ und „noch nicht“ – schon jetzt leben wir im Einflussbereich und unter der Macht der göttlichen Wirklichkeit, auch wenn diese noch nicht unser gesamtes Leben bestimmt. Die Spannung dieses konstitutiven Bezugs der göttlichen Realität auf unsere menschlichen Realitäten kann einer flachen Argumentationsform der „Realpolitik“ – im Sinne eines „realistischen Fatalismus“ eine fundierte christliche Perspektive entgegen setzen.

⁴⁶ Huber, Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg?, 124

⁴⁷ Vgl. z. B. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 2012, 440–448. 468–505. 523–544; Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie. Band 2, Göttingen 1991, 203–364. Die Zusammenhänge dieser anthropologischen Grundlegung lassen können hier ob der Kürze nicht entfaltet werden.

⁴⁸ Hofheinz, Er ist unser Friede, 584. Hofheinz zitiert Oswald Bayer, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 301.

⁴⁹ Hofheinz, Er ist unser Friede, 609.

4. Ausblick

Diese Debatte, ausgelöst und geleitet von den umrissenen Kritikpunkten an der Lehre vom gerechten Krieg, ist keineswegs an ihr Ende gekommen.⁵⁰ Gerade in diesem Jahr, in Rückbesinnung auf den Beginn des 1. Weltkrieges von 100 Jahren, dem Fall der Mauer vor 25 Jahren und angesichts der an so vielen Orten eskalierenden Gewalt, stellt sich die Frage von Krieg und Frieden in besonderer Dringlichkeit. Die umrissenen akademischen Fragen stellen sich angesichts der aktuellen Krisen als praktische, politische Fragen, die praktische Antworten verlangen. Die aus dieser Debatte erwachsenden Herausforderungen verlangen im Moment sehr deutlich nach einer Klärung des „Beitrags der Theologie für eine globale Friedensordnung“.

Bibliografie

- Bayer, Oswald*, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995.
- Bedford-Strohm, Heinrich*: Die Lehre vom gerechten Krieg und der Krieg am Golf, in: JK 52 (1991), 75–80.
- , Gottes Versöhnung und militärische Gewalt. Zur Friedensethik nach dem Kosovo-Krieg, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 209–227.
- Beestermöller, Gerhard*, Kehrt die Lehre vom gerechten Krieg zurück? Zur Paradigmenkrise der Friedensethik angesichts des Kosovo-Konflikts, in: H. Oberreuter u. a. (Hg.), Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Perspektiven zur neuen Staatenordnung. FS J. Schwarz, Wiesbaden 2004, 143–154.
- , Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘, in: H.-G. Justenhofen/R. Schumacher (Hg.), ‚Gerechter Friede‘ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe (ThFr 25), Stuttgart 2003, 52–62.
- /*Haspel, Michael/Trittmann, Uwe* (Hg.), „What we are fighting for ...“ – Friedensethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedensethik 37), Stuttgart 2006.
- Boyens, Armin*, Ein gemeinsames Wort der Kirchen zum Frieden?, in: E. Lorenz (Hg.), Kirchen für den Frieden. Internationale lutherische Beiträge zur Friedensethik, Stuttgart u. a. 1983, 49–61.
- Deutsche Bischofskonferenz*, Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn 2013. http://www.dbk-shop.de/media/files_public/rylvxicwn/DBK_1166.pdf [Zugriff am 30. 4. 2015].
- Elshtain, Jean Bethke*, Against the New Utopianism, in: SCE 20 (2007), 44–54.
- , Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World, New York 2004.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 581; *Huber*, Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? 128; *Körtner*, ‚Gerechter Friede‘ – ‚gerechter Krieg‘, 369; *ders.*, Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, 4.

- , *Terrorism*, in: C. Reed/D. Ryall (Hg.), *The Prince of Peace. Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge 2007, 118–135.
- Eppler, Erhard*, Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt a. M. 2002.
- Etzersdorfer, Irene*, *Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte*, Köln/Weimar 2007.
- Gerechter Friede – gerechter Krieg, epd-Dokumentation 19/20 (2008).
- Härle, Wilfried*, *Dogmatik*, Berlin 2012.
- Haspel, Michael*, Die ‚Theorie des gerechten Friedens‘ als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen, in: J. D. Strub/S. Grotefeld (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, 209–225.
- , Die neuen Kriege und der gerechte Friede. Aktuelle Herausforderungen und Perspektiven evangelischer Friedensethik, in: U. Trittman/T. Ehrenberg (Hg.), *Frieden denken – Frieden machen. Kriege haben keine Chance*, Bd. 2: Urteilen. Materialien zur Dekade 2005. Hg. vom Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung der Ev. Kirche von Westfalen, Dortmund 2005, 43–48.
- , *Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Hofheinz, Marco*, ‚Er ist unser Friede‘. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder, Göttingen 2014.
- /*Plasger, Georg* (Hg.), *Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven*, Wuppertal 2012.
- Honecker, Martin*, Gerechter Friede oder gerechter Krieg, in: *ThR* 70 (2005), 228–236.
- , Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg, in: P. Dabrock u. a. (Hg.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen*. FS C. Frey, Gütersloh 2003, 251–268.
- Huber, Wolfgang*, Frieden nach dem Ende der Blockkonfrontation. Erwägungen im Anschluß an die Barmer Theologische Erklärung, in: S. Dimpker (Hg.), *Freiräume leben – Ethik gestalten. Studien zur Sozialethik und Sozialpolitik*. FS S. Keil, Stuttgart 1994, 196–208.
- , Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik, in: *ZEE* 49 (2005), 113–130.
- , Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden. Die Friedensethik der EKD in den letzten 25 Jahren, in: H.-R. Reuter (Hg.), *Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert*. 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung Juni 2008 in Münster (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 20), Münster 2009, 147–170.
- Ist die Anwendung von Gewalt jemals moralisch gerechtfertigt? Amerikaner antworten deutschen Kollegen, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2002, 1149–1152.
- Jähnichen, Traugott*, ‚Gerechte Kriege‘ gegen den Terror? Friedensethische Traditionen und Perspektiven angesichts von Terror und ‚Neuen Kriegen‘, in: L. Lybaek u. a. (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht, anders zu denken*. FS E. Geldbach (Ökumenische Studien/Ecumenical Studies 30), Münster 2004, 239–250.
- Kaldor, Mary*, *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2000.
- Körtner, Ulrich H. J.*, ‚Gerechter Friede – Gerechter Krieg‘. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen, in: *ZThK* 100 (2003), 348–377.

- , Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, Evangelische Verantwortung, in: Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU Heft 7/8 (2003), 1–6.
- , Flucht in die Rhetorik. Der Protestantismus muss eine Friedensethik entwickeln, die heutigen Kriegen gerecht wird, in: *Zeitzeichen* 7 (9/2006), 12–14.
- , Notorisch ausgeblendet. Das Konzept vom Gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf, in: *Zeitzeichen* 4 (5/2003), 14–16.
- Lienemann, Wolfgang*, Frieden. Vom ‚gerechten Krieg‘ zum ‚gerechten Frieden‘, in: *Ökumenische Studienhefte* 10 (BensH 92), Göttingen 2000.
- , Verantwortungspazifismus (*legal pacifism*). Zum politischen Gestaltungspotenzial pazifistischer Bewegungen im Blick auf das Völkerrecht, in: *Strub, J.D./Grotefeld, S.* (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, 75–99.
- Liwak, Rüdiger*, Art. Shalom. WiBiLex <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/> [Zugriff am 30. 4. 2015].
- Münkler, Herfried*, *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist 2014.
- , *Die neuen Kriege*, Berlin 2004.
- , *Die privatisierten Kriege des 21. Jahrhunderts*, in: *Merkur* 55 (2001), 222–234.
- Pannenberg, Wolfhart*, *Systematische Theologie*. Band 2, Göttingen 1991.
- Planer-Friedrich, Götz*, Schlechte Realität. Die traditionelle kirchliche Lehre vom gerechten Krieg ist überholt, in: *Zeitzeichen* 4 (1/2003), 13–15.
- Rat der EKD*, *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* (2007). www.ekd.de/download/ekd_friedensdenkschrift.pdf [Zugriff am 30. 4. 2015]
- , *Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik*, in: *EKD Texte* 48 (1994).
- Reuter, Hans-Richard*, Die ‚humanitäre Intervention‘ zwischen Recht und Moral. Friedensethische Anmerkungen aus Anlaß des Kosovo-Krieges, in: *U. Ratsch u. a.* (Hg.), *Friedensgutachten 2000*, Münster u. a. 2000, 74–85.
- , Gerechter Friede! – Gerechter Krieg?, in: *ZEE* 52 (2008), 163–168.
- , Gerechter Frieden und „gerechter Krieg“ als Themen der neuen Friedensdenkschrift der EKD, in: *epd-Dokumentation* 19/20 (2008), 36–43.
- , Was ist ein gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik, in: *Strub, J.D./Grotefeld, S.* (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, 175–190.
- Rudolf, Peter*, Gerechter Krieg, in: *Dieter Nohlen, D./Schultze, R.-O.* (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe*. Band 1, München 2002, 291 f.
- Senghaas, Dieter/Senghaas-Knobloch, Eva*, Si vis pacem, para pacem – Überlegungen zu einem zeitgemäßen Friedenskonzept, in: *B. Meyer* (Hg.), *Eine Welt ohne Chaos? (Friedensanalysen 25)*, Frankfurt a. M. 1996, 245–275.
- Stobbe, Heinz-Günther*, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Kritische Randnotizen zu einer neueren Entwicklung ökumenischer Friedensethik, in: *Anti-Militarismus Information* 19 (1989), 24–30.
- Strub, Jean-Daniel/Grotefeld, Stefan* (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007.

Zwischen ‚heiligem Krieg‘ und Friedensutopie

Alttestamentliche Einsichten¹

Dirk Sager

Hinführung in die „Zwischen“-Räume

Das Wort Frieden klang lange Zeit nicht mehr so utopisch wie in im Verlauf des Jahres 2014, das Diktum vom ‚heiligen Krieg‘ lange nicht mehr so erschreckend real. Die Hoffnung, dass Kriege der Vergangenheit angehören, wie sie noch in den 1990er Jahren gehegt wurde, als man den Ost-West-Konflikt für überwunden hielt,² ist der Ernüchterung gewichen, dass Kriege als Mittel zur Austragung von Konflikten allenfalls ihre Form verändern, jedoch nichts von ihrer Grausamkeit eingeübt haben. Während im Jahr 2014 an die „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts erinnert wird, den Beginn des 1. Weltkriegs, in der Hoffnung, dass solche Erinnerungsarbeit ein Beitrag zum Frieden sein kann, werden wir eingeholt von den verwirrenden Meldungen über einen von extremer Propaganda begleiteten Krieg in Osteuropa (Ukraine-Konflikt) und einem an Gewalt kaum zu überbietenden Terror-Krieg im Nahen Osten (Bürgerkrieg in Syrien, Unterdrückung ethnisch-religiöser Minderheiten durch den sogenannten „Islamischen Staat“).

Vor diesem Hintergrund spitzt sich die Frage zu, welche Einsichten zwischen diesen beiden Extremen, zwischen (‚heiligem‘) Krieg und Friedensutopie, aus dem Alten Testament zu gewinnen sind – jenem Teil der christlichen Bibel, der vielen Zeitgenossen sowohl im kirchlichen als auch im säkularen Bereich immer noch als besonders kriegerisch gilt. Auch die alttestamentliche Wissenschaft sieht sich seit geraumer Zeit dem Vorwurf ausgesetzt, ein Gottesbild zu verteidigen, das aufgrund seines Monotheismus notwendigerweise zur Gewaltverherrlichung führen *muss*, weil die Verehrung des einen Gottes die Intoleranz gegenüber der kulturellen Vielfalt nach sich ziehe. Das Judentum und die aus ihm hervorgegangenen Religionen, das Christentum und der Islam „haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzler und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst,

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags, gehalten am 18. Oktober 2014 auf dem Symposium: „Krieg und Frieden – Gedenkkultur und Friedensethik aus freikirchlicher Perspektive“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie Publizistik e. V. (GFTP) vom 17.–19. Oktober 2014 in Aschaffenburg.

² Vgl. das viel beachtete Buch von *Francis Fukuyama*, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Reinbek bei Hamburg 1992.

Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.³

Nun bedarf es in der Tat keiner besonderen Anstrengung, biblische Beispiele zu nennen, in denen von Gewalt und Krieg die Rede ist, angefangen bei den Geschichten über die gewaltsame Eroberung des Landes Kanaan durch Israel bis hin zu denen über die Aufstandsbewegung der Makkabäer/Hasmonäer. Das ist die eine Seite. Im Kontrast dazu kommen Bibelkundigen rasch Gegenbeispiele prophetischer Verkündigung in den Sinn, welche die Aussicht auf einen endgültigen Frieden für Israel und seine Nachbarn proklamieren, sei es die friedliche Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2 // Mi 4), oder die Verheißung des Geistes (Sach 4, 6) als Überwindung der Gewalt. Wie aber ist das Verhältnis dieser unterschiedlichen Texte zueinander zu bestimmen? Wenn es stimmt, wie einige Forscher zusammenfassend deuten: „[d]as Alte Testament bezeugt so eine sich steigernde Sehnsucht nach Frieden“⁴ – wie muss man sich das genau vorstellen, etwa als eine sich in der historischen Entwicklung durchgehende konzeptionelle Linie vom (‚heiligen‘) Krieg zur Friedensutopie?

Bei meiner eigenen Suche, mich in dieser Spannung zu orientieren, ist mir immer deutlicher geworden, wie oft im Alten Testament Texte zu finden sind, die nicht entweder *nur* vom (‚heiligen‘) Krieg oder *nur* vom (‚ewigen‘) Frieden sprechen. Auch die pointierten Friedenstexte gebrauchen weiterhin sehr kriegerische Bilder. Die Vision in Jes 11 z. B., die mit dem Tierfrieden zwischen Wolf und Lämmern etc. (Jes 11, 6–8) sehr weitgehende Aussagen wagt, ist keineswegs durch und durch pazifistisch orientiert. Tatsächlich kommt z. B. in diesem Text zunächst die Versöhnung zwischen den Bruderstämmen Ephraim und Juda in den Blick (Jes 11, 13), die dann gemeinsam die umliegenden Völker berauben (Jes 11, 14 f.). „Hieran sieht man, dass eine allumfassende Friedensutopie in Zeiten ständiger Kriegserfahrungen schwierig ist.“⁵ Ebenso finden sich innerhalb der als grausam und brutal verschrienen Geschichten des Alten Testaments auch deutliche Gegenstimmen, aus denen die Kritik am Krieg laut wird.

Es geht also um die Erkundung von „Zwischen“-Räumen *innerhalb* der Texte und um jene Einsichten, die darin zu gewinnen sind. Ich folge dabei der hermeneutischen Spur, die Gerlinde Baumann in ihrer Studie über Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament gelegt hat. Sie sucht nach textlichen Hinweisen, „die Zeugnis davon ablegen, daß die biblischen Autoren sich selbst unmittelbar und in kritischer Weise auf die Gewalttexte bezogen

³ So Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München 2010, 3.

⁴ Frank Crüsemann/Manfred Oeming/Ulrike Wagener, Art. Friede/Krieg, in: Frank Crüsemann u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Darmstadt 2009, 174.

⁵ Ulrike Sals, Art. Krieg, in: Michael Fieger u. a. (Hgg.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 299.

haben.“⁶ Es geht also bei diesem brisanten Thema nie allein um eine bloß historisch-exegetische Aufgabe, sondern darum, sich über den hermeneutischen *Zugang* zu den Texten von Krieg und Frieden im Alten Testament Klarheit zu verschaffen.⁷

Drei alttestamentliche Texte möchte ich im Folgenden beispielhaft betrachten. Ich beginne mit einer klassischen Kriegserzählung, der Geschichte vom Kampf zwischen David und Goliath:

1. Zwischenraum: Zwischen Kriegsideologie und Gottvertrauen

Das Milieu, in dem sich diese Erzählung (1Sam 17) abspielt, ist das zerklüftete zentralisraelitische Bergland, das nach Westen hin in die Schefela und danach in die Küstenebene übergeht, östlich fällt es steil zum Jordangraben hin ab. Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Philistern und den Bergbewohnern dieser Region tragen weniger den Charakter offener Feldschlachten; vielmehr sind es punktuelle Gefechte, bei denen Hinterhalttaktiken eine wichtige Rolle spielen. „Hebräer“⁸ und „Israeliten“ verschanzen sich, sei es aus Furcht, sei es aus Taktik, zwischen den Bergen und in Höhlen und versuchen mit dieser defensiven Strategie einer direkten Konfrontation im flacheren Hügelland aus dem Weg zu gehen (1Sam 13, 6). Wagen einzelne Stoßtrupps der Philister nun den Vorstoß über die Pässe in höhere Regionen (1Sam 13, 23), laufen sie leicht Gefahr, in eine Falle zu geraten (1Sam 14, 1–15). Kurz gesagt. Das zentrale Bergland eignet sich nicht besonders gut für ‚moderne‘ Kriegsführung (Streitwagen, u. a.). Daher suchen die Philister die Entscheidung in der Schefela (1Sam 17, 1), einem geographischen Zwischenraum, der auf der Erzählebene mit sprachlich-symbolischen Zwischenräumen korrespondiert, wie der genauere Blick auf 1Sam 17 selbst zeigen wird:

Die grundlegende Einsicht dieser bekannten Erzählung besteht darin, dass wir es selbstverständlich *nicht* mit einem Tatsachenbericht zu tun haben, sondern vielmehr mit einer meisterhaft erzählten „Parabel“,⁹ einem Gleichnis zu einem alternativen Umgang mit Gewalt, die sich in Form eines

⁶ Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006, 79.

⁷ Eine erschöpfende Behandlung sämtlicher Kriegs- und Friedenstexte der hebräischen Bibel kann im Rahmen der folgenden Ausführungen natürlich nicht geleistet werden und wäre für die entsprechende Randschärfe der Fragestellung wenig hilfreich. Zum semantischen Hintergrund der hebräischen Begriffe für Frieden (*šālōm*) und Krieg (*milhāmāh*) verweise ich auch die einschlägigen Lexikonartikel.

⁸ „Hebräer“ ist in diesem Zusammenhang keine Bezeichnung von Menschen, die einem bestimmten Stammesverbundes Israels angehören, sondern steht für eine heterogene ethnische Gruppe Kanaans, die sowohl auf Seiten der Philister (1Sam 14, 21) als auch für „Israel“ (1Sam 13, 3; 14, 11) kämpfen konnte.

⁹ So nennt die Erzählung Walter Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel*. 10. Jahrhundert v. Chr., *Biblische Enzyklopädie* (BE) 3, Stuttgart 1997, 297.

übermächtigen Gegners äußert. Der Parabelcharakter wird Walter Dietrich zufolge zunächst rein formal besonders an den immer neuen Redepartien deutlich, mit denen die Handlung unterbrochen und ausführlich gedeutet wird.¹⁰ Dazu gehören die provozierenden Worte des Philisters Goliath (1Sam 17,7–10.43–44), genauso wie die Unterredung Davids mit seinen Brüdern im Heerlager (1Sam 17,26–30) und seine Musterung vor König Saul (1Sam 17,31–40). Aus allen Reden besonders hervorzuheben jedoch ist der verbale Schlagabtausch zwischen David und Goliath selbst, unmittelbar bevor David den Riesen mit seiner Steinschleuder trifft. In V. 45–47 feuert David seinem Gegner zunächst diese Worte entgegen:

45 ... Du kommst zu mir mit Schwert, Lanze und Krummschwert. Ich aber komme zu dir *mit* dem Namen des HERRN der Heerscharen, des Gottes der Schlachtreihen Israels, den du verhöhnt hast. 46 Heute wird der HERR dich in meine Hand ausliefern, und ich werde dich erschlagen und dir den Kopf abhauen. Und die Leichen des Heeres der Philister werde ich heute noch den Vögeln des Himmels und den wilden Tieren der Erde geben. Und die ganze Erde soll erkennen, dass Israel einen Gott hat. 47 Und diese ganze Versammlung soll erkennen, dass der HERR *nicht durch Schwert oder Speer errettet*. Denn des HERRN ist der Kampf, und er wird euch in unsere Hand geben!¹¹

Auf den ersten Blick mutet dieser Abschnitt wie die kristallklare Propagandarede eines kompromisslosen Gotteskriegers an: David beruft sich auf JHWH Zebaoth. Er benutzt also das bekannte Epitheton jenes Gottes, der die himmlischen und irdischen Heere anführt, er spricht vom „Gott der Schlachtreihen Israels“. Und er kündigt an, seinem Gegner, der diesen Gott Israels verspottet hatte, kurzerhand den Kopf abzuschlagen. Solche Kriegspropaganda, die darauf abzielt Angst zu erzeugen und Loyalität zu erzwingen, gab es tatsächlich – vor allem außerhalb Israels. Das zeigen die verschiedenen neu-assyrischen Palastreliefs, die durch die Funde *Sir Austen Henry Layards* (1817–1894) in Ninive und Nimrud bekannt geworden sind¹² und die man heute im Britischen Museum in London bestaunen kann. Auf einem dieser Bilder z. B. ist ein Triumphzug der assyrischen Armee Assurnasirpals II. (865–860 v. Chr.) dargestellt.¹³ Unter dem Saitenspiel der Musikanten zählen die vorbeimarschierenden Soldaten fleißig die abgetrennten Köpfe der Besiegten. In der Bildmitte über dem Wagengespann hält ein Greifvogel zudem noch einen einzelnen Kopf in seinen Klauen.

Mit ziemlicher Sicherheit kann man davon ausgehen, dass die Verfasser der David-und-Goliath-Geschichte solche Bildprogramme kannten und für ihre Zwecke adaptierten. Insofern könnte man meinen, wir hät-

¹⁰ A. a. O., 246.

¹¹ Übersetzung: Revidierte Elberfelder [Hervorhebungen des Autors].

¹² Vgl. *Angelika Berlejung*, Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, *BiKi* 60 (2005), 205–211.

¹³ Einzusehen auf der Internetseite des Museums unter der *Registration Number* 1849,1222.14; <http://www.britishmuseum.org>, © British-Museum, London, Zugriffsdatum 10. 10. 2014.

ten hier das genaue Abziehbild gemeinorientalischer Kriegspropaganda vor uns liegen. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich der biblische Text jedoch als subtile Kriegskritik, als eine Art „Predigt“¹⁴ gegen die Anwendung von Gewalt. David, der es nämlich wagt, ohne Rüstung Goliath zu begegnen, wirft dem Philister vor, allein auf seine Kriegsausrüstung zu vertrauen (Stichworte: „Schwert, Lanze und „Krummschwert“, V. 45). Er, David, habe stattdessen nichts dergleichen in der Hand außer – JHWH Zebaoth. Wichtig ist, dass die hebräische Präposition *b²* an dieser Stelle instrumental zu verstehen ist, also „mit dem Namen Gottes“ statt „im Namen Gottes“ meint.¹⁵ Darin liegt der kleine, aber für die Interpretation bedeutsame Unterschied. Denn der Gott Israels ist Davids *einzig*e Waffe, und nicht etwa derjenige, der die Waffen segnet – wie es immer wieder in Kriegspredigten, wie denen aus der Zeit des 1. Weltkrieges (und darüber hinaus) zu hören war/ist. „Was Israel [dagegen] hilft, ist nicht Gewalt, sondern Glaube.“¹⁶

Die abschließende Formel Davids „des HERRN ist der Kampf“ (V. 47) erscheint vor diesem Hintergrund jedoch ambivalent. Sie könnte vordergründig betrachtet als Aufruf zum ‚heiligen Krieg‘ verstanden werden. Zwar lässt sich überhaupt nicht bestreiten, dass zur Königszeit und wohl auch davor immer wieder Kriege stattfanden, bei denen JHWH als übergeordnete Schutzmacht auf Seiten Israels in Anspruch genommen wurde (vgl. Ps 46, 2.8.12; Ps 48, 5–8, dazu unter Punkt 2 gleich mehr). Laut einer für dieses Thema prägend gewordenen Studie Gerhard von Rads ist das Schlachtfeld gar als Geburtsort der Religion überhaupt anzusehen¹⁷. Doch handelte es sich hierbei niemals um Religionskriege mit dem Ziel, die Feinde wegen ihres *falschen Glaubens* zu bekämpfen (übrigens auch nicht bei den Assyrern oder Babyloniern). Vielmehr wurde JHWH ganz selbstverständlich als *integrale Schutzmacht* der eigenen Streitkräfte in Anspruch genommen, und zwar unter der Voraussetzung, dass die zu bekämpfenden Krieger mithilfe ihrer eigenen Götter in die Schlacht zogen. Aus diesem Grund wird der Ausdruck ‚Heiliger Krieg‘ inzwischen in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehend gemieden. Stattdessen spricht man vom JHWH-Krieg¹⁸ oder angemessener vielleicht von einer „Sakralisierung des Krieges“.¹⁹ Denn das Phänomen begegnet nicht nur im alten Israel, sondern gehört, wie Manfred Weippert bereits zu Beginn der 1970er Jahre in kriti-

¹⁴ Walter Dietrich, Samuel, Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 8/2, Neukirchen-Vluyn, 2012, 367.

¹⁵ A. a. O., 366, Anm. 212.

¹⁶ Dietrich, Die frühe Königszeit, 298.

¹⁷ Gerhard von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1969, 31.

¹⁸ Bernd Obermayer, Art. Krieg (AT), 5.2.1. Gott kämpft für Israel – der „JHWH-Krieg“, in: WiBiLex, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, Zugriffsdatum 8. 10. 2014.

¹⁹ Rüdiger Schmitt, Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im Deuteronomistischen Geschichtswerk, Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament, AOAT 381, Münster 2011, 51 ff.

scher Auseinandersetzung mit Gerhard von Rad gezeigt hat, zur gemeinorientalischen Kriegsideologie.²⁰

Allerdings bezieht sich der Schlussteil der Davidrede bereits kritisch auf diese vorgegebene Tradition.²¹ David zeigt nämlich an, dass JHWH gerade *nicht* durch „Schwert oder Speer“ den Sieg herbeiführt. Wie ist vor dem Hintergrund dieser Aussage das Ende der Geschichte zu verstehen, nämlich dass David statt moderner Waffentechnik immerhin noch seine Schleuder und danach das Schwert des Riesen braucht, um Goliath kampfunfähig zu machen und anschließend zu töten? Diesen Sachverhalt könnte man mit einem Verlegenheitsargument so interpretieren, dass sich ausweglose Situationen, in denen Israel einer totalen Übermacht gegenüber stand, nicht einfach im Sinne eines vorbehaltlosen Pazifismus überwinden ließen.²² In dieser Lesart betont Davids Rede lediglich „die untergeordnete Bedeutung von Kriegstechnik und menschlichem Tun für den Kriegsausgang (vgl. Jes 31, 1–3).“²³ Wenn wir die Geschichte jedoch, wie eingangs betont, als ein Gleichnis lesen, dann steckt in den Worten Davids noch mehr: Dann „weisen [sie] über ihn hinaus auf eine friedlichere Zukunft, die die Menschheit bis heute vor sich hat.“²⁴

2. Zwischenraum: Zwischen Kriegstrauma und Friedensutopie

Doch was, wenn man sich vorbehaltlos auf die Kraft JHWHs verlässt – und am Ende nicht als Sieger wie David dasteht? Genau diese Erfahrung musste Israel im Laufe seiner Geschichte leidvoll durchleben: von der Übermacht fremder Großreiche überrollt zu werden. Die geschichtliche Tragödie fand in der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. und der Versklavung weiter Teile der Bevölkerung ihren vorläufigen Höhepunkt.

Die meisten Texte des Alten Testaments, die sich mit der Spannung von Krieg und Frieden auseinandersetzen, sind angesichts dieser traumatischen Erinnerungen ausgeformt worden. Auf einer ersten Verstehens Ebene lassen sich viele der anzuführenden Gewalttexte als kritischer Reflex auf die flächendeckende Form der Kriegsführung, als Antipropaganda einordnen, wie oben gezeigt. Doch greift dieser Ansatz für sich allein genommen möglicherweise auch noch zu kurz. Man könnte noch weiter gehen, und generell von Traumaliteratur sprechen, wie es jüngst Ruth Poser in einer beeindruckenden Studie zum Ezechielbuch vertritt.²⁵ Die gesamten

²⁰ Manfred Weippert, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, in: ZAW 84 (1972), 460–493.

²¹ V. 47 ist laut Dietrich, *Die frühe Königszeit*, 246, als jüngste Ergänzung der Rede Davids aufzufassen.

²² Vgl. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 99.

²³ Obermayer, *Krieg* (AT).

²⁴ Dietrich, *Samuel*, 368.

²⁵ Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Traumaliteratur*, Leiden 2012.

48 Kapitel dieser prophetischen Schrift seien von einer Wellenbewegung durchzogen, bei der sich drei Strukturelemente ineinander fügen: a) Elemente, die dazu dienen, „aus Erfahrungssplintern ein unbegreifliches Ereignis zu rekonstruieren, um dieses menschlichem Verstehen zugänglich zu machen“²⁶ – von Poser als „*fragmentation*“ bezeichnet; b) Elemente, mit Hilfe derer „eine niederschwelligere Form der Auseinandersetzung mit dem traumatischen Ereignis stattfinden kann“²⁷, z. B. in Form von Rachephantasien – „*regression*“ und schließlich c) „*reunification*“: Das heißt „die Versöhnung und Überwindung von Gegensätzen und das Wiederwahrnehmen-Können von Zwischentönen“.²⁸ Dadurch werde es den Leserinnen und Lesern ermöglicht, Gewalt durch das *Erzählen* von Gewalt innerhalb eines geschützten Rahmens – eben dem der Literatur – aufzuarbeiten. Aufgrund dieser Sachlogik stelle die Ezechielschrift notwendigerweise eine fiktionale Erzählung dar.

Poser entwickelt ihren interdisziplinären hermeneutischen Zugang zwar exemplarisch anhand der Ezechielschrift als einer Makroerzählung zur Exilskatastrophe; hingegen wagt sie die Prognose, dass ihr Modell auch auf andere Bereiche des Alten Testaments anwendbar sei.²⁹ Wie ich meine lässt sich ihre These durchaus mit bestehenden Hermeneutiken zur Gewaltbearbeitung ins Gespräch bringen, zum Beispiel mit der Art und Weise, wie in den Psalmen die Erfahrung des Exils literarisch neu verarbeitet wird. „Wo sonst und wie sonst sollten im alten Israel derartige Erfahrungen zur Sprache kommen?“³⁰ Hier, in den Psalmen, treffen wir nämlich ebenfalls auf das Phänomen, dass Texte/Kompositionen nicht einfach einen linearen Entwicklungsprozess vom Krieg zum Frieden nachzeichnen, sondern die vielfältigen Widersprüche und Verwerfungen *zwischen* diesen beiden Polen aufarbeiten. Ich greife dazu exemplarisch die Psalmengruppe Ps 42–49 heraus, die sich als fester Bestandteil einer Klagekomposition (im Rahmen des sog. elohistischen Psalters Ps 42–83) verstehen lässt, in der vorexilische Gebete redigiert und mit neuen Texten zu einem spannungsvollen Gebilde zusammengefügt werden.³¹

²⁶ Poser, Ezechielbuch, 335.

²⁷ A. a. O., 336.

²⁸ A. a. O., 337. Poser entwickelt ihr Auslegungsmodell entlang drei Aspekte „*fragmentation*“, „*regression*“ und „*reunification*“ anhand der Trauma-Novel-Analyse des Literaturwissenschaftlers *Ronald Granofsky*, *The Trauma Novel. Contemporary Symbolic of Collective Disaster*, New York 1995.

²⁹ Poser, Ezechielbuch, 288, bezieht sich hierbei zurück auf die bis dahin seltenen Ansätze, Texte des Alten Testaments als Traumaliteratur zu begreifen, wie z. B. den von *Frank Crüsemann*, *Der Gewalt nicht glauben*, Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen, in: *ders. u. a.* (Hgg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 251–268.

³⁰ A. a. O., 260.

³¹ Vgl. *Matthias Millard*, *Die Komposition des Psalters, Ein formgeschichtlicher Ansatz*, FAT 9, Tübingen 1994, 187.

Wenn man sich diese Psalmengruppe unter formal-inhaltlichen Gesichtspunkten anschaut, kann man sie als eine konzentrische Komposition lesen, in der Ps 46 die Mitte bildet, während die übrigen Gebete um diesen Kern herum angeordnet sind (Zwiebelprinzip). Auf die Hauptaussage dieses zentralen Psalms, ein Zionslied, komme ich gleich zu sprechen. Zunächst werfe ich den Blick auf die Organisation seines textlichen Umfelds: Der Königpsalm Ps 45 und der JHWH-Königpsalm Ps 47 bilden die innere Klammer der Komposition und sind gemäß der traditionellen Entsprechung vom kämpfendem König und kämpfendem Gott genau aufeinander bezogen.³² So wie es die gemein-orientalische Aufgabe des Königs ist, die Feinde des eigenen Volkes zu bekriegen (Ps 45, 6, vgl. 1Sam 8, 20), so setzt Israel sein ganzes Vertrauen darin, dass JHWH den König bei dieser Aufgabe leiten wird (Ps 47, 4). Die nächst äußere Klammer stellen Ps 44 und Ps 48 dar, auch wenn beide von ihrer Textsorte her gesehen sehr unterschiedlich sind, denn Ps 44 ist ein Volksklagelied und Ps 48 wie Ps 46 ein Zionspsalm. Nun ändert sich aber der Tonfall: In Ps 44, 6–8 beteuern die Beter – der oben (unter Punkt 2) erwähnten „Predigt“ Davids genau entsprechend –, dass sie ihre Hilfe bisher gerade *nicht* in Schwert und Bogen gesetzt haben; vielmehr bekennen sie: Allein „mit (*b²*) deinem Namen (JHWH) wollen wir zertreten, die gegen uns aufstehen“ (Ps 44, 6). In dieser Aussage liegt also bereits eine Relativierung der Waffengewalt, die vom göttlich legitimierten König ausgeht, wie es die beiden Nachbarsalmen Ps 45 und Ps 47 beschreiben. Auf das Bekenntnis, allein mit Gottes Namen kämpfen zu wollen, folgt dann aber alsbald die kollektive Klage gegen denselben über das gegenwärtig erfahrene Unheil:

Doch du hast uns verworfen und in Schande gebracht
und zogst nicht aus mit unseren Heeren. (Ps 44, 10³³)

„Die geschichtliche Erfahrung der Hilfe Gottes in den JHWH-Kriegen der Vorzeit wird hier mit konkreter Erfahrung kontrastiert.“³⁴ Gott wird dann im Fortgang des Psalms aus seinem vermeintlichen Schlaf herausgerufen, damit er sich Israel erneut zuwende (Ps 44, 24–27). Kontrastreich ist aber zu diesen Aussagen äußerster Not das inhaltliche Gefälle in Bezug auf Ps 48, jenem Text, der Ps 44 auf kompositorischer Ebene entsprechen soll, mit ihm gemeinsam also die wiederum nächst äußere Klammer darstellt. Dort nämlich wird auf die Erfahrung der *erfolgreichen Abwehr* der assyrischen Bedrohung unter Sanherib (701 v. Chr.) rekurriert. Mit JHWHs Hilfe sei die Burg Zion quasi uneinnehmbar, der Völkeransturm werde erfolgreich abgewehrt (Ps 48, 5–8). Der Methode Posers folgend kommen hier fragmentierende, also die erlittene Gewalt unmittelbar beim Namen nennende, und regressive Elemente, d. h. solche, in denen „eigenes Ergehen als Schicksal

³² Vgl. Klaus-Peter Adam, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn 2001.

³³ Übersetzung: Revidierte Elberfelder.

³⁴ Millard, *Komposition*, 66.

Anderer oder des Täters imaginiert und versprachlicht wird³⁵ zum Zuge. Liest man die Psalmen 42–49 als bewusste Komposition aus der Zeit des Exils, dann bleibt die Intention jedoch nicht bei dieser Deutung stehen, sondern führt in eine umfassende Friedensperspektive, bei der JHWH überhaupt allen Kriegen auf der Welt ein Ende setzt. Und genau diese Perspektive finden wir im Zentrum der Komposition, in Ps 46, 9–10:

Kommt und seht die Wundertaten JHWHs,
der Erstaunliches auf Erden vollbringt,
der die Kriege abschafft bis an die Enden der Welt.³⁶

Die zitierten Verse Ps 46, 9–10 mitsamt den beiden folgenden entpuppen sich bei näherem Hinsehen als eine exilische Korrektur des Grundpsalms (V. 1–8) mit seinen Bildern des schützenden Gottes, der Israel gegen die Chaosmächte verteidigt. Das inhaltliche Spannungsgefüge der umliegenden Psalmen findet sich also genau im Zentrum wieder – darauf gilt es besonders zu achten: „Die Autoren, die den Psalm durch die Friedensaussagen [...] erweiterten, haben die Chaosmotive des Kernpsalms nicht gestrichen. Sie sehen auch ihre Gegenwart bestimmt durch die Dialektik von universalem Frieden und Chaos des Unfriedens“.³⁷ Was für Ps 46 in seiner Jetztgestalt gilt, lässt sich mutatis mutandis für die gesamte Komposition der Gruppe Ps 42–49 sagen: Lob und Klage, Sieg und Niederlage sind spannungsvoll aufeinander bezogen. Die Klage des Volkes über den Triumph der Feinde in Ps 44 korrespondiert mit der Gewissheit des Zionspsalms 48, dass JHWH die Stabilität Jerusalems gegen jeglichen feindlichen Ansturm garantiert. Der traumakonzeptionellen Spur Posers folgend sind auch in Ps 42–49 also fragmentierende, regressive *und* letztlich auch integrierende Aspekte vereint und bilden eine spannungsvolle Einheit. „Die regressiven bzw. stabilisierenden Momente wirken gleichsam in doppelter Hinsicht: Sie helfen, die fragmentierenden Elemente abzufedern, und bereiten [damit] gleichzeitig den Boden für eine zunehmende *reunification*“.³⁸ Dass die Komposition gleichwohl nicht einfach in ein ‚Happy-End‘ des weltweiten Friedens mündet, erkennt man daran, dass der weisheitliche Klagepsalm Ps 49 einen Schluss markiert, der deutlich macht, dass „[d]ie in der Themenklage [sc. Ps 44] geschilderte Not noch nicht gewendet [ist]“.³⁹ *Zwischen* Krieg und Frieden muss sich die Einsicht zur Umkehr durchsetzen. Gerade in der Exilssituation setzt Israel auf den Frieden, in der Hoffnung, dass die Völker allesamt bereit sind, auf JHWH zu hören (Ps 49, 2).

³⁵ Poser, Ezechielbuch, 336.

³⁶ Übersetzung: Eckart Otto, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im alten Orient, Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Theologie und Frieden, Bd. 18, Stuttgart 1999, 115.

³⁷ Otto, Krieg und Frieden, 115.

³⁸ Poser, Ezechielbuch, 663, Hervorhebung im Original.

³⁹ Millard, Komposition, 75.

3. Zwischenraum: Zwischen Realität und Utopie – das Kriebsrecht

Die weisheitlich begründete Hoffnung, dass die Völker zur Umkehr bereit sind, steht im Hintergrund der Utopie der Friedentexte wie Micha 4, 1–4. Die Völker werden eben „hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen“ (Mi 4, 3). Dies setzt aber die Einsicht voraus, dass die Vernichtung der Waffen erst dann erfolgen kann, wenn sich weltweit Recht und Gerechtigkeit durchgesetzt haben. Die so genannten Friedensutopien sind also keine pazifistischen Texte im naiven Sinn, als riefen sie ohne Voraussetzungen zur Abrüstung auf.⁴⁰ Kriege können nur durch ausgehandelte Verträge auf der Basis von Recht und Gerechtigkeit beendet werden. Diese Spur können wir folglich auch in den Rechtssammlungen des Alten Testaments verfolgen. Als dritten und letzten Beispieltext wähle ich daher das dtn./dtr. Kriegsgesetz in Dtn 20, einem Kernbestand des dtn. Gesetzeskorpus Dtn 12–26. Frank Crüsemann schärft zunächst das Bewusstsein für das Vorurteil, mit dem dieser Teil der Rechtssammlungen in der Exegese lange Zeit behaftet war: „Das deuteronomische Kriegsgesetz in Dtn 20 gilt in der Forschung weithin als ein besonders utopischer Text, der mit seinen irrealen Forderungen nur aus einer Zeit ohne Verantwortung für eigenen Staat und eigene Politik stammen könne. Umgekehrt erscheint derselbe Text, vergleicht man ihn mit eschatologischen Friedensbildern und einer darauf gegründeten pazifistischen Ethik damals wie heute als wenig kritisch gegenüber einer fatalen Realität.“⁴¹ Es kommt also darauf an, das Aussageprofil von Dtn 20, das in seiner Jetztform (mindestens) ein exilisches Produkt darstellt, genau zu erfassen. Wir bewegen uns zeitlich in einer ähnlichen Epoche wie die schon erwähnte Psalmen-Komposition Ps 42–49 (und vielleicht auch wie die David-Goliath-Parabel), können also mit einem vergleichbaren sozialpolitischen Hintergrund rechnen.

Die Antwort auf das Gewaltproblem durch Kriege ist jedoch eine völlig andere. Das liegt zum einen an konkreten Bestimmungen, bei denen Kriegstaktiken prinzipiell geächtet werden, die auf den Entzug der Lebensgrundlagen der Gegner hinauslaufen. Enthalten sind sehr weitreichende Vorgaben, verglichen mit der altorientalischen Umwelt Israels. Dtn 20, 10 spricht vom Friedensangebot vor dem Angriff als einer *conditio sine qua non*. In assyrischen Quellen ist dies lediglich eine *Kann*-Bestimmung, wie Eckart Otto zu bedenken gibt. „Es gab [...] keine Verpflichtung völkerrechtlicher Art, vor dem Beginn der Belagerung einer Stadt Verhandlungen zur

⁴⁰ Vgl. Rainer Kessler, Der Gott des Krieges und der Gott des Friedens – Perspektiven der Hebräischen Bibel, in: Zeitschrift für Pädagogik. Der evangelischer Erzieher 65/4 (2013), 331–341: Der Text aus Mi 4, 1–4, der von den Schwertern handelt, die zu Flugscharen umgeschmiedet werden, „ist nicht pazifistisch. Er rechnet mit der Realität von Schwertern und Speißen.“ (340) Erst eine verbindliche Rechtsordnung führt zu dauerhaftem Frieden und zu Abrüstung.

⁴¹ Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 283.

friedlichen Übergabe zu führen. Eben dies fordert Dtn 20, 10 f. als Recht des Gegners.⁴² Im weiteren Verlauf wird in Dtn 20, 19 f. verfügt, man dürfe die Früchte tragenden Bäume bei der Belagerung einer Stadt nicht abholzen, was der gängigen assyrischen Belagerungstaktik widerspricht. „Deutlicher kann man seinen Protest gegen die assyrische Kriegspraxis, die sich in neuassyrischen Königsinschriften und Palastreliefs niedergeschlagen hat, nicht zum Ausdruck bringen.“⁴³ Was vordergründig als unrealistische Utopie abgetan werden könnte, stellt also in Wahrheit den Entwurf für ein so weit als möglich humanes Kriegsrecht dar.

Auf der anderen Seite erschrickt der Text ob seiner scheinbaren brutalen Inhumanität, die verglichen mit heutigen ethischen Maßstäben nicht zu vereinbaren ist. Das Deuteronomium unterscheidet nämlich zwischen Krieg gegen Völker *außerhalb* des von Gott versprochenen Landes (Dtn 20, 15) und Krieg gegen die Städte „dieser“ Völker, die Gott Israel als Erbbesitz gegeben hat. An ihnen soll der Bann (*hebr. cheräm*), also die völlige Vernichtung als Weihe gegenüber Gott vollstreckt werden (Dtn 20, 17). Wie lässt sich diese Grausamkeit einordnen? Kann, darf man sie relativieren? Crüsemann löst das Problem folgendermaßen: „Extreme Radikalisierung und eindeutige Historisierung gehen bei diesem Thema Hand in Hand.“⁴⁴ Denn die Völker, die Israel dem Bann übergeben soll, existieren zum Zeitpunkt der Textentstehung gar nicht mehr. Dem pflichtet auch Otto bei: Die Gewalt wird „auf die fiktive Situation der Landnahme vor langer Zeit beschränkt und für die Jetztzeit des deuteronomistischen Deuteronomiums als nicht mehr gültig angesehen“.⁴⁵ Theologisch gesprochen: Die in Dtn 20 genannten Völker, die unter das Banngebot fallen, „stehen für die eigene zu überwindende Geschichte vor dem Exil, mit dem es keine Kompromisse geben darf.“⁴⁶ Anders gesagt: „V. 15–18 ist Mahnung, keine Handlungsanweisung. Wenn man fragt, was das Deuteronomium an Kriegsrecht für seine Zeit fordert, muß man sich an den Rest des Kapitels halten.“⁴⁷

Die These also, dass Dtn 20 keine bloße Utopie, sondern Kriegsrecht für den Fall des Krieges in der Entstehungszeit des Textes ist, wird durch die grausamen Passagen nicht erschüttert. Gleichwohl handelt es sich zunächst um die Ächtung von Kriegsverbrechen, aber nicht um Pazifismus. Doch, so Crüsemann, sei das nicht wenig. „Dtn 20 liegt damit tendenziell genau auf der Linie der Genfer Konvention in der Neuzeit. Damit wird ein Weg zwischen einer Anpassung an die Realität und einer unrealistischen Utopie begangen, ein Weg, der jedenfalls einige Schritte in die Richtung einer Zähmung des Krieges führt.“⁴⁸

⁴² Otto, Krieg und Frieden, 101

⁴³ A. a. O., 100.

⁴⁴ Crüsemann, Tora, 155.

⁴⁵ Otto, Krieg und Frieden, 105.

⁴⁶ A. a. O., 106.

⁴⁷ Crüsemann, Tora, 284.

⁴⁸ A. a. O., 286.

Die Gegenfrage muss allerdings erlaubt sein: Können Texte wie Dtn 20, 15–18 – also der Abschnitt des Banngebots – nicht dennoch so ausgelegt werden, dass man damit ‚heilige Kriege‘ rechtfertigt, bei denen niemand geschont wird, der zu den ‚Ungläubigen‘ zählt? Laut Otto hat sich die deuteronomistische Theologie in der Tat auf einen „gefährlichen Pfad“ begeben, „denn die Sicherungen, die sie selbst gegen eine direkte Applikation der Gesetze eingebaut hat, [...] sind [...] zu schwach und verlieren spätestens mit der Kanonisierung der Texte [...] ihre Funktion.“⁴⁹ Auch Gerlinde Baumann warnt: „Wenn ein gewaltgeladener Text als ahistorische Darstellung entlarvt werden kann, wird das Gewaltproblem damit manchmal als erledigt betrachtet.“⁵⁰

Ich möchte noch einmal von der anderen Seite her fragen: Sollte man nicht erwarten können (oder müssen), dass die deuteronomistischen Redaktoren, wenn sie in der eigenen Jetztzeit einen ‚heiligen Krieg‘ gegen fremde Völker rechtfertigen wollten, die aus der Überlieferung vorgegebenen Kriegsgesetze ad acta gelegt hätten? Ist es nicht gerade so, dass wir hier zu allererst einen Text vor uns haben, in dem die kritische Sicht auf eine inhumane Gewaltanwendung erhalten bleibt? Und weiter: Spielen im hermeneutischen Sinn nicht immer auch die Leser eine, oder sogar *die* entscheidende Rolle? Texte, die aus ihrem Kontext gerissen werden, können natürlich allzu leicht missbraucht werden. Doch ist die Schuld an einer falschen Lesart den Verfassern der Bibel anzulasten? Die Alternative, ob Dtn 20 den Weg zum modernen Völkerrecht geebnet hat und als Anknüpfungspunkt für eine nachhaltige Infragestellung heutiger Kriegslöge dient (Crüsemann), oder unausgleichbare „Schwächen“ hinsichtlich der Vermeidung von Gewalt offenbart (Otto), lässt sich abschließend nicht entscheiden, da es immer darauf ankommt, welche Aspekte eines mehrdeutigen Textes als Sinnpotentiale für die Gegenwart in Anspruch genommen werden. Einer in die Beliebigkeit gestellten Interpretation muss allerdings entschieden widersprochen werden. Denn die den historischen Entstehungszusammenhang ausblendende Lesart leistet einer fundamentalistischen Übertragung zur Rechtfertigung ‚heiliger Kriege‘ einen Bären dienst.

Fazit

Als abschließendes kurzes Fazit lasse ich noch einmal Walter Dietrich zu Wort kommen, dem ich nur zustimmen kann, wenn er schreibt: „Die biblische Darstellung [...] zeichnet zwischenhinein, zuweilen mit feinem Strich und doch gut sichtbar, Szenen der Gewaltbegrenzung und Gewalt-

⁴⁹ Otto, *Krieg und Frieden*, 106.

⁵⁰ Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 77.

vermeidung. Die Botschaft ist nicht zu überhören: Nicht auf dem Ausleben, sondern auf dem Überwinden der Gewalt liegt Verheißung.⁵¹

Bibliografie (Auswahl)

- Baumann, Gerlinde*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.
- Berlejung, Angelika*, Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, BiKi 60 (2005), 205-211.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Crüsemann, Frank/Oeming, Manfred/Wagener, Ulrike*, Art. Friede/Krieg, in: *Crüsemann, Frank u. a.* (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Darmstadt 2009.
- Dietrich, Walter*, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie (BE) 3, Stuttgart 1997.
- Kessler, Rainer*, Der Gott des Krieges und der Gott des Friedens – Perspektiven der Hebräischen Bibel, in: *Zeitschrift für Pädagogik. Der evangelischer Erzieher* 65/4 (2013), 331–341.
- Otto, Eckart*, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im alten Orient, Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Theologie und Frieden, Bd. 18, Stuttgart 1999.
- Poser, Ruth*, Das Ezechielbuch als Traumatiliteratur, Leiden 2012.
- Sals, Ulrike*, Art. Krieg, in: *Michael Fieger u. a.* (Hgg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 299.
- Schmitt, Rüdiger*, Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im Deuteronomistischen Geschichtswerk, Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament, AOAT 381, Münster 2011.
- Weippert, Manfred*, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, ZAW 84 (1972), 460–493.

⁵¹ *Dietrich*, Die frühe Königszeit, 302.

Der Erste Weltkrieg als Anstoß zur modernen Friedensethik

Die Diskussionen der nordamerikanischen Mennoniten und der britischen Quäker

Jonathan Seiling¹

Als historische Friedenskirchen gelten die Mennoniten, Quäker und die Kirche der Brüder. Das sind jene Kirchen, die traditionellerweise den Militärdienst ablehnen bzw. verweigern. Wohl existierten deutliche Ausnahmen von dieser Regel vor dem Ersten Weltkrieg, insgesamt aber war die Lage in Europa unübersichtlich, und es herrschte wenig Klarheit darüber, wie die europäischen Mennoniten beispielsweise auf die Anforderungen dieses kriegerischen Konflikts reagierten, der globales Ausmaß angenommen hatte. Die niederländischen und schweizer Mennoniten waren während dieses Krieges neutral, und die deutschen Mennoniten überließen die Kriegsdienstverweigerung dem Gewissen der Einzelnen, so dass es schwierig ist, eine klare Aussage über die Friedenstheologie in Deutschland in diesen Jahren zu treffen. Zahlreiche deutsche Mennoniten dienten als Sanitäter, viele wiederum als Soldaten, was in den Gemeinden nicht unumstritten war.

Mein Beitrag befasst sich mit drei Beispielen, um die Frage nach dem Frieden? oder nach einer Ethik der Gewaltlosigkeit im Ersten Weltkrieg zu untersuchen. Ich werde mit den Quäkern in England beginnen, dann werde ich kurz die Mennoniten in Kanada ansprechen, und mich schließlich auf die Mennoniten in den USA konzentrieren. Diese drei Gruppen sind miteinander verbunden, so dass sich aus deren Betrachtung tiefere Erkenntnisse über die Ethik der Gewaltlosigkeit für die moderne Zeiten ergeben. Anstatt Erfahrungen der Historischen Friedenskirchen (HFKs) während des Krieges Revue passieren zu lassen, schauen wir uns die Fälle genauer an, in denen sich die traditionelle Friedenstheologie während des Ersten Weltkrieges (WWI) wandelte. Wir fragen: Wie konnte dieser globale, beispiellose, militärische Konflikt die Friedensethik prägen, insbesondere jene der britischen Quäker und der Mennoniten in Nordamerika?

Meine These lautet: Im Ersten Weltkrieg fand eine tiefgehende Veränderung, eine Art Modernisierung, jeder dieser Gruppen statt, sofern sie gezwungen wurden, auf die wachsenden Anforderungen ihrer Regierungen zu reagieren. Um ihre Position auch in ihren sozial-regionalen Kontexten

¹ Ich bin dankbar für die Unterstützung bei Redaktion bzw. Übersetzung von Hans-Jürgen Goertz, und auch Johanna Schade, Anna Gass und Lars Wüstefeld bei der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Universität Hamburg.

zu rechtfertigen, mussten diese Friedenskirchen ihre Ethik der Gewaltlosigkeit intern auf die unterschiedlichen Wehrpflichtgesetze neu ausrichten insbesondere bestand damals die Frage, ob Verweigerer verwundete Soldaten pflegen sollten. Anschließend sahen sich die verschiedenen kirchlichen Konferenzen gezwungen, mit einem Spektrum von Ansichten umzugehen, das vielfältiger war als je zuvor in einem militärischen Konflikt. Und zwar im gleichen Maße, wie sie die Herausforderung annehmen mussten, sich in dieser modernen Zeit mit der Politik zu beschäftigen, statt sich, wie es ihre vor-moderne Existenz erlaubte, in ihre Gemeinschaften zurückzuziehen. Dieser globale militärische Konflikt forderte die HFK dazu auf, neue programmatische Ziele und Institutionen zu schaffen und damit zu beginnen, theologisch auf die neuen politisch-militärischen Anforderungen zu reagieren.

Haben die HFK ihr theologisches Verständnis davon, wie sie dem Staat im Zeitalter der Wehrpflicht gehorsam sein und gleichzeitig den Wehrdienst verweigern konnten, gründlich genug entwickelt? Scheinbar haben sie das noch nicht getan, denn die kirchliche Friedensethik des letzten Jahrhunderts verdankt den Impulsen und Wirren des Ersten Weltkriegs sehr viel und ist eine Herausforderung für eine aufrichtige Ethik der Gewaltlosigkeit.

Was ich zu den Quäkern in England und den Mennoniten in Nordamerika, die keineswegs einheitliche Erfahrungen gemacht haben, anmerken möchte, ist der Wechsel von einer relativ unorganisierten und zu einem gewissen Grad impliziten friedentheologischen Ethik – einer, die eher der biblischen als der modernen ethischen Terminologie angehörte – zu ethischen Überlegungen, die durch die Bedingungen des Ersten Weltkriegs dazu gezwungen waren, sich sowohl in einer Theologie, als in etablierten Organisationen bereit zu erklären, Hilfe für Kriegesopfer sowie staatliche Fürsprechergruppen zu gewähren, um damit die Rechte von HFK-Mitgliedern zu festigen und sicherzustellen. Damit sollte bezweckt werden, dass sie weder den Waffendienst noch den Dienst ohne Waffen zu leisten hatten. In diesem Zusammenhang wurde es immer wichtiger, eine weitere Unterscheidung zwischen Waffendienst und Zivildienst zu machen. Per Definition gehört der waffenlose Dienst dennoch zum militärischen Dienst und unterstützt ihn; der Zivildienst hingegen sollte ausschließlich unter ziviler Führung stehen und auch nur einem zivilen Zweck dienen. Während des Ersten Weltkrieges wurde diese Unterscheidung immer innerhalb der HFK diskutiert, und in dieser Zeit wurden konzentriertere Anstrengungen unternommen, um eine gemeinsame Position zu finden.

In diesem Prozess zeigte sich, in welchen nationalen Spannungen sich Quäker und Mennoniten gleichermaßen befanden, einige von ihnen mit dem Eintritt in den aktiven Dienst, um gegen Deutschland zu kämpfen, aber noch wichtiger, andere, welche den Dienst verweigerten, stellten sich die Frage, in welchem Maße sie widersprechen sollten: Würden sie sich verpflichten, einen waffenlosen Dienst unter der Führung des Militärs zu leisten, der zumindest in einem gewissen Maße der Unterstützung des Militärs diene, oder würde eine Ethik der Gewaltlosigkeit zur Folge haben,

dass sie sich ausschließlich für einen Zivildienst zur Verfügung stellen, der sich in keinsten Weise den Bemühungen einer Nation, die erklärten Feinde zu verletzen, zu töten oder zu unterwerfen, anschloss?

Quäker in England

Unter dem Einfluss der Erfahrungen im Ersten Weltkrieg begannen die britischen Quäker, sie für den Zivildienst zu mobilisieren, sich aber ebenso intern über die umstrittene Grenze zwischen Kriegsdienstverweigerung als christliche Pflicht und Dienst an der Nation zu verständigen.

In Großbritannien wurde die No-Conscription Fellowship (NCF) drei Monate nach dem Beginn des Krieges gegründet.² Sie kämpfte erfolgreich für die später sogenannte „Gewissensklausel“. Als die Wehrpflicht 1916 in Großbritannien eingeführt wurde, erlaubte die britische *Military Service Bill* die Befreiung vom Dienst mit der Waffe, ließ aber wenig Zweifel daran, dass die Freigestellten einen waffenlosen Dienst in der Truppe leisten würden. Am 2. März wurden alle unverheirateten Männer im Alter von 18–41 als Militärdienstverweigerer eingezogen und kurz danach wurde die Wehrpflicht auch auf verheiratete Männer ausgedehnt. In Großbritannien hatten während des Ersten Weltkriegs etwa 16.300 Bürger den Status eines Kriegsdienstverweigerers (KDV) inne; 6.000 saßen Haftstrafen ab, weil sie auch den waffenlosen Dienst in der Truppe ablehnten.³ Mehr als 80 britische Kriegsdienstverweigerer starben im Gefängnis, viele waren körperlich oder psychisch schwer erkrankt. Zahlreiche Quäker waren unter denjenigen, die eine so genannte „absolutistische“ Position einnahmen, nämlich die Weigerung, ihr Land in jedweder Weise zu unterstützen, die den Krieg unterstützen würde. Doch laut einer Statistik dienten etwa ein Drittel der in Frage kommenden Quäker unter Waffen.⁴ In der Frage der Kriegsdienstverweigerung waren die Quäker also gespalten. Der Druck, der vom globalen Konflikt ausging, hat wohl die herkömmliche Ethik der Gewaltfreiheit bei den Quäkern erschüttert.

Mit dem Ausbruch des Krieges im Jahr 1914 wurde jedoch eine neue Friends Ambulance Unit (FAU) als Alternative zum Wehrdienst etabliert. Im Ersten Weltkrieg dienten mindestens 1.500 Quäker und 21 von ihnen starben im Dienst. Im Jahr 1916, mit der Einführung der Wehrpflicht, gab es viele Kriegsdienstverweigerer, die keine Quäker waren, aber in der FAU dienten. Sie lieferten medizinische Unterstützung für Verwundete und kranke Soldaten, sowie Zivilisten, sowohl in Lazarettzügen, als auch auf Lazarettsschiffen.

² Ellsworth-Jones, W., *We Will Not Fight*. London: Aurum Press 2007, 84.

³ A. a. O., 5.

⁴ A. a. O., 42.

Diese Organisation bot auch Nicht-Quäkern in Großbritannien die Möglichkeit, Zivildienst zu leisten und sich auf den Schlachtfeldern um die Verwundeten zu kümmern. Aber war dies ein wehrloser, gewaltfreier Zivildienst oder nicht doch ein waffenloser Dienst an der Truppe? Für die „absolutistischen“ Kriegsdienstverweigerer schien der waffenlose Dienst keine Option zu sein. Etliche hatten lieber Haftstrafen in Kauf genommen, als diese Kriegsanstrengungen zu unterstützen. Sie weigerten sich, den Soldaten eine Genesung zu ermöglichen, nur um wieder auf den Schlachtfeldern eingesetzt zu werden.

Der Quäker Philip Noel-Baker, der später mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, setzte sich für die finanzielle Unterstützung und für den Freiwilligendienst der FAU ein. In einem Quäker-Journal schrieb er: „Es ist möglich, dass die Mitglieder des Korps mit persönlichen Schwierigkeiten rechnen müssen. Aber ihre Arbeit diene wahrscheinlich sehr vielen und lindere viel Leid unter den ersten Opfern des Krieges.“⁵

Charles Gregory schrieb in seiner Antwort:

„Ein Krankenwagen-Korps an der Hinterfront, das verwundete Soldaten heilt, damit diese wieder kämpfen, ist ebenso ein Teil der militärischen Ausrüstung von heute wie der Mann mit dem Bajonett, der seine tödliche Arbeit auf dem Schlachtfeld leistet. Es wäre beklagenswert, wenn nur einer unserer jungen Freunde so von seine Prinzipien des Friedens abfallen würde, um an dieser Arbeit teilzuhaben.“⁶

Ein anderer Quäker stellte sich vor diese und sagte:

„in den Krieg zu gehen und Pazifist zu sein [...] war aufrichtiger Ausdruck von zwei übermächtigen und gesunden Trieben, nämlich, des Willens, an der gemeinsamen Prüfung teilzunehmen, und des Willens, irgendwie gegen die gemeinsame Torheit zu protestieren.“⁷

Ein weiterer Quäker blickte später zurück auf seine Jahre in der FAU und musste zugeben, dass das Risiko, welches sie trugen, nicht das Gleiche war wie das der Soldaten, auch wenn Bomben um sie herum fielen und ihr Hauptquartier einst von einer Bombe zerstört wurde. Dieser Begriff der Umsetzung der herkömmlichen Friedensethik, sich selbst als selbstaufopferndes Zeugnis der Friedensethik in die Schusslinie zu bringen, was den Vorwurf der Feigheit vermeiden sollte, ist aus meiner Sicht ein Zeichen der Verwerfung, welche der Ethik der Gewaltlosigkeit im Ersten Weltkrieg widerfuhr.

⁵ A. a. O., 30 f. „It is possible that it would in various ways involve some personal risk to the members of the corps. But it would probably result in the saving of a great many lives and in the alleviation of a great deal of suffering among the primary victims of war.“

⁶ A. a. O., 31. „An ambulance corps at the rear, healing fighters to fight again, is as much a part of the military equipment of today as the man with the bayonet doing his deadly work on the field of battle. It will be deplorable if any of our young Friends should so fall away from their peace principles as to take part in this work.“

⁷ A. a. O., 128. „To go to war and be a pacifist [...] was the sincere expression of two overmastering and wholesome impulses, the will to share in the common ordeal and the will to make some kind of protest against the common folly.“

Antideutsche Einstellung in Kanada

In Kanada können wir sehen, wie der Erste Weltkrieg bei der Gestaltung der deutschsprachigen HFK im Zusammenhang mit der weiteren Gesellschaft wirkte. Im ehemaligen kanadischen Berlin, meiner eigenen Geburtsstadt, gab es einen beispiellosen Anstieg antideutscher Feindseligkeit in den Jahren nach 1914, was eventuell die Friedensethik auch geprägt hat. Kanada war Untertan der britischen Krone und beteiligte sich seit Beginn an der Militärkampagne Großbritanniens. Mennoniten, die den Krieg abgelehnt hatten und unter anderem auch deutscher Abstammung waren, spürten die Auswirkungen dieser Feindseligkeit in einer beispiellosen rassistischen Dimension. Obwohl Mennoniten und Quäker in Kanada durch gesetzliche Bestimmungen seit 1793 als Kriegsdienstverweigerer anerkannt worden waren, wurden Mennoniten in dem deutschsprachigen Industriezentrum Berlin als Verräter verdächtigt, als Unterstützer Deutschlands.

Der Name der Stadt, Berlin, war in einer solchen Kriegszeit eher auffällig, und natürlich zog es unerwünschte Aufmerksamkeit auf sich. Ein paar Beispiele von Deutschfeindlichkeit sind eher legendarisch. Die Berliner lutherische St. Matthäus-Kirche war deutschsprachig und der Pfarrer, Rev. C. Reinhold Tappert, ein deutscher Staatsbürger, bekundete öffentlich seinen Dissens gegen den Krieg. Zur antideutschen Demonstration gab es eine Bürgerwehr, die sogenannten Berlin Boys. Sie banden die Füße des Pfarrers zusammen und zogen ihn hinter Pferden durch die Innenstadt Berlins. Er wurde verletzt, überlebte aber. Seine Söhne, die US-Bürger waren, wurden gezwungen, „God Save the King“ in der Öffentlichkeit zu singen. Im zentralen Park in Berlin befand sich eine Büste Kaiser Wilhelms I., welche als Friedensfest-Denkmal bezeichnet wurde, eine Erinnerung an den Frieden in Europa nach 1871. Im August 1914 wurde die Büste in den Teich geworfen. Sie wurde dann geborgen und an einen Club für deutsches Erbe übergeben, wo sie blieb, bis sie von einem Bataillon im Februar 1916 gestohlen wurde. Die Soldaten spuckten darauf und benutzten sie als Zielscheibe bei Schießübungen. Die Plaketten wurden von dem Friedens-Denkmal entfernt und es wurde mit Farbe übersprüht. Die Büste ist nun aus der Geschichte verschwunden, und mehrere interessante Mythen über ihr Verschwinden sind im Umlauf. Einige sagen, sie wurde zu Waffen verschmolzen, um gegen Deutschland zu kämpfen. Im Jahre 1916 wurde die Stadt Berlin in Kitchener umbenannt, trotz einer weit verbreiteten Opposition. Diese Fakten sagen fast nichts über die Aktionen der Mennoniten in der Region aus, sollen aber den rassistisch angespannten Kontext deutlich machen und aufzeigen, dass dieser Kontext, in dem die Mennoniten seit über einem Jahrhundert lebten und wuchsen, sich nun völlig verändert hatte. Das hat sowohl in Kanada als auch in Amerika die Friedensethik weiter herausgefordert.

Kriegsgegner in Nordamerika zu sein, als der Krieg gegen Deutschland geführt wurde, fügte den Mennoniten eine Dimension hinzu, die sie vorher

noch nicht erlebt hatten. Im Laufe der beiden Weltkriege sollte die mennonitische Friedensethik unter Druck geraten und sich genötigt sehen, sich einer politischen Modernisierung anzupassen.

Es gibt auch ein interessantes Beispiel einer Frau. Im Herbst 1917 bat Mary Wismer, eine Mennonitin in Ontario, die Studentin der Ernährungswissenschaften war, den Bischof Samuel F. Coffman brieflich um Rat. Sie war „verunsichert“: „Die nächsten Jahre werden Frauen gebraucht, die Institutionen leiten können, die unbedingt für unsere verkrüppelten und ansonsten hilflosen Soldaten errichtet werden müssen.“⁸ Der Lehrer „zählt auf uns, um die Positionen in den Militärkrankenhäusern zu füllen, von denen sie denken, dass fünfzig in Kanada errichtet werden.“⁹ Die Frage an den Bischof war ganz einfach, sollte sie als Mennonitin in einem Lazarett arbeiten?

Coffman antwortete:

„Es gibt keinen Zweifel daran, dass viele solcher Anfragen für eine solche Tätigkeit auftauchen werden, aber es könne auch andere Gelegenheiten geben, genauso nützliche und so viel benötigte, bei denen man nicht so weit eingeschränkt werde, was den christlichen Glauben betrifft. Wir glauben, dass wir beide treu und nützlich für unser Land sein sollen, aber es gibt verschiedene Möglichkeiten, dies zu sein, und wir sollten entscheiden, was sinnvoll und unbestritten in Bezug auf unseren Glauben sei.“¹⁰

Mary Wismer erwidert mit einem Kommentar hinsichtlich der Schwierigkeit, zu bestimmen was wahrheitsgemäß für einen Christen glaubwürdig sei. Sie sagt, dass nach dem Besuch mehrerer Kirchen in der Stadt,

„man wirklich kaum weiß, welches das wirklich Richtige sei. Prediger mit offensichtlichem Charisma fordern auf den Kanzeln die jungen Männer auf [in den Krieg] zu ziehen, und sagen sogar, jeder Schuss der Jungs sei für ihren Gott und ihr Land, und dann bitten sie um Gottes Segen dafür. Wir haben es hier diskutiert, aber natürlich kommen wir nicht weiter, weil man die anderen dazu zwingen müsste, die gleiche Sicht anzunehmen. Aber der schreckliche Krieg geht weiter, ohne Gnade [...]“¹¹

⁸ “Mary Wismer [MacDonald Hall, Guelph] to S.F. Coffman”, Hist.Mss.1.1.1.2.10/6 S.F. Coffman correspondence, 18 Nov 1917, in Mennonite Archives of Ontario, Conrad Grebel University College, University of Waterloo, Ontario, Canada. Ich bin dankbar für den Hinweis auf diese Korrespondenz von der dortigen Archivarin, Lauren Gissing Harder.

⁹ Ebd. „The coming years will demand women who can manage and provide for the institutions which must necessarily be erected for our returning crippled and otherwise helpless soldiers.“ Her instructor is “counting on us [graduates] to fill the positions in the Military Hospitals of which they expect to erect fifty in Canada.“

¹⁰ Coffman’s reply, 20 Nov 1917. „There will no doubt be many such requests for such service, but there may be other openings just as useful and as much needed in which you would not be restricted as far as your Christian faith is concerned. We believe in being both loyal and useful to our country, but there are different ways of being such and we should choose what will be useful and unquestionable as regards to our faith.“

¹¹ Wismer to Coffman, 28 Nov 1917. „Really a person hardly knows what is the really right thing. Men with apparent spirituality in the pulpits urge the young men to go [to war] and even say every shot you fire boys is for your God and your Country and then pray God’s Blessing on the same. We have argued it over here but of course get no farther

Die Frage Mary Wismers ist ein Beispiel für den Versuch der Mennoniten, mit der Frage zu ringen, wie weit ihre Glaubensverpflichtungen für die Ethik gelten, zu der sie durch den Staat aufgefordert sind. Wir sehen also in Kanada ähnliche Anliegen wie in England, aufgrund der Pflege für Soldaten.

Mennoniten in den USA

Die Vereinigten Staaten traten 1917 in den Krieg ein und erlebten ihre erste Wehrpflicht seit dem Bürgerkrieg. Vor dem Ersten Weltkrieg gab es in den Vereinigten Staaten keine formalisierte Kriegsdienstverweigerung, obwohl einige Präzedenzfälle schon zu finden sind. Die Kriegsdienstverweigerer hatten manchmal einen Ersatz oder eine zusätzliche Steuer anstelle des eigenen Dienstes zu zahlen. Auch wenn dieser Kompromiss nichts für die Begrenzung des Militarismus austrug, wollten sie sich ihre Trennung von der Gesellschaft erhalten, und in diesem Prozess haben sie die Kritik ihrer Landsleute, die an ihrer Stelle dienten, herausgefordert.

Demzufolge gab es im Ersten Weltkrieg einige Bemühungen um ein formales System, das als alternativer Dienst vermocht hätte, zusätzlich positiven sozialen bzw. politischen Zielen ihres Landes, aber nicht des Militärs zu dienen. Ein Mittelweg zwischen diesem waffenlosen Dienst und dem Zivildienst, war ein Vorschlag der US-Regierung für Kriegsdienstverweigerer, der immer wieder u. a. die Frage der Pflege für Soldaten betrifft: Es sollte den Kriegsdienstverweigerern ermöglicht werden, in sogenannten „Erholungskrankenhäusern“, den kranken und verwundeten Soldaten zu helfen, die nicht in den aktiven Dienst zurückkehren würden. Die Mennonitischen Kirchen lehnten diesen Vorschlag jedoch ab, weil diese Kriegsdienstverweigerer ihren Dienst unter militärischer Führung leisten würden und sie gezwungen wären, Militäruniformen zu tragen.¹² Die Kirchenkonferenzen diskutierten die Wehrpflichtrichtlinien und versuchten, Fürsprecher bei der US-Regierung für die Zivildienst-Optionen zu sein, gleichzeitig aber boten zu einem gewissen Grad auch Beratung und Unterstützung für junge Männer an, die eingezogen wurden. Ich werde einige offizielle Aussagen, die während des Ersten Weltkriegs veröffentlicht wurden, zitieren.

Bereits im Jahr 1915 entwickelte die Old Mennonite Konferenz „ein Statement über Krieg und Wehrpflicht“ und wiederholte die Überzeugung, an der sie seit der Reformation festgehalten habe, dass „kein Christ in eine fleischliche Kriegsführung unter keinen Umständen und zu keinem Zeitpunkt eingreifen (oder sich in ihr engagieren) sollte.“¹³ In Zeiten des Krieges

as one can not make the other take the same view point. But the dreadful war goes on without Mercy ...“

¹² *Theron F. Schlabach*, *War, Peace, and Social Conscience*: Guy F. Hershberger and Mennonite ethics. Scottdale, PA., Herald Press 2009, 65.

¹³ *Urbane Peachey* (Hg.), *Mennonite Statements on Peace and Social Concerns*, Akron: Mennonite Central Committee U.S. Peace Section 1980, 166. „A Statement on War and

sollten sie nicht „als Soldaten in den Dienst gehen und kämpfen, sondern eher Not und Verfolgung leiden, als anderen Gewalt zuzufügen.“¹⁴ Doch es blieb vage, wo Mennoniten die Grenze zwischen einem Dienst für das Militär als Nicht-Kombattanten und die Förderung einer Ethik der Gewaltfreiheit ziehen sollen. Am 17. Februar 1915 wurde ein Gesetz zur Wehrpflicht in den USA unterzeichnet, und im März hatte eine gemeinsame Sitzung der mennonitischen Konferenzen stattgefunden, wo sie die Definition des waffenlosen Dienstes berücksichtigten, den sie nach Senator Chamberlin als „Krankenhaus und Quartierservice“ verstanden.¹⁵ Sie hatten gefordert, „das Gesetz zu ändern, um die wehrlosen Völker von jeglicher Form militärischer Ausbildung zu befreien.“¹⁶

Am 18. Mai 1917 unterzeichnete Präsident Woodrow Wilson ein Gesetz, das die Mitglieder aller Konfessionen vom Militärdienst befreite, „deren bestehendes Glaubensbekenntnis oder Prinzipien es ihren Mitgliedern verbieten, sich am Krieg in irgendeiner Form zu beteiligen und deren religiöse Überzeugungen sich gegen den Krieg oder die Teilnahme daran aussprechen.“¹⁷ Unklar blieb jedoch, was das für den obligatorischen „waffenlosen Dienst“ bedeuten würde. Junge Männer im Alter von 21–30 Jahren, die zum Dienst eingezogen wurden, mussten sich in Militärlagern aufhalten, wurden aber nicht gezwungen, kämpferische Aufgaben zu übernehmen. Eine mennonitische Petition reagierte dagegen:

„wir betrachten die Teilnahme an solchen Aufgaben als Seelsorger, Chirurgen, Krankenschwestern, Köche, etc., als Zeugnis dafür, dass wir indirekt für Blutvergießen genauso verantwortlich werden wie die Verantwortlichen, die Waffen tragen. Wir wollen unserem Land dienen; das heißt, respektvoll zu sein und in jeder Weise zu dienen, die nicht mit unseren Überzeugungen kollidieren.“¹⁸

Der Versuch, politische Loyalität und Gehorsam zu zeigen, wurde mit der beharrlichen Weigerung gekoppelt, Blut zu vergießen und die militärischen Anstrengungen zu unterstützen, die schließlich zu Gewalt führen würden.

Conscription“ (August 18–20), repeating the conviction that they have held since the Reformation the position that „no Christian should engage in carnal warfare under any circumstances, nor for any cause“. In times of war they should not „enlist as soldiers and fight, choosing rather to suffer affliction and persecution than to inflict violence upon others“.

¹⁴ MSPSC, 166 f. „A Statement on War and Conscription“ (August 18–20), repeating the conviction that they have held since the Reformation the position that „no Christian should engage in carnal warfare under any circumstances, nor for any cause“. In times of war they should not „enlist as soldiers and fight, choosing rather to suffer affliction and persecution than to inflict violence upon others“.

¹⁵ A. a. O., 40.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Zitiert in a. a. O., 81.

¹⁸ A. a. O., 27. „We consider, that in participating in such duties as chaplains, surgeons, nurses, cooks., etc., etc., we indirectly become responsible for shedding blood as well as those who bear arms. We wish to serve our country; that is, be respectful and submission in every way which will not interfere with serving our God consistently.“

Im Herbst beschloss die Konferenz die folgenden drei Prinzipien: erstens, dass die jungen Männer, sollten sie den Befehl erhalten, in die Militärlager einzurücken, „vor den Militärbehörden vom Prinzip der Wehrlosigkeit Zeugnis ablegen“,¹⁹ zweitens, eine Delegation in die Lager zu schicken, um herauszufinden, ob diese an den Kämpfen beteiligt sind oder nicht; und drittens, dass Männer, die zu den Militärlagern geschickt wurden, sich weigern sollten, für den Dienst einen Lohn anzunehmen. Stattdessen sollten die Gemeinden mit einer finanziellen Unterstützung die Familien der Kriegsdienstverweigerer unterstützen, wenn sie anders Not leiden müssten.²⁰

Die Generalkonferenz der Mennoniten beschloss in einer Erklärung im September, die Mitglieder sollten die Befehle des Militärs überwachen oder die „Einberufungslager“ besuchen, und den Dienst versehen, sofern „die Pflicht nicht in den Konflikt mit unserem Glaubensbekenntnis gerät“. Das schloss auch die Eidesverweigerung ein. Wohl sollen sie „jeden Dienst außerhalb der militärischen Einrichtung leisten, wenn er darauf zielt, Leben zu retten und zu unterstützen; aber wir können nicht an irgend einer Arbeit teilnehmen, die zu Verletzungen oder zum Tod anderer führen wird.“²¹

In einem Brief versucht die Konferenz das Wesen des waffenlosen Dienstes zu klären und betont dabei, dass

„wir streiten nicht um bloße Worte, sondern glauben, dass in dieser Zeit besonderen Drucks, konsequent unsere Position der absoluten Opposition gegen den Krieg, durchhalten müssen. Dies ist eine Position, an der unsere Kirche vier Jahrhunderte lang festgehalten und den Mitgliedern oft Leid und Verfolgung eingebracht hat.“ (3. Dezember 1917)²²

Ende August verabschiedete die Old Mennonite Konferenz einen Beschluss, dass sie es „sehr bedauere, dass diese Ausnahme in seiner weiteren Bestimmung praktisch zunichte gemacht wird (außer in der Frage Waffen zu tragen), wenn die Regierung wehrlosen Menschen in einen waffenlosen Dienst zwingen.“ Sie ermutigten die Wehrpflichtigen, jede verfügbare Befreiung anzusprechen, aber keine Handlungen zu begehen, die als Fahnenflucht oder Hochverrat ausgelegt werden könnten, aber dennoch keinen militärischen Dienst zu leisten weder als Kämpfer noch als Nicht-Kämpfer. Wie aber hatten die wehrpflichtigen Mennoniten reagiert?

¹⁹ A. a. O., 40.

²⁰ Oct 29 – Nov 2, a. a. O., 28.

²¹ Ebd., „the response does not conflict with the Word of God nor with our creed and principles concerning military service“ including the military oath. Namely, they can render „any service outside the military establishment, which aims to support and save life; but we cannot participate in any work which will result in personal injury or loss of life to others.“ (A. a. O., 28.)

²² A. a. O., 29. „We are not just quibbling about mere words, but we feel that in this time of peculiar stress we must consistently maintain our position of absolute opposition to war, a position which our denomination has held for four centuries through it has often brought its members suffering and persecution.“

Unterschiedliche Positionen

Ich komme nun zu den persönlichen Erfahrungen der Mennoniten in den Vereinigten Staaten. Diese Erfahrungen wurden in einer Sammlung von mündlichen Interviews in den späten 1960er Jahren festgehalten.²³ Hier sehen wir, wie die Pflicht (zur Gewaltlosigkeit) die Absicht (gewaltfrei zu leben) abgelöst hat, oder wie unterschiedlich der theologische Traum von ethischer Lebensführung war.

Es gab etliche amerikanische Mennoniten, die dem Militär angehörten, ähnlich wie ihre deutschen Brüder. Ein Beispiel stellt ein Chemie-Professor an einem mennonitischen College in Ohio dar, der im Mai 1918 dienstverpflichtet wurde.²⁴ Er meldete sich regulär (nicht als KDV), und wurde eingeteilt, psychologische Screenings von neuen Rekruten anzufertigen. Er wurde bald in den Rang eines Offiziers erhoben und war Teil eines chemischen Kampfforschungsteams, das er für eine kurze Zeit am Ende des Krieges sogar leitete.

Widerstand gegen den waffenlosen Militärdienst

Ausübung waffenloser Aufgaben meint, unter der Führung des Militärs zu stehen, eine Uniform zu tragen und manchmal an Sonntagen Arbeiten zu verrichten, denen sie sich unter anderen Bedingungen verweigert hätten. Der Widerstand gegen die Richtlinien der Wehrpflicht hatte sowohl strafrechtliche als auch soziale Konsequenzen. Einigen Mennoniten wurden die Bärte im Zug zu den Lagern abrasiert.²⁵ Einem wurde einmal, wegen seiner Weigerung, die Uniform zu tragen, die Exekution angedroht.²⁶ Er wurde mit verbundenen Augen vor ein Erschießungskommando geführt und erst im letzten Moment begnadigt.

Einige Mennoniten wurden geteert und gefedert, anderen wurde ihre die Zivilkleidung gestohlen, wenn sie sich weigerten, die Uniform zu tragen.²⁷ Menschen, die zu Hause blieben, wurden schikaniert, bis sie beschlossen, Kriegsanleihen zu kaufen, die es der Regierung erlaubten, mehr finanzielle Mittel in die Aufrüstung zu investieren. Antideutsche Stimmung konnte zum Beispiel zu Herausreißen deutscher Kirchenlieder aus den mennonitischen Gesangbüchern führen.²⁸ Deutschenfeindlichkeit und die soziale Ächtung von Kriegsgegnern zeigten sich auch auf andere Weise. Gelbe Farbe wurde verwendet, um einerseits KDV in den Lagern, aber auch, um

²³ Keith Sprunger et al. (Hgg.), *Voices against war: A guide to the Schowalter Oral History Collection on World War I conscientious objection*. Newton, KS: Bethel College 1975.

²⁴ *Voices against War*, 25.

²⁵ A. a. O., 14.

²⁶ A. a. O., 19.

²⁷ A. a. O., 34, 39, 52.

²⁸ A. a. O., 25.

bestimmte Gebäude zu kennzeichnen. In einem Fall markierten die „normalen“ Rekruten die KDV in ihrem Lager mit gelber Farbe auf dem Rücken und in einem anderen Fall wurde das Auto eines mennonitischen Bankiers gelb angestrichen.²⁹

Einige Mennoniten, die der Meinung waren ihre Kirche würde keine ausreichend klare Position einnehmen, oder sei zu nachsichtig mit denen, die den waffenlosen Militärdienst akzeptierten, äußerten entgegen ihrer Tradition ihren allgemeinen Unmut. Ein gewisser Menno Claassen bestand darauf, dass sein Vater sich weigerte ein US-Bürger zu werden wegen der Forderung, „sich dazu zu verpflichten, das Land zu verteidigen“.³⁰ Später zog er sich aus der Mennonitengemeinde zurück, da die Friedensethik sich im Laufe des Krieges ziemlich gelockert habe.

Die Bandbreite der persönlichen Antworten reflektiert die Tatsache, dass die verschiedenen mennonitischen Vereinigungen es nicht schafften, das Bedürfnis der wehrpflichtigen Mennoniten zu befriedigen, ihre Verpflichtung gegenüber Gott einerseits und der Nation andererseits in Einklang zu bringen. Dies lag wahrscheinlich in manchen Fällen daran, dass sie aufgrund ihres niedrigen Bildungsstandes Fähigkeiten besaßen, die wiederum für das Militär von Interesse waren. Die Frage nach dem waffenlosen Militärdienst war in diesem Krieg noch komplizierter, als in den vorangegangenen Kriegen, da es unter den Mennoniten einige gab, die inzwischen sehr gut ausgebildet waren und ihr Wissen, das für das Militär von hohem Wert war, unter besonders produktiven Umständen einsetzen konnten. Darüber hinaus gab es auch eine Debatte über die Frage nach der „absoluten“ Verweigerung, die der Debatte bei den britischen Quäkern recht ähnlich war. Dies führte unweigerlich zu der Notwendigkeit einer umfassenden theologischen Reflexion nach dem Krieg.

Die theologische Nachkriegsreflexion

Im Jahre 1919 erklärte die Old Mennonite Konferenz im Namen ihrer Mitglieder in den Vereinigten Staaten, Kanada und Indien:

„Wir [...] bedanken uns bei unserem himmlischen Vater, der die Kriege steuert in aller Welt, dass der Frieden wieder Einkehr hielt in den Kriegsnationen [...] und] Er bewahrte uns in seiner liebevollen Fürsorge und gab uns die Gnade, unser Zeugnis des Friedens in der Welt zu bewahren. [...] Als Nachfolger Christi glauben wir, sein Evangelium ist ein Evangelium des Friedens. [...] Bibelzitate] Und jetzt, da die Nationen zu den Bestrebungen des Friedens zurückgekehrt sind, glauben wir, dass unsere Brüder damit fortfahren sollten, die Prinzipien des Friedens und der Widerstandslosigkeit auf all ihre Tätigkeiten anzuwenden [...] im Geschäft, Wiederaufbau, finanziell, etc. ...] Die Erfahrung der letzten Jahre führte vielen die Chancen vor Augen bezüglich der Aufrechterhaltung

²⁹ A. a. O., 30, 38, 69.

³⁰ A. a. O., 32.

einer großen Armee und dem Fakt der Tatsache, die militärische Ausbildung obligatorisch und universal zu machen. Diese würde von uns einen Dienst erfordern, von dem wir glauben, dass dies eine Verletzung des Evangeliums darstellt [...]. Wir berufen uns demütig darauf, dass das Gesetz die Befreiung vor militärischer Ausbildung und Kriegsdienst verbürgt.³¹

Hier sehen wir, dass die Mennoniten in den USA das Ende des Krieges nicht als eine Zeit der Gnadenfrist sahen, sondern als eine schwache Zeit, in der die Frage aufkam, ob diese Forderungen jemals umgesetzt werden würden.

Guy Herschberger wurde nach dem Ersten Weltkrieg zum Anführer der mennonitischen Theologie der Gewaltlosigkeit, er lehnte die Moderne ab und wollte sich von der liberalen Friedensbewegung in den USA distanzieren, auch von der Bewegung der Quäker, weil er glaubte, ihr Pazifismus sei nicht biblisch, sondern humanistisch geprägt.³² 1935 schrieb Herschberger in einem Artikel mit dem Titel „Ist Zivildienst erwünscht oder möglich?“ über die

„Beziehung von wehrlosen Christen mit dem Staat in Zeiten des Friedens und in Zeiten des Krieges [...]. Da diese Beziehung eine Loslösung von allen Formen der Staatskunst ist, sodass die Anwendung von Gewalt dem Individuum notwendig zu sein scheint, ist es wichtig die Notwendigkeit eines Plans für einen Ersatzdienst in den Zeiten des Krieges zu betonen [...].“³³

Er plädierte nicht einfach nur für eine Ablehnung von Gewalt, sondern auch für einen höheren Standard: die Ablehnung der Anwendung von Zwang. Sein Schwerpunkt lag auf dem inneren Leben der Kirche als einer spirituellen Gemeinschaft, und umgekehrt auf dem inneren Leben des Einzelnen, abseits der externen Anliegen der politischen und militärischen Gesellschaft. Dieser Beitrag Herschbergers stellt die Weichen für die nächsten Jahrzehnte, und ihre Auswirkungen sind immer noch in allen nordamerikanischen mennonitischen Kreisen zu spüren, obwohl seine Zweireiche-Lehre heute für viele Mennoniten unhaltbar ist.

³¹ MSPSC, 237. „We, [...] express our gratitude to our Heavenly Father, who maketh wars to cease unto the end of the earth, that peace has again returned to the warring nations [...] and] He has kept us in His loving care and given us grace to preserve our testimony of peace to the world. [...] As followers of Christ we believe His Gospel to be a Gospel of peace. [...] Scripture quotes] And now that the nations have returned to the pursuits of peace we believe that our brethren should continue to apply the principles of peace and nonresistance to all their activities [...] in business, reconstruction, financially, etc. [...] The experience of the past few years has brought about a change in the minds of many with reference to maintaining a large army and making military training compulsory and universal. This, according to our faith, would require of us service which, we believe, would involve the violation of a principle of the Gospel [...] we humbly plead that such provisions be made in the law that we may be exempted from military training and service.“ A. a. O., 167.

³² Schlabbach, 63-66.

³³ Zitiert in Schlabbach, 63. In „Is Alternative Service Desirable or Possible?“ schrieb Herschberger, die „relation of nonresistant Christians to the state in time of peace and in time of war [...] Since this relation is one of detachment from all forms of statecraft which involve the individual in the use of force it has seemed necessary to emphasize the need for a plan of alternative service in time of war ...“

Es war in dieser Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, dass die Mennoniten, Kirche der Brüder und Quäker ihre gemeinsame Identität in dem Konzept der historischen Friedenskirchen erkannten. 1935 hat die gemeinsame „*Conference of Historic Peace Churches in North America*“ (Kansas/U.S.A.) ihre „Prinzipien von christlichem Frieden und Patriotismus“ formuliert:

- (1) die weltweite Hilfstätigkeit für Kriegsoffer und die Förderung internationaler Verständigung,
- (2) die Überzeugung, dass die christliche Gemeinschaft nationale Grenzen stets transzendiert, sowie
- (3) die traditionell vertretene Ablehnung der Beteiligung an Kriegen für Christen, auch wenn die jeweiligen Regierungen dies von ihnen verlangten.³⁴

Fernando Enns hat in seiner Habilitationsschrift *Ökumene und Frieden* geäußert:

„Es war die politische Situation zwischen den Weltkriegen, die entscheidende Impulse gab: In den U.S.A. setzten sich die HFK gemeinsam für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung ein und ermöglichten einen staatlich anerkannten Zivildienst, als die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde. Auch brachten sie ihr Ethos der Gewaltfreiheit in die sich institutionalisierende weltweite ökumenische Bewegung ein – die Vorläufer des *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK). Da sich die HFK seither immer wieder gemeinsam für Frieden einsetzten, oft in Verbindung mit dem Internationalen Versöhnungsbund,³⁵ etablierte sich der Begriff in der Ökumene und darüber hinaus.“

Enns schreibt weiter:

„Als konfessionelle Näherbestimmung bleibt dieser Begriff freilich problematisch, da er sich nahezu auf den einen, gemeinsamen Aspekt des Friedens und der Gewaltfreiheit beschränkt, der lediglich reduziert als singuläres Identitätsmerkmal im Gegenüber zu allen Nicht-Friedenskirchen einen Sinn ergibt und die beträchtlichen Differenzen innerhalb der HFK in Ursprung, geschichtlicher Entwicklung und theologischer Orientierung nicht sichtbar werden lässt.“³⁶

Ich möchte noch hinzufügen, dass sich inzwischen so viele Kirchen zum Frieden äußern und es für das konfessionelle Selbstverständnis der Mennoniten und Quäker prekär werden könnte, wenn die Nicht-Friedenskirchen eifriger und fleißiger an dem Thema des Friedens arbeiten als die Historischen Friedenskirchen.

³⁴ Donald F. Durnbaugh (Hg.), *On Earth Peace. Discussions on War/Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches 1935–1975*, Elgin, IL: The Brethren Press 1978, 31.

³⁵ Vgl. Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, Kap. IV.: Die Stimme der Historischen Friedenskirchen in der ökumenischen Bewegung (Ökumenischer Rat der Kirchen), 201–260.

³⁶ Fernando Enns, *Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012, 265.*

Die Burgfriedenskirche¹

Andreas Zabka

1. Einleitung

Es war eine Bewegung, die Mitte des 19. Jahrhunderts von unteren Schichten der Bevölkerung getragen wurde, eine Bewegung, die sich im Vorfeld des Ersten Weltkriegs im Deutschen Reich konsolidierte und institutionalisierte. Vom Burgfrieden in die Pflicht genommen, folgte sie der kaiserlichen Linie in den Krieg ... Bis hierhin könnte von der politischen Bewegung der Sozialdemokratie die Rede sein – oder von der religiösen Bewegung des Baptismus. Von der einen Bewegung wissen wir, dass während des Kriegsverlaufs immer mehr Mitglieder die vorgegebene Linie verlassen und sich dem Krieg widersetzt haben. Von der anderen Bewegung wissen wir vergleichsweise recht wenig. Die Größe und Bedeutung dieser Bewegung war geringer und das erhaltene historische Material ist übersichtlicher.

Wer heute im Oncken-Archiv das literarische Material durchforstet, wendet sich schnell von den handgeschriebenen Sütterlin-Notizen ab und dem „Lotsen“ zu, der Jugendzeitschrift des Baptismus, die mit Bildern, militaristischer Sprache und nationalem Selbstbewusstsein auftrat und ihren Heften auch schon mal zum Ausschneiden eine Kartonvorlage für ein Kriegsschiff beilegte. Während der Besucher des Oncken-Archivs mit seinen Fingern über die Linien des Kriegsschiffes streicht und es gedanklich mit diversen Kriegssimulationen auf Spielekonsolen vergleicht, stellt sich in ihm, sofern er Baptist ist und sich seiner Denomination verbunden weiß, die leise Enttäuschung ein: Wir haben uns damals nicht von der Faszination am Krieg emanzipieren können. Diesem Besucher wünsche ich, dass in diesem Moment der Gedankenverlorenheit ein Historiker hinzutritt und den Besucher in ein spannendes Gespräch verwickelt, das vielleicht nicht das Urteil revidieren kann, vielleicht nicht einmal die leise Enttäuschung nehmen, das aber immerhin Gedanken sammelt und ordnet und sie vielleicht sogar in neue Ideen münden lässt, als Freikirche die Politik mit *anderen* Mitteln fortzusetzen.

Wenn wir heute auf die Zeit des Ersten Weltkrieges schauen, wissen wir, dass es wie jede andere Geschichte immer auch die Vorgeschichte zur nächsten geschichtlichen Episode ist. Darin steckt auch die Verführung, beim Lesen der Geschichte nach hinten zu blättern, um das Ergebnis zu erhaschen und damit mehr Übersicht beim Lesen zu erhalten. Wer das tut, beraubt sich selbst des Spannungsmoments, und wer sich des Spannungsmoments beraubt

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags, gehalten am 18. Oktober 2014 auf dem Symposium: „Krieg und Frieden – Gedenkkultur und Friedensethik aus freikirchlicher Perspektive“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie Publizistik e. V. (GFTP) vom 17. bis 19. Oktober 2014 in Aschaffenburg.

hat, wird die Geschichte nicht mehr vollständig verstehen können, weil er die Mehrdeutigkeiten nicht mehr erkennen kann. Die Offenheit des geschichtlichen Moments geht verloren, und alles musste so kommen, wie es kam. Dieses Denken ist ergebnisorientiert, eindimensional und nicht tauglich: Wer den Ersten Weltkrieg verstehen möchte, darf nicht an den Zweiten denken.

Aus vielen damaligen ethischen Fragestellungen sind wir heute beileibe noch nicht entlassen, wenigstens eine wurde damals erstmalig formuliert: Was sind die Konsequenzen eines industriell geführten Krieges? Diese Frage lässt sich nach ethischen, ökologischen, politischen und weiteren Aspekten durchdeklinieren. Die vorliegenden Quellen sind mit einem solchen extern angelegten Fragenkatalog überfordert. Ausgangspunkt und Zielpunkt meiner folgenden Überlegungen sollen vielmehr die hauseigenen Ansprüche des deutschen Baptismus an sich selbst sein.

2. Die deutschen Baptisten inmitten der Welt

Das Selbstbewusstsein des deutschen Baptismus stützte sich auf zwei Pfeiler. Der eine Pfeiler ist die freikirchliche Verfassung, das kongregationalistische Prinzip, das sich im Unterschied zur Staatskirche vom Staat unabhängig wusste. Man verstand sich als das bessere Modell von Kirche. Mit diesem Bewusstsein führten die deutschen Baptisten auch ihren Kampf um die öffentliche Anerkennung. Der andere Pfeiler ist die baptistische Optik, die klar zwischen Gemeinde und Welt unterscheiden konnte. Es handelt sich hier um eine bipolare Kategorie, die für uns heute nicht umfassend genug gedacht werden kann. Der Prediger Gezork brachte es 1911 auf der Konferenz der Ostpreußischen Vereinigung in Königsberg so auf den Punkt:

„Die Welt, von Finsterniskräften erfaßt und durchdrungen, stammt vom Teufel, der ihr Fürst und Oberhaupt ist, die Gemeinde aber als solche ist von Gott.“²

Diese Formulierung verstand sich nicht bloß als fromme Lyrik: Die Gemeinde konstituierte sich als Gegenentwurf zur gefallenen, sündhaften Welt, in der es Alkoholismus, Hurerei, Lügen, Theater, Tanz und Kino gab. Solche frömmelerischen Lasterkataloge sind uns fremd geworden.

Neben diesem ethischen Unterscheidungskriterium gibt es aber noch ein zweites: das eschatologische Unterscheidungskriterium. Dieses Kriterium ist dramatisch. Also, das eschatologische Unterscheidungskriterium brachte der Prediger Karl Traub im Februar 1914 in einer baptistischen Zeitschrift auf eine umfassende Formel:

„Die Welt ist ein großer Gedanke – Satans. Weltschmerz und Weltfreude, Weltkrieg und Weltfrieden, Weltverbrüderung und Weltreligion sind großartige Ideen – Satans. [...]“

² E. Gezork, Welt und Gemeinde, in: Protokoll der Konferenz in Königsberg-Klapperwiese gehalten vom 18.–21. Juli 1911 von den Abgeordneten der Baptistengemeinden der Ostpreußischen Vereinigung, 8.

Unter Welt versteht die Bibel in vielen Stellen ein großes, einheitliches, wohlorganisiertes System, das die Verherrlichung des Menschen zum Endzweck hat.³

So also sah die baptistische Weltformel aus! Karl Traub subsumierte alles unter Welt, was außerhalb der baptistischen Gemeinde stand. Die junge Friedensbewegung verdächtigte er, gemeinsame Sache mit dem technischen Fortschritt zu machen und um die eschatologische Hoffnung zu konkurrieren. So musste es natürlich schwerfallen, der Friedensbewegung eine eigene Dignität zuzubilligen. Auf gleicher Linie argumentierte Gezork. Er gestand der Friedensbewegung nur zu, dass man „in wohlklingenden Worten von allgemeiner Menschenliebe und Weltverbrüderung“ spreche, doch traute er ihr nicht, da er der Menschheit insgesamt nicht traute, die er als sittlich verkommen ansah. Gezorks Ausführungen sind eine bedenkenswerte Erinnerung daran, dass im Vorfeld des Weltkrieges die Friedensbewegung wie auch die ökumenische Bewegung im Entstehen begriffen waren und nicht wie heute den gesellschaftlichen Konsens abbildeten.⁴

3. Die theologische Verortung des Weltkrieges

Kongregationalismus und Weltdistanz begründeten also den Anspruch, die bessere Kirche zu sein. Um zu illustrieren, was die eben beschriebenen beiden Pfeiler im Kriegsfall tragen, ziehe ich eine lehrreiche Kurzgeschichte heran, die 1915 im Wahrheitszeugen erschien. Die Überschrift der Geschichte lautet „Zurück zum Kinderglauben“, ihr Verfasser wird nicht genannt, die Erzählung ist idealtypisch gestaltet. Die beiden Hauptakteure, der alte Feldwebel „M.“ und der junge Doktor „W.“, werden durch den Krieg zusammengeführt. Der alte Feldwebel ist lebenserfahren, abgeklärt und die Soldaten wissen: „das ist ein Frommer“ (aber wenn es darauf ankam, verließen sie sich auf ihn). Der junge Doktor der Naturwissenschaften ist gebildet, idealistisch, und dem Glauben entfremdet. W. steht für die junge, heranwachsende, fragende Generation und wird als ein Kriegsfreiwilliger vorgestellt, ist also ein Mann mit lobenswerten Idealen. Zudem ist er „Kandidat der Naturwissenschaften“, ein Merkmal, das Unglauben signalisiert. Von M. wird hingegen gesagt:

„Das ist ein Frommer [, wobei die Erzählung einen abfälligen Unterton voraussetzt, aber] wenns drauf und dran ging, wenn die Kugeln pfliffen und platzen, da konnten sie ihn finden, da kam er ihnen vor wie ein Fels im Meer, und manchen Feigling hatte sein Mut und Gottvertrauen gestärkt, daß er seine Pflicht tun konnte wie ein Mann.“

Der Feldwebel erhält das Kommando für einen gefährlichen Auftrag und spricht seine Soldaten an: „Kameraden, [...] wir haben ernste Stunden vor

³ Karl Traub, Die Stellung des Christen zur Welt, in: RT 2/1914, 24.

⁴ Gezork, Welt und Gemeinde, 8.

uns, wer noch etwas mit seinem Gott zu ordnen hat, tue es jetzt, und dann vorwärts zum Sieg!“⁵ Der alte Feldwebel stürmt voran, der junge Doktor hinterher, der alte Feldwebel mit dem Schlachtruf „Mit dem Herrn vorwärts zum Sieg!“, der junge Doktor ergänzt mit leuchtenden Augen „Und zurück zum Kinderglauben!“. Der junge Mann fällt, der alte Feldwebel vergießt eine Träne und sagt leise: „Und er lebt noch.“ Auf Heimaturlaub ergreift er die Gelegenheit, die Eltern von Dr. W. zu besuchen und wird von ihnen empfangen.

„Dem alten Feldwebel ist etwas beklommen zumute. Die Alten sind so merkwürdig, wie versteinert in ihrem Schmerze. Soviel er auch die Tapferkeit des Sohnes rühmt, ihr Opfer fürs Vaterland anerkennt – nichts schlägt ein. Er bekommt kaum eine Antwort, es ist, als ob ihre Gedanken ganz woanders sind.“⁶

Das Gespräch stockt. Schließlich fordern die Eltern M. auf, eine Andeutung im letzten Brief ihres Sohnes zu erläutern. Der Feldwebel erzählt von seinem Gespräch mit W. und von den letzten triumphierenden Worten seines jungen Freundes.

„Des Vaters Hände falteten sich wie zum Gebet, aber kein Wort kam über seine Lippen. Die Mutter aber war aufgesprungen. Tränenüberströmt rief sie ein Mal über das andere: ‚O mein Gott, mein Gott, nun haben wir unseren Jungen wiedergefunden!‘ Nach Karfreitagsschmerz war ihnen die Ostersonne aufgegangen. Strahlen davon waren auch auf den alten Feldwebel gefallen. Sein Gesicht leuchtete, als er die Treppe wieder hinunterstieg.“⁷

Diese sehr erhellende Geschichte markiert das naturwissenschaftliche Denken als den eigentlichen Gegner, der sich dem kindlichen Glauben entgegenstellt. Der Feind des Vaterlandes ist zwar als Bedrohung existent, ihm kommt aber nicht die erste Aufmerksamkeit zu. Allein das Seelenheil entscheidet über Leben und Tod, das verraten die Worte: „und er lebt noch“ des trauernden Feldwebels, das verrät die Reaktion der Mutter, die von „wiederfinden“ spricht, das urteilt auch der Erzähler: Die „Ostersonne“ sei den Eltern aufgegangen, das Zeichen für die Auferstehung.

Der erste Pfeiler des baptistischen Selbstverständnisses, das kongregationalistische Prinzip, wird nur angedeutet in der Distanz und den unausgesprochenen Vorbehalten der Soldaten zu ihrem Feldwebel: „Das ist ein Frommer“ – die überwältigende Mehrheit der Soldaten setzte sich ja aus gewöhnlichen Kirchenmitgliedern zusammen. Hier finden wir eine Subbotschaft der Erzählung, eine Anleitung, wie sich die frommen Kreise im öffentlichen Leben bewähren und damit Anerkennung verschaffen könnten: Durch treue Pflichterfüllung.

Der zweite Pfeiler des baptistischen Selbstverständnisses, die Unterscheidung zwischen Gemeinde und Welt, ist evident. Diese Geschichte zeigt:

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

Weltkrieg und Weltfrieden, das waren in den Augen der Leser einfach zwei unterschiedliche Betriebsmodi, in denen sich die christliche Existenz gleichermaßen zu bewähren hatte, ohne dass ein direkter Bezug bestünde. Die Erzählung verbleibt im konventionellen Horizont damaligen baptistischen Denkens und spiegelt die damalige Selbstverortung auf Gemeindeebene wieder.

Auf Bundesebene finden wir Stellungnahmen, die versuchten, über diesen Horizont hinauszudenken. Die von Alfred Scheve im September 1914 veröffentlichte Abhandlung „Vom Krieg und vom ewigen Frieden“ gehörte gewiß nicht dazu. Er stellte sich im Hilfsboten der Frage, ob die Baptisten als „Kinder des Friedens“ nicht gegen den Krieg opponieren müssten und beantwortete sie mit einem klaren Nein. Den Bemühungen, den Krieg abzuschaffen, läge eine unerfüllbare Hoffnung zugrunde. Zwar habe sich durch christliche Einflüsse das „sogenannte Völkerrecht“ herausgebildet, denen hielt Scheve aber die Faktizität der Rechtsbrüche entgegen, und stellte fest, dass die „eigentliche Bestimmung des Krieges“ sei, „Ungerechtigkeit und Gewalt durch körperliche Macht abzuwehren, um das zu zwingen, was die Gerechtigkeit fordert.“⁸ Der Krieg sei ein „notwendiges Übel“, das in der göttlichen Ordnung begründet sei, allerdings nur, wenn er im »Dienste der Gerechtigkeit mit den Waffen der Gerechtigkeit« geführt werde – persönliche Interessen im Krieg seien „frevelhafte Sünde“. Scheve hält fest: „Nur um des ganzen Staates willen und um den Staat als solchen zu verteidigen, darf ein Krieg geführt werden.“ Die Aufgabe sei »nur« noch, »ob die Kriege aus gültigen Rechtsgründen hervorgingen und hinreichend begründet sind«. Sei dies der Fall, dann seien auch die Kriege gerecht. Scheve referierte hier die Lehre vom Gerechten Krieg, brav eingebettet in das staatstreue Denken des deutschen Baptismus. Eine Spannung zwischen den „Kindern des Friedens“ und dem Staat konnte sich Alfred Scheve schlechterdings nicht vorstellen.

Es war eine scheinbar versponnen formulierte Frage, die im Wahrheitszeugen eine solche aufzeigen sollte. Ganz im Sinne der Dichotomie Gemeinde – Welt überlegte Samuel Knappe, dass der „Urheber dieses schrecklichen, allem Christentum, aller Moral, aller Bildung hohnsprechenden Krieges [...] Gott oder der Teufel“ sein müsse.⁹ Da Knappe den Krieg von vornherein als ein in sich böses Geschehen festgelegt hatte, war der Möglichkeit, den Krieg als Willen Gottes zu verstehen, der Boden entzogen.

„Hat Gott diesen Krieg in seinem ewigen Plan festgelegt? Mußte er kommen nach göttlicher Bestimmung, dann sind Menschen, gleichviel ob es Engländer, Russen, Franzosen, Italiener, Japaner oder Deutsche sind, daran schuldlos. Wer kann Gottes Bestimmung umstoßen? Die Menschen sind dann willenlose Vollstrecker des göttlichen Willens.“¹⁰

⁸ Alfred Scheve, *Vom Krieg und vom ewigen Frieden*, in: HB 11/1914, 169.

⁹ Samuel Knappe, in: WZ 1915, 237.

¹⁰ Ebd.

Folglich hielt Knappe „dieses schreckliche Zerstören und Menschenmorden mit Gottes Erbarmen und Lieben für unvereinbar“ und führte als Behelf die Unterscheidung zwischen göttlicher Bestimmung und Zulassung ein. Der Krieg sei Gottes Zulassung, urteilte er, dieser habe „dem Teufel die Rute in die Hand“ gegeben und ihm „Spielraum gelassen“ wie einst bei Hiob.¹¹

„Gewiß ist jetzt Gottes Zeit, aber es ist auch des Teufels Zeit. Die Augen der Völker sind gehalten, daß sie nicht sehen, wie der Teufel triumphiert, wie er sie braucht und wie sie sich willenlos gebrauchen lassen. Würden ihre Augen aufgetan, dann wäre der Krieg zu Ende. Der Satan flüstert allen im blutigen Ringen befindlichen Völkern zu, daß sie um heilige Güter, um Recht, Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Wahrheit und Freiheit kämpfen, und dabei braucht er sie zu den größten Ungerechtigkeiten, zur Übertretung des Völkerrechts, zu Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten.“¹²

Wie zuvor Scheve resümierte auch Knappe, dass Friede erst einkehren werde, wenn Jesus allein regiere:

„In dieser (sic) Beleuchtung können wir es mit Gott tragen, wenn unsere begabten Söhne, unsere geliebten Männer, die treusorgenden Väter fallen, weggerissen werden aus dieser Zeit.“¹³

Ein Blick in das Gedenkbuch des Deutschen Baptismus verrät, dass wenige Monate zuvor Knappe die Nachricht über den Tod seines Sohnes erhalten hatte.¹⁴ Seine Abhandlung baute ganz auf den traditionellen baptistischen Denkmustern auf, und er schöpfte aus der christlichen Hoffnung offensichtlich für sich persönlich Trost.

Umso überraschender und unvermittelt erfolgte der lebhafteste Widerspruch, der von Karl Traub vorgetragen wurde. Überschrift: „Noch einmal das Problem: ‚Christentum und Krieg‘“. Traub begrüßte die Auseinandersetzungen mit dem Krieg in Büchern und Zeitschriften, und ergänzte, seinen Blick auf Knappe gerichtet:

„Geschehen aber diese Auseinandersetzungen nicht mit prinzipieller Tiefe und Klarheiten von Begriffen, dann werden durch sie eher Gewissensbedenken geweckt als zerstreut; dem heiligen Patriotismus unserer ins Feld ziehenden Brüder wird ein Dämpfer aufgesetzt, ihre Schlagkraft gelähmt und ihre hohe, heilige Mission mißverstanden.“¹⁵

Traub erläuterte weiter, dass die Begriffe »Christentum« und »Krieg« zwei Unterbegriffe von „Gottesreich“ und „Weltreich“ seien, die aus ihrer prinzipiellen Verschiedenheit heraus verstanden werden müssten. Christen seien Glieder in einem Gottesreich und Weltreich zugleich, aus deren Doppel-

¹¹ A. a. O., 238.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. *Benjamin Schmidt* (Bearb.), Gedenkbuch an die in dem Weltkriege gefallenen Mitglieder der deutschen Baptistengemeinden, Kassel 1919, 43.

¹⁵ Ebd.

stellung sich „für zartbesaitete, aber erkenntnisschwache Christen allerlei Pflichtenkollisionen und Seelenkonflikte“ ergäben. Es sei nicht immer leicht, gab Traub zu, „Weltreich und Gottesreich streng auseinanderzuhalten und die Pflichten gegen unser irdisches Vaterland mit denen zu unserem himmlischen zu harmonisieren.“ Nicht leicht bedeutet, es ist grundsätzlich möglich.

Warum diese harsche Klarstellung? Traub hatte einen Lernprozess durchgemacht, den er unbedingt auch anderen zumuten wollte. Er, der noch ein Jahr zuvor Weltkrieg und Weltfrieden nebeneinander gestellt hatte, hatte nun dazugelernt und löste das Modell des Gemeinde-Welt-Dualismus durch ein anderes Modell ab: Durch das Modell der dualistisch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre.¹⁶ Hier ist der Krieg eine gerechte Sache.

Diese beiden Modelle verhalten sich keinesfalls komplementär zueinander: Im Gemeinde-Welt-Dualismus fordert die Gemeinde die ganze Loyalität, in der dualistisch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre hängt es situativ ab, wem man Loyalität schuldet. Die dualistisch-interpretierte Zwei-Reiche-Lehre entstammte der universitären Theologie, sie wurde nicht nur von Traub, sondern auch von anderen Funktionsträgern vorgetragen, die die baptistischen Gemeinden gedanklich nach außen öffnen wollten.

Wiswedel, einer von den nach Traubs Definition „zartbesaiteten, erkenntnisschwachen“ Christen, wehrte sich gegen die Verbreitung der dualistisch-interpretierten Zwei-Reiche-Lehre:

„Soll denn, so könnte man fragen, der Christ als Staatsbürger eine andere Moral haben dürfen als der Christ? Und besteht das Volk und der Staat, wie man immer auch das Verhältnis beider zueinander bestimmte, nicht schließlich aus Einzelnen? Vergessen wir doch nicht, daß Jesu Wort sein Reich dem Sauerteige gleich ist, der alle Lebensverhältnisse durchdringen soll. Dürfen wir davon das öffentliche Leben einfach ausnehmen?“¹⁷

Es liegt auf der Hand, dass Wiswedel diese rhetorisch gestellten Fragen verneinte. Ganz nach dem Muster des traditionellen Gemeinde-Welt-Dualismus erklärte Wiswedel, wie die Sache lag:

„Wären alle Menschen gläubig an Jesum und Untertanen in dem von ihm gegründeten Gottesreiche, dann brauchten wir keine Rechtsordnungen für das bürgerliche Leben. Die Jünger Jesu stellen sich einfach unter Gottes Wort.“¹⁸

Die abschließende Lösung Wiswedels mag als einfältig empfunden werden. Doch ist sie gleichzeitig erkenntnisschwach? Meiner persönlichen Überzeugung nach ist Wiswedel vielleicht ein zartbesaiteter, aber keinesfalls ein erkenntnisschwacher Christ gewesen. Früher als die Meisten hat er geahnt und thematisiert, was für Leid und Schrecken der Krieg mit sich bringen

¹⁶ Vgl. zur baptistischen Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche, 42–45, desweiteren zur dualistisch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre am Beispiel von Paul Schmidt: a. a. O., 55.163.

¹⁷ W. Wiswedel, Der Krieg und das Neue Testament, in: WZ 1915, 253.

¹⁸ Ebd.

würde. Er hat gemahnt, dass aus dem „sehr berechtigten sittlichen Zorn nicht unsittlicher Haß werde“. Seine Denkfigur bezüglich des bürgerlichen Lebens war keiner Selbstgerechtigkeit entsprungen, sondern Ausdruck seiner Ratlosigkeit, die sich in den Kinderglauben flüchtete.

4. Das Verhältnis zum englischen Baptismus

In den Artikeln baptistischer Zeitschriften bestand ein großer Konsens, dass Deutschlands Sache eine gerechte war. Leidenschaftlich wurde er von denen vorgetragen, die den Baptismus nach außen hin öffnen wollten, und eher unmotiviert zugegeben von denen, die so Bedenken hatten, aber nicht ihre Solidarität aufgeben wollten. In Frage gestellt wurde er nicht. Dieser Konsens erfuhr einige Wochen nach Kriegsbeginn eine ... Irritation:

„Wohl die größte Überraschung und Entrüstung hat uns in dem gegenwärtigen Kriege die Stellung der englischen Freikirchler und Allianzleute gebracht. Wer zu Anfang meinte, es könne gar keinen anderen Standpunkt geben als den deutschen und alle englischen Freikirchler müßten wie ein Mann für unsere Sache gegen ihre eigene Regierung stimmen, der wurde über die Maßen enttäuscht, als er vernehmen mußte, daß alle diese Leute hinter ihrer Regierung stehen und daß sich kaum eine beachtenswerte Stimme gegen das Unrecht, das jetzt von der englischen Regierung begangen wird, wandte.“¹⁹

So Albert Hoefs, leitender Redakteur des Wahrheitszeugen. Was für ein Schock. Die englischen Freikirchler hatten sich doch tatsächlich hinter ihre Regierung gestellt! Das war auch dem Redakteur Engler vom Chinaboten der Deutschen China-Allianz-Mission unbegreiflich:

„Und wir dürfen nicht denken, daß die Gläubigen in England nur unter dem Druck der Not so reden oder uns Deutschen gegenüber sich einen falschen Anschein geben, vielmehr hat man ganz den Eindruck, daß sie diese Stellung aus innerer Überzeugung einnehmen.“²⁰

Das wäre die Gelegenheit gewesen, kurz innezuhalten und sich verstören zu lassen, zu reflektieren, dass es in Europa mehrere Staaten gab, die jeweils für sich Gehorsam forderten. Diese Gelegenheit wurde verpasst. Bei vielen verschärfte sich der Tonfall gegenüber den englischen Christen von einem Augenblick zum andern enorm, denn für sie war das Recht Deutschlands zum Ergreifen militärischer Maßnahmen dermaßen evident, dass sie die englischen Christen der Lüge bezichtigten. Dem stellte sich schließlich Seminardirektor Gustav Gieselbusch entgegen. Er warnte vor „einer zu harten Beurteilung“ der englischen Brüder und der englischen Christen insgesamt:

„In solchen Zeiten tiefstgehender nationaler Erregung, namentlich solange wir vom direkten Verkehr untereinander abgeschnitten sind, müssen wir auch als

¹⁹ Alfred Hoefs, In der Schmiede, 388.

²⁰ Ebd. Auch die Rheinische Traube referierte den Chinaboten, vgl. RT 1/1915, 8.

Christen eben mit der harten Tatsache rechnen: Wir verstehen sie nicht, sie verstehen uns nicht.“²¹

Wenn zwei Seiten sich nicht verstehen, gibt es meistens eine Vorgeschichte. Hier auch. Es hat schon in den Jahren zuvor in der öffentlichen Darstellung Absatzbewegungen von den Baptisten aus dem angelsächsischen Raum. So blieb in der ersten Auflage der RGG im Artikel „Baptisten“ das Verhältnis der deutschen Baptisten zu den englischen und amerikanischen ungeklärt. Was dem unkundigen Leser jedoch haften blieb, war die Feststellung, dass der deutsche Baptismus kein Ableger sei, sondern spontan aus ernstem Bibelstudium entstanden. Verfasser des Artikels war Albert Hoefs, Schriftleiter des Wahrheitszeugen.²²

Eigenständigkeit hob auch Johann Gerhard Lehmann hervor. Als 1908 der erste Europäische Baptistenkongress stattfand, von englischer Seite angeregt, konstruierte er in seiner Begrüßungsrede mit dem Blick in die Vergangenheit eine Kontinuität, und betonte, dass die „deutschen Bundeskonferenzen [...] sehr bald nicht nur Konferenzen von deutschen Baptisten, sondern auch von schweizerischen, dänischen, russischen, schwedischen, holländischen, österreichischen und ungarischen“ gewesen seien. So seien „eigentlich manche unserer früheren Bundeskonferenzen schon kleine europäische Kongresse gewesen.“²³ Aus diesem Blickwinkel gesehen musste sich die Bedeutung des ersten Europäischen Baptistenkongresses relativieren. Er war nunmehr nicht mehr der erste Europäische Baptistenkongress, sondern der erste, bei dem die leitenden Brüder aus England keine Gäste mehr waren. Hier zeigte sich ein Anspruch.

Als 1910 Baptisten aus dem angelsächsischen Raum den Kontinent mit dem Ziel erkundeten, eine Ausbildungsstätte für Prediger zu gründen, traf dies im deutschen Baptismus auf massive Vorbehalte.

„Seit etwa fünfzig Jahren haben wir deutschen Baptisten Verbindung mit den Gemeinden in Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Österreich, Böhmen und Rußland. Die ersten Gemeinden daselbst haben ihren Ursprung durch deutsche Missionare. [...] Kann man es da wohl verstehen, wenn wir etwas eifersüchtig auf die Schritte der englischen Baptisten achten, welche sich in letzter Zeit besonders für die genannten Länder interessieren und sich ohne weiteres zwischen unsere Brüder und uns stellen? Aber die Eifersucht ist das wenigste. Wir fürchten auch etwas den englischen Einfluß auf die solange mit uns verbundenen Gemeinden. Wenn aber auch das nicht gelten soll, so erlauben wir uns doch, zu behaupten, daß wir mehr Einsicht in die vorliegenden Verhältnisse und Bedürfnisse haben als die englischen Brüder. Und gerade aus dieser Einsicht heraus können wir nicht unterlassen, warnend unsere Stimme zu erheben.“²⁴

²¹ Gustav Gieselbusch, in: WZ 1915, 274.

²² Albert Hoefs, Art. Baptisten, in: RGG¹, 1. Bd., 908–911.

²³ Rudolf Donat, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909), Kassel 1960, 518 f.

²⁴ Albert Hoefs, in: WZ 1911, 4.

Während der Versuch der angelsächsischen Baptisten, neben Hamburg-Horn eine weitere baptistische Ausbildungsstätte auf dem Kontinent zu errichten, versandete, fingen die deutschen Baptisten an, das Theologische Seminar auszubauen. Der Ausbruch des Krieges zwang zwar zu einem vorläufigen Stop der Umbaumaßnahmen, aber Seminardirektor Gieselbusch wies in den kommenden Jahren immer wieder auf die großen Aufgaben des Theologischen Seminars hin.

War der Umbau des Theologischen Seminars tatsächlich Teil einer Strategie, die auf die englischsprachige Konkurrenz reagierte? Es finden sich tatsächlich vereinzelte Reflexe auf Spannungen zwischen dem Deutschen Bund und den englischsprachigen Bündnen.²⁵ Von daher ist es interessant, welche Position Gieselbusch einnahm.

Er referierte 1916 über die Anforderung der Zeit auf der Konferenz der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung, eine Analyse des nur teilweise überlieferten Referates zeigt eine eigenständige Reflexion. Im Krieg habe sich der soziale Gedanke mit ungeahnter Macht durchgesetzt, Gemeinschaft sei alles; der einzelne mit seinen Stimmungen und Bedürfnissen müsse sich dem Wohle des Ganzen ein- und unterordnen. Das deutsche Volk sei auf dem Weg zum Staatssozialismus, soweit sich dieser in einer großen Kultureinheit verwirklichen ließe. So habe auch der deutsche Baptismus, der den christlichen Gemeinschaftsgedanken auf seine Fahnen geschrieben habe, die Feuerprobe wider alles Erwarten bestanden. Die Gemeinden hätten sich bewährt in ihrem Gemeinschaftsbewusstsein und Opfersinn. Umso eifriger müssten sie das Gemeindebewusstsein in Zukunft stärken, die Versuchung zu Kirchen- und Pastorentum hingegen umso kräftiger abweisen.²⁶ Detailliert beschrieb Gieselbusch nun die Problematik des Baptismus, wie sie sich ihm darbot:

„Wir haben erst durch den Krieg erkannt, wie tief wir im Volkstum verankert sind, wir müssen deshalb mit ganzem Bewußtsein deutsch bleiben und immer deutscher werden. Nicht in dem törichtem Sinne jetzt soviel gepredigten ‚deutschen Christentums‘, sondern in der Erkenntnis der großen Aufgaben, die wir an unserem Vaterlande haben. Mit allen, die mit Ernst Christen sein wollen, müssen wir heraus aus unserer Weltflucht und aus dem Sektenwinkel, in den wir uns so geduldig haben drücken lassen, hinein ins Volksleben, um unserem Lande das Gewissen zu wecken und zu schärfen wider Mammonsgeist und Wucher, gegen Ästhetentum und Genußsucht, gegen Alkoholismus und Schundliteratur. Wir müssen und dazu mit den Freikirchen zusammenschließen und mit der Kirche [sic!] Hand in Hand arbeiten; dann muß das Evangelium wieder eine Macht wer-

²⁵ In einem Artikel konstatierte Heinrich Euler, dass der Weltbund zwar eine „schöne und ideale Sache“ sei, doch ein schwerer Riss durch denselben klappe, der wohl „nicht erst seit gestern“ existiere und nicht von „einem Weltkongreß mit schönen Friedensresolutionen“ verdeckt werden könne, vgl. *Heinrich Euler*, Die Weltkrise und der deutsche Baptismus, in: WZ 1914, 303.

²⁶ Vgl. *Gustav Gieselbusch*, Kriegslehren und Friedensaufgaben für den deutschen Baptismus [Auszug], in: Konferenz der Abgeordneten der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung, gehalten am 20. Juni 1916 in Gelsenkirchen, 11.

den im deutschen Volke. In der kommenden Verhetzung und Zerklüftung bleibt nur die Frohbotschaft Christi als versöhnende und fördernde Kraft.“²⁷

Gieselbuschs Empfehlungen waren umfassend. Gemäß dem geforderten Gemeinschaftssinn begann er mit dem ausführlichen Ausbau der Gemeinde, um anschließend in einem einzigen Satz kurz darauf hinzuweisen, dass sich zuerst alle ganz dem Herrn zu übergeben hätten, um Zeugen zu werden wie im urchristlichen Sinne, nämlich „Blutzeugen“.²⁸ Zu prinzipiellen Fragen kam er, als er die baptistische Organisation als Gemeinschaft ausgestaltet sehen wollte, dabei spielt die Forderung nach einer ständigen Vertretung neben der Vereinigten Bundesverwaltung für Notzeiten eine sekundäre Rolle:

„[Wir] brauchen überhaupt neben und über der so stark betonten Freiheit der Einzelgemeinde mehr Ordnung und Unterordnung unter das Ganze der Gemeinschaft, mehr Selbstzucht und Gemeinsinn. Freiheit und Gehorsam sind die beiden Pole des gesunden Gemeinschaftslebens.“²⁹

Der Veränderungswille Gieselbuschs hatte seinen Ausgangspunkt in einer scharfen Sicht der momentanen Lage. „Weltflucht“ und „grübelnde Schwärmerie“ waren für ihn Ersatzhandlungen, die den Baptismus aus der Verantwortung stahlen, die Königsherrschaft Gottes vorzubereiten. Sie sind mit den von Strübind benannten Gründen identisch, die ein gesellschaftskritisches Engagement des deutschen Baptismus verhinderten, nämlich dem heilsindividualistischen Interesse sowie der hohen Wertschätzung der heilsgeschichtlichen Geschichtsdeutung. Beides wollte Gieselbusch mittels der von ihm vorgeschlagenen Öffnung zum deutschen Volkstum überwinden, um jenes Engagement zu ermöglichen.³⁰

Gieselbuschs Positionierung traf mit einiger Sicherheit das Stimmungsbild jener Prediger, die sich in besonderem Maße nationalistisch engagierten. Sie empfanden die baptistische Frömmigkeit als in sich versponnen und erblickten in den nationalen Pflichten eine ernsthafte Möglichkeit, der weltabgewandten baptistischen Frömmigkeit einen gewaltigen Impuls nach außen zu versetzen und damit sich nicht mehr selbst genug sein zu lassen. Diese Positionierung hatte allerdings den Preis, das Gieselbusch nach dem Krieg die Beziehungen zum englischen und amerikanischen Bündnis als „abgeschnitten“ ansah.³¹

5. Resümee

Beim Überschauen des Quellenmaterials wird deutlich, dass es dem ursprünglichen baptistischen Denken leicht fiel, individuelle Verhaltens-

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, Neukirchen-Vluyn 1991, 44.

³¹ Vgl. *Gustav Gieselbusch*, Unser Seminar und die neue Zeit, in: WZ 1919, 116.

regeln für das Kriegsgeschehen herauszugeben, sei es, durch Gehorsam, sei es, auch das ist überliefert, durch den Verzicht auf Waffengebrauch. Das war es dann aber auch. Der traditionelle deutsche Baptismus hatte theologisch Mühe, den Krieg vom Frieden zu unterscheiden; die gebildete Generation, die mehr wollte, die herauswollte aus dem Abseits, verstand den Krieg als ein Mittel, sich als Gemeindebund in der Mitte der Gesellschaft zu positionieren und die gelebte Weltflucht zu überwinden. Beide Flügel versuchten, sich über den Krieg in der Öffentlichkeit zu profilieren.

Als ich im Zusammenhang mit diesen Fragen vor vielen Jahren auf einer Forschungsreise im Angus Archiv des Oxforder Regent's Park College stöberte, registrierte ich, dass in der Frühzeit des Baptismus Baptisten nominell den Mennoniten zugerechnet wurden, einer Friedenskirche. Mit einer solchen konnten die deutschen Baptisten während des Ersten Weltkrieges jedenfalls nicht verwechselt werden. Bis zum Schluss standen sie treu zu Kaiser und Reich, sie waren eine „Burgfriedenskirche“.

Wir stehen heute da, schauen zurück, und haben in unserem kulturellen Gedächtnis nicht nur den Ersten Weltkrieg vor Augen, sondern auch noch den Zweiten. Beim Heraustreten in die Gegenwart begegnen uns neue, unübersichtliche Konflikte, die nach ganz anderen Regeln ablaufen als damals. Und auch unser deutscher Baptismus ist anders als früher: Die Weltflucht von damals ist völlig überwunden. Mit ihr allerdings auch das Selbstbewusstsein, über einen Gegenentwurf zu dieser Welt zu verfügen. Geblieben ist unser ganz persönlicher Glaube, mit dem wir unser überschaubares, krisengerütteltes Leben ordnen. Um als Freikirche Politik mit anderen Mitteln fortzusetzen, müssten wir lernen, dass persönlicher Glaube nicht privater Glaube bedeutet.

Bibliographie

Oncken-Archiv Elstal

- Protokolle der Vereinigungen
 HB *Der Hilfsbote*, Zeitschrift für Prediger und Mitarbeiter, Kassel 1914–1916
 L *Der Lotse*, Zeitschrift für die baptistische Jugend, 1914–1919
 WZ *Der Wahrheitszeuge*, Organ des Bundes der Baptistengemeinden, Kassel 1909–1919
 RT *Die Rheinische Traube*, Blatt der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung, Kassel 1914–1919

Verwendete Literatur

- Donat, Rudolf, *Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909)*, Kassel 1960
 Hoefs, Albert, Art. Baptisten, in: RGG¹, 1. Bd., 908–911
 Schmidt, Benjamin (Bearb.), *Gedenkbuch an die in dem Weltkriege gefallenen Mitglieder der deutschen Baptistengemeinden*, Kassel 1919
 Strübind, Andrea, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘*, Neukirchen-Vluyn 1991

„Kamerun, die Perle des ehrlich erworbenen deutschen Kolonialbesitzes, der unvergesslichste Teil von Germania Irredenta.“¹

Baptistische Mission in Kamerun während
des Ersten Weltkrieges

Edgar Lüllau

1. Aktualität in Kamerun

Niemand konnte bei der Planung des Symposions zur Erinnerung an den Ausbruch des Ersten Weltkrieges vor hundert Jahren ahnen, wie aktuell 2014 das Thema „Krieg und Frieden“ sein sollte. Im Mai 2014 hat Kamerun gemeinsam mit Nigeria, Tschad, Niger und Benin der islamistischen Sekte Boko Haram den Krieg erklärt. Die Ausrufung eines islamischen Gottesstaates (IS), in Syrien und Irak führt in Deutschland auch innerhalb der Kirchen zu einer neuen Debatte über eine Bejahung militärischer Gewalt als Schutzverantwortung des Staates oder der Staatengemeinschaft für die bedrohte Bevölkerung. Auch das vom Nordosten Nigerias aus agierende islamistische Terrornetzwerk Boko Haram hat im Bundesstaat Borno, an der Grenze zu Nordkamerun, in dem vom ihm bereits eroberten Gebieten ein neues Kalifat ausgerufen und sich Anfang 2015 dem IS „angeschlossen“. Der islamistische Terror bedroht die Stabilität der Staaten im westafrikanischen Sahelgebiet.² Mit dem ausgerufenen „Krieg gegen Boko Haram“ stehen sich heute in Nigeria und Kamerun, neben den internen Konfliktquellen in Nigeria, auch die beiden großen Weltreligionen, der Islam und das Christentum, in Konkurrenz und in Konfrontation um die politische, kulturelle und religiöse Gestaltung der Staaten im westafrikanischen Sahel gegenüber.³

¹ Carl Jacob Bender, *Der Weltkrieg und die christlichen Missionen in Kamerun*, Kassel 1921, 161: „Für die Mehrzahl der Deutschen aber, vor allem für solche unter ihnen, die einen Teil ihres Lebens, vielleicht ihre besten Jahre in der Kolonie verbrachten und ihr Herz an dieselbe verloren haben, bleibt Kamerun, die Perle des *ehrlich* erworbenen deutschen Kolonialbesitzes, der unvergesslichste Teil von *Germania Irredenta*.“ (Hervorhebung im Text).

² Zur Entstehung von Boko Haram in der Tradition des Kalifats von Sokoto in Nordnigeria siehe meinen Aufsatz in ZThG (19) im Druck: *Edgar Lüllau*, Gottesstaat und Gottes Reich - Islamische und christliche Mission im Wettstreit: Die Djihad Bewegung von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun. Das Manuskript wurde im November 2014 fertig gestellt.

³ Zur Geschichte und Problematik der Missionierung des westafrikanischen Sahel durch Christentum und Islam siehe meinen Aufsatz in ThGespr 2015 Beiheft 13, 221–236: *Edgar Lüllau*, Gottes Reich und Gottesstaat. Christliche und islamische Mission in Nordkamerun und die Herausforderung zum Frieden.

In diesem historischen Kontext und mit dieser Aktualität befragen wir die Baptistenmission in Kamerun während des Ersten Weltkrieges nach „Krieg und Frieden – Gedenkkultur und Friedensethik in freikirchlicher Perspektive“. War der Kolonialismus seit 1880 Teil einer groß angelegten territorialen Neuordnung der Welt und der Erste Weltkrieg ein Kampf, welcher Nationalstaat in Europa hier die Führung übernimmt, so ist nach dem Terroranschlag vom 11. September 2001 in den USA der weltweite „Krieg gegen den Terror“, insbesondere der aktuelle Kampf 2014 gegen den islamischen Gottesstaat (IS im Irak und Boko Haram im westafrikanischen Sahel) ein neuer, religiös aufgeladener Kampf um eine Neuordnung der Welt.

2. Einleitung

2.1. Die Baptistenmissionare und die einheimischen Akteure im Ersten Weltkrieg

Die Überschrift des Aufsatzes „Kamerun, die Perle des ehrlich erworbenen deutschen Kolonialbesitzes, der unvergesslichste Teil von Germania Irredenta“ ist einer der markanten Sätze des deutsch-amerikanischen Baptistenmissionars Carl Jacob Bender in seinem die Folgen des (ersten) Weltkrieges für die Mission und Kolonie Kamerun reflektierenden Buches „Der Weltkrieg und die christlichen Missionen in Kamerun“. Dieses Zitat offenbart eine extreme Form von „Gedenkkultur“ der aus der so geliebten Kolonie Kamerun vertriebenen deutschen Baptistenmission. Carl Jacob Bender legt uns mit diesem Buch sein politisches wie theologisches, national-konservatives Weltbild dar. Sein 1927 erschienenes Buch „Kameruner Blätter und Skizzen“⁴ enthält Missionsszenen, die *das* „Interesse für Kamerun, diese schönste Perle unter den deutschen Kolonien, die wir keineswegs als dauernd verloren betrachten“, wach halten sollen. Die Darstellung und Auswertung des Missionskonzeptes von Carl Bender verdient eine ausführliche Erörterung, so dass die ursprüngliche Idee, andere Baptistenmissionare dieser Zeit so wie einheimische Akteure der Baptistengemeinden in die Untersuchung mit einzubeziehen, aufgegeben werden musste. Sie sollen aber in dieser Einleitung kurz erwähnt werden.

Der von Missionar Bender am 12. Januar 1908 als erster einheimischer Pastor der Deutschen Baptistengemeinde in Douala (Eben-Ezer-Gemeinde) ordinierte Lotin a Samé⁵ erhielt von Carl Bender nach dessen Auswei-

⁴ Carl Jacob Bender, Kameruner Blätter und Skizzen, Kassel 1927.

⁵ Karl Mascher schreibt nach seinem Besuch in Kamerun 1908 zu einem Taufbild mit Lotin a Samé: „Erste Taufe des eingebornenen Predigers Lotin Same in Douala. Lotin Same war von 1899–1902 Lehrer in Bonakwasi, diente dann der Eben-Ezer-Gemeinde in Douala etwa 1 ½ Jahre, war dann eine Zeitlang bei einer Handelsfirma und wurde 1906 von der Eben-Ezer-Gemeinde dauernd zum Prediger gewählt. Er wurde am 12. Januar 1908 als erster unserer ehemaligen Zöglinge von Missionar Bender ordiniert.“ Karl Mascher, Missionsalbum von Kamerun, Neuruppin, 1910.

sung aus Douala durch die Franzosen die Verantwortung über die Arbeit der deutschen Baptistengemeinden in Douala.⁶ Als 1917 die Protestantische Mission aus Paris (SMEP) in Douala eintraf und die protestantischen Gemeinden (die Baseler Gemeinden und die Baptistengemeinden, die aus der deutschen Mission stammenden und die unabhängigen einheimischen Baptisten) unter ihrer Führung einigen wollte, verlor Lotin a Samé seine Vollmacht und Position. Der Leiter der Pariser Mission, der protestantische Militärpfarrer Allégret, übernahm die Leitung der Baptistengemeinden, weil die französische Mandatsverwaltung ihm die Vollmacht über die Baptistenmission erteilte.⁷ Für die französische Kolonialpolitik war es eben undenkbar, dass ein Einheimischer an der Spitze einer eigenständigen Kirche sein konnte. Bender druckt in seinem Buch „Der Weltkrieg“ einen in deutsch geschriebenen Brief ab, der wahrscheinlich von Lotin a Samé stammt, in dem dieser seiner Freude Ausdruck gibt, dass Bender noch in Kamerun (im britischen Teil in Soppo) ist.⁸ In der Anmerkung zu diesem Brief schreibt Bender, dass dieser „Briefschreiber“, einer seiner „Gehilfen“ war, die er mit der Oberaufsicht über die Missionsarbeit im französischen Gebiet betraut hatte. Aber weil dieser selbst in den Fehler verfiel („der Erste zu sein“), hätten ihn die Pariser Missionare „auf die Seite“ gestellt, also des Amtes enthoben.⁹ Lotin a Samé wird später Leiter der unabhängigen Baptistengemeinde in Douala, der „Native Baptist Church“, die, beeinflusst von der Äthiopischen Bewegung, zwischen den Weltkriegen um Anerkennung als selbständige und unabhängige Kirche kämpft. Er und Anhänger seiner Baptistenkirche standen im Verdacht, in Verbindung mit dem „Kameruner Eingeborenen Deutsch Gesinnten Verein“ zu stehen und eine „Deutschfreundlichkeit“ zu pflegen, die den Interessen Frankreich zuwider liefen.¹⁰ In heimlichen Versammlungen dieses Vereins wurde antifranzösische Propaganda verbreitet und ein Briefwechsel mit Deutschland gepflegt, sogar Briefe an Hitler wurden in diesen Kreisen geschrieben. Lotin a Samé und seine Kirche standen deshalb unter besonderer Beobachtung des französischen Sicherheitsdienstes in Kamerun. In einer Liste des Sicherheits-

⁶ Samuel D. Johnson, *Schwarze Missionare – weiße Missionare*, Kassel 2004, Lotin'a Same, 272 ff.

⁷ A. a. O., 165.

⁸ Bender, *Weltkrieg*, 71, „Sie wissen ja selbst gut genug, wie wir Schwarze sind. Eine Zeit lang geht alles gut, dann will jeder der Erste sein und am meisten zu sagen haben. Die Missionare haben immer alles so gut geordnet, da ging die Arbeit gut voran.“

⁹ Ebd., Anm. 1 „... sodass die Missionare der Pariser Mission, die seit dem Frühjahr 1917 in Douala eintrafen, um die Interessen der evangelischen Missionen zu wahren, sich bewegt fühlten, ihn bis auf weiteres auf die Seite zu stellen.“ Vielleicht wird dadurch verständlich, dass Bender in keinem seiner Berichte den von ihm ordinierten Pastor Lotin a Samé mit Namen erwähnt.

¹⁰ Léonhard I. Sah, *Présence et activités allemandes au Cameroun dans la période de l'entre-deux guerres (1924–1946)*, in: *L'Afrique et l'Allemagne – de la Colonisation à la Coopération 1884–1986 (Le cas du Cameroun)*, Yaoundé 1986, 287–329. *Ders.*, *Activités allemandes et germanophile au Cameroun (1936–1939)*, in *Revue française d'histoire outre-mer*, tome 69, No 255, 1982, 129–144.

dienstes vom 28. März 1939 stand der Name Lotin a Samé in der Rubrik „Einheimische, die verdächtigt der Deutschen Sache sind“.¹¹ Frankreich, dem der größere Teil Kameruns vom Völkerbund als Mandatsverwaltung zugesprochen wurde, hatte eine fast panische Angst vor einer so genannten „Germanophilie“ – Deutschgesinnung – der Bevölkerung Kameruns und versuchte jede Erinnerung an Deutschland und Beziehung zu Deutschland zu verhindern und zu unterbinden.¹² Lotin a Samé wird heute von den Kameruner Historikern als einer der Vorläufer der Unabhängigkeitsbewegung in Kamerun gewürdigt.¹³

Interessant sind die tagebuchartigen Aufzeichnungen von Jacob Hofmeister „Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun“, erschienen in drei Bänden (1921–1926),¹⁴ weil er seine eigenen Kriegserlebnisse sehr zeitnah aufgeschrieben hatte und er auch von seiner Unterstützung der deutschen Kolonialregierung im Krieg (er ließ sich im Oktober 1915 noch als „Angehöriger der Schutztruppe“ – ohne Waffe – einberufen) berichtet. Hofmeister war einer der dynamischsten Missionare, der weit in das so genannte „Hinterland“, das Grasland zwischen dem Regenwald im Süden und dem von den Fulbe dominierten Norden Kameruns, vorstieß. Auf seinen unermüdlichen Missionsreisen kam er als erster Missionar an den Hof des islamischen Lamido von Ngaoundéré, um dort die Missionsmöglichkeiten der Baptisten zu erkunden.¹⁵

Zu erwähnen ist auch die ethnische Studie von Missionar Johann Sieber, „Die Wute“,¹⁶ weil sie im Kriegsjahr 1915 die Szene einer neuntägigen Trauerfeier für den vor Jahren verstorbenen Wute-Chef und Wute-Kriegshelden schildert. Diese Szene gibt uns einen authentischen Eindruck von der Reaktion des Volkes der Wute auf den Kolonialkrieg in Kamerun. Die Wute stellten in der Kriegszeit nicht nur einen großen Teil der Träger für die Kolonialtruppe, sondern viele wurden auch Mitglieder der Schutztruppe. „Kamerun ist Deutschlands Sohn“, zitiert Sieber einen Chef der Wute:

„Die Feinde des Kaisers haben jetzt das Land überfallen. Deutschland liegt nun so weit entfernt, dass es nicht augenblicklich eingreifen kann. Aber sicher wird Deutschland seinen Sohn nicht im Stiche lassen, dass die Feinde damit

¹¹ *Sah*, *Présence et activités allemandes*, 327.

¹² Vgl. *Louis Ngongo*, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Paris, 1982, 1. Kapitel „L’heritage allemand“.

¹³ Vgl. <http://www.doualart.org/spip.php?article171> Native Baptiste Church (letzter Aufruf 7. 5. 2015).

¹⁴ *Jacob Hofmeister*, *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun*, Erster Band, Rielinghausen 1921, Zweiter Band, Pforzheim 1923, Dritter Band, Kassel 1926.

¹⁵ Vgl. *Edgar Lüllau*, „... dass mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Namen stünde ich auch vor ihm.“, in: *ZThG* 17 (2012), 14–41.

¹⁶ *Johann Sieber*, *Die Wute – Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines afrikanischen Volksstammes – mit einem Vorwort von Dietrich Westermann*, Berlin 1925. Siehe auch *Johann Sieber*, *Das Verhalten des Wutestammes während des Krieges*, *Unsere Heidenmission*, 1–3–1917, 5–7.

umgehen können, wie sie wollen. Das wäre ja zu unnatürlich! Ich bin fest davon überzeugt, dass Deutschland seine Feinde für die begangene Schandtat bald ordentlich bestrafen und züchtigen wird.“

Sieber fügt dann die Frage hinzu: „Kann man mehr verlangen von dem Verständnis eines Häuptlings des Hinterlandes von Kamerun?“¹⁷

Alle drei Missionare Bender, Hofmeister und Sieber haben vor und während des Krieges in Kamerun gearbeitet und sind danach wieder in den Missionsdienst in Kamerun ausgereist, allerdings in den westlichen, britischen Teil, weil die französische Mandatsverwaltung deutsche Missionare nicht duldet. Gemeinsam war allen drei Missionaren nach dem Weltkrieg die Sehnsucht, zurückkehren zu können in das den Deutschen „geraubte Missionsgebiet“ Kamerun.

Bender schreibt 1927 in „Kameruner Blätter ...“:

„Auf keinen Fall wird das Recht der deutschen Mission auf die Wiederaufnahme und Fortsetzung der ihnen entrissenen Arbeit in Kamerun und den übrigen deutschen Gebieten durch ein derartiges dem christlichen Bekenntnis hohnsprechendes Vorgehen verwirkt. – ‚We can wait‘.“¹⁸

Hofmeister schreibt in seinem Vorwort zum ersten Band seiner Erinnerungen:

„Die Heidenmission ist ein Kind der Heimatgemeinde. Dass nun dieses Kind geraubt worden ist, oder von der Mutter Seite gerissen wurde, ist doch für die Mutter kein Grund nun das Kind zu vergessen.“

Sieber notiert wesentlich nüchterner am Ende seines Buches über die Wute:

„Ich habe während der drei Jahre meines Wirkens unter den Wute das Volk lieben gelernt. Ich bedaure sehr, dass der Aufenthalt und die Arbeit infolge des Krieges unterbrochen werden musste, halte aber fest an der Hoffnung, dass uns der Zutritt zu dem Wute-Gebiet doch bald wieder freigegeben wird.“

Auch das Missionsbüro der Deutschen Baptisten pflegte in dem Kontakt zu den deutschen Baptistengemeinden diese Hoffnung auf baldige Rückkehr ihrer Missionare. Im „Missions-Bibellese-Kalender 1917 zu den Welt-Sonntagsschullektionen auf das Jahr 1917“ schreibt Karl Mascher zum Leseplan für September unter einem Bild der Schule des Bamumkönigs Njoya in Fumban:

„Sehr zu bedauern ist, dass auch Njoya, durch die Not gedrungen, sich veranlasst sah, freiwillig die englische Herrschaft anzuerkennen, doch hoffen wir, dass er später umso williger der deutschen Regierung seine Hände wieder entgegenstrecken wird.“¹⁹

Der König aber „streckte seine Hände“ später nicht den Deutschen entgegen, sondern, ein Albtraum jeder christlichen Mission damals: Er trat zum

¹⁷ Sieber, Das Verhalten des Wutestammes, 6.

¹⁸ Bender, Kameruner Blätter, 20.

¹⁹ A. a. O., 20.

Islam über. Heute könnte Fumban in Kamerun, gerade wegen der aktuellen Bedrohung durch die islamistische Terrorsekte Boko Haram, ein Modell sein für ein friedliches, ausgewogenes Miteinander von Christentum und Islam in einem Staat.

Von der verständlichen Sehnsucht der Missionare, in ihr altes Missionsgebiet zurückkehren zu können, ist es nur ein Schritt zur Forderung, dass Deutschland seine alten Kolonien zurückerhalten möge, also zum Kolonialrevisionismus der Nachkriegszeit. Mit der Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrages im Juni 1919 war zwar auch die endgültige Abtretung der Kolonien verbunden, aber trotzdem war diese Zeit nach dem ersten Weltkrieg bis hinein in die erste Phase des Nationalsozialismus der Höhepunkt der Kolonialliteratur einschließlich der kolonialen Missionsliteratur.²⁰ Es wurde in Deutschland ein „Kolonialismus ohne Kolonien“ gepflegt, auch in der Missionsliteratur.²¹

Mein Standort, von dem aus ich schreibe, ist der Rückblick auf die eigene Missionsarbeit im Norden Kameruns im Rahmen der Kameruner Baptistenunion UEBC, im Auftrage der EBM (heute: Europäisch Baptistische Mission International). Die Situation der Missionare im afrikanischen Busch abseits der ständigen Verbindung zur „Außenwelt“ des Landes und Europa kann ich gut nachvollziehen. Die Aktualität vor Ort hat immer Vorrang, die Geschehnisse außerhalb dringen nur langsam in den Busch. So schreibt Hofmeister am 11. April:

1913: „Heute war Posttag. An solch einem Tag muss die gewöhnliche Arbeit immer etwas zurückstehen. [...] Wieder interessiert uns Buschleute hier doch auch ein wenig die politische Weltlage. Man möchte wissen, wie es im Türkenkriege geht oder ob schließlich doch nicht bald die Mächte Europas aneinandergeraten.“²²

Anderthalb Jahre später, am 10. August 1914 hört er bei einem seiner Reiseaufenthalte auf der Kolonialstation Yoko die Nachricht:

„[...]“, dass Deutschland im Kriege stehe mit Russland und Frankreich. Die ersten Meldungen, wie sie durch die Läufer von Yaunde aus hierher mitgeteilt wurden, lagen vor. Im ersten Augenblick konnte ich gar nicht sprechen. Ich hielt mich darum nicht lange auf, sondern ging zum Lehrer, um mich da umzukleiden, dass ich nachher zu Herrn Friem konnte, um mit ihm das Weitere zu beraten.“²³

Die deutschen Baptistenmissionare kamen während des noch andauernden militärischen Prozesses der Aufrichtung und Konsolidierung deutscher Herrschaft zum ersten Mal nach Kamerun (Hofmeister 1898, Bender 1902

²⁰ *Karl Mascher*, Missions=Bibellese=Kalender 1917, Kassel 1916, Monat September.

²¹ *Sebastian Conrad*, Deutsche Kolonialgeschichte, München 2009, 117 ff. Kolonialrevisionismus: „In der Weimarer Republik war der Reichstag in wenigen Fragen so einmütig wie in der Forderung nach Restitution des kolonialen Territoriums. [...] Auch im Nationalsozialismus spielten koloniale Projekte noch eine Rolle. Die Forderung nach Restitution des Kolonialreiches war Teil des Programms der NSDAP.“

²² *Horst Gründer*, Geschichte der deutschen Kolonien, Paderborn 1991, 213.

²³ *Hofmeister*, Erlebnisse III, 125.

und Sieber 1912) und erlebten 1914/15, mit Ausnahme von Bender, ihre Ausweisung aus der Kolonie. Wie haben diese Missionare den Ersten Weltkrieg in Kamerun erlebt? Welche „Gedenkkultur und Friedensethik“ haben sie nach dem „Großen Krieg“ aufgrund dieser „europäischen Urkatastrophe“ für die Mission entwickelt? Führten der Erste Weltkrieg und seine Folgen für Afrika und Europa zu einer Revision ihrer Missionstheologie, mit der sie Afrika „retten“ wollten?

2.2. Die weitere Entwicklung der deutschen baptistischen Mission in Kamerun

Einige Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkrieges konnte die Deutsche Baptistenmission ihre Arbeit im nun britischen Teil Kameruns wieder aufnehmen, bis der Beginn des Zweiten Weltkrieges wieder zur Internierung aller deutschen Missionare führte. Als erster konnte 1927 Hofmeister die Arbeit in Soppo wieder aufnehmen, aber zwei Jahre später, im September 1929, kehrte er krank nach Deutschland zurück und verstarb am 4. März 1930. Bender kam im Juli 1929 wieder nach Soppo zurück und übernahm die Arbeit von Hofmeister. Am 10. November 1935 starb Bender in Soppo kurz bevor er eine Erholungsreise nach Amerika antreten konnte. Das Ehepaar Sieber reiste im September 1928 wieder nach Kamerun aus und begann eine neue Arbeit in Ndu, im Norden des britischen Teils von Kamerun. Dort erlebten sie den Beginn des Zweiten Weltkrieges. Im Juli 1940 erhielten sie die Aufforderung, zur Internierung nach Bamenda zu kommen. Dort verstarb Johann Sieber am 16. Juli 1940. Seine Frau Dora kam zur Internierung nach Kingston, Jamaika. Als Dora Sieber dort am 27. Oktober 1941 Briefe von ihrer Missionsstation Ndu, dem Evangelisten Lucas Ndi und anderen, erhielt, schrieb sie in ihr Tagebuch:

„Die Freude hat mich fast umgeworfen. Das Heimweh nach Ndu und nach all den Aufgaben dort ist so groß, dass es für mich eine Wohltat wäre, eines Tages statt nach Deutschland nach Ndu zurückgehen zu können.“²⁴

Nach dem Zweiten Weltkrieg entstand in den deutschen Baptistengemeinden erneut die Frage nach einer Beteiligung an der Weltmission. Die (noch) Kolonialverwaltungen in Afrika aber widersetzten sich anfangs heftig dem Wunsch der deutschen Mission, in ihren alten Kolonien wieder zu missionieren.²⁵ Zudem hatten in Westkamerun die nordamerikanischen Baptisten die Arbeit übernommen und in Südkamerun hatte die Parisermission die Verantwortung für die alte Missionsarbeit der Deutschen wahrgenommen. Als der Deutsche Baptistenbund mit einigen kleineren Baptistenbünden in

²⁴ A. a. O., 236. Anmerkung: Auf der Kolonialstation Yoko hatte die Baptistenmission eine Schule.

²⁵ Unveröffentlichtes Manuskript „Auszüge aus dem Tagebuch von Missionarin Dora Sieber, zweite Ausreise nach Kamerun ab September 1928 (24 Seiten). Der letzte Eintrag vom 9. 4. 1943 lautet: „Nun geht meine ‚Wüstenwanderung‘ schon ins 4te Jahr, und ein Ende ist nicht abzusehen.“

Europa am 17./18. September 1954 in Zürich die Europäische Baptistische Mission (EBM) gründete, um im Norden Kameruns eine neue Missionsarbeit zu beginnen, konnten die ersten deutschen Baptistenmissionare wieder – zum dritten Mal – nach Kamerun ausreisen. Nach einem ersten Fehlstart in Meri konnte am 8. Februar 1958 in Dagai, Präfektur Maroua, mit Rudolf Kassühlke und Hans Eichenberger eine neue Arbeit begonnen werden. Am 23. Oktober 1960 wurde mit der Taufe von sechs Kamerunern die erste Baptistengemeinde im Norden Kameruns gegründet.

3. Der Baptistenmissionar Carl Jacob Bender

Eine Warnung als Vorbemerkung ist notwendig: Im Aufsatz werden Passagen von Bender zitiert. Der heutige Leser könnte schockiert sein über offene rassistische Ausdrücke und Urteile eines baptistischen Missionars über Afrikaner und ebenso über die Bekundungen seines nationalistischen „Deutschtums“. Nur um der historischen Echtheit willen sind sie hier wiedergegeben und um der heutigen baptistischen Mission ihre eigene historische Wirkungsgeschichte in Afrika bewusst zu machen.²⁶

3.1. Der Erste Weltkrieg in Kamerun

Das Buch von C. J. Bender „*Der Weltkrieg und die christlichen Missionen in Kamerun*“ gibt Einblick, wie von Kamerun aus mit gespanntem Interesse die politischen Ereignisse in Europa verfolgt wurden.²⁷

„Dass der Krieg unvermeidbar sein würde, war in Anbetracht der allseitig mit Eifer beschriebenen Rüstungen auch in der Kolonie zur Gewissheit geworden. Als dann S. M. der Kaiser angesichts der Gefahr, die dem deutschen Vaterlande von Ost und West drohte, den Kriegszustand für das Bundesgebiet erklärt hatte, wurden auch in Kamerun die zur Sicherstellung der Kolonie notwendigen Schritte getan.“²⁸

²⁶ Vgl. Rudolf Kassühlke, Der Neubeginn der Missionsarbeit in Kamerun, in „Kamerun 1891–1991–100 Jahre Deutsche Baptistische Mission in Kamerun“, Herausgeber: EBM, Bad Homburg, 1991, 35 f.

²⁷ Der Verlag Karthala, Paris, hat 2010 der Herausgabe der französischen Übersetzung des Buches von Dr. Siegfried Passarge, Adamaua. Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94, Berlin 1895, ein Avertissement, eine Warnung vorangestellt: „Der Leser könnte schockiert sein über die offene rassistische Tonlage einiger Kapitel dieses Buches. Man muss wissen, dass S. Passarge einer der Ideologen war, die die nationalsozialistische Politik in Bezug auf die deutschen Kolonien mitbestimmt haben.“ (eigene Übersetzung). In der Tat, auch mancher Missionsliteratur aus dieser Zeit müsste man heute eine solche Warnung voranstellen.

²⁸ Bender ist ja nach seinem Heimaturlaub in Amerika erst wenige Monate wieder in der deutschen Kolonie.

Am 3. August 1914 ordnete der Gouverneur gemäß dem kolonialen Wehrgesetz die Verstärkung der Schutztruppe an. Die Missionen waren davon nicht betroffen.

„Dennoch meldeten sich alle, die irgendwie abkommen konnten, als freiwillige Krankenpfleger und Träger; und auch Missionarinnen, ledige Schwestern sowohl als auch verheiratete Frauen, erklärten sich mit Freuden bereit, an den Verwundeten Samariterdienste zu tun“.²⁹

Betonte man anfangs zur Beruhigung, dass die Kolonien außerhalb jeder Kriegsgefahr seien, so befürchtete man aber doch, als am 4. August 1914 England den Krieg erklärte, dass auch die Kolonien nicht verschont bleiben würden. Am 5. August ordnete die Kolonialverwaltung die Kontrolle aller vorhandenen Lebensmittel an, weil man nicht damit rechnete, dass das Haager Abkommen von 1907, Kolonien seien von einem eventuellen Krieg in Europa nicht betroffen, eingehalten würde.

Zur Ergänzung der Notizen von Bender über den Anfang des Krieges in Kamerun fügen wir hier einige Angaben aus dem 2011 von Uwe Schulte-Varendorff, erschienenen Buch „Krieg in Kamerun“ hinzu.³⁰ Nach den ersten Kämpfen an den Grenzen der Kolonie am 6. August und mit der Ankunft englischer und französischer Kriegsschiffe in Viktoria (am 4. September 1914) und Douala (am 6. September 1914), begann der Krieg um Kamerun. Die Deutschen in Kamerun wurden am 6. August aufgerufen „gleich den Brüdern in der Heimat zu kämpfen und zu sterben für des deutschen Volkes Zukunft, für des deutschen Reiches Macht und Herrlichkeit“.³¹ Zwei Tage später erließ Gouverneur Ebermeier eine ähnliche Proklamation an die „Eingeborenen des Schutzgebietes“, in dem er alle Völker in Kamerun, auch die Muslime im Norden, aufrief, mit den Deutschen in den Krieg zu ziehen.³²

„Der Deutsche Kaiser hat sein Volk zu den Waffen gerufen gegen Frankreich und Russland, die es bedrohten. [...] England ist neidisch auf uns, weil die Deutschen fleißiger und tüchtiger sind als die Engländer, fürchtete sich aber uns allein anzugreifen. Heimtückisch ist es uns jetzt in den Rücken gefallen. Der Deutsche Kaiser hat genug Soldaten und Schiffe, um auch gegen England siegreich zu kämpfen. Uns hilft ein mächtiger, treuer Verbündeter, der Kaiser von Österreich-Ungarn, mit allen seinen Soldaten und Schiffen. Uns hilft ferner der Sultan in Stambul, der in Glaubenssachen der Oberherr aller Mohammedaner ist. [...] Ihr Völker Kameruns! Aus dem Bulu-Lande wird mir gemeldet, dass Tausende von Bulus mit den Deutschen zusammen gegen die Franzosen und Belgier in den Krieg ziehen wollen. Steht alle in der Gefahr treu zu den Deutschen! Ihr werdet erkennen, dass ihr klug gehandelt habt.“

²⁹ Bender, Weltkrieg, 9.

³⁰ A. a. O., 10.

³¹ Uwe Schulte-Varendorff, Krieg in Kamerun. Die deutsche Kolonie im Ersten Weltkrieg, Berlin 2011.

³² A. a. O., 22.

Als ein Aufruf des türkischen Sultans von Stambul (Istanbul) zum Heiligen Krieg (Djihad) gegen die Feinde Deutschlands, gerichtet an alle Muslime im Sudan, Anfang 1915 auf Umwegen auch nach Kamerun gelangte, machte sich der Gouverneur Ebermeier diesen Aufruf zunutze. Er schickte den Aufruf mit Übersetzungen an die Muslime in Nordnigeria, um sie zum Aufstand gegen die Engländer zu bewegen. Ebenso wurde der Aufruf zum Djihad an die Muslime, die Fulbe im Norden Kameruns, geschickt, die noch in deutscher Hand waren. Der Sultan schrieb:

„Der Scheich ül Islam erklärt den heiligen Krieg, [...] Ich bin der Hohepriester und oberster Richter. Es ist Zeit des heiligen Krieges. [...] Ich frage Euch: Nachdem die Engländer und Franzosen sich zusammengetan haben, um den Islam zu bekämpfen, wenn sie die Länder des Islams plündern, die Muselmanen niedermetzeln, und gefangen nehmen und sie alles zerstören was den Muselmanen gehört, wenn dann ich und der Großsultan in Stambul, dem Gott die Macht zum Krieg gegeben hat, den Heiligen Krieg verkündet, müssen dann alle Muselmanen, diejenigen die einen Speer führen, oder ein Gewehr, die zu Kamel, die zu Pferd und die zu Fuß in den Krieg ziehen? Alle Gläubigen sagen: ja. [...] Ich sage euch: Diese Zeit, die kommt, ist Kriegszeit. Gott hat befohlen, dass jeder Gläubige am Krieg teilnehmen soll. [...] Wo auch immer ein Gläubiger den Deutschen hilft, der hilft mir auch, wer mir hilft, der hilft Gott. Ich bin der Freund des Deutschen Kaisers, ich vertraue ihm und vertraut mir auch, ich liebe ihn und er liebt mich auch.[...] Der Krieg ist der Krieg Gottes. Hassaum Salami.“³³

Aber, so Schulte-Varendorff, der Versuch, die religiösen Gefühle der Hausa-Fulbe in Nordnigeria oder der Fulbe in Nordkamerun für den Kolonialkrieg zu wecken und sie als Kanonenfutter auszunutzen, scheiterte, weil sie sich nicht in einen Krieg der „Ungläubigen“ hineinziehen lassen wollten. Es war ein fehlgeschlagener Versuch, den islamischen Gotteskrieg „Djihad“ für den deutschen Krieg in Kamerun zu instrumentalisieren. Anderthalb Jahre dauerte der Kampf um Kamerun. Im Süden Kameruns konnten Briten und Franzosen von der Unterstützung der lokalen Bevölkerung profitieren. Aber in der Gegend um Yaoundé unterstützten Teile der Bevölkerung die deutsche Schutztruppe.³⁴ Vom 6.–15. Februar 1916 zog sich der Rest der Kolonialtruppe (ein Tross von ungefähr 50.000 Personen³⁵)

³³ A. a. O., 68 ff. Siehe dazu Spiegel-Online vom 16. 7. 2015. Der Diplomat Max von Oppenheim erhielt im Ersten Weltkrieg den Auftrag, Araber zum Heiligen Krieg gegen ihre britischen Kolonialherren aufzuhetzen: „Am 14. November 1914 rief Sultan-Kalif Mehmed V. tatsächlich den Heiligen Krieg aus, in deutschem Auftrag wurden etliche kleine Attentate und Sprengstoffanschläge verübt – die Lunte war entzündet. Doch die Explosion, die das britische Empire in Flammen setzen sollte, blieb aus. Die Muslime wollten keinen Dschihad an der Seite der ungläubigen Deutschen.“ <http://www.spiegel.de/einestages/erster-weltkrieg-a-948753.html> (Aufruf 16. 7. 2015).

³⁴ Vgl. *Daniel Marc Segesser*, *Der Erste Weltkrieg in globaler Perspektive*, Wiesbaden, 2013, 112 ff.

³⁵ *Schulte-Varendorff*, *Krieg in Kamerun*, 30 f.: 612 Deutsche, 6.074 afrikanische Soldaten, 12.902 Angehörige, 12.911 Träger und andere, 14.000 Afrikaner aus den Volksgruppen um Yaoundé.

ins neutrale Spanisch-Mundi zurück und ergab sich. Am 18. Februar 1916 erfolgte die Kapitulation der deutschen Truppe im Norden Kameruns in den Bergen von Mora. Der Krieg um Kamerun war beendet und Kamerun wurde zwischen England und Frankreich aufgeteilt.

3.2. *Carl Benders Schilderung und Wertung des Ersten Weltkrieges*

Carl Benders Schilderungen des Weltkrieges in Kamerun sind aus seinen Erlebnissen an der Küste Kameruns in Douala und Soppo geschrieben. Auch aus der Zeit nach Beendigung des Krieges berichtet er aus Kamerun, weil er als Deutscher mit amerikanischem Pass zwar für einige Tage in Douala inhaftiert wurde, aber dann im britischen Teil in Soppo am Fuße des Kamerunberges bis 1919 seine Missionsarbeit fortsetzen konnte.³⁶ Sein Buch gibt einen Überblick über den Stand der protestantischen und katholischen Missionen bis 1914. Er schildert höchst interessante Details über den Kriegsverlauf an der Küste. Er gibt Einblicke in die Folgewirkungen des Krieges auf die einheimische Bevölkerung, insbesondere in die religiös-sozialen Reaktionen der Nachkriegszeit. Er berichtet vom Aufkommen von Träumen, Visionen, Trance und Prophezeiungen,³⁷ ebenso wie das öffentliche Erscheinen von Geheimbünden. Seine Schilderungen verbindet er mit politischen und theologischen Bemerkungen, oft im Ton emotionaler Erregung seiner verletzten (deutschen) Gefühle als Missionar. Seine Deutungen sind ein beeindruckendes Zeugnis eines extremen baptistisch-missionarischen Kolonialrevisionismus, der die in Deutschland gegen die Vorwürfe der Siegermächte geführte Debatte um die so genannte „koloniale Schuldlüge“³⁸ aufgreift. Die Alliierten warfen Deutschland Versagen auf dem Gebiete der kolonialen Zivilisation vor, deshalb könne man die Eingeborenen nicht von neuem einem Schicksal überlassen, von dem sie durch den Kolonialkrieg befreit seien.³⁹

Der in Deutschland geborene Deutsch-Amerikaner C. J. Bender verfasste das Manuskript für sein Buch „Der Weltkrieg und die christlichen Missionen in Kamerun“ im Herbst 1919 in Soppo, dem britischen Teil Kameruns,

³⁶ Bender, Weltkrieg, S. 43 „Es war am Sonntag, den 15. November 1914, als Buéa von den Engländern besetzt wurde. Das Gerücht von ihrem Anmarsch war ihnen vorausgeeilt. In der Nacht vor ihrer Ankunft fabrizierte ich noch schnell eine amerikanische Flagge. [...] Als dann die Engländer kamen, flatterte „Old Glory“ lustig im Winde. Ein Gefühl der Befriedigung und zugleich auch der Geborgenheit überkam mich beim Anblick dieses Sinnbildes der Freiheit. Es war gut, dass mir z. Zt. noch verborgen war, dass trotzdem auch meine Freiheit ernstlich gefährdet sein würde!“

³⁷ A. a. O., 128 „Der Leser mag über derlei Dinge seine eigene Meinung haben. Tatsache aber ist und bleibt es, dass Gott gerade zu den noch im Kindheitsalter der Entwicklung stehenden Naturvölkern oft durch Visionen und Träume redet.“

³⁸ Gründer, Geschichte der deutschen Kolonien, 217 ff „Dieser moralische Vorwurf der kolonialen Misswirtschaft und der verfehlten Eingeborenenpolitik war der Kern dessen, was hinfort in Deutschland als ‚koloniale Schuldlüge‘ bezeichnet werden sollte, die wiederum ein Eckpfeiler des gesamten Revisionssyndroms der Weimarer Republik war.“

³⁹ Ebd., Gründer zitiert hier H. Poeschel, Die Kolonialfrage im Frieden von Versailles, 1920, 22.

kurz vor seiner Rückkehr nach Amerika (für die Veröffentlichung im Oncken Verlag schrieb er 1921 ein zweites kurzes Vorwort). Er beschreibt seine Gedanken in der letzten Zeit vor seiner Ausweisung, als er von seinem Haus in Soppo einmal auf Buéa, der alten Residenz des deutschen Gouverneurs, schaute, wo jetzt die Briten saßen und dann auf das in der Ferne liegende Douala, wo die Franzosen waren:

„Ich hatte die Entwicklung der Kolonie während anderthalb Jahrzehnten mit dem größten Interesse verfolgt und konnte darum voll und ganz würdigen, was in diesem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von den verschiedenen Faktoren an materiellen und geistigen Werten erarbeitet worden war. Meine besten Mannesjahre waren dem Wohl des Landes und seiner Bewohner geweiht worden. Dass es dann so kam, konnte mich als aufrichtigen Bewunderer deutscher Tatkraft und Tüchtigkeit nicht unberührt lassen.

Von der Vorderveranda des Missionshauses schaute ich Buéa, wie es, an die Abhänge des Kamerunberges sich anschmiegend, verträumt im Sonnenschein dalag. [...] wenn aber die Schleier der Nacht sie bedeckten und hier und da vereinzelte Lichter sich zeigten, musste ich immer wieder sagen: Es sind Eindringlinge, die jetzt dort hausen, die unter dem Vorwand für das Recht der Unterdrückten das Schwert gezogen zu haben, die Verlegenheit des Hausherrn zu ihrer Gelegenheit machten und unter dem Deckmantel von Gerechtigkeit und Recht fremdes Eigentum raubten. Stand ich auf der Südveranda des Hauses, so winkten aus der Ferne Douala und die aus dem Wolkenmeer auftauchenden Hügelketten des Hinterlandes herüber. Dort hatten die Franzosen sich sesshaft gemacht. – Immer wieder musste ich denken: Wird es so bleiben? Sollen die skrupellosen Eindringlinge den ehrlosen Raub und die in unrühmlichen Kämpfen gewonnene Beute behalten? Wird Unrecht durch Raub und vermehrte Ungerechtigkeit gesühnt?⁴⁰

Dann folgt einer der „Spitzensätze“ seines Kolonialrevisionismus:

„Für die Mehrzahl der Deutschen aber, vor allem für solche unter ihnen, die einen Teil ihres Lebens, vielleicht ihre besten Jahre in der Kolonie verbrachten und ihr Herz an dieselbe verloren haben, bleibt Kamerun, die Perle des *ehrllich* erworbenen deutschen Kolonialbesitzes, der unvergesslichste Teil von *Germania Irredenta*.“⁴¹

Rückschauend beschreibt er die militärische Eroberung Kameruns mit dem in Deutschland bis zum Beginn des zweiten Weltkrieges gepflegten kolonialen Mythos: „Der ehrlich erworbene deutsche Kolonialbesitz.“ Was in den Worten „ehrllich erworbene deutsche Kolonie“ von Carl Bender wie eine friedliche freudige Übereinkunft klingt, war in Wirklichkeit ein dreißig Jahre andauernder Eroberungskrieg gegen den Widerstand vieler Volksgruppen in Kamerun. Wahrscheinlich aber bezieht Bender sein „ehrllich erworben“ auf die Berliner Konferenz 1884/85, in der die europäischen Mächte sich diplomatisch auf die Aufteilung Afrikas unter den Europäern einigten. Die Teile der Welt, die europäische Mächte im Zuge ihres Im-

⁴⁰ Bender, Weltkrieg, 160.

⁴¹ Wie Anm. 1.

perialismus unter sich aufteilen, sind immer „ehrllich erworben“.⁴² Dieser koloniale Mythos „ehrllich erworben“ zeigt durch die Umdeutung von ‚militärischer Gewalt‘ in ‚ehrllich erworben‘ die innere Verbundenheit von Missions- und Kolonialgedanken. Der Missionar identifizierte sich als Teil des kolonialen Prozesses. Eingeschlossen in diesen „ehrllich erworbenen Kolonialbesitz“ sind nicht nur das Land sondern auch die Völker mit ihrer jeweiligen Geschichte und Kultur. Die Kolonisierenden und die Missionierenden haben damit ihren Platz in der Hierarchie der Kolonie angezeigt. Sie stehen jetzt ganz oben, denn sie sind die Besitzenden, die Bestimmenden, die Lehrer, die neuen Erzieher, Vater und Mutter und die geistlichen Führer in Sachen Religion.⁴³

Bender konnte deshalb im ersten Kapitel seines Buches, „Der Stand der christlichen Mission in Kamerun vor Ausbruch des Krieges“, die Stellung der Mission im Kolonialismus für alle protestantischen Missionen so beschreiben:

„Die verschiedenen christlichen Missionen als Gesamtheit waren in ihrer intensiven evangelischen und erzieherischen Tätigkeit nicht allein der erste und bedeutendste Faktor, die Kameruner sittlich und geistig höher zu heben, sie in der christlichen Erkenntnis und in ihrer geistigen Entwicklung zu fördern und zu brauchbaren Menschen zu erziehen – sie haben auch von jeher der Verwirklichung des kolonialen Gedankens in tatkräftiger und selbstloser Weise gedient. Es war darum nur billig und recht, wenn ihnen in den letzten Jahren der deutschen Kolonial-Aera der ihnen gebührende Platz unter den bleibende Werte schaffenden Faktoren der Kolonie eingeräumt wurde.“⁴⁴

⁴² Auch die Edinburgher Missionskonferenz 1910 hatte im gleichen Geist in Abwesenheit der Missionierten über die Missionsarbeit beraten und beschlossen. Siehe dazu *Samuel D. Johnson*, Edinburgh 1910 und 2010, in: ZThG 16 (2011), 126 ff. Die europäischen Missionen entschieden damals darüber, welcher „Stamm“ welche Konfession zu übernehmen hat. Noch heute fallen manche Entscheidungen, die die Kirchen Afrikas betreffen, in den Gremien der westlichen Missionen.

⁴³ Vgl. *Jürgen Osterhammel/Jan C. Jansen*, Kolonialismus, Geschichte, Formen, Folgen, München 1995, 114 f. Unter den Stichworten „Sendungsglaube und Vormundchaftspflicht“ beschreiben sie treffend auch die missionarische Situation in den Kolonien: „Wer von Natur aus unselbständig oder gar unmündig ist –, dies ergibt sich zwangsläufig aus dem Differenzaxiom – bedarf der Führung. Solche Führung muss in einer hierarchischen Ordnung der Rassen und Zivilisationen automatisch den Höchststehenden zufallen. Die im Kolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts bis zum Mandatsgedanken des Völkerbundes überwiegende Legitimierung kolonialer Herrschaft bestand nicht im Pochen auf dem Herrscherrecht des Eroberers, sondern in dem Anspruch, als Befreier von Tyrannei und geistiger Finsternis eine weltgeschichtliche Mission zu erfüllen.“

⁴⁴ *Bender*, Weltkrieg, 6 f. Von der im Juli 1914 in Buéa stattgefundenen ersten Missionskonferenz aller protestantischen Missionen – eine der Auswirkung der Edinburgher Missionskonferenz 1910 –: „Auch die Teilnehmer an der eingangs erwähnten Missionskonferenz in Buéa waren einzig und allein von diesem Gedanken beseelt. Ein jeder gelobte dem Herrn von neuem unverbrüchliche Treue. Einmütig erhob man Herzen und Hände in brünstiger Fürbitte für das gemeinsame Werk. Neugestärkt und erquickt durch den gegenseitigen Gedankenaustausch und die genossene Gemeinschaft kehrte nach Schluss der Konferenz jeder auf seine Station und zu seiner Arbeit zurück. Große Hoffnungen wurden an diese erste Konferenz evangelischer Missionen Kameruns geknüpft und reiche Segnungen von

So eingeordnet und anerkannt im kolonialen System mussten die Missionen wie selbstverständlich auch ihren Führungsanspruch gegen alle einheimischen Bestrebungen nach Selbstbestimmung und Freiheit behaupten. Benders negative Beurteilung der unabhängigen Baptistengemeinden aus der Zeit der Londoner Baptistenmission, der „Church a Douala“, der „Native Baptist Church“, die sich ihre Unabhängigkeit gegenüber der Basler Mission und der Deutschen Baptistenmission bewahren wollten, ist dafür ein klassisches Beispiel.

„Die selbständigen Baptisten-Gemeinden in Douala stehen in keiner organischen Verbindung zur Mission. Sie sind ein wenig begehrtes Erbe der ehemaligen englischen Mission und die *crux misera* der Missionsarbeit im Douala-Gebiet.“⁴⁵

Jacob Hofmeister schreibt in seinen „Erlebnissen in Kamerun“ im September 1908 einen kurzen „Beitrag zur Geschichte der Church of Douala“. Diese „Freien Baptistengemeinden“, wie er in Anführungsstrichen schreibt, suchten wieder einen Zusammenschluss mit der Mission. Die afrikanischen Leiter dieser Gemeinden nennt er „Wühler“ und „Spitzbuben“, denen, obwohl sie selber „niedrig stehen in moralischer und intellektueller Hinsicht“, es immer noch gelingt viel Anhang in den Gemeinden zu finden. Sie baten Hofmeister um eine Unterschrift für eine Petition an die Kolonialverwaltung zur Anerkennung der Selbständigkeit ihrer Gemeinden (Anerkennung Dibunus als ihr Oberhaupt). Hofmeister aber sagte ihnen seine Meinung, womit er sie aber sehr beleidigte. Bei einem Besuch von King Akwa beschwerte er sich über die Führer dieser Gemeinden, die Söhne des Kings Akwa waren. Aber er beschwerte sich nicht über sie als Gemeindeleiter sondern über ihre öffentliche Funktion: „wie schlecht seine Söhne das ihnen übertragene Richteramt verwalten.“ Hofmeister meint, dass diese Gemeinden eine gefährliche politische Bedeutung hätten, weil sie in Verbindung stehen mit der „äthiopischen Bewegung“, die das Motto vertritt:

der Verwirklichung der gefassten Beschlüsse erwartet. [...] Aber der Mensch denkt und Gott lenkt. [...] Nur wenige Wochen friedlicher Arbeit waren den Missionaren noch vergönnt, dann kam der Krieg. – Auch in die Kolonie wurde durch den Neid und die Feindschaft der Völker dessen Brandfackel getragen – und Gott ließ es zu! – Warum?? Ungeheure materielle Werte wurden zerstört. Für die Missionsarbeit aber wurde der Krieg durch Gottes Gnade ein Mittel, den von ihm gepflanzten Baum durch den Sturm tiefer Wurzel fassen und aller morschen Aeste und Zweige entkleiden zu lassen.“

⁴⁵ A. a. O., 3 Anmerkung 1. Siehe auch S. 88, 130, 133 und 142 f. „Es herrschte in dieser Zeit [Nachkriegszeit] besonders in Duala ein buntes Durcheinander. Einige fragwürdige Subjekte aus der sogenannten „Church a Douala“ – ein überkommenes Erbstück von der früheren englischen Mission, bestehend aus sieben selbständigen, sehr oft in Opposition gegen die deutschen Missionen arbeitenden Gemeinden – an ihrer Spitze der übel beleumdete „Pastor“ Tongo Dibundu, versuchten in Abwesenheit der Missionare einen Druck auf die eingeborenen Gehilfen und Christen der verschiedenen Konfessionen auszuüben und sie mit Gewalt unter ihre Herrschaft zu zwingen. Allerlei heidnische Sitten, sogar die Vielweiberei, erfuhren durch die „Church a Douala“, die seit Jahren mit der sogen. äthiopischen Bewegung Fühlung hatte, eine Neubelebung.“ Anm. 2, 130.

„Afrika für den Afrikaner! Der Weiße hat hier nichts zu suchen, er mag hingehen wo er herkam.“⁴⁶

Später aber werden Kameruner und Deutsche Historiker den Beitrag gerade dieser alten Baptistengemeinde, besonders in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und bis hin zur Unabhängigkeit Kameruns 1960 ganz anders bewerten. Ihr wird als erste unabhängige Kirche Kameruns im Kampf um Emanzipation von aller Fremdbestimmung eine große Wertschätzung entgegengebracht.⁴⁷ Die neuere Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung Kameruns weist gerade, im Gegensatz zu Bender und Hofmeister, die sie nur als lästiges Erbe der englischen Mission bezeichnen, auf den eigenständigen missionstheologischen Beitrag, den die Baptistenmissionare aus Jamaika aus der Erfahrung eigener Befreiung aus Sklaverei mit nach Kamerun und in diese Kirche brachten.⁴⁸ Die Widerständigkeit dieser ersten Baptistengemeinden in Kamerun gegen alle missionarische Bevormundung im kolonialen System, sei es die der Basler Mission oder die der deutschen Mission, ist wohl ein Erbe der „schwarzen Theologie der Befreiung“, die die befreiten Sklaven aus Jamaika ihren schwarzen Brüdern in Afrika hinterlassen haben.

⁴⁶ Hofmeister, *Erlebnisse* II, 68 f. Zur Äthiopischen Bewegung schreibt er weiter: „In Lagos soll der Platz sein, von wo aus an der ganzen Westküste von Afrika gearbeitet wird und von da haben auch diese ihre Schriften. Vorläufig hat es ja noch eine Weile, bis sie dahin kommen, denn selbst regieren können sich die Afrikaner nicht, wenn es nicht wieder gehen soll, wie in so manchen größeren Reichen des Inneren, dass der Despotismus ein Volk fast zum Aussterben bringen kann. Trotzdem aber kann bei einer anderen Veranlassung dieser Gedanke mitwirken, und die Ursache zu einem, wenn auch nur lokal beschränkten Aufstand geben.“ Siehe auch den Abschnitt „Die Church of Duala“ Seite 7 f. Zur Geschichte dieser Baptistengemeinden aus der Zeit der Londoner Baptistenmission siehe vor allem Johnson, *Schwarze Missionare – weiße Missionare*.

⁴⁷ Vgl. Ngongo, *Histoire des forces religieuses*. Ebenso Johnson, *Schwarze Missionare – weiße Missionare*, der in dem Abschnitt „Zwei einheimische Pioniere der Baptistengemeinde in Kamerun“ den von Bender als „übel beleumdeter ‚Pastor‘ Dibundu und vor allem Lotin a Samé, als einen charismatischen Leiter dieser Kirche würdigt.

⁴⁸ So Pascal Fossoio/Jaap van Slageren in J. P. Messina und J. v. Slageren (Hgg.), *Histoire du Christianisme au Cameroun*, 283 f. „Die Evangelisierung Kameruns verdankt sehr viel dem Akt der Emanzipation von 1837 der Schwarzen in Jamaika. Eine ihrer starken Motivationen war, mit der Predigt des Evangeliums das Heil für Afrika zu bringen. In Jamaika wurden Missionsinstitute für die Ausbildung von Missionaren in Afrika gegründet, denn die Afro-amerikanischen Gemeinden hatten den Wunsch entwickelt, an der Emanzipation Afrikas mitzuarbeiten. Die Missionare aus Jamaika brachten nach Kamerun eine Theologie, die gut formuliert war, aber nicht der klassischen Theologie entsprach. Es war eine Afro-amerikanische Theologie, die geformt wurde von den Jahrhunderten des Leids, der Verschleppung, der Herrschaft unter einem politischen, wirtschaftlichen, sozialen und spirituellem System der Unterdrückung. Sie brachten auch eine Theologie der Befreiung nach Kamerun, die die spirituelle und soziale Befreiung vom Joch der Sklavhalter feierte. Es ist diese Theologie des spirituellen Sieges der schwarzen Amerikaner über die weiße Spiritualität, die die Missionare aus Jamaika nach Kamerun brachten, um die Afrikaner zu befähigen, ihre Lebensbedingungen unter dem Segen von Jesus Christus zu verbessern. Es war eine lebendige Theologie für die Befreiung und für das Heil des Kontinents, wo ihre Ahnen wohnten.“ (Eigene Übersetzung.)

Der in Südafrika lehrende Kameruner Historiker und Politologe Achille Mbembe würdigt den Kampf dieser „Native Baptist Church“ unter der Leitung von Lotin a Samé in seinem Buch über die Entstehung des kolonialen Widerstandes in Südkamerun.⁴⁹ Und der Historiker Horst Gründer schreibt zum Verhältnis von Mission, Kirchen und Kampf um nationale Unabhängigkeit:

„Gleichzeitig lassen sich einige Unterschiede in der Freisetzung emanzipatorischer Fermente erkennen. So haben die stärker von der Gemeinde-„Demokratie“ her aufgebauten Freikirchen wie die Methodisten, Presbyterianer oder Baptisten in der Unabhängigkeitsbewegung eine bedeutendere Rolle gespielt als die etablierten Konfessionen. In Kamerun ist z. B., die „Native Baptist Church“ – „the first African Church“ (E. A. Ayandele) – zu einem „epicenter of protonationalism“ (R. A. Joseph) geworden.“⁵⁰

3.3. Kolonialismus und Rassismus, Nationalismus und Deutschtum

Die Einbettung der europäischen Missionen in das europäische Konzept der Welteroberung (Kolonialismus und Imperialismus), ebenso wie das theologische Konzept der europäischen Missionen von „Verlorenheit, Sünde und Rettung der Heiden“, versperrten den Missionaren den Blick für eine Würdigung des Emanzipationsbestrebens ihrer afrikanischen Christen.⁵¹

Darin war Carl Bender gewiss ein „Kind seiner Zeit“. Aber eine Missionsgeschichtsschreibung, die sich ihrer Geschichte in Afrika wirklich stellen will, kann sich mit der allgemeinen Floskel „Zeitgeist“ nicht begnügen, sondern sie muss diesen „Geist der Zeit“ sehr deutlich benennen. Dieser „Geist“ hat konkrete Namen wie: Imperialismus, Rassismus und Nationalismus, der sich im Kolonialismus die europäische Welteroberung zum Ziel gesetzt hat.⁵² Dieser „Geist der Zeit“ führte am Anfang und in der Mitte des 20. Jahrhunderts auch zu zwei die Welt verheerenden Weltkriegen.

⁴⁹ Achille Mbembe, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920–1960)*, Paris Karthala, 1996 siehe insbesondere Kapitel III „Du culte et de la langue“ und darin den Abschnitt „Histoire d’autorisation et querelles d’autorité“, 114–122.

⁵⁰ Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*. Gütersloh, 1992, 587.

⁵¹ „Die Predigten der Missionare ließen nicht den Gott, der befreit, entdecken.“ Edgar Lüllau, *Den Gott, der befreit, neu entdecken. Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie*, in: *ZThG* 12 (2007) 125. Ein Zitat aus Jean-Marc Ela, *Gott befreit – Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2005, 52. Ders., *Le cri de l’homme africain*, Paris 1993, 18–39. Vgl. Edgar Lüllau, *Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie*, in: *ZThG* 16 (2011), 186–213.

⁵² Gründer, *Welteroberung*, 9 (Vorwort): „Dieses Buch befasst sich mit der Rolle christlicher Religionsausbreitung im Rahmen des westlichen Expansionismus der Neuzeit sowie mit den intendierten und objektiven Funktionen missionarischer Arbeit im kolonialherrschaftlichen Milieu.“ Kurz vorher erschien von Gert v. Paczensky, *Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus*, München 1991. „Die Expansion Europas war das Werk der Kaufleute, der Soldaten und eben auch der Missionare. Das bedingte eine wechselseitige Rücksichtnahme, meist Solidarität, also Komplizenschaft.“ A. a. O., 15.

Unter dem Titel „Der demoralisierende Einfluss des Krieges“ im Kapitel zwölf seines Buches „Der Weltkrieg“ fasst Bender noch einmal die Einheit von Mission und Kolonialismus mit den Worten zusammen:

„Der Krieg hat durch die Vernichtung der fundamentalen Grundlagen den schönen Bau christlich-kolonialer Bestrebungen bis in seine Grundfesten erschüttert und aus dem durch gemeinsames Zusammenwirken der christlichen Missionen, der Regierung und der Kaufleute und der Pflanzer entstandenen schönen Gebäude eine Ruine gemacht.“⁵³

Dass dieses „schöne Gebäude“, wie er das Zusammengehen von Mission und Kolonialismus bezeichnet, nicht von Dauer sein konnte, sondern unweigerlich eine Ruine werden musste, passte nicht in ein Weltbild, in dem Europa alle anderen Staaten außerhalb der eigenen Grenzen dominieren muss. Aber noch wurde dieses „schöne Gebäude“ nicht wirklich zur Ruine, sondern erhielt nur ein anderes „Firmenschild“, statt „Deutschtum“ stand nun „Francophonie“ drauf.⁵⁴ In seiner Beschreibung des Friedhofes in Douala, auf dem auch viele verstorbene Missionare liegen, verfällt er in seinen „Kameruner Blättern“ noch 1927 in revisionistische Gedanken:

„Wahrlich, sie haben nicht vergeblich gelebt! Ist auch der Schauplatz ihrer einstigen Tätigkeit vorübergehend einer ehrlosen, ländergierigen Meute als Beute verfallen, werden auch die Stätten, wo die sterblichen Leiber die letzte Ruhe gefunden haben, durch verächtliche Krämerseelen und Sündenknechte entweiht, was sie gemeinsam erstrebt und in heißem Ringen erarbeitet haben, ist unzerstörbar und bleibt – bleibt als ein Teil von des deutschen Volkes Seele, die, im Einklang mit ewigen, unabänderlichen Gesetzen, zu gegebener Zeit und Stunde den an ihr verübten Frevel rächt und mit elementarer Gewalt die ihr angelegten Fesseln sprengt.“⁵⁵

Anscheinend hat kein Lektor des Oncken Verlages der Deutschen Baptisten, wenn es denn damals einen gab, ihm diese Zeilen gestrichen. Aber vielleicht passte diese Sprache sehr gut in das allgemeine Weltbild auch der baptistischen Missionsfreunde dieser Zeit. Benders Wort von Kamerun als dem „*unvergesslichsten Teil von Germania Irredenta*“ gehört zu dem nationalistischen Mythos, der später im Nationalsozialismus den Frieden in Europa erneut gefährden wird und zum Zweiten Weltkrieg geführt hat.

„Irredenta“ ist ein politischer Kampfbegriff und meint das „unerlöste Land“, das auf seine Eingliederung in die Heimat wartet.⁵⁶ 1920 schrieb ein

⁵³ Bender, Weltkrieg, 116.

⁵⁴ Siehe Erklärung von Francophonie in Wikipedia: Die *Internationale Organisation der Frankophonie* (frz. *Organisation internationale de la Francophonie*, OIF) schließt neben Frankreich auch eine Gruppe ehemaliger französischer Kolonien, die heute noch mehr oder weniger kulturellen, sprachlichen und jedenfalls politischen Kontakt zur ehemaligen Kolonialmacht pflegen.

⁵⁵ Bender, Kameruner Blätter, 91.

⁵⁶ Zu „Irredenta“ eine Erklärung aus Brockhaus „*Kleines Konversations-Lexikon*“ 1911: Irredenta (*Italia irredenta*, „das unerlöste Italien“), seit 1878 bestehender polit. Bund in Italien, der die Vereinigung aller italienisch redenden, nicht zu Italien gehörenden Gebiets-

Karl Grube sein Buch „Germania irredenta – Unsere Brüder im Fremdjoch“, erschienen im rechtsnationalen Sis-Verlag.

Unerträglich zu lesen sind Benders „Germania“ Phantasien in Kamerun. In „Kameruner Blätter und Skizzen“ beschreibt er seinen letzten, im Frühjahr 1919, unternommen Aufstieg auf den Kamerunberg, Fako, den höchsten Punkt des Gebirges, in Begleitung eines französischen Offiziers, dem Naturforscher Anét, der für eine wissenschaftliche Zeitschrift Material sammelte. Bender wollte „zum letzten Male mit den Bergen Zwiesprache“ halten. Als Bender alleine zur Nordspitze aufstieg, kam starker Wind auf und die Gefahr bestand, in eine der Krateröffnungen geweht zu werden. Er ging zurück zur „Herzogin-Elisabeth-Hütte“. Während sein französischer Begleiter draußen Aufnahmen machte, entdeckte Bender das Touristenbuch des Kameruner Alpenvereins. Er las die Namen derer, die sich hier oben eingetragen hatten und kommt ins Schwärmen über ihre Beiträge „an dem herrlichen Aufblühen der Kolonie während der deutschen Herrschaft“. Dann, so schreibt er, „brach das Unglück in der Missgestalt des verzehrenden Neids, gefolgt von ländergierigem, heuchlerisch frommen Gelichter, wie eine Sturmflut über das herrliche Fleckchen Erde und dessen ahnungslose Bewohner herein.“ Das Heilige sei geschändet worden und „Gottes verordnete Diener als gemeine Verbrecher gebrandmarkt“ worden. Er findet in diesem Buch auch Engländer und Franzosen, „Namen derer, die in diesen Großtaten moderner Vandalen und Hunnen von englisch-französischem Typ eine leitende Rolle gespielt hatten“. Es folgt seine erschreckende mystische „Germania-Vision“ von der „köstlichen Perle Kamerun“.⁵⁷

Unterbrochen wird er, als er draußen Schritte hörte, „und schon erschien der Franzmann unter der Tür und brachte mich aus meinen Träumereien in die graue Wirklichkeit zurück. [...] Er ahnte nichts von dem herrlichen Bilde, das ich geschaut hatte.“ Seinen Begleiter nennt er einen „Vertreter des gallischen Militarismus, der jetzt wie zur Zeit des großen Korsen, seine

teile (Südtirol, Görz, Triest, Istrien, Dalmatien, Kanton Tessin, Nizza, Korsika, Malta) mit dem Königr. Italien anstrebt; seine Anhänger, die Irredentisten, bestehen vorwiegend aus radikalen und republikanischen Elementen.

⁵⁷ Bender, Kameruner Blätter, 97: „Mein Blick schweifte weiter, weit weg in die Ferne, weit über Kameruns Grenzen hinaus. Blutrot stieg im Osten die Sonne aus dem Völkermeere gleich einem mächtigen, verderbenkündenden Feuerball empor, aber nur, um in Kürze verhüllt zu werden von dichtem Gewölk, dräuend und schwarz. Unheimlich zuckten die Blitze, furchtbar, die Grundfesten der Erde erschütternd, rollten die Donner, Wasserfluten rauschten. Alle Elemente schienen zur Zerstörung vereint. – Endlich, nach langem grauenvollem Bangen, teilten sich die Wolken, und hoch im Zenit brach in herrlicher, wundersamer Pracht die Sonne hervor, während tief unten über herrliche Landschaften und friedsame Städte und Dörfer ein prächtiger Regenbogen sich wölbte, und unter ihm, gleichsam zwischen Himmel und Erde schwebend, erschien, mit der Siegespalme in der erhobenen Rechten, die Lichtgestalt der Germania. Mächtiges Flügelrauschen wurde vernehmbar – der deutsche Aar, der durch Nacht und Grauen hindurch sich Bahn gebrochen hatte, brachte der Germania sein Huldigung dar! In seinem Schnabel trug er eine überaus köstliche Perle, aus weiter Ferne gebracht – für das neue Diadem Germaniens war sie bestimmt – und diese Perle hieß Kamerun.“

Orgien feiert. Aber vergesst es nicht, Freunde, die Sonne geht im Westen unter, und dann kommt die – Nacht!“. Die Bilder, von denen er schreibt, er habe sie auf dem Kamerunberg geschaut, begleiten ihn „über Länder und Meere“ – er schreibt dies ja 1927 in den USA – und halten in ihm die Hoffnung „auf ihre künftige Erfüllung und das Eingreifen einer höheren, ausgleichenden Gerechtigkeit wach“. Benders Buch ist auch als „lehrreiches Material“ für die „Vereinsabende“ der baptistischen Missions- und Jugendvereine geschrieben. Sein missionarischer und politischer Kolonialrevisionismus prägte den deutschen Baptismus in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen sicherlich stark, denn hier sprach eine – wie wir heute sagen würden – authentische Stimme aus eigener Erfahrung. Carl Bender betont zwar in der Einleitung zu seinem Buch „Der Weltkrieg“:

„Meine Ausführungen sind vom Standpunkte eines Missionars geschrieben, dem die Verwirklichung des Reichgottesgedankens unter den Völkern der Erde mehr ist als Nationalität und Weltherrschaft in rein politischem Sinne. Wohl schlägt auch mein Herz höher beim Gedanken an Heimat und Vaterland – aber sie sind für mich nur relative Begriffe, insofern ich als überzeugter Christ die Segnungen eines unendlich höheren Bürgerrechts, das unter allen Umständen Geltung hat, mein nennen darf.“⁵⁸

Doch nach seiner Heimreise 1919 schreibt er 1921 in Buffalo USA für die Veröffentlichung seines Manuskriptes im Oncken Verlag unter dem Eindruck der Versailler Friedensverträge in der ergänzten Einleitung zu seinem Buch:

„Die Vorkommnisse während des vergangenen Jahres, die zunehmende Verwirrung in den von den Alliierten vergewaltigten Missionsgebieten, die planmäßige Ausbeutung und Bedrückung der Eingeborenen in Kamerun, die zwangweise Einführung besonders der französischen Sprache, die frivole und selbstsüchtige Ausnutzung der sogenannten ‚Mandate‘, und schließlich die berüchtigten, dem christlichen Bekenntnis hohnsprechenden Bestimmungen im Versailler ‚Friedensvertrag‘, die ehemaligen deutschen Missionen und Missionsarbeitern betreffend, gegen welche das christliche Gewissen in aller Welt, besonders in Amerika sich in zunehmendem Maße aufbäumt, haben mich von der Notwendigkeit der Veröffentlichung dieser Schrift nur noch mehr überzeugt. Missionsfreunde aller Länder auf ans Werk!

Tut eure Pflicht!“⁵⁹ (Hervorhebung im Text).

Ein Jahr bevor er nach Soppo in den britischen Teil Kameruns zurückkehrt notiert er 1927 im Vorwort zu „Kameruner Blätter und Skizzen“:

„Deutschland ist durch das Doppelspiel seiner Feinde betrogen und mit brutaler Gewalt seines Besitzes beraubt worden, und ein gerechter Ausgleich wird und muss früher oder später stattfinden.“⁶⁰

⁵⁸ A. a. O., VI.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Bender, Kameruner Blätter, 5.

Immer wieder stellt Bender in seiner „Gedenkkultur“ den Mythos eines „ehrlieh erworbenen deutschen Kolonialbesitzes“ dem „Raub der Feinde“ gegenüber:

„Die Gelegenheit, ihren Besitz in Afrika durch einen Eroberungszug in deutsche Gebiete abzurunden und gleichzeitig einen erfolgreichen Handelskonkurrenten auszuschalten war für Franzosen und Engländer gleich verlockend und günstig“.⁶¹

Dass diese „ehrlieh erworbene Kolonie Kamerun“ von den so genannten „Schutzverträgen“ mit den Douala-Herrschern 1884 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1914, also 30 Jahre lang, in immer neuen großen und kleineren Eroberungsfeldzügen militärisch unterworfen wurde, blendeten der Missionar und die Mission konsequent aus, denn Kamerun war jetzt „deutsches Gebiet“.

In seinem Schlusswort verteidigt Bender noch einmal mit dem ihm eigenen Pathos alle seine Erklärungen. Nur Tatsachen habe er geschildert und für die Ausdrücke seiner ehrlichen Entrüstung brauche er keine Abbitte zu tun, denn nicht Hass drücke ihm „die Feder in die Hand – es ist des Hasses schon übergenug – sondern einzig und allein die Liebe zur Wahrheit“. Er versteht sich als einen aufrechten Christen, der „die Interessen des Reiches Gottes über nationale Ziele und politischen Bestrebungen stelle(n)“.⁶² Allen wahrhaft Glaubenden falle nun die große Aufgabe zu, „den Riss, welchen der heillose Krieg zwischen den Völkern gerissen, wieder zu heilen, als Friedenskinder im Interesse des Friedens zu wirken, und die berufenen Vermittler zwischen den Nationen der Erde zu sein.“⁶³ Doch seine eigene theologische Weltanschauung gibt dieser Vermittleraufgabe zum Frieden zwischen den Völkern kaum Chancen, denn „an einen dauerhaften Frieden ist allerdings nimmer zu denken, solange die Reiche dieser Welt nicht die Reiche unseres Gottes und seines Christus geworden sind (Offb 11, 15)“. Auch dem Völkerbund räumt er keine Chance zum Friedensschaffen ein, sondern er prophezeit, „derselbe wird sich vielmehr als eine zweischneidige Waffe erweisen und der Anlass werden zu den schrecklichen Kämpfen der Endzeit“.⁶⁴

Bender schreibt diese letzten Zeilen um 1920, der Kaiser hatte abgedankt und die noch junge Demokratie der Weimarer Republik hatte in ihrer ersten Phase mit den unmittelbaren Kriegsfolgen, der Inflation sowie zahlreichen Umsturzversuchen zu kämpfen. Deshalb setzte er auch wenig Hoffnung auf die Demokratie, „die in ihren letzten Konsequenzen zur Revolution und Vernichtung wahrer Freiheit und aller sozialen und sittlichen Grundlagen führt“. Er gibt der Demokratie in Deutschland keine Chance, sie bilde „nur den Nährboden für die großen Umwälzungen und Geschehnisse der Endzeit.“ Die Geschichte der Welt führe zu „dem absolutesten Weltherrscher, welchen die Welt je gesehen, an der Spitze der Völker und des wiedererstan-

⁶¹ Bender, Weltkrieg, 10.

⁶² Ebd., 205.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. Anm. 2.

denen römischen Reiches der Endzeit – dem Antichrist“. Es lohnt sich, diese Ausführungen Benders zur Demokratie im Zusammenhang zu lesen, denn er hatte in den Vereinigten Staaten von Amerika, die in den Ersten Weltkrieg mit dem Anspruch, die Demokratie zu verteidigen, getreten war, am German Department des Rochester Theological Seminary studiert.⁶⁵

Bender hofft zwar auf den Frieden des Reiches Gottes auf Erden. Doch so wie der Frühling als Vorbote des Sommers ohne Zutun des Menschen kommt, „so wird auch Gottes herrliches Friedensreich kommen“. Für eine aktive christliche Friedensarbeit als Mitgestaltung an der politischen Ordnung in der Weimarer Republik, sieht er anscheinend keine Möglichkeit, obwohl die Gläubigen eigentlich Grund hätten „als Friedenskinder für den Frieden“ zu wirken:

„Aber erst muss das Alte erstorben, das morsche Gebäude der jetzigen sozialen Ordnung und Moral fallen – der moderne, durch Gewalt und Ungerechtigkeit auf rauchenden Trümmern und über zuckenden Menschenleibern errichtete Staat gänzlich bankrott werden.“⁶⁶

„Dann erst [wenn das Reich Gottes gekommen ist] wird der Krieg nicht länger als sittliche Tat gepriesen, der Friede nicht mehr verhöhnt werden. [...] Dann erst ist die Zeit für eine allgemeine Abrüstung gekommen. Da werden die Völker nach eigener freier Wahl und im Lichte einer höheren Erkenntnis ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen (Jes 2, 4). Dies allein ist der Weg zu dauerndem Frieden. Der Anbruch dieser herrlichen Zeit ist nahe. Diese Gewissheit sollte alle wahrhaft Gläubigen aller Bekenntnisse und Völker, denen der Krieg ein Gräuel und das gegenseitige Hinschlachten gleichbedeutend mit Massenmord ist, zu emsiger Tätigkeit reizen und anspornen, unbekümmert um den Spott der Menge und allen feindlichen Mächten zum Trotz, als Friedenskinder für den Frieden wirken.“⁶⁷

Nach diesen Schlussgedanken kommt Bender doch noch einmal auf das Anliegen seines Buches zu sprechen. Er schreibt, dass keine Mittel unversucht bleiben sollen, derartige abschreckende Beispiele von ‚christlicher‘ Kultur – gemeint ist der Raub der deutschen Kolonien und die Wegführung der deutschen Missionare – „für immer unmöglich zu machen –

⁶⁵ A. a. O., 206 Anm. 1 „Das Wort Demokratie ist besonders während des sogenannten Weltkriegs zu einem Schlagwort geworden. Die Demokratie wird aber, insofern sie sich in der Republik als Gegensatz zur Monarchie zu einer Volksregierung verkörpert und auswächst, keineswegs von bleibendem Bestand sein. Sie bildet nur den Nährboden für die großen Umwälzungen und Geschehnisse der Endzeit. Die Geschichte begann ihren Kreislauf an der Wiege des Menschengeschlechts, in Babel, und zwar mit einer absoluten Monarchie. Sie wird, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch am selben Ort enden, und zwar mit dem absolutesten Weltherrscher, welchen die Welt je gesehen hat, an der Spitze der Völker und des wiedererstandenen römischen Reiches der Endzeit – dem Antichristen. Nicht allein die biblische Prophetie, sondern auch das Studium der Philosophie der Geschichte führt uns zum gleichen Endresultat. – Aber weder Babel noch Rom, weder London noch Berlin, auch nicht Washington, sondern Jerusalem, die Stadt des ewigen Königs, bildet in Zukunft den Mittelpunkt der Welt.“

⁶⁶ A. a. O., 207.

⁶⁷ A. a. O., 208.

oder man verzichte auf den Anspruch, christliche Völker und Angehörige einer kulturell und sittlich höher stehenden Rasse zu sein“.⁶⁸ Ganz pragmatisch schlägt er deshalb vor, dass künftig Missionsstationen zu neutrale Boden erklärt und unter dem Schutz des Roten Kreuzes gestellt werden sollten, damit „sie im Falle eines späteren Krieges nur als Asyle zur Aufnahme und Pflege von Verwundeten gelten“.⁶⁹ Der Baptistenmissionar Bender ist ein Paradebeispiel wie auch die Mission der Deutschen Baptisten Teil hatte an der „kolonialen Ideologie der Mission“.⁷⁰ Die Mission hatte den europäischen säkularen Kolonialismus und Imperialismus in ihre Vision eines göttlichen Heilsplan der Weltgeschichte eingeordnet, und deshalb einen bedeutenden Platz und Aufgabe an der Seite der Kolonialherren als Teil einer kulturell und sittlich höher stehenden Rasse wahrgenommen.

Die Katastrophe des Ersten Weltkrieges hatte bei Bender anscheinend zu keiner Revision seines Missionsgedankens geführt, sondern er bediente einen Kolonialrevisionismus, der zu einem Eckpfeiler des gesamten Revisionssyndroms der Weimarer Republik⁷¹ wurde. In der Tat, die Weimarer Republik ging, wie er voraussagte, bankrott, aber nicht das Reich Gottes kam, sondern das sogenannte „Dritte Reich“. Die Baptistenmission hatte Teil an dem großen Strom der Ideen eines Nationalismus in der Form eines „Deutschtums“ und an der Ideologie der höher stehenden, weil „zivilisierten Rasse“, die sie von allen außereuropäischen Rassen nicht nur unterschied, sondern aus sie heraushob und ihr den Herrschaftsanspruch in der Form einer christlichen Zivilisierungsmission sicherte.

Eine treffende Definition des Kolonialismus geben die Historiker Jürgen Osterhammel und Jan C. Jansen:

„Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen.“⁷²

Die europäischen Missionsgesellschaften waren eine der Hauptstützen dieser „sendungsideologischen Rechtfertigungsdoktrinen“, die mit der christlichen Botschaft die „verlorenen“ Völker Afrikas retten wollten.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ A. a. O., 209.

⁷⁰ Formulierung von *Horst Gründer*, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*, 12.

⁷¹ *Gründer*, *Geschichte der deutschen Kolonien*, 217 „Dieser moralische Vorwurf der kolonialen Misswirtschaft und der verfehlten Eingeborenenpolitik war der Kern dessen, was hinfort in Deutschland als ‚koloniale Schuldfrage‘ bezeichnet werden sollte, die wiederum ein Eckpfeiler des gesamten Revisionssystems der Weimarer Republik war.“

⁷² *Osterhammel/Jansen*, *Kolonialismus*, 20.

In den Berichten der Missionare ist häufig von Ausschlussverfahren in den Gemeindeversammlungen wegen sittlicher Vergehen zu lesen. Hofmeister schreibt dazu:

„Unsere Gemeinden in der Heimat ahnen nicht, in welchem Sumpf dieses Volk hier steckt und wie entsetzlich schwer dem Missionar die Arbeit wird, wenn er so hundertfache Enttäuschungen erleben muss. Ich schäme mich überhaupt selbst für das Volk oder für die Gemeinde hier, und wage gar nicht, diese Tiefen Satans jemand von der Heimat mitzuteilen, man würde auch gar nicht verstehen. Der Herr aber kennt unser Sehnen und Seufzen Tag und Nacht und wird doch zu seiner Zeit den Fluch Hams beseitigen.“⁷³

Afrika unter dem „Fluch Hams“ war einer der katastrophalsten biblisch begründeten Rechtfertigungsideologien für die Sendung zur Rettung Afrikas.⁷⁴

3.4. Rassismus in Afrika und Rassismus in Deutschland

Dieses ideologische Gemisch aus *Nationalismus*, *Imperialismus* und *Rassismus* führte nach *Außen* zum Kolonialismus außereuropäischer Völker und die Missionen im Rahmen ihrer Zivilisierungsmission zur „Hebung“ der nieder stehenden Rassen. Das gleiche ideologische Gemisch führte nach *Innen* zur Absonderung bis zur Vernichtung der sogenannten „fremden Rasse der Juden“ durch den aufkommenden Nationalsozialismus. Eine kurze Gegenüberstellung der Texte des Baptistenmissionars Bender mit den Äußerungen von Parteirednern der DAP (später NSDAP) aus der Zeit um 1919/1920 zeigt den gemeinsamen Mutterboden in der nationalen Rechten auf und lässt schon ahnen, wohin diese Stimmung nach dem Ersten Weltkrieg führen sollte.

1919/1920, mitten in der Krise über den Verlust der Kolonie und der Mission, schrieb Bender, geleitet von seinem Rassegedanken, einer kulturell und sittlich höherstehenden Rasse anzugehören,⁷⁵ dass die christliche Mission der

⁷³ Hofmeister, *Erlebnisse I*, 78 f.

⁷⁴ Noch zu meiner Zeit in Dagai, Nordkamerun (1977–1991), wurde ich von meinen älteren afrikanischen Kollegen unter dem Hinweis auf diese Geschichte von Ham gefragt, ob es stimme, dass Gott Afrika verflucht habe. Haman Abel, aus dem Dagaier Gemeindegebiet stammend, hatte mir 1992, als er Student in Deutschland war, bestätigt, dass er selbst diese Erklärung in der Sonntagschule in seinem Dorf von einem Ältesten der Gemeinde gehört habe. Unter dem Titel „Wer hat Angst vor dem Schwarzen Mann?“ schrieb ich aus diesem Gespräch einen Artikel für die Zeitschrift „Die Gemeinde“, der aber nicht abgedruckt wurde. Vgl. *Messina, Slageren, Histoire du christianisme*, 66. Ein Arzt des Protestantischen Krankenhauses in Foumban sprach 1953 in einer Predigt von den Afrikanern als „den verfluchten Söhnen Hams“. Daraufhin verließ der afrikanische Pastor mit seinen Gemeindegliedern die Missionsstation und errichtete für seine Gemeinde einen Versammlungsort mit der Inschrift: „Hier ist die evangelische Kirche der Kinder Hams.“ Die Affäre ist ausführlicher dargestellt in *Jaap van Slageren, Les origines de l'Église évangélique du Cameroun*, Leiden 1972, 226 ff.

⁷⁵ So auch sein Ratschlag an neue Missionare, sich dort, wo es tunlich scheint, den landesüblichen Sitten anzupassen, „aber vor allem nie zu vergessen, wozu die Zugehörigkeit zu einer höherstehenden Rasse verpflichtet“. Bender, *Kameruner Blätter*, 101.

Europäer, den Anspruch erheben kann, die so „tief stehenden“ Kameruner „sittlich und geistig höher zu heben, zu brauchbaren Menschen zu erziehen“.⁷⁶

Zur selben Zeit, 1920, als Bender diese Sätze schrieb, referierte ein bis dahin noch fast unbekannter aber begabter Parteiredner, Adolf Hitler, im Münchner Hofbräuhaus über den verlorenen Krieg, den Versailler Vertrag und den Anspruch der Deutschen gegenüber einer anderen „Rasse“, den Juden in Deutschland und in Europa. In den Berichten des Münchener Polizei-Nachrichtendienstes (PND) sagte Hitler am 27.4.1920:

„Dass die Judenfrage eine Rassenfrage ist, begreift unser Volk immer noch nicht, wird es aber bald noch fühlen müssen.“ [...] „Wir müssen endlich den Kampf gegen diese Rasse aufnehmen. (lebh. Beifall) Es gibt da keinen Kompromiss mehr, weil es Gift für uns wäre. (lebh. Beifall). Herr Hitler entwarf dann in kurzen Zügen das Programm der D.A.P.: Ausweisung der Juden (bis vor 1.VIII.14), nicht bloß der Ausländer; Stellung unter Fremdgegesetz; in Regierungsstellen kein Jude; Brechung der Zinsknechtschaft; Bodenreform, Reinigung der Presse. (lebhafter Beifall).“⁷⁷

Im Anschluss an die Frage „Wird Unrecht durch Raub und vermehrte Ungerechtigkeit gesühnt?“ schreibt Bender mit Hinweis auf Apg 17, 25 f.⁷⁸. „Gott allein, der die Geschichte der Völker lenkt, der von Anfang an bestimmt, wie lang und weit sie wohnen sollen, er allein weiß es.“ Daran schließt er seine Gedanken über das verlorene Kamerun an, das „für die Mehrzahl der Deutschen aber“ nicht nur die Perle des ehrlich erworbenen deutschen Kolonialbesitzes ist, sondern auch Teil des noch unerlösten *Germania (Germania Irredenta)*. Bender liefert hier eine biblische Begründung, dass das „unerlöste *Germania*“ (dazu zählt er die Kameruner mit ihrem Land) wieder Teil Deutschlands werde. In den Berichten des Münchener PND heißt es von einer kleinen Versammlung „des Verbandes DAP“ am 5. Dezember (1920), Hitler selbst ist nicht anwesend, er sprach um diese Zeit in Rosenheim:

„Der Salzburger Hlawna behandelte die Not der Deutschen in Österreich, in der Tschechoslowakei und in Südtirol und proklamierte eine „*Germania Irredenta*“.“⁷⁹

⁷⁶ Siehe auch, wie er als Missionar der deutschen Mission seine eingeborenen Christen einschätzte: *Bender*, Weltkrieg, 70 „Die aus der Nacht des animistischen Heidentums Herausgeretteten brauchen um so mehr Zeit für Entwicklung zu geistiger Reife und Selbständigkeit. Auch die seelische Verfassung und Rasseneigentümlichkeiten des Negers spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle.“

⁷⁷ Vgl. Dokumentation HITLER ALS PARTEIREDNER IM JAHRE 1920, http://www.ifzmuenchen.de/heftarchiv/1963_3_4_phelps.pdf, 299 (letzter Zugriff 11. 5. 2015) Zu Hitlers Rassegedanken noch dieses Zitat in „Hitler als Parteiredner“, 309: „Die Nordrassen sind abgehärtet, die Südlischen sind morsch. Kunst, Wissenschaft und Arbeit sind international, die Kraft des Bürgertums herrscht vor. Beim Juden sieht es anders aus. Er betrachtet die Arbeit als Strafe, wir dagegen als sittliche Pflicht.“ Vgl. *Dokumentation HITLERS „GRUNDLEGENDE“ REDE ÜBER DEN ANTISEMITISMUS*, http://www.ifzmuenchen.de/heftarchiv/1968_4_5_phelps.pdf (letzter Zugriff 11. 5. 2015).

⁷⁸ Apg 17, 25 f. „Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen.“

⁷⁹ Hitler als Parteiredner, 283.

Der Historiker Fritz Stein hat im Vorwort zu seinem 1956 in den Vereinigten Staaten von Amerika geschriebenen Buch, 2006 erneut in Deutsch erschienen, „Kulturpessimismus als politische Gefahr – Eine Analyse nationaler Ideologie“ von der Nationalen Rechten in Deutschland als den Wegbereitern zum Nationalsozialismus geschrieben:

„Die nationale Uneinigkeit, die Lagarde spürte und Moeller im Geschehen seiner Zeit erlebte, erschreckte sie, und so erhoben sie die laute Forderung nach einem »Führer«, der die Einheit des Volkes verkörpern und erzwingen und alle inneren Streitigkeiten schlichten sollte. Ihre Sehnsucht gipfelte in der Vision einer neuen deutschen Sendung, eines Deutschlands, das, sauber und zuchtvoll im Innern, als größte Macht der Welt endlich auch die Germania irredenta zusammenfassen könnte.“⁸⁰

Aus der oben erwähnten Rede von Hitler am 27. April 1920 notiert das PND:

„Wir hoffen, dass bald wieder ein einiges deutsches Reich erstehen möge, das von der Memel bis Pressburg und von Königsberg bis Straßburg reicht. (stürmischer Beifall) Unsere Parole muss sein: Einigkeit, nicht Trennung! (lebh. Beifall) Wir werden dem Judentum nie vergessen, was es uns angetan hat. Auch unsere Arbeiterschaft wird einmal den Weg finden, der ist: „Ans Vaterland, ans teure, schließ dich an!“ (stürmischer Beifall)“.⁸¹

Und welche Staatsform Hitler für die Verwirklichung dieser Pläne, die später „Heim ins Reich“ genannt wurden, vorschwebt, bekannte er zu Beginn dieser Rede:

„Die Politik ist nur ein Mittel zum Zweck und zwar zu dem Zweck, dass das eigene Volk blüht und gedeiht. Es darf nicht heißen: Monarchie oder Republik, sondern es darf für uns nur die Staatsform geben, die jeweils für das Volk am besten ist. (Beifall) Wir brauchen einen Diktator, der ein Genie ist, wenn wir wieder emporkommen wollen. Weg mit der Parteiwirtschaft, die unser Volk zerrüttet! (Beifall)“.⁸²

Imperialismus und Nationalismus, Rassismus und Kolonialismus waren die „Ismen“, die Ideologien, der nationalen deutschen Rechte vor und nach dem verlorenen Weltkrieg, die dem späteren Nationalsozialismus als fruchtbarer Nährboden dienen.

Auch zu Beginn der Herrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland schreibt Bender in Afrika in seinen Briefen an die Heimatgemeinden immer noch von dem Führungsauftrag der höher stehenden weißen Rasse. 1933 schreibt er in Soppo im „Neuruppiner Missionsbote“ der deutschen Baptistenmission, „... dass der Heide auch in geistiger und kultureller Hinsicht höher gehoben werden muss“, damit die Lebenskräfte des Evan-

⁸⁰ Fritz Richard Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr: eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Stuttgart, 2005, Vorwort, http://www.klettcottade/buch/Geschichte/Kulturpessimismus_als_politische_Gefahr/5448#buch_leseprobe (letzter Zugriff 11. 5. 2015).

⁸¹ Dokumentation HITLER, 300.

⁸² A. a. O., 299.

geliums zum Bau des Reiches Gottes beitragen. Dies gelte besonders in der Missionsarbeit „unter den auf den untersten Stufen stehenden Naturvölkern und auch von unserem Missionswerk in Kamerun.“ Der Jugend Kameruns, die nach den Segnungen der westlichen Kultur strebt, bescheinigt er: „Die Eingeborenen haben erkannt, dass die geistige und kulturelle Überlegenheit der weißen Rasse im Besitz dieser Güter und in deren praktischen Verwendung besteht.“⁸³ In seinem letzten Brief 1935, wenige Monate bevor er seine Kameruner Missionstätigkeit zum Abschluss bringen wollte, schreibt er, dass der „zersetzende Einfluss des modernen Zeitgeistes“ sich im Küstengebiet nachteilig auswirke und die Eingeborenen nicht mehr wie früher scharenweise zum Evangelium kommen. „Dazu kommt noch die Eigenart der Rasse, die sich immer wieder als Hemmschuh erweist [...]. Es ist für jeden Missionar wichtig und nächst Gottes Segen Vorbedingung zum Erfolg, dass er die geistige Einstellung des Neger, seine rassische Veranlagung und seine Lebensphilosophie versteht. Ein Neger ist kein Europäer“⁸⁴ An seinem Todestag am 10. November 1935 kommt dieser Brief in Neuruppin an.⁸⁵

Dass sich das nationalsozialistische Rassendenken auch auf die Missionsgesellschaft auswirkte, zeigt ein Beitrag im „Neuruppiner Missionsbote“ aus dem Jahr 1934. Ein Jahr vor dem Erlass der „Nürnberger Rassengesetze“ für Deutschland druckt das Missionsblatt mit dem Hinweis, dass das „auch uns viel zu sagen hat“, einen Missionsbrief von K. Steck an die Bayerische Landeskirche ab, in dem unter anderem zu lesen ist:

„Gott mischt und verwischt die Rassen nicht.

Gott hat nicht jeder Rasse Gleichwert gegeben, nicht jeder Rasse Hochwert, aber jeder Rasse Eigenwert, großen oder kleine, aber eben Eigenwert. Und das ist ihr Recht. Das macht sie zu der Rasse, die sie ist.

Gott hat unsere Rasse hochgestellt. Zuhöchst hat er sie gestellt. Eine muss wohl zu oberst stehen. Wenn Gott unsere so hochgestellt hat, warum es ihm nicht glauben? Wenn er es getan hat, warum es nicht bekennen?

Die Rassen müssen sich voneinander abheben und müssen sich einander buchstäblich vom Leib halten. Denn es darf kein Brei aus ihnen werden.

Umgekehrt: in ihrem Eigenstand und in ihrer erhaltenen Reinheit bilden die Rassen ein Ganzes, weil sie alle von Gott sind.

Dann sind die von Gott am höchsten gehobenen am meisten mit Verantwortung für die weniger hoch begünstigten beladen. Das ist in jedem lebendigen Ganzen so.

Aus dieser Verantwortung der Deutschen quillt ihnen Recht und Pflicht zur Mission. Denn durch Mission wird man dieser Verantwortung gerecht, nicht nur durch sie, aber niemals ohne sie.“⁸⁶

⁸³ Neuruppiner Missionsbote, 1933, Wichtigkeit und Bedeutung der Erziehungsarbeit in unserem Kameruner Missionsprogramm, 21 ff.

⁸⁴ Neuruppiner Missionsbote, 1935, 167 ff.

⁸⁵ A. a. O., 169.

⁸⁶ Neuruppiner Missionsbote, 1934, 84 f. Es geht unter anderem auch um die Geldnot der Mission, von der der Verfasser im gleichen Rhythmus der Sprache schreibt. Aber mitten

Verantwortlicher Redakteur des Neuruppiner Missionsboten ist der Missionsdirektor F. W. Simoleit. Er schreibt dazu nur die eine Notiz „... der auch uns etwas zu sagen hat“. Was wollte Simoleit mit dem Abdruck dieses Beitrags den Baptistengemeinden 1934 sagen? Es geht in diesem Missionsbrief auch um die Geldsorgen der Mission, aber warum musste Simoleit auch den Abschnitt „Gott mischt keine Rassen ...“ mit abdrucken? Der Missionsbote war als Informationsblatt zur Stärkung des Missionsgedankens und zur Steigerung der Missionsspenden in den Baptistengemeinden gedacht. Was also hat nach Simoleit dieser Text, dass „Gott keine Rassen mischt“, den „Baptisten im Dritten Reich“ für ihre Situation zu sagen? Ich verweise auf das Buch von Andrea Strübind „Die unfreie Freikirche“. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, in dem auch die Rolle von F. W. Simoleit in dieser Zeit eingehend untersucht wird. Simoleit war nicht nur Direktor der Baptistischen Mission sondern auch Bundesältester, spielte also in der Kirchenpolitik der deutschen Baptisten eine namhafte Rolle. Strübind zitiert aus einem Vortrag Simoleits über „das neue Deutschland“ auf seiner USA-Reise, 1933, zur Vorbereitung des Baptistischen Weltkongresses (1934 in Berlin):

„... und scheut sich auch nicht vor dem Nachsprechen übelster antisemitischer Parolen. „Kein Mensch und auch kein Christ in Deutschland beklagt, dass dieses verbrecherische Gesindel aus dem Land gejagt wurde.“⁸⁷

Hier haben wir also in der Doppelrolle Simoleits als Missionsdirektor und Bundesältester das „Relais“, das den kolonialen Rassismus, den wir von Missionar Bender kennen, „die Überlegenheit der höherstehenden weißen Rasse“, verbindet mit dem nationalsozialistischen Rassismus in Deutschland.

Wird in der Mission in Afrika der Rassedanke benutzt, um als Höherstehende die Niedrigerstehenden „hochzuheben“, so wird derselbe Gedanke innerhalb Deutschlands auch benutzt aber eben nur in umgekehrter Richtung, die deutsche „Rasse“ verjagt, später vernichtet die jüdische „Rasse“. Dass die „Anerkennung der biologischen Rassenunterschiede, die auf die Schöpfung Gottes zurückgeführt wurden“, damals wohl allgemein von Baptisten als theologisch korrekt anerkannt wurde, zeigt A. Strübind anhand der Diskussion auf dem BWA- Kongress im August 1934 in Berlin. Reverend Wilson (England) spricht sich dort auf der Grundlage der Anerkennung der biologischen Rassenunterschiede gegen Antisemitismus und Rassendiskriminierung aus.⁸⁸ Dieser Wechselwirkung von kolonialem Rassismus in der Afrikamission der Baptisten und der Rezeption nationalsozialistischer Rassengedanken im Bund der Baptistengemeinden während

in seinem Werben für die Mission steht dieser Passus über die Rassen. Sperrung der Überschrift im Original.

⁸⁷ Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, Neukirchen-Vluyn 1991, 118 f.

⁸⁸ A. a. O., 164 f.

des „Dritten Reiches“ anhand der Akten nachzugehen, verdient noch einmal eine ausführliche Studie.

3.5. *Das missionarische Weltbild der Reichgottesmitarbeiter*

Das schlichte missionarische Weltbild, mit dem die Missionare den Blick direkt auf das „Reich Gottes“ richteten, sie verstanden sich ja als „Reichsgottesarbeiter“, verstellte ihnen den Blick für die Gefahren ihrer Zeit. Ihre biblische Sicht auf die Welt enthob sie jeder Verantwortung für einen eigenen Beitrag zum Frieden, in dem sie, theologisch begründend, in den allgemeinen „Kulturpessimismus“ der nationalen Rechten ihrer Zeit mit einstimmen. „Das Buch von Fritz Stern ‚Kulturpessimismus als politische Gefahr‘,“ so der Außenminister der Republik Polen, Bronislaw Geremek, in seiner Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Fritz Stern 1999 „veranschaulicht vortrefflich die Rolle, welche die Kritik der Modernität und die Sehnsucht nach der wahren Religion und Gemeinschaft des frühen Deutschlands als psychologische Wegbereiter des Nationalsozialismus gespielt haben“.⁸⁹

Wer, wie Eduard Scheve, den Weg der deutschen Baptisten in die Kamerunmission beschreibend, notiert: „Die Geschichte ist die Offenbarung des Willens Gottes“,⁹⁰ dem erscheint die Geschichte der europäischen, insbesondere der deutschen Kolonialeroberung Afrikas wie ein nicht zu hinterfragender Wille Gottes, auf den man nur mit Mission antworten kann. Dafür wünscht sich Scheve, dass die Gemeinden erfüllt seien von dem „Missionsgeist, die Eroberung der Welt für das Reich Gottes“.

Während also die europäischen Mächte auf den Höhepunkt der kolonialen, militärischen Eroberung der Welt zustreben, nach dem Ersten Weltkrieg war das Festland der Erde zu etwa der Hälfte von Kolonien bedeckt, zwei Fünftel der Weltbevölkerung unterstand kolonialer Herrschaft⁹¹, erhoffte sich die Mission im Mitgehen mit dieser Expansion die „Eroberung der Welt für das Reich Gottes“. Am Ende müssen beide Ziele als gründlich gescheitert angesehen werden.

Bender reflektiert die Geschehnisse des Weltkrieges und fragt, wie dieses Leid in Einklang gebracht werden kann mit der göttlichen Weltregierung und Liebe. „Hinter und über den Geschehnissen steht Gott“,⁹² ist seine Antwort. Die Arbeit der christlichen Mission geschieht zwar im Rahmen der vergänglichen Reiche der Welt, aber sie hat den Zweck der „Errichtung des ewigen, unvergänglichen Gottesreiches, welches weder nationale Schranken noch Rassenunterschiede kennt“. Aber zum Verzicht auf den

⁸⁹ Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1999, 6 http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1999_stern.pdf (letzter Aufruf 12. 5. 2015).

⁹⁰ Scheve, Die Mission der deutschen Baptisten in Kamerun (1888–1904), Kassel, 15.

⁹¹ Osterhammel/Jansen, Kolonialismus, 28. Sie zitieren den französischen Ökonom A. Girault.

⁹² Bender, Weltkrieg, 175.

Anspruch, zu der höher stehenden Rasse zu gehören, bewegte ihn dieser Zweck der Missionsarbeit nicht.

Fragen wir, ob und wie sich dieses Gedankengebäude der Verquickung von Christentum, Deutschtum und Revisionismus bei Bender, der ja bis 1919 im britischen Teil Kameruns bleiben konnte, auf die Stimmung in der Bevölkerung auswirkte. Im 11. Kapitel über „Der Krieg und die Eingeborenen“ schildert Bender Reaktionen der Kameruner auf den Krieg und die Inbesitznahme der Kolonie durch die Engländer und Franzosen. Auf einer seiner Reisen durch die Dörfer hörte er eine nächtliche Debatte der Kameruner und notiert genüsslich:

„Die Art und Weise, wie die große Mehrheit für die Deutschen Partei nahm und es als selbstverständlich hielt, dass die Deutschen die ganze Welt besiegen könnten, weil sie die besten Soldaten hätten und besonders der Kaiser ein großer Kriegsmann sei, war ergötzlich.“

Bender schloss daraus, „dass die Eingeborenen sich schon mehr oder weniger mit ihrem Mutterland verbunden und eins fühlten.“⁹³ Wir aber denken heute bei diesen Aussagen, die Bender noch „ergötzlich“ fand, dass in der Tat wenige Jahre später die Deutschen, infiltriert von dem Geist des Nationalsozialismus, in den Zweiten Weltkrieg ausgezogen sind.

In der Rückschau auf zwei Weltkriege und den Holocaust an den Juden fragen wir heute nach den Kriegs- und Friedensgedanken in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg 1914. Diese Sicht hatte Bender natürlich nicht. Aber Carl Bender blickte in seiner Reflexion nicht in erster Linie nach Europa, sondern auf Afrika. Er sah für Afrika andere große Gefahren in der Zukunft heraufziehen, die die Stabilität ganzer Regionen bedrohen und von den beiden großen Religionen ausgehen werden. Er nennt den Islam und die äthiopische Bewegung. Seine Reflexionen sind immer wieder durchzogen von einer fast unerträglichen Polemik, die auch die jetzt in Kamerun arbeitenden englischen und französischen Missionen mit einschließt. Er fragt diese Missionen, ob sie, nachdem die Deutschen vertrieben seien, nun vor den „Herrn der Ernte“ treten könnten, um für andere Missionare zu bitten. Er fragt sie, ob sie denn eine „Vorzugsstellung und besondere Nummer“ bei „unserem Herrgott“ hätten, dass sie die Deutschen vertreiben dürften, wo doch der Ruf zur Arbeit an alle erging. Dann unterstellt er ihnen, dass sie die deutschen Missionare wegen einer vermeintlichen Gefahr verbannt hätten, aber nicht erkannt hätten, dass sie dadurch erst recht eine wirkliche Gefahr geschaffen hätten:

„Die Schwächung der Mission bedeutet eine Stärkung des Islams und der äthiopischen Bewegung in Afrika und Indien.“⁹⁴

In den letzten fünf Jahren hätte die Propaganda des Islams in Kamerun beträchtlich zugenommen. Die Missionare hätten dem Islam zielbewusst

⁹³ A. a. O., 101.

⁹⁴ Bender, Weltkrieg, 200–201.

entgegen treten können, im Innern Kameruns einen Damm gegen das Vordringen des Islams aufrichten können.⁹⁵ „Aber jetzt sind diese Stationen verwaist und in allen größeren Dörfern bilden sich immer mehr Haussa-Siedlungen der islamischen Händlerdynastie, von denen eine erfolgreiche Werbung ausgehe.“⁹⁶ Jetzt befinde sich sogar schon eine mohammedanische Gemeinde in Douala, zu denen schon viele Douala-Leute gehörten „– etwas Unerhörtes vor dem Krieg“. Auf den verwaisten Missionsstationen der Baptisten hätten sich schon Sendboten des Islams niedergelassen, aber „noch haben sie keinen Erfolg, weil die Eingeborenen immer noch auf die Rückkehr der Missionare hofften“. Und dann richtet sich sein Blick in die Zukunft und er sieht, nicht nur für Afrika, sondern auch für Europa eine kommende Konfrontation zwischen dem Islam und der westlichen Kultur und das Ende des Kolonialismus:

„Der Islam wird für Afrika und Indien eine immer größere Gefahr. Wenn die Völker dieser Länder sich erheben, um das Joch der Europäer abzuschütteln, geschieht es unter der Führerschaft des Islams.“

Dann wendet er sich der „Äthiopischen Bewegung“⁹⁷ in den unabhängigen afrikanischen Kirchen zu. Auch die unabhängigen Baptistengemeinden in Douala sieht er unter diesem Einfluss. Er sieht, dass diese Bewegung immer mehr an Boden gewinnt:

„Ihre Anhänger werden, wenn die Zeit gekommen ist – und ich fürchte, sie ist nicht allzuferne – mit den Führern des Islams gemeinsame Sache machen, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen – die Abschüttelung der Herrschaft der weißen Rasse.“⁹⁸

Bender geht dann auf den 14 Punkteplan des amerikanischen Präsidenten ein, der mit seinem Wort von dem „Selbstbestimmungsrecht“ der Völker

⁹⁵ Vgl. Lüllau, Gottesreich und Gottesstaat.

⁹⁶ Im Kapitel 9 schildert Bender die Nachkriegszeit als Zeit der Neubelebung und des Widerstands des Heidentums ebenso die Erfolge des Islams. S. 87 „Im Innern, in den Gebieten der Baki und Bamun, verjagten die dortigen Könige die christlichen Lehrer und riefen an ihre Stelle muhamedanische Mullahs ins Land. Den Christen wurde das Abhalten von Versammlungen zu gegenseitiger Erbauung verboten. Solche, die standhaft bei der christlichen Lehre beharrten, wurden misshandelt, gebunden und ins Gefängnis geworfen.“ Und S. 88 „Die muhamedanischen Haussahändler waren eifrige Apostel des Islams, dessen Ausbreitung sie auf jede Weise zu fördern suchten. Eines ihrer Mittel war, heidnische Knaben zu sich zu nehmen und zu unterrichten. Auch die Sklaverei erfuhr eine Neubelebung. Es wurden sowohl von Muhamedanern als Heiden besonders Mädchen aufgekauft.“

⁹⁷ Zur Äthiopischen Bewegung in Afrika siehe die umfangreiche Studie von Erhard Kamphausen, Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bern/Frankfurt a. M. 1976. Im Vorwort ist zu lesen: „In tastenden Versuchen, unter Berufung auf das Evangelium die Würde des schwarzen Menschen zur Geltung zu bringen, und Befreiung aus der Vormundschaft der Weißen zu erwirken, entstanden unabhängige Schwarze Kirchen, die ihre Eigenständigkeit gegenüber den weißen Missionen durchzusetzen suchten.“

⁹⁸ Bender, Weltkrieg, 200 f.

Hoffnung geweckt habe. Insbesondere die gebildeten Neger würden daran politische Hoffnungen knüpfen. Die Regierung würde ahnungslos sein, aber „sie sitzt auf einem Vulkan, der zu irgend einer Zeit, vielleicht wenn man am wenigsten erwartet, ausbrechen kann. – Fluch der bösen Tat ...“. Schon bei den Schilderungen des Krieges kam er zu ähnlichen Ahnungen:

„Schrecklich wird die Rache sein, die Afrika an der weißen Rasse eines Tages nehmen wird, wenn es, zum Bewusstsein seiner eigenen Stärke erwacht, die ihm geraubten Freiheiten und Rechte zurückfordern wird“.

Und in einer Anmerkung dazu notiert er: „– die schwarzen Massen werden geeint unter der Führerschaft des Islam!“⁹⁹

In der Krisenzeit des Ersten Weltkrieges ahnt Bender zwar, dass Afrika Rache nehmen wird an der weißen Rasse, um die geraubten Freiheiten und Rechte von den Weißen zurückzufordern. Doch dieses Ahnen führt ihn nicht dazu, das von ihm gelobte Bündnis von europäischer Mission und europäischem Kolonialismus selbst infrage zu stellen. Für ihn sind es die drei großen Blöcke, das nicht bekehrte Heidentum, der nicht zu missionierende Islam und die von den europäischen Kirchen sich trennenden unabhängigen Kirchen (Äthiopische Bewegung), die gemeinsam gegen die „weiße Rasse“ aufstehen werden. Dem Islam, dem in seinen Augen eigentlichen Widersacher der christlichen Mission, spricht er bei dieser kommenden Revanche eine Führerrolle zu. Bender tröstet sich mit seinem biblischen Weltbild: der allmächtige Gott stehe über den Verhältnissen und die Verfehlungen der Völker und alle feindlichen Mächte können das Kommen seines Reiches nicht hindern. Mit diesem Trost aber dürfen wir uns heute nicht mehr trösten, wenn wir die Seligpreisung Jesu als Auftrag an uns ernst nehmen: „Selig sind die, die für den Frieden arbeiten, denn sie werden Töchter und Söhne Gottes heißen.“ (Mt 5, 9 Bibel in gerechter Sprache)

3.6. Zur Person von Carl Bender 1869–1935

Es konnte im Rahmen der Fragestellung „Die Baptistenmission in Kamerun im Ersten Weltkrieg“ keine umfassende Würdigung über Leben und Werk von Carl Bender geschrieben werden. Es ging nur darum, an Hand der beiden Bücher „Weltkrieg“ und „Kameruner Skizzen“ Benders Darstellung, Verarbeitung und Deutung des Weltkrieges und seine Eingebundenheit in die geistige Gedankenwelt der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen nachzuzeichnen. Beide Bücher von Bender sind in den Deutschen Baptistengemeinden zwischen den beiden Weltkriegen gelesen worden und haben aus dem Blickwinkel der Mission in Kamerun mitgewirkt am politischen Weltbild der deutschen Baptisten. Denn diese Missionslektüre war nicht nur

⁹⁹ A. a. O., 28, und 113 f. „Die Wiedervergeltung des schwarzen Rasse wird eine schreckliche sein, wenn sie, in nicht allzu ferner Zukunft, unter der Führerschaft des Islam von den in Afrika ansässigen Weißen Sühne der durch Jahrhunderte hindurch an ihr begangenen Blutschuld fordert.“

eine Schilderung von Missionserlebnissen in Kamerun, sondern sie waren vor allem eine missionstheologische und politische Deutung der Auswirkungen des Ersten Weltkrieges für Afrika und für Deutschland. In der Zeit der Krise nach dem verlorenen Weltkrieg und unter den Bedingungen des Versailler Vertrages bis hin zum Aufkommen des Nationalsozialismus war diese Missionsliteratur von Bender eine Art „weltanschauliche Bildungslektüre“ in den Baptistengemeinden.

Nur hingewiesen werden soll auf sein nicht unbedeutendes ethnologisches Werk: „Die Volksdichtung der Wakweli: Sprichwörter, Fabeln und Märchen, Parabeln, Rätsel und Lieder“.¹⁰⁰ In den USA veröffentlichte Carl Bender 1924 die Erzählung „Tales from the Jungle“, 1925 die Studie „Religions and Ethical Beliefs of African Negroes-Duala and Wakweliland“ und im selben Jahr einen Rückblick auf seine Missionsarbeit in Kamerun „Twenty Years Among African Negroes“.¹⁰¹

Sein Schwiegersohn Carl F. H. Henry und seine Tochter Helga veröffentlichten Biographien seines Lebens.¹⁰² Der Untertitel dieser Biographie von Carl Henry „Geschichte vom missionarischen Triumph in einer finsternen Region eines der finsternen Kontinente“, zeigt, wie von Nordamerika aus die übrige Welt wahrgenommen wird und verspricht sicherlich keine kritische Reflexion über Rassismus und Kolonialismus. Das Buch von Charles William Weber über internationale Einflüsse und die Baptistenmission in Westkamerun widmet dem Lebenswerk von Carl Bender einen längeren Abschnitt.¹⁰³ Eine Kurzbiographie über Bender hat Richard Pierard¹⁰⁴ im

¹⁰⁰ Carl Bender, *Volksdichtung der Wakweli: Sprichwörter, Fabeln und Märchen, Parabeln, Rätsel und Lieder*, Viertes Beiheft zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, Berlin 1922.

¹⁰¹ Eine eindruckliche Würdigung seiner ethnologischen Arbeiten findet sich auf der Homepage der Bakweri http://www.bakweri.com/2009/12/bakweri_religio.html (letzter Zugriff 15. 5. 2015). Dort ist ein kurzes Porträt des gerade verstorbenen Patriarchen der Bakweri in Groß-Soppo zu lesen, der, 1919 geboren, nach Carl Jacob Bender benannt wurde: „Pa Carl Jackai Bender Kange, the Bakweri patriarch of Great Soppo, Buea, died on March 12, 2015. He was 96 years old. Born in 1919, Pa Kange was named after Carl Jacob Bender, the famous German Baptist missionary who served in Cameroon from 1909 until his death in 1935. From 1939–40, Pa Kange was employed as a vernacular teacher by the German Baptist Mission, while, the Cameroon Baptist Mission employed him as a probationary teacher from 1943–44.“ <http://www.bakweri.com/>.

¹⁰² Carl F. H. Henry, *Bender in the Cameroons – A Story of Missionary Triumph in a Dark Region of the World's Darkest Continent*, Cleveland 1943 und *Helga Henry-Bender, Cameroon on a Clear Day: A Pioneer Missionary in Colonial Africa*, Pasadema 1999.

¹⁰³ Charles William Weber, *International Influences and Baptist Mission in West Cameroon: German-American Missionary Endeavor under International Mandate and British Colonialism*, Leiden 1993. Neben Bender werden auch die Deutsch-Amerikaner Gebauer und Dungast in die Arbeit mit einbezogen. Benders Buch „Der Weltkrieg“ wird in der Liste seiner schriftlichen Arbeiten aufgeführt, aber dem in diesem Buch besonders hervortretenden nationalistischen und rassistischen Hintergrund seiner Sprache und seines Denken wohl weniger Beachtung gegeben.

¹⁰⁴ Richard Pierard sagte mir nach meinem Vortrag auf dem Symposium, dass er von dieser rassistischen Grundeinstellung Benders nichts wusste und Benders Buch „Der Weltkrieg“ ihm bisher unbekannt war.

Biographical Dictionary of Christian Missions geschrieben.¹⁰⁵ Pierard betont den Einfluss der *social gospel* Bewegung von Walter Rauschenbusch auf Bender während seines Studiums am German Department des Rochester Theological Seminary. Hier hat er sein missionstheologisches Rüstzeug für Afrika erhalten. Das Symposium der GFTP, das unter dem Thema „Die Social Gospel Bewegung und ihre Rezeption – ein vergessenes Erbe des Baptismus?“ 2012 stattfand, warf auch diese Frage nach dem Rassismus auf. Dominik Gautier schreibt in seinem Beitrag über Reinhold Niebuhr, dass vom *Social Gospel* in Bezug auf den Rassismus gesagt werden muss, „dass es nicht zu seiner Kritik, sondern zu seiner Rechtfertigung beitrug“.¹⁰⁶ Die in diesem Beitrag vorgetragene Kritik am *Social Gospel* gibt Anlass zu fragen, ob Bender am German Department des Rochester Theological Seminary die missionstheologische Begründung für die „höherstehende Rasse der Weißen“ erhalten hat und wie die *social gospel* Bewegung zu ihrer eigenen Rassenproblematik in den USA stand.

Im „Neuruppiner Missionsbote“ der deutschen Baptisten erschien in der Ausgabe vom Dezember 1936 ein Nachruf auf Carl Bender von Missionsdirektor F. W. Simoleit. Carl Bender reiste 1933 zum sechsten Mal in den Missionsdienst nach Kamerun, kurz bevor er zur Erholung Kamerun verlassen wollte, erkrankte er an Schwarzfieber und starb am 10. November 1935 in Soppo. In der Ausgabe des „Neuruppiner Missionsbote“ vom Januar 1936 berichtet Missionar Penzlau ausführlich von der Erkrankung und Beerdigung Benders und der großen Wertschätzung der Bevölkerung für Bender.

Im Baseler Missionsarchiv befindet sich eine kleine Akte „Baptistenfrage“ (E – 10 Sch.II Nr. 11), in der es unter anderem einen Artikel von Bender aus dem Jahr 1924 gibt, in dem er über „unsere verratene und verkaufte Kamerun Mission“ berichtet und Anschuldigungen gegen die Pariser Mission und die Baseler Mission in Bezug auf die Situation der Baptisten in Kamerun erhebt. Insgesamt sind in dieser Akte eine Anzahl Memoranden, Briefen und Protokolle aus der Zeit von 1919 bis 1929 enthalten. Diese Schriftstücke belegen das überaus schwierige Verhältnis der Pariser und der Baseler Mission zu den „verwaisten“ Baptistengemeinden in Kamerun, den „deutschen“ und den „unabhängigen“ Baptisten. In dieser Krisensituation des Wechsels kolonialer Herrschaft zeigt sich, dass insbesondere die

¹⁰⁵ Siehe unter Dictionary of African Christian Biography: http://www.dacb.org/stories/cameroon/bender_carljacob.html

¹⁰⁶ Dominik Gautier, Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus, in: ZThG 18 (2013), 168–180. Gautier schreibt (176): „Rassismuskritische Studien haben aufgezeigt, dass die Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* gefangen waren in einer Ideologie imperialen Weißseins, die mit dem US-amerikanischen Berufungsdanken des *Manifest Destiny* einherging. Es waren weiße Menschen, die von Gott erwählt waren und die US-amerikanische Demokratie als Form weißer Vorherrschaft vorgeblich nach Gottes eigenem Bild formten. Weiße Vorherrschaft wurde damit gleichsam geheiligt [...] Wenn eine weiße Gesellschaft beanspruchte, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, dann konnte dies nur in einer Heiligung weißer Vorherrschaft enden.“

protestantischen Missionen mit unterschiedlichem Tauf- und Gemeindeverständnis es schwer haben, miteinander eine gemeinsame Missionsstrategie zu entwerfen.¹⁰⁷ Die in Europa bekannten konfessionellen Spannungen zwischen Kirchen der Kindertaufe und der Glaubenstaufe wirken sich in der Mission zu einer scharfen Konkurrenz aus. Aus diesen Akten geht auch hervor, dass der Leiter der Pariser Mission, E. Allégret, es lange Zeit verhindern konnte, dass Bender wieder eine Arbeitserlaubnis für den britischen Teil Kameruns erhalten konnte. Der französischen Mandatsverwaltung wird der Nationalismus von Bender und seine Hoffnung, dass „die Deutschen zurückkommen“, nicht unbekannt geblieben sein. Während Hofmeister 1926 und Sieber 1928 nach Westkamerun einreisen konnten, kehrte Bender erst 1929 nach Soppo zurück.

4. Abschlussgedanken

4.1. *Die Mission und der postkoloniale Diskurs der kolonisierten Völker*

Erst die postkolonialen Diskurse der kolonisierten Völker haben diese „alten Sicherheiten“ der Weißen als Herrschaftsinstrument des europäischen Imperialismus entlarvt. Die in den Jahren 1971–1985 im Norden Kameruns entwickelte afrikanische Befreiungstheologie des Kameruner Theologen und Soziologen Jean-Marc Ela entwarf eine neue, sich von westlicher Vorherrschaft der Interpretation des Evangeliums befreiende Theologie für die kolonisierten Völker Afrikas. Die Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) hat 2010 unter dem Titel „Theologie unter dem Baum“ dieser afrikanischen Befreiungstheologie ein Symposium gewidmet, auf dem drei Kameruner Theologen die Rezeption der Theologie von Jean-Marc Ela vortrugen.¹⁰⁸ Zu einem seiner ersten berühmt gewordenen theo-

¹⁰⁷ Diese Auseinandersetzung von Bender mit der Baseler und der Pariser Mission erinnert stark an die in gleicher Weise heftige Auseinandersetzung zwischen der deutschen Baptistenmission und der Baseler Mission um 1890/91 und den Briefwechsel von Eduard Scheve mit dem Leiter der Baseler Mission um den Verkauf der englischen Baptisten-Gemeinden mit ihren Grundstücken an die Baseler Mission. Es dabei geht um die Frage, ob die Baseler Mission nach dem Kaufvertrag der Londoner Baptistenmission zugesichert habe, den baptistischen Gemeinden in Douala ihre eigene Taufpraxis [Kindertaufe] nicht ‚aufzudrängen‘. Hier ein Zitat aus dem Brief von E. Scheve an den Missionsinspektor Oehler, Basel vom 5. 1. 1891 (Nr. 34): „Ich darf mich freilich, Ihnen gegenüber nicht auf Berichte der Brüder Wilson und Fuller berufen, da ich fürchte, dass sie mir erwidern werden ‚leider auch von Negern‘ [...]“. Scheve zitiert dann den Baseler Missionar Munz „Wir haben ein derartiges Versprechen nicht gegeben, ist auch von uns nicht verlangt worden; man hat nur in London gewünscht, dass wir in der ersten Zeit etwas nachsichtig vorgehen möchten.“ Daraufhin schreibt Scheve weiter: „Ich habe damals geantwortet und kann nicht anders, als es zu wiederholen: ‚Hat man bei dem Kaufact nicht die volle Freiheit der Gemeinde geschützt, dann trägt der Kaufact das Gepräge des Sklavenhandels.‘“ Baseler Archiv E – 2.4. Nr. 1.

¹⁰⁸ Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 16 (2011): *Samuel Désirée Johnson*, Edinburgh 1910 und 2010, Bilanz einer zwiespältigen Beziehung zwischen Afrika und dem

logischen Büchern „Ma foi d’Africain“, das er noch in Nordkamerun (1985) geschrieben hatte, und in dem er die Situation der „Kirdi“ in den Bergen reflektierte, verfasste der Kameruner Achille Mbembe ein treffendes Vorwort. Mbembe schreibt, dass Jean-Marc Ela dort in den Bergen Nordkameruns erkannte, dass das, was er in den Büchern des Westens über Gott erfahren hatte und in Tokombéré weitergeben wollte, die Fragen des Lebens dieser Leute, die von den Bergen ins Tal heruntergekommen waren, überhaupt nicht tangierte.¹⁰⁹ Drei Jahre später schreibt Achille Mbembe eine tief sinnige postkoloniale Auseinandersetzung mit dem Christentum, das er von der Katholischen Mission in Kamerun erlernt hatte: „Afrique indociles“. Dieser Titel kann übersetzt werden mit „Afrikanische Aufsassigkeiten“ oder „Widerspenstiges Afrika“. Der Untertitel „Christentum, Macht und Staat in einer postkolonialen Gesellschaft“ kündigt eine umfassende kritische Analyse der Symbiose von Religion, Kultur und Macht in den postkolonialen afrikanischen Gesellschaften an.¹¹⁰ Achille Mbembe, Historiker und politischer Philosoph, ist einer der prominentesten Vordenker des Postkolonialismus. Er lebt heute in Südafrika und lehrt dort an der University of the Witwatersand in Johannesburg und in den USA. Sein neuestes Buch „Critique de la raison nègre“, erschienen in Paris 2013, das jetzt in Deutsch übersetzt vorliegt, ist eine engagierte Kritik des globalen, neoliberalen Kapitalismus, eine radikale Kritik der Moderne. Mbembe schöpft die Kraft seiner Kritik aus den Erfahrungen Afrikas mit dem europäischen Rassismus, der die Menschen in Afrika zuerst zu Sklaven, Negern und Schwarzen, machte, d. h. Objekten und Waren, mit denen man profitabel handeln konnte, die man dann mit überlegener Gewalt kolonisieren konnte, um sie danach unter dem Diktat des globalen Kapitalismus in die so genannte Unabhängigkeit zu entlassen. Mbembe überträgt diese erlittene Figur des „Negers“, des „Schwarzen“, auf den heute weltweit agierenden Kapitalismus, der die Welt „schwarz“ mache. Die Deutsche Übersetzung wählte deshalb als Untertitel „Das rassistische Denken des globalen Kapitalismus“. Mbembe plädiert für eine zukünftige Welt ohne Opfer, „einer kommenden Welt, deren Bestimmung universell ist; einer Welt, die befreit ist von der Last der Rasse und des Ressentiments und des Wunsches der

Westen, *Zachée Betché*, Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie, *Timothée Boubu Mbima*, Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas.

¹⁰⁹ Jean-Marc Ela, *Ma foi d’Africain*, Paris 1985, 7. In der deutschen Übersetzung, *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br. 1987 ist dieses Vorwort von A. Mbembe leider nicht übersetzt worden.

¹¹⁰ Achille Mbembe, *Afrique indociles – Christianisme, pouvoir et Etat en société post-coloniale*, Paris 1988. Das Buch ist mit Unterstützung durch das Missionswissenschaftliche Institut Aachen herausgegeben worden, wahrscheinlich weil Mbembe einige Jahre stellvertretender Generalsekretär der „Jeunesse Étudiante Catholique Internationale“ (J.E.C.I.) war. Als Mitglied der J.E.C. in Kamerun hatte er in seiner Studienzeit auch an Alphabetisierungsprogrammen der Katholischen Mission in Mokong bei Maroua teilgenommen.

Rache, die jeder Rassismus auslöst.¹¹¹ Allen westlichen Missionen, die in Afrika „auf den Schwingen des Kolonialismus“ in Afrika Kirchen gründeten, ist die Lektüre solcher postkolonialen Studien zu empfehlen, weil sie mithelfen können, der eigenen Geschichte standzuhalten und die heutigen Herausforderungen zu verstehen. Auf Mbembes kritische Analyse der beiden Weltreligionen, Islam und Christentum, die mit unterschiedlichen Formen der Macht und Gewalt ihre Glaubenswelt in Afrika verbreiteten, sei hier kurz hingewiesen.¹¹²

Auch in den Reihen der Baptistengemeinden in Nordkamerun werden postkoloniale Studien geschrieben. 2012 erschien von Zachée Betché das Buch *„L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité“* (Die Erfindung des schwarzen Menschen. Eine Kritik der Moderne). Zachée Betché, Philosoph und Theologe,¹¹³ reflektiert diesen Prozess der Dekolonisierung europäischer Herrschafts- und Überlegenheitsphantasien. Man geht heute zwar von der Gleichheit der „Rassenvarianten“ aus, aber neue Formen gewisser „Grundwahrheiten“ hätten sich im Denken (der Weißen und der Schwarzen) etabliert, die eben diesen „Schwarzen“ wiederum zu einem „zweitrangigen“ Menschen machen: *L'invention de l'homme noir*.¹¹⁴

Es wird heute auch diskutiert, ob imperiale Expansion verbunden mit kolonialen Formen der Herrschaft nicht nur in Afrika sondern auch in Europa zu beobachten sind.¹¹⁵ Hannah Arendt war eine der ersten, die mit ihrer Unterscheidung vom kontinentalen und überseeischen Impe-

¹¹¹ *Achille Mbembe*, Kritik der schwarzen Vernunft – Das rassistische Denken des globalen Kapitalismus, Berlin 2014, 332. Von der Erfahrung des Schwarzsein schreibt er in seiner Einleitung: (12): „... dass der Neger der (oder auch das) ist, den (oder das) man sieht, wenn man nichts sieht, wenn man nichts versteht und, vor allem, wenn man nichts verstehen will.“ Siehe auch den Beitrag in DIE ZEIT N 49, 27. November 2014, Literaturmagazin, 30 „Ich bin kein Neger“ zum Erscheinen seines Buches.

¹¹² A. a. O., 182–194. Zum Islam schreibt er (182 f.) „Die Formen des Regierens, des Glaubens und des Handelns sind untereinander verbunden wie kommunizierende Röhren. Und wenn etwas den Islam von den übrigen Religionen Afrikas unterscheidet, so ist es zweifellos die Art, wie darin frommes Handeln, nach Art eines Echos auf kriegerisches Handeln antwortet.“ Und zum Christentum schreibt er (183 f.): „Ursprünglich war das jüdisch-christliche Verhältnis zu Afrika bestimmt vom Motiv der Dunkelheit, der Urtragödie, die in der Verdeckung der Wahrheit durch alle Arten von Aberglauben bestand. [...] Allerdings ersetzt das Christentum den kriegerischen Charakter des Islams durch eine andere Form von Gewalt: die der Barmherzigkeit und des Mitgefühls. Tatsächlich geht es ihm darum, die Ketten zu lösen, das heißt, alles was zum Reich der Erscheinungen und des Falschen gehört, vom Reich des Wahren zu trennen.“

¹¹³ Zachée Betché ist Doktor der Philosophie, Pastor der Kameruner Baptistenunion (UEBC) und zurzeit Pastor der reformierten Kirche in der Schweiz. Er hat promoviert über Herbert Marcuse: *Zachée Betché*, Nature et historicité. Essai sur la philosophie de Herbert Marcuse, Paris 2009.

¹¹⁴ *Zachée Betché*, *L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité*, Paris 2012, 14: „L'homme noir [...] lutte encore contre les courants dévastateurs qui érodent sa personne, émiettent son statut de sujet.“ Der schwarze Mensch kämpft noch immer gegen die verheerenden Denkweisen, die seine Persönlichkeit untergraben, seinen Subjektstatus zerbröseln lassen.

¹¹⁵ Siehe dazu in *Conrad*, Deutsche Kolonialgeschichte, 96 ff.

rialismus den Blick auf den Zweiten Weltkrieg lenkte. Sie hatte dabei die deutsche Expansion nach Polen und Russland im Blick. Zudem warf sie die Frage nach dem Zusammenhang von Kolonialismus und Holocaust auf, der Gewalt der kolonialen Kriegsführung und der Vernichtungspolitik im Nationalsozialismus.¹¹⁶ Jüngst hat der Historiker Jürgen Zimmerer den kolonialen Krieg in Deutsch-Südwestafrika gegen die Herero und Nana als „Vorgeschichte des Holocaust“ bezeichnet, einen wichtigen Schritt hin zum nationalsozialistischen Vernichtungskrieg.¹¹⁷ Es geht ihm bei seiner Debatte über die Beziehungen zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus um die Frage der Auswirkungen und den Umgang mit ihm in den früheren Kolonien und den früheren Kolonialmächten. Die Kolonialismusdebatte ist noch keineswegs erschöpft, so als sei über diese Vergangenheit schon alles gesagt, so als könnten wir einfach die alten Akten schließen und uns endlich, befreit vom alten kolonialen und rassistischen Ballast, nun wieder ganz unserer Hauptaufgabe der Weltmission zu zuwenden.

Anlässlich der 50. Jahresfeier der EBM 2004 in Berlin gab die EBM eine, von Dietmar Lütz erarbeitete, bemerkenswerte Stellungnahme heraus: „Die ‚Berliner Konferenz‘ 1884“.¹¹⁸ Während der Jahresfeier wurde die Erklärung mit Anmerkungen von Dietmar Lütz vorgelesen und einstimmig angenommen. Noch aber bleibt es Aufgabe der Mission, ihre eigenen Texte aus dieser Zeit aufzuarbeiten, um mit einem neuen Blick nach vorn Neues zu wagen. Unter Punkt 9 der Erklärung heißt es:

„Wir blicken jedoch auch nach vorn und geloben, unsere Kräfte dafür einzusetzen, dass auf allen Ebenen des kirchlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Miteinanders Friede und Gerechtigkeit herrschen mögen, gemäß dem Worte unseres Herrn: „Selig sind die Friedensstifter“. Wir geloben, aus der Berliner Konferenz 1884 lernen zu wollen für eine künftige Welt, in der Gerechtigkeit herrscht.“

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Europa im August 1914 führte in Kamerun zu einem Kolonialkrieg der europäischen Kolonialmächte. Frankreich und England teilten die Herrschaft über die Kolonie Kamerun unter sich auf. Im Mai 2014 erklärte Kamerun dem von Nordnigeria aus im Extremen Norden Kameruns agierenden Terrornetzwerk Boko Haram den Krieg. War der Erste Weltkrieg auch in Afrika ein „traditioneller“ Krieg staatlicher Armeen, so ist heute der Krieg der Streitkräfte der afrikanischen Staaten gegen Boko Haram ein Krieg gegen ein terroristisches Netzwerk,

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., 100 ff.

¹¹⁷ Jürgen Zimmerer, *Deutsche Herrschaft über Afrikaner: Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*, Münster 2001; Jürgen Zimmerer/Joachim Zeller (Hg.), *Der Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der deutsche Kolonialkrieg in Namibia (1904–1908) und seine Folgen*, Berlin 2004. Siehe besonders seinen Beitrag: „Nationalsozialismus postkolonial. Plädoyer zur Globalisierung der deutschen Gewaltgeschichte“, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 57 (2000), 529 ff.

¹¹⁸ http://www.ebm-masa.org/fileadmin/_templates/pdf2/dokumente/BerlinerKonferenz1884.pdf

das sich inzwischen mit dem sich international ausweitenden Terror des islamischen Staates in Syrien und Irak verbündet hat. Immer mehr afrikanische Staaten geraten ins Visier dieses Terrors. Auch Europa ist inzwischen Ziel von Terrorgruppen geworden, die sich vom „Geist des Dihad“, wie ihn der IS weltweit propagiert, inspirieren lassen.

Auf diese aktuelle Bedrohung des Friedens im westafrikanischen Sahel durch das islamistische Terrornetzwerk Boko Haram antworten die Kirchen in Kamerun mit einer internationalen Konferenz zum Thema „Eine Kultur des Friedens“ an der Protestantischen Universität in Yaoundé (l'Université Protestante d'Afrique Centrale – UPAC). Unter der Leitung ihres Rektors Dr. Timothée Bouba Mbima fand diese Konferenz im April 2015 auf dem Gelände der UPAC statt. In Vorbereitung der Konferenz schrieb uns Dr. Timothée Bouba:

„Ein Geist der gegenseitigen Verdächtigungen oder des Proselytismus könnte zu einer weiteren Radikalisierung führen. Deshalb ist es für diesen Prozess nötig, einen Dialog zu führen, damit jede religiöse Gruppierung die Menschen einer anderen Religion als Geschöpfe Gottes akzeptieren kann, in denen das Ebenbild Gottes zu finden ist. Das erste Ziel unserer Konferenz wird es sein, Forschungsbereiche für unsere Studenten und Studentinnen (auf dem Niveau Master) abzuklären. Ihre Arbeiten sollen dann publiziert werden, damit sie an den Grund- und Sekundarschulen und in den Berufbildungszentren und an den Universitäten unterrichtet werden können. Der besondere Akzent dieser Studienarbeiten soll auf dem Respekt der menschlichen Würde liegen mit dem Ziel, die Opfer und die Kämpfer dieser Sekten zu befreien. Auf diese Weise soll auch das gefährliche Spiel der Politiker, die gerne die Religion zu ihren Zwecken missbrauchen wollen, aufgedeckt werden. So wird unsere Jugend, die Opfer der Propagandisten (Guru) und Kämpfer dieser Sekten werden könnte, zumindest aufgeklärt werden, um gegen diese Einflüsse besser gewappnet zu sein. Das Leben, die Freiheit, der Frieden und die Entwicklung unseres Landes hängen entscheidend davon ab.“

Teilhabe an der Weltmission kann nicht mehr die „Rettung der Seelen“ vor der ewigen Verdammnis durch Gott sein, sondern hat sich heute als Teilhabe am Aufbau einer „Kultur des Friedens“ auf Erden zu bewähren.

Bibliografie

- Bender, Carl Jacob*, Der Weltkrieg und die christlichen Missionen in Kamerun, Kassel 1921.
 –, Kameruner Blätter und Skizzen, Kassel 1927.
Betché, Zachée, L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité, Paris 2012.
 –, Nature et historicité. Essai sur la philosophie de Herbert Marcuse, Paris 2009.
Conrad, Sebastian, Deutsche Kolonialgeschichte, München 2009.
Ela, Jean-Marc, Gott befreit – Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2005.

- , *Le cri de l'homme africain*, Paris, 1993.
- Fossoio, Pascal/Slageren, Jaap van*, Les expressions théologiques au cours de l'histoire missionnaire et des Églises protestantes in *Messina J. P./Slageren J. v.* (Hgg.), *Histoire du Christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*. Paris/Yaoundé 2005.
- Gautier, Dominik*, Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus, in: *ZThG* 18 (2013).
- Gründer, Horst*, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 1991.
- , *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*. Gütersloh 1992.
- , *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*, Münster 2004.
- Hofmeister, Jacob*, *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun, Erster Band*, Rielinghausen 1921.
- , *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun, Zweiter Band*, Pforzheim 1923.
- , *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun, Dritter Band*, Kassel 1927.
- Johnson, Samuel D.* Schwarze Missionare – weiße Missionare, Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949), Kassel 2004. In französischer Übersetzung: *La formation d'une Église locale au Cameroun. Le cas des communautés baptistes (1848–1949)*. Karthala, Paris 2012.
- , *Edinburgh 1910 und 2010*, in: *ZThG* 16 (2011).
- Kamphausen, Erhard*, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*, Bern/Frankfurt a. M. 1976.
- Kassühlke, Rudolf*, *Der Neubeginn der Missionsarbeit in Kamerun*, in „Kamerun 1891–1991–100 Jahre Deutsche Baptistische Mission in Kamerun“, EBM (Hg.), Bad Homburg 1991.
- Lüllau, Edgar*, *Gottesstaat und Gottes Reich – Islamische und christliche Mission im Wettstreit: Die Dihad Bewegung von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun*, in: *ZThG* 19 (2014).
- , *Gottes Reich und Gottesstaat. Christliche und islamische Mission in Nordkamerun und die Herausforderung zum Frieden*, in: *ThGespr* 2015 Beiheft 13, 221–236.
- , „... dass mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Namen stünde ich auch vor ihm“, in: *ZThG* 17 (2012), 14–41.
- , *Den Gott, der befreit, neu entdecken. Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie*, in: *ZThG* 12 (2007).
- , *Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie*, in: *ZThG* 16 (2011).
- Mascher, Karl* *Missionsalbum von Kamerun*, Neuruppin 1910.
- , *Missions=Bibellese=Kalender 1917*, Kassel 1916.
- Mbembe, Achille*, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920–1960)*, Paris 1996.
- , *Afrique indociles – Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris 1988.
- , *Kritik der schwarzen Vernunft – Das rassistische Denken des globalen Kapitalismus*, Berlin 2014. Französisch: *Critique de la raison nègre*, Paris 2013.
- Ngongo, Louis*, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Paris 1982.

- Osterhammel, Jürgen/Jansen, Jan C., *Kolonialismus, Geschichte, Formen, Folgen*, München 1995.
- , Paczensky, Gert v., *Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus*, München 1991.
- Sah, Léonhard I., *Présence et activités allemandes au Cameroun dans la période de l'entre-deux guerres (1924–1946)*, in: *L'Afrique et l'Allemagne – de la Colonisation à la Coopération 1884–1986 (Le cas du Cameroun)*, Yaoundé 1986.
- , *Activités allemandes et germanophile au Cameroun (1936–1939)*, in: *Revue française d'histoire outre-mer*, tome 69, No 255, 1982.
- Scheve, Eduard, *Die Mission der deutschen Baptisten in Kamerun, West-Afrika (von 1884–1901)*, Kassel (ohne Jahrgang).
- Schulte-Varendorff, Uwe, *Krieg in Kamerun. Die deutsche Kolonie im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2011.
- Segesser, Daniel Marc, *Der Erste Weltkrieg in globaler Perspektive*, Wiesbaden 2013.
- Sieber, Johann, *Die Wute – Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines afrikanischen Volksstammes – mit einem Vorwort von Dietrich Westermann*, Berlin 1925.
- , *Das Verhalten des Wutestammes während des Krieges*, in „Unsere Heidenmission“, 1–3–1917, 5–7.
- Slageren, Jaap van, *Les origines de l'Église évangélique du Cameroun*, Leiden 1972.
- Stern, Fritz Richard, *Kulturpessimismus als politische Gefahr: eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Stuttgart 2005.
- Strübind, Andrea *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Weber, Charles William, *International Influences and Baptist Mission in West Cameroon: German-American Missionary Endeavor under International Mandate and British Colonialism*, Leiden 1993.
- Zimmerer, Jürgen, *Deutsche Herrschaft über Afrikaner: Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*, Münster 2001.
- , „Nationalsozialismus postkolonial. Plädoyer zur Globalisierung der deutschen Gewaltgeschichte“, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 57 (2000).
- Zimmerer, Jürgen/Zeller, Joachim (Hgg.), *Der Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der deutsche Kolonialkrieg in Namibia (1904–1908) und seine Folgen*, Berlin 2004.

„Sterben für das Vaterland“ – Gedenkkultur im freikirchlichen Kontext

Hartmut Wahl

Bevor ich zu meinem eigentlichen Thema komme, möchte ich ein paar Vorbemerkungen machen, die – wie ich meine – zum Verständnis meiner Ausführungen gehören.¹ Dazu wende ich unseren Blick auf unsere jüngere Vergangenheit.

Es scheint mir, als ob es nach den zwei Weltkriegen in den Industriestaaten eine Verdrängung und Verleugnung des Sterbens und des Todes gab – sicherlich auch aus guten Gründen. Wollte man mit dem Tod nicht mehr konfrontiert werden? Sollte er lieber eine Randerscheinung der Gesellschaft sein als ein Erleben, das uns alle betrifft?

Aus dieser Abwehrhaltung riss (zuerst) die Fachwelt die gebürtige Schweizerin Elisabeth Kübler-Ross (1926–2004).

Trauerarbeit

Sie sorgte im Jahr 1969 durch ihr Standardwerk „On Death and Dying“ (deutsch: Interviews mit Sterbenden) dafür, dass das Sterben nicht mehr tabuisiert wurde. Sie zeigte, wie Todkranke mehrere Phasen durchleben, bis sie sich mit ihrem heraneilenden Ende versöhnen.

Ein Jahr später entdeckte man auch, dass die Reaktion der Hinterbliebenen ähnlich wie bei den Sterbenden in Phasen verläuft.² Diese Reaktionen erhielten den Namen „Trauerarbeit“.

Seitdem wissen wir (wieder), dass die Reaktionen auf Verluste Zeit brauchen, um den Schmerz zu verarbeiten. Trauer ist also anhaltende seelisch-körperliche Arbeit!

Durch die Beschäftigung mit Tod und Sterben wissen wir nun auch:

¹ Vgl. meine Ausführungen, denen dieser Vortrag in den Grundaussagen folgt: „Trauer in den Baptisten- und Brüdergemeinden über die getöteten Soldaten im Ersten Weltkrieg? Ein Blick auf die Baptistengemeinde Elberfeld-Velbert und die Brüdergemeinde Velbert“, in: Freikirchenforschung 23 (2014), 177–194.

² 1970 legten John Bowlby und Collin Murray Parkes ein vierphasiges Modell vor, das 1982 von Verena Kast mit dem Modell von Kübler-Ross verschmolzen und – unter Einbezug von Elementen der analytischen Psychologie – zu einem ebenfalls vierphasigen Modell verarbeitet wurde. 1972 hatte Yorick Spiegel bereits ein psychoanalytisch orientiertes Modell der Trauerphasen vorgelegt. J. William Worden legte 1982 ein Modell vor, das aus vier Aufgaben der Trauerarbeit bestand und nicht als Phasenmodell zu verstehen ist. Dieses entwickelte er 1991 und 1996 weiter und ergänzte es um eine fünfte Aufgabe.

- Je weniger man mit dem Sterbenden auf dem Weg in den Tod erlebt hat, umso schwerer fällt die Trauer und umso länger dauert sie.³ Die drohende Gefahr ist eine chronisch-krankhafte Trauer oder völlige Abwehr des Geschehens.

Wir wissen außerdem:

- Sind die Toten jünger als die Überlebenden, also ihre Kinder, dann ist das für die älteren Jahrgänge eine besonders starke Herausforderung, diesen Verlust zu verarbeiten.

Wir wissen ferner:

- Je mehr Menschen betroffen sind und umso rätselhafter die Todesursache ist, umso mehr möchte man von dem Geschehen und den letzten Augenblicken wissen. (Gerade dies trifft auch auf den Tod der Soldaten in einem fremden Land zu.)

Ich erinnere nur an das Flugzeugunglück von Ramstein 1988, das Zugunglück von Eschede 1998, das Loveparade-Unglück von Duisburg 2010, usw.

Inzwischen weiß man auch, dass die Überlebenden schwer zu arbeiten haben, das heißt:

- Überlebende tragen ihr Leben lang tiefe Narben in der Seele, die immer wieder einmal aufreißen. Es hindert die Betroffenen, sich ganz unbelastet und voller Optimismus dem Leben zuzuwenden.
- Sie sind nicht heilfroh, dass sie das tödliche Geschehen überlebten. Sie finden keine Ruhe, haben Schlafstörungen, Alpträume, sehen Halluzinationen, werden von aggressiven Impulsen überschüttet usw.
- Sie leiden, kurz gesagt, unter sog. posttraumatischen Störungen.

Wie aber war das denn nun bei dem massenhaften Sterben und Töten im Ersten Weltkrieg? Wie ging man damit um und wie war das speziell in unseren freikirchlichen Kreisen?

Doch bevor ich mich diesen Fragen widme, noch einige

Bemerkungen zum Ersten Weltkrieg allgemein

Etwa 40 Staaten waren direkt und indirekt am Krieg beteiligt, der in Europa, dem Nahen Osten, in Afrika, Ostasien und auf den Weltmeeren ausgetragen wurde. Folgerichtig wurden auch weltweit Soldaten getötet. Und die Anzahl der getöteten Soldaten war erheblich, je länger der Krieg dauerte. Man schätzt, dass in den vier Kriegsjahren etwa 17 Millionen Menschen

³ Ein treffendes Beispiel für die Verarbeitung der Trauer um den einzigen, getöteten Sohn Peter ist das Denkmal von Käthe Kollwitz. Sie brauchte bis zur Herstellung 15 Jahre! – Es ist ein sehr eindrückliches Mahnmal geworden, das man auf dem Soldatenfriedhof in Vladslo in Westflandern sehen kann.

starben. „Etwa jeder dritte Soldat (genaue Zahlen gibt es nicht) fand den Tod oder überlebte nur mit bleibenden Verletzungen.“⁴ Es war das grausamste Gemetzel, das bis dahin die Welt erlebt hatte. Der Erste Weltkrieg war eine äußerst lebensvernichtende vierjährige Obsession. Er war an manchen Orten eine mechanisierte Tötungs-Orgie auf höchster technischer Ebene.

Darum weigere ich mich auch den Ersten Weltkrieg als „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“ zu bezeichnen. Die Bezeichnung als „Katastrophe“ erinnert mich zu sehr an unverschuldet ausbrechende Naturkatastrophen und rückt sie in die Nähe der verharmlosenden Wendungen, die damals in vieler Munde waren: Stahlgewitter, Kanonendonner, Kugelhagel, Gewittergrollen der Front, Sturmfluten des Feindes usw.

Eine Folgerung

Darum spreche ich auch nicht von „gefallenen“⁵ und auch nicht von „toten“ Soldaten. Ich wähle sehr bewusst die aktive Form und rede von „getöteten Soldaten“.

Annäherung an die Gedenkkultur

Man muss bei Annäherung an die Gedenkkultur des Ersten Weltkrieges auch noch im Blick haben, dass:

- die Angehörigen oft nicht wussten, *wie* ihre Männer, Brüder und Söhne umgekommen waren,
- das Grab in einem fernen, fremden Land zu finden war,
- manche Angehörigen kein Grab hatten, weil der Soldat als „vermisst“ galt,
- klassen-, straßen- und familienweise Männer nie mehr aus dem Krieg zurückkehrten.

Damit sind wir relativ nahe bei dem Erleben der betroffenen Frauen, Mütter, Töchter, Söhne, Väter, Großväter und -mütter, Onkel und Tanten, Freunde und Arbeitskollegen, Nachbarn und Gemeindemitglieder.

⁴ Tomas Kühne, „Der Soldat“, in: Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt (Hgg.), *Der Mensch des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1999, 345 f.

⁵ Wer von „Gefallenen“ spricht, der lässt sich auf eine sprachliche Verharmlosung ein. Zumindest ist es in unserer deutschen Sprache so: Wer fällt, kann aufstehen. Er ist nicht tot! Zum anderen steckt hinter dieser Redewendung auch die religiöse Vorstellung von der „Auferstehung aller Toten“. Damit wird eine fast religiöse Sprache gewählt, die in diesem Krieg eine bedeutende Rolle spielte.

Allgemein-gesellschaftliche Reaktionen auf die getöteten Soldaten

Bereits seit 1816 gab es in Preußen ein „Totenfest“, das am letzten Sonntag im Kirchenjahr begangen wurde. Es war von Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) nach den blutigen Kämpfen und dem Sieg über Napoleon eingeführt worden. Mit der späteren Bezeichnung „Ewigkeitssonntag“ in den Agenden der Landeskirchen sollte inhaltlich der endzeitliche Charakter des Sonntags betont werden.

Das Totengedenken hatte aber traditionell weiterhin Bestand und reihte sich 1914 in die nun fast 200-jährige Tradition der religiösen Opfer-Gedenkfeiern und Gebetsstunden für die Soldaten ein. Zumal in den Befreiungskriegen selbst auch jeder Sieg über die französischen Truppen mit einem Dankgottesdienst gefeiert wurde.

Diese Tradition der „national-religiösen Ehrung Gefallener“⁶ lebte in allen Gedenkfeiern um die toten Soldaten des Ersten Weltkrieges wieder auf. Sie passte in die religiöse Euphorie des Kriegsbeginns. Alle getöteten Soldaten waren unhinterfragt Helden,⁷ die ihr Leben geopfert hatten. Eine Täterseite gab es nicht.

Mommsen schrieb in seinem Buch über den Ersten Weltkrieg, dass es zu einer „Renaissance religiösen Empfindens“⁸ kam und der Krieg quasi zu einem „heiligen Krieg“ wurde. So sprach man eben auch immer von den gefallenen Soldaten, und hielt damit die christliche Hoffnung von der Auferstehung aller Toten wach.

Das Verdikt Kurt Tucholskys von 1931, „Soldaten sind Mörder“, das nachweislich bereits seit 1770 in unterschiedlichen Variationen vorkam, ist bezeichnender Weise in den Jahren des Ersten Weltkrieges nicht aufgetaucht.⁹

Mit der Stilisierung des getöteten Soldaten zum Helden, zum aktiven Opfer (Sacrifizium),¹⁰ der sein Leben auf dem „Altar des Vaterlandes“ ließ, war eine aufrichtige, elementare Trauerarbeit unmöglich.

⁶ Gerhard Besier, „Die Landeskirche und der Erste Weltkrieg“, in: Joachim Rogge/Gerhard Ruhbach (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Band 2, Leipzig 1994, 486.

⁷ Die eigentliche Grundbedeutung von „Held“ ist passiv: der bedeckte, mit einer Rüstung bekleidete Krieger. So war mit diesem Begriff immer schon die gedankliche Verbindung zum Krieger vorhanden. Ein Held war ein durch seine Tapferkeit und seine Kriegstaten gefeierter Mann edler Abkunft. (Zur Herkunft und Bedeutung des Wortes „Helden“ siehe Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1984, 96). Von ihren Taten erzählte man in den höchsten Tönen und eiferte ihnen nach.

⁸ Wolfgang J. Mommsen, Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt a. M. 2004, 170.

⁹ „Victor Hugo etwa titulierte 1878 den soldatischen Helden als ‚nur eine Art Mörder‘. Christoph Martin Wieland sprach schon 1794 von ‚Menschenmördern‘, Freiherr von Knigge 1795 von ‚besoldeten Mördern‘, und selbst Friedrich der Große ereiferte sich 1773 über die ‚privilegierten Mörder, die die Erde verwüsten‘.“ (Kühne, Der Soldat, 345 f.)

¹⁰ Zur Unterscheidung zwischen der passiven Opfergabe (lat. *victima*) und der aktiven Opferhandlung (lat. *sacrificium*) siehe: Kühne, Der Soldat, 362.

Aber eine Deckungsgleichheit mit dem Opfer Christi war dadurch geschaffen: Sie aber nötigt die betroffenen Angehörigen zu Stolz und Dank. Ein tiefes Entsetzen über den Tod ist unmöglich, geschweige denn eine Empörung und Ablehnung des grauenhaften Massenmords.

Ich frage also: Gab es außer dem religiös gefärbten Heldenmythos trotzdem noch andere Reaktionen? Dabei beschränke ich mich auf die *deutschen Baptisten- und Brüdergemeinden*.

Erste bemerkenswerte Entdeckungen kann man in Zeitschriften der Brüderbewegung machen.

Die Reaktionen der Brüdergemeinden in den Zeitschriften von 1914–1919

Das „führende Organ“¹¹ der exklusiven Brüder war der „Botschafter des Heils in Christo“. „Der Botschafter“ war eigentlich „ein reines Lehr- und Erbauungsblatt“¹², eine Monatszeitschrift für gläubige Christen und behandelte die Lehre der geschlossenen Brüder („exklusive Brüder“ oder auch „Darbysten“ genannt).

So erwartet man auch keine politischen Äußerungen in diesem Blatt. Doch das war in jener Zeit erstaunlicherweise nicht so. Bereits 1914 in der August-Nummer erscheint ein zweiseitiger Artikel, „Der Krieg ist erklärt!“, in dem der vermutliche Verfasser und Herausgeber Rudolf Brockhaus auch daran erinnert, dass „auf der anderen Seite Kinder Gottes seien“.¹³

So ist es nicht ganz verwunderlich, dass zu unserem Thema der Botschafter einen Nachruf auf einen getöteten Soldaten bringt, der französischer Bürger ist. Es ist überhaupt der einzige Nachruf auf einen getöteten Soldaten des Ersten Weltkrieges in dieser Zeitschrift und er ist von ganz eigener Art.¹⁴

Im Botschafter von 1915 wurde ein Trostbrief dieses französischen Bruders an eine Glaubensschwester, die ihren Mann im Ersten Weltkrieg verloren hatte, veröffentlicht.¹⁵ Es ist ein sehr seelsorgerlicher Brief. Am Ende dieses Briefes wird dem Leser mitgeteilt, dass der Verfasser Joel D., ein 25-jähriger französischer Bruder, am 9. Juni 1915, 24 Tage nachdem er diesen Brief verfasst hatte, durch einen Granatsplitter zu Tode kam. Vorgesetzte und Kriegskameraden kommen dann zu Wort, die ihn als tapferen Helden und wahren Christen, der mit strahlendem Angesicht gestorben sei, schildern.

¹¹ Gerhard Jordy, „Geschichte des Botschafters bzw. der Botschaft“, in: <http://www.bruederbewegung.de/themen/zeitschriften/botschafter.html>.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Gerhard Jordy, *Die Brüderbewegung in Deutschland*, Band 3, Wuppertal 1986, 27.

¹⁴ In allen anderen Zeitschriften der Brüder herrschte in der Regel eine vergleichsweise recht sachliche Berichterstattung vor, in der aber immer wieder Anklänge an einen Heldenmythos vorkommen.

¹⁵ Der Botschafter, September 1915, 225–231: „Ein Soldatenbrief“, verfasst am Sonntag, den 16. Mai 1915; S. 231–232: „Anmerkung“ über den Tod von Joel D. am 9. Juni 1915.

Dieses Schema – Äußerungen von Kameraden, Briefe, Auszüge aus Tagebüchern usw., die den getöteten Soldaten in einem heldischen Licht erscheinen lassen – wird in den Nachrufen in einer anderen Zeitschrift eines Verfassers, der ebenfalls zu den geschlossenen Brüdern gehörte (General von Viebahn) weiter ausgebaut und verfestigt. Worauf ich gleich zu sprechen komme.

Natürlich sollten dieser Brief und der Nachruf auf den französischen Bruder die deutschen Mütter und Ehefrauen, die gleiches Leid erfuhren, trösten und den deutschen Glaubensbrüdern im Krieg Mut machen, mit strahlendem Angesicht zu sterben. Aber es ist doch auch ein Nachruf auf einen *französischen* und damit feindlichen Soldaten, der zeigt, dass es auf der anderen Seite der Front überzeugte Christen gab, die von deutschen Granaten getötet wurden.

Man bedenke dabei, dass schon 1914 Frankreich rund 900.000 Soldaten durch Tod, Verwundung oder Gefangenschaft verlor, während das deutsche Heer 750.000 Mann im ersten Kriegsjahr einbüßte.¹⁶ Von daher war es nicht abwegig, wenigstens an einen getöteten französischen Soldaten zu erinnern. In der folgenden Nummer erschien dann auch noch ein zweiter Brief des französischen Bruders, den er an seine Eltern geschrieben hatte.¹⁷

„Schwert und Schild“ 1914–1915

Ganz anders aber verhält es sich mit den Veröffentlichungen in der Zeitschrift „Schwert und Schild“,¹⁸ die der General a. D. Georg von Viebahn (1840–1915), Mitglied bei den geschlossenen (exklusiven) Brüdern, herausgab.

Gerhard Jordy weist darauf hin, dass alle Blätter Georg von Viebahns – es gab noch das Blatt „Zeugnisse eines alten Soldaten an seine Kameraden“ – „aus dem Rahmen“ der Brüderzeitschriften fallen. Sie seien „zwar vom Geist der Brüderbewegung beeinflusst, aber hauptsächlich nicht für deren Leserkreis konzipiert“.¹⁹ Darum fanden sie – nach Jordy – mehr Abnehmer in den Gemeinschaftskreisen.

Für unser Thema jedoch spielt das keine Rolle, da es nicht um den Leserkreis, sondern um die Reaktionen und die Gesinnung der Verfasser geht, die sich in Todesanzeigen und Nachrufen offenbaren.

Die Zeitschrift „Schwert und Schild“, die auf Grund des Todes vom Herausgeber Georg von Viebahn nur bis 1915 erschien, veröffentlichte sehr

¹⁶ Cay Rademacher, „Verdun“, in: GeoEpoche Nr. 14: Der Erste Weltkrieg, 50.

¹⁷ Der Botschafter 1915, 309–318: „Ein zweiter Soldatenbrief“ verfasst am 24. Februar 1915; der Brief wird mit weiteren Informationen zu dem Verfasser eingeleitet.

¹⁸ Der Name der Zeitschrift stammt aus Epheser 6, 16 f.: „Ergreift den Schild des Glaubens ... und das Schwert des Geistes, das ist Gottes Wort.“

¹⁹ Jordy, Die Brüderbewegung, Band 2, 31.

früh Nachrichten über getötete Offiziere.²⁰ Sie war auch eine Zeitschrift für gläubige Offiziere.

Waren es im Jahrgang 1914 drei Nachrufe auf getötete Offiziere aus dem Kreis um Viebahn, so sind es 1915 zehn Nachrufe. Manche dieser Nachrufe sind über 20 Seiten lang!²¹

Alle Nachrufe sind nach ein und demselben Muster aufgebaut. Sie werden in der Regel mit einem Bibelwort ein- oder ausgeleitet. Es folgen Aussagen von Kriegskameraden und persönliche Äußerungen aus Feldpostbriefen und Tagebüchern des getöteten Offiziers. Sie zeigen immer einen Offizier mit vorbildlich christlichem Lebensstil.²² Damit sind es Nachrufe auf Helden, die durch Bibelworte ganz in die Nähe christlicher Märtyrer gerückt werden. So wird beispielsweise schon der erste Nachruf mit einem Satz aus 2 Sam 1, 26 f. eingeleitet, der lautet

„Wie sind die Helden gefallen, und umgekommen die Rüstzeuge des Streites!“²³

Der letzte Nachruf im ersten Kriegsjahr endet mit dem Wort aus Offb 14, 13:

„Glückselig die Toten, die im Herrn sterben von nun an! Ja, spricht der Geist, auf daß sie ruhen von ihren Arbeiten, denn ihre Werke folgen ihnen nach.“²⁴

Wie hätte man allein bei diesen Bibelworten an Mord und Unrecht, an Grausamkeit und unmenschliches Vorgehen denken können?!

Aus diesem Kreis der gläubigen Offiziere kam dann einige Jahre nach Kriegsende noch ein Bestseller, der zu unserem Thema unbedingt wahrgenommen werden muss.

Es ist ein Buch von Ernst Lange.

²⁰ Die getöteten Offiziere stammen in der Mehrzahl aus kirchlich-erweckten Kreisen, hatten aber alle persönlichen Kontakt zu Georg von Viebahn und verdankten teilweise ihre Bekehrung seinen evangelistischen Bemühungen.

²¹ Es sind die Nachrufe auf: Arndt Georg von Lettow-Vorbeck (1914, Heft IV, 3–9); Otto Freiherr von und zu Egloffstein (a. a. O., 10), Caesar Heusch (a. a. O., 11–15); dann noch einmal ein ausführlicher Nachruf über Otto Freiherr von und zu Egloffstein (1915, Heft I, 3–28); weiter folgen Nachrufe über: Otto Loycke (a. a. O., 35–46), Dietz, Freiherr von Welck (a. a. O., 57 f.), Wilhelm Gravenhorst (a. a. O., 58–60), Eberhard Braumüller (a. a. O., 60 f.), Wilhelm von Hochstetter (a. a. O., 61 f.), Götz Buch (a. a. O., 63 f.), Eggert von Estorff (1915, Heft II, 36–39), Leopold, Freiherr von Türcke (1915, Heft IV, 3–8) und Fritz Lange (a. a. O., 8–19). – Außerdem sind noch drei – mir bekannte – Sonderdrucke aus der Feder von Dr. Friedrich Wilhelm von Viebahn, dem ältesten Sohn, erschienen. Diese Nachrufe auf getötete Offiziere erschienen ebenfalls im Verlag „Schwert und Schild“, der den gleichen Namen wie die Zeitschrift trug. Es sind Hefte über: „Friedrich Roether, Rittmeister und Eskadronchef ...“ (12 Seiten), „Henning von Jagow, ...“ (40 Seiten) und „Martin von Raumer, ...“ (28 Seiten).

²² Siehe dazu auch *Hans Brandenburg*, Georg von Viebahn. General und Evangelist, Wuppertal 1984, 207–209.

²³ Schwert und Schild, XVI. Jahrgang 1914, Heft IV, 3.

²⁴ A. a. O., 15.

Das Buch von Ernst Lange: „Hauptmann Willy Lange“

Wie bereits angedeutet, gab es ein ganz bestimmtes Muster der Heldenverehrung in der Literatur der deutschen Brüdergemeinden, das in der Zeitschrift „Der Botschafter“ zu finden war und das ausgiebig und umfassend von Georg von Viebahn und seinem ältesten Sohn Friedrich gebraucht wurde.

Diese evidente Heldenverehrung wurde in den Brüdergemeinden bis über den Zweiten Weltkrieg gepflegt. Das beweist das 1934 in der ersten Auflage erschienene Buch von Major a. D. Ernst Lange (1880–1942).²⁵

Der vollständige Titel des Buches lautet: „*Hauptmann Willy Lange. Und setzt ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein!*“.²⁶ Das Buch erschien auch im Viebahnverlag.

Ernst Lange gehörte zu den „offenen Brüdern“ und verlor zwei seiner Brüder im Ersten Weltkrieg, die zum Viebahnkreis gehörten.²⁷

Über seinen jüngeren Bruder Willy schrieb Ernst Lange dieses Gedenkbuch. Von den 20 Kapiteln sind 9 Kapitel allein dem Kriegsgeschehen gewidmet. Oder anders ausgedrückt: von den 176 Seiten sind 94 Seiten Kriegsberichte.

²⁵ Das Buch erschien in 13 Auflagen mit ca. 50.000 Exemplaren. Noch einmal 1952 wurde das Buch in einer überarbeiteten Version – man hatte die stärksten militaristischen Passagen weggelassen oder geglättet – unter dem Titel „Willy Lange, ein treuer Christuszeuge“ im Bundes-Verlag Witten mit einem Nachwort von Bernd von Viebahn, dem jüngsten Sohn von Georg von Viebahn, verlegt. – Ich habe aus dem Besitz meines Vaters eine gebundene Ausgabe aus dem Jahr 1937 (43.–45. Tausend). Verlag Schwert und Schild, Diesdorf bei Gräbersdorf, Bez. Breslau. – Die Zitate stammen aus dieser Auflage!

²⁶ Der Untertitel stammt aus Schillers „Wallenstein“. Das Drama schildert einen Feldherrn, dem seine Soldaten blindlings folgen und der mächtiger als sein Kaiser sein will. „Ein Reich von Soldaten wollt’ er gründen, / Die Welt anstecken und entzünden, / Sich alles vermessen und unterwinden ...“ Doch er scheitert und wird ermordet. Dieses Drama wurde in den Fronttheatern während des Ersten Weltkrieges ununterbrochen gespielt. Das Zitat „Und setzt ihr nicht das Leben ein ...“ stammt aus der Szene 11. Es sind die letzten Worte des Ersten Jägers, die noch einmal von einem Chor aufgenommen werden und mit dem der erste Teil der Wallenstein-Trilogie endet. Es ist auch die letzte Zeile eines Liedes, das später vertont und außerhalb des „Wallensteins“ wie ein Volkslied gesungen wurde. Bezeichnenderweise beginnt das Lied mit den Worten: „Wohlauf, Kameraden, aufs Pferd, aufs Pferd, / Ins Feld, in die Freiheit gezogen! / Im Felde da ist der Mann noch was wert, / Da wird ihm das Herz noch gewogen; ...“. Es wurde zu einem Soldatenlied, das ermutigen sollte, furchtlos in den Kampf und den Tod zu ziehen. „Der dem Tod ins Angesicht schauen kann, / der Soldat allein ist der freie Mann.“

²⁷ Den Nachruf zum Tod seines ältesten Bruders Fritz Lange findet man in der Zeitschrift „Schwert und Schild“ 1915, Heft IV, 8–19. – Ernst Lange hat in einem Artikel in der Zeitschrift „Kameradendienst“ (April 1935) der „Deutschen Wehrmachts- und Schutzpolizeimission“, dessen Leitung er 1935 bis 1936 hatte, über seinen Bruder Fritz unter dem Titel „Ein Brief Christi“ geschrieben. Er stellt ihn als vorbildlichen „Brief Christi“ dar. Fritz Lange selbst war, wie ein Brief an seine Schwägerin Dora Lange vom 20. April 1915 zeigt, viel kritischer als seine Brüder gegenüber dem Krieg: „Ach, wollte Gott doch endlich Frieden geben! [...] Ich kann dem Vater Viebahn da nicht so ganz folgen. Meiner Einsicht [nach] erwartet er zu viel von diesem Krieg.“

Zwar will das Werk nach dem erklärten Willen des Verfassers das Andenken an den vorbildlichen Christen Willy Lange lebendig halten und zur Nachfolge Christi rufen. Aber es ist aus heutiger Sicht ein Werk, das den Heldenmythos nährte und pflegte. Und es ist auch ein Buch, das den Führerkult des Nationalsozialismus förderte. Man höre die letzten Sätze aus diesem Buch:

„Wir Deutschen sind jetzt dabei, Deutschland in seinem Führer zu geben, was Deutschlands ist. [...] Die Vollendung dieses Werkes [...] würde es sein, wenn nun auch Scharen von Deutschen [...] sich aufmachen würden, um ‚Gott zu geben, was Gottes ist‘ [...] Wir [...] schulden dem Herrn der Herren und Könige der Könige die Huldigung, die Hingabe des ganzen Menschen. Es ist eine Frage auf Leben und Tod, welche Entscheidung wir treffen.“ (S. 176)

Es gab neben den Nachrufen und Traueranzeigen eine weitere Tradition der Gedenkkultur, die nach dem Krieg vor allem von den Freikirchen und jüdischen Gemeinden gepflegt wurde: das Gedenkbuch.²⁸

Das Büchlein: „Gedenk-Blätter aus ernster Zeit“

Ein 130 Seiten umfassendes Büchlein ist etwa 1919/1920 erschienen. Publiziert wurde es gemeinsam von den Verlagen der exklusiven Brüder, dem Verlag R. Brockhaus aus Elberfeld und dem Verlag Geschwister Dönges aus Dillenburg.

Es soll – so liest man –

„ein Abschiedsgruß sein an alle Heeresangehörigen, die während des Weltkriegs in Verbindung gestanden haben mit der Soldatenmission Düsseldorf-Duisburg-Barmen. Es ist der Erinnerung geweiht, der Erinnerung an die Güte und Treue Gottes, der da, wo Haß und Feindschaft die Massen gegeneinander trieb, Liebe übte, der Segen hervorströmen ließ aus dem Fluch der Sünde, indem Er verlorene Seelen rettete und Errettete inniger miteinander verband.“ (S. 3)

Erstaunliche Töne über den Weltkrieg klingen hier an. Man liest von Hass und Feindschaft und vom Fluch der Sünde. Doch zugleich will man von der Liebe Gottes berichten. Es hat also ein apologetisch-missionarisches Anliegen.

Neben dem Missionszweck wird recht ausführlich die Arbeit der Soldatenmission, die eine Allianzarbeit war, in Wort und Bild geschildert.²⁹

Kenner der Brüdergeschichte horchen hier auf. Es ist verwunderlich, dass die exklusiven Brüder aus Düsseldorf, Duisburg und Barmen in einem

²⁸ Zu den jüdischen Gedenkbüchern siehe *Ulrike Schrader*, „Ehrenvoll ist es, für's Vaterland zu sterben. Jüdische Soldaten aus dem Wuppertal“, in: *Brigit Siekmann/Peter Schmidtsiefer* (Hgg.), *Feldgraue Mentalitäten. Der Erste Weltkrieg in religiösen Perspektiven aus dem Wuppertal*. Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2011, 161–186.

²⁹ Weitere Informationen zu dieser Soldatenmission bei *Birgit Siegmann*, „Fürchtet Gott! Ehret den König! Habt die Brüder lieb! Die Soldatenmission des CVJM-Westbundes“, in: *Siegmann/Schmidtsiefer* (Hgg.), *Feldgraue Mentalitäten*, 71–95.

Allianzwerk mitarbeiteten! Hatten doch die exklusiven Brüder bis dahin jeden Kontakt zu kirchlichen und freikirchlichen Werken abgelehnt. Sie alle zählte man zu dem weltlichen System, dem „Bösen“, von dem man sich abzusondern habe.³⁰

In der Kriegsbegeisterung aber stellt man sich einem „sündhaften“ System zur Verfügung – was für eine Veränderung! Schon aus diesem Grund ist dieses kleine Buch unbedingt zu beachten.

Am Anfang dieses Buches findet man eine Ansprache über 1. Korinther 15, 54f mit dem Titel „*Verschlungen ist der Tod in Sieg*“. Es folgen Auszüge aus Feldpostbriefen und aus Briefen russischer Gefangener, ein Lebensbild über Georg von Viebahn, ein Bericht von Felix Brockhaus über seine vierjährige Internierung in England und „Beispiele von göttlicher Bewahrung im Kriege“. Alle Artikel wollen zum Glauben an Christus auffordern.

Die Ausnahme ist das letzte Kapitel des Büchleins. Es listet die „*Namen unserer gefallenen, vermißten oder infolge von Verwundung oder Krankheit gestorbenen Brüder und Freunde*“³¹ auf. Namen auf Namen folgen mit dem Todesdatum und dem Sterbeort – insgesamt 995 getötete Männer.

Nach dem, was wir bisher vernahmen, ist es außergewöhnlich, dass hier mit keiner Silbe der Heldenmythos bedient wird. Obwohl gerade in jenen Jahren nach dem Krieg in Deutschland eine Schwemme von Kriegsliteratur auftauchte, die in den allermeisten Fällen den Krieg beschönigte und die ermordeten Soldaten als Helden feierte.³²

So scheint es auf den ersten Blick, als ob dieses Werk eine Antikriegs-Tendenz aufweist. Wird doch bereits in der Ansprache über 1. Korinther 15 von „dem eben beendigten furchtbaren Völkerkrieg“ geredet. Weiter heißt es da: „In mannigfaltiger, oft grausiger Gestalt haben die Kämpfer an der Front [nicht die Helden!] ‚dem König der Schrecken‘ ins Antlitz geschaut“. Doch dann folgen Töne, die von „bedeutungsvollen Erfolgen und glänzenden Siegen“ sprechen und die Niederlage Deutschlands als „Strafgericht Gottes über so viel Hochmut, Gottvergessenheit und Sittenlosigkeit inmitten unseres Landes“ bezeichnen (S. 8 f.).

Die Verfasser sehen sich in ihrer pessimistischen Sicht der Welt, die besonders in der Brüderbewegung zu Hause war, durch diesen Krieg und sein Ende bestätigt. Sie wollen den Leser nun zur Einsicht in die Verderbtheit der Menschheit und zur Buße bringen. Doch damit geben die Autoren dem

³⁰ Vgl. dazu Joachim Orth, Die Frage der Einheit der Christen (<http://www.bruederbewegung.de/pdf/orth.pdf>).

³¹ Sie sind alphabetisch nach Orten von Aachen bis Zwota geordnet. Zwota ist ein kleiner Ort im sächsischen Vogtland, nahe der deutsch-tschechischen Grenze. Es ist heute ein Ortsteil von Klingenthal. – In einer Fußnote wird darauf hingewiesen, dass diese Aufzählung nicht vollständig ist. Es ist „trotz vieler Mühe nicht gelungen [...], von einigen Orten die erbetenen Angaben zu erhalten.“ (107). – Dennoch erhält der geschichtlich interessierte Forscher das erste Mal in der Brüdergeschichte eine recht umfangreiche Auflistung der Orte, in denen es eine exklusive Brüder-Versammlung in Deutschland gab.

³² Eine Ausnahme war beispielsweise der weltweit beachtete Roman von Erich Maria Remarque, Im Westen nichts Neues.

sinnlosen Morden einen Sinn, deuten den Krieg als „Zuchtmittel Gottes“ und billigen ihn auf diese Weise. Dass man damit aber eine aggressive Grundeinstellung offenbarte, in dem Kriege zu Gottes Handeln gehören und man damit auch in seiner Missionsweise wiederum Gewalt und Macht billigte, ist den Verfassern nicht aufgegangen.

Trotzdem sei deutlich vermerkt, dass dieses Buch nicht den Heldenmythos bedient! Aber durch sein unbedingt missionarisches Anliegen wird einem sinnlosen Abschlichten Sinn und damit Existenzrecht gegeben. Vermutlich darum hat man als vorletztes Kapitel – vor der Aufzählung der getöteten Soldaten – einen Bericht gewählt, der die Überschrift trägt: „*Zum Heile ward mir bitteres Leid!*“

Aus meiner Sicht wirkt dieser biblische Satz makaber und entlarvend zugleich!

Nicht nur dieser Aufsatz, sondern das gesamte Büchlein stellt sich gegen eine natürliche Trauer und ein daraus resultierendes Friedens-Engagement von Christen.³³ Im Gegenteil, die Verfasser empfehlen den aus den Krieg gekommenen, oft hochtraumatisierten Soldaten (und auch allen Angehörigen an der sog. „Heimatfront“) keine Trauerreaktionen. Sie weisen zum Schluss den Leser an:

„Man suche keine Aufgabe in der Öffentlichkeit; sie bilden Gefahren für den Christen. Man schaffe in mehr oder minder großer ‚Stille‘. Man sei das Salz, dessen Wirksamkeit beginnt, sobald es zergeht, also unsichtbar wird. [...] So dient der Christ der Allgemeinheit am besten, indem er einzelne mit dem Besten bekannt zu machen sucht.“ (S. 100 f.)

Mission ist hier also die einzige Reaktion auf das Abschlichten vieler junger Männer.

Ich komme zum Vergleich auf ein Werk der deutschen Baptistengemeinden zu sprechen:

Das Gedenkbuch der deutschen Baptisten von 1919

Im Jahr 1919 erschien im „Verlagshaus der deutschen Baptisten“ in Kassel ein 388 Seiten umfassendes „Gedenkbuch an die in dem Weltkriege gefallenen Mitglieder der deutschen Baptistengemeinden“.³⁴ Zusammengestellt und bearbeitet wurde es von Benjamin Schmidt, der 1905 die Leitung des Oncken-Verlagshauses übernommen hatte.

³³ Die christliche Erkenntnis, dass bitteres Leid zum Heil(and) führt, oder irgendeine andere Sinngebung des Leids ist erst am Ende eines langen, schmerzvollen Prozesses denkbar. Kommt dieser Schritt zu früh, verleugnet solche Sinngebung die Trauer und führt in eine pathologische Trauer. – Siehe dazu Fachbücher über Trauer, Trauerprozesse und Trauerbegleitung, die es inzwischen in großer Anzahl auf dem Büchermarkt gibt.

³⁴ In diesem Umfang und in diesem recht großen Format (19 cm × 26,8 cm) war es bis dahin das größte Werk des Oncken-Verlages!

Im „Gedenkbuch“ werden 1.527 getötete Soldaten und eine Missionarin, die in einem englischen Internierungslager starb (S. 305), namentlich erwähnt.³⁵ Im Buch selbst ist die Rede von „etwa 1.300 Gefallenen aus unserem Kreis“ (S. 3).

Wahrscheinlich sind die hier Aufgeführten auch längst nicht alle getöteten Soldaten aus den Baptistengemeinden. Man muss damit rechnen, dass es Gemeinden gab, die sich nicht an der Veröffentlichung und Herausgabe dieses Gedenkbuches beteiligt haben. Außerdem starben in den kommenden Jahren noch etliche Verwundete.

Auf den ersten Seiten ist die Ansprache des baptistischen Predigers Carl Breidenbach abgedruckt, die er während einer Gedächtnisfeier auf der 23. Bundeskonferenz, die vom 15. bis 17. September 1918 in Kassel stattfand, hielt.

Carl Breidenbach (1866–1946) – man sieht ihn links auf dem Foto – war ab 1913 Mitarbeiter, später Leiter der erwähnten Allianz-Soldatenmission. Er wurde deshalb auch „Soldatenvater des Bundes“ genannt.

Breidenbach zitiert am Beginn seiner Rede u. a. das Gedicht „Helden“, von einem nicht genannten Verfasser.³⁶ Schon mit diesem Gedicht wird deutlich, dass die Gedenkfeier eine Heldengedächtnisfeier war. Breidenbach nannte bereits davor die getöteten Soldaten „Entschlafene, die Gott würdigte, Helden zu werden“ (S. 4) und „entschlafene Helden“ (S. 5) und rückte sie ganz in die Nähe von Christus, der „für alle gestorben“ (2. Kor 5, 15) ist.

Diese Feier war also keinesfalls ein Ausdruck der Trauer und tiefen Betroffenheit über die schweren Verluste begabter und engagierter Mitarbeiter in den Gemeinden und Werken des Bundes der deutschen Baptistengemeinden.

Es fand also Geschichtsverklärung – genauer: Kriegsverklärung – statt. Denn es wird – wie damals üblich – die Tapferkeit, der Mut, die Vaterlandsliebe, die Treue, die Opferbereitschaft der getöteten Soldaten gelobt. Verschwiegen wird beispielweise, dass diese Menschen fürchterliche Angst hatten, entsetzlich gelitten haben und sinnlos starben. Hin und wieder wird angedeutet, dass sie gerne weitergelebt hätten.

Durch die Heldenverehrung wurde der Krieg verherrlicht, durch die Heroisierung der „Helden“ wurde er sogar glorifiziert. Die getöteten Soldaten waren alle Opfer. Wo aber waren dann die Täter, die alles verwüsteten, sich wie Tiere benahmten, abschlachteten, niedermetzten und vergasteten, was ihnen vor die Augen kam? In unserer heutigen Zeit mit den Erfahrungen zweier Weltkriege ist das eine völlig inakzeptable Sichtweise!

³⁵ Außerdem wird ein Foto aus der Gemeinde Schwentainen (Pommern) mit einer Gedenktafel gezeigt, auf der von 35 getöteten Soldaten die Rede ist (246). Somit waren mindestens 1.536 getötete Soldaten bekannt. Denn im Gedenkbuch werden nur 26 namentlich aufgeführt (210–216, 378). D. h. neun Soldaten muss man wenigstens zu der Gesamtzahl von 1.527 getöteten Soldaten dazurechnen. – Bezeichnend ist die Überschrift auf dieser Tafel: „Für uns starben den Heldentod“! Also eindeutige Heldenverehrung wird hier praktiziert.

³⁶ Er zitiert auch noch das Gedicht „Rauschende Wasser“ von Hedwig von Redern (1866–1935) und das Gedicht: „Für uns“, von dem Obertertianer Reinhold Samuelsohn (ca. 1914 verfasst).

Dazu passt, dass vom Einband an über das Titelblatt bis hin zu vielen Seiten in dem Gedenkbuch das Eisener Kreuz abgebildet wird.

Allein die Form dieses Ehrenzeichens war symbolisch aufgeladen. Bewusst wurde die Anlehnung an das Balkenkreuz des Deutschen Ordens gesucht. Es ist das schwarze Tatzenkreuz mit sich verbreiternden Balkenenden, das die Deutschritter seit dem 14. Jahrhundert auf ihren weißen Mänteln trugen. Damit wurde der Krieg in die Tradition der Kreuzzüge gerückt und so – wahrscheinlich völlig unbewusst – sakralisiert. Dementsprechend rückte man mit diesem Gedenkbuch den Krieg ganz unmerklich in die Nähe der Glaubenskämpfe und -kriege.

Passend dazu tauchen in dem Gedenkbuch Kränze auf, die wie Ehren- und Siegerkränze gebunden und von Schmuckbändern umwunden sind (siehe S. 53). Innerhalb des Buches finden sich neben Gedichten auch Strophen bekannter Lieder und Bibelverse. Sie alle rufen zur Hoffnung und Zuversicht im Glauben auf, weil „die Fluten des Leids zu neuen Segensquellen“ durch die Auferstehungshoffnung werden, wie Breidenbach (S. 4) meint.

Es ist darum bezeichnend, dass das meistzitierte Bibelwort (allein 25-mal!) Offb 2,10 ist: „Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben.“ Wie aber verstand man diesen biblischen Satz? Dachte man bei der Treue an die Treue zu Gott (wie es der biblische Autor meinte) oder an die Treue zum Kaiser und zum Vaterland? Eindeutig ging beides ineinander über und auch als Freikirchler trennte man damit nicht mehr scharf zwischen Kirche und Staat.

Erst an zweiter Stelle (19-mal) folgt ein Satz aus Psalm 73,26: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Wenn vom jämmerlichen Sterben („verschmachten“) die Rede ist, bekommt hier die Trauer einen scheinbar passenden Ausdruck. Doch wirklich tiefe Trauer hat in dem Buch und hatte auf der Gedenkfeier 1918 keinen Raum. Dem entspricht ein Gedicht auf Seite 141 von Georg Holzey³⁷ mit den Zeilen:

„Wenn sie reden könnten, alle die stillen
Grabhügel, die unsere Helden bedecken,

...

Wenn sie reden könnten, sie würden sagen:
Ihr deutschen Mütter und Frauen und Bräute
Im Trauergewande, ihr sollt nicht klagen,
als wären wir grausamen Schicksals Beute.
[usw.] ...“

Es wird also deutlich, dass sich die meisten deutschen Baptisten keineswegs von der Masse des deutschen Volkes abhoben. Das Buch zeigt, wie sie ganz und gar Kinder ihrer Zeit waren. Gottes Versöhnungs- und Friedensbot-

³⁷ Das Gedicht stammt aus Holzey's Buch „Dennoch bist du mein Gott. Worte des Trostes in geistlichen Liedern“ (erschienen 1918 im Selbstverlag).

schaft ließ sie nicht aufstehen gegen Krieg und Tod. Sie suchten und fanden vielmehr in der Osterbotschaft Trost in ihrem Schmerz und in dem Bild des Gekreuzigten ein Vor-Bild für die sich opfernden Soldaten, die alle Helden waren und darum mehr verehrt als betrauert wurden.

Zusammenfassung und Ausblick

Manche Soldaten kamen aus dem Ersten Weltkrieg und sagten, dass sie die Hölle erlebt hätten. Doch ein sehr entschiedenes „Nie wieder“ auch im Namen Jesu, des Friedefürsten, hat es offiziell in unseren Gemeinden nicht gegeben.³⁸

Ob bewusst oder unbewusst sorgten auch die Baptisten und Brüder in ihren öffentlichen Reaktionen auf die vielen getöteten Soldaten aus ihren Kreisen mit dafür, dass der Erste Weltkrieg religiös verklärt wurde. Damit konnte es zu keiner Buße, ja noch nicht einmal zur Einsicht in die unchristlichen, menschenverachtenden Aktionen des Krieges kommen. Ganz im Gegenteil, die Handlungen der getöteten Soldaten wurden Heldentaten genannt. Heldenstücke aber betrauert man nicht, sondern bestaunt und preist sie. Noch mehr: Die Täter wurden durch bestimmte Bibelstellen in die Nähe der christlichen Märtyrer gerückt und damit war ihr Tod mit dem Opfertod Jesu fast deckungsgleich.

Diese Einstellung war der beste Nährboden für einen weiteren Krieg. Denn wer einen getöteten Soldaten als Helden verehrt, der verehrt auch dessen Kriegshandwerk und der rechtfertigt den Krieg als legitime Konfliktbewältigung. Es war sogar so, dass die militärischen Tugenden Furchtlosigkeit, Treue, Opferbereitschaft, Gehorsam ganz und gar als christliche Tugenden gedeutet wurden.

So konnte man General von Viebahn zwanglos zitieren, der geschrieben hatte:

„Es gibt gar keinen Beruf, der soviel Übereinstimmung mit dem Christentum hat als der Soldatenberuf.“³⁹

Wollte man deshalb auch im Zweiten Weltkrieg die Verbrechen der Wehrmacht in den Kreisen der Brüder und Baptisten nicht wahrhaben?

Es wäre wohl ein Tabubruch gewesen, die zum Töten gedrillten Soldaten auch als Täter hinzustellen und nicht nur als Opfer und Märtyrer. Diesen Bruch hat es erst durch die Wander-Ausstellungen über die Ver-

³⁸ So ist mir auch kein Fall bekannt geworden, wo ein junger Christ aus unseren Freikirchen durch die Kriegserlebnisse zu einem bekennenden Pazifisten wurde. – Pazifisten aus den Brüderkreisen waren: Julius Anton von Poseck, Georg Müller und andere Männer aus der englischen Brüderbewegung (siehe dazu: A. Jung, Julius Anton von Poseck, 28–36). Aber es gab auch englische Darbysten, die hohe militärische Ränge hatten.

³⁹ Zitiert bei E. Lange, Hauptmann Willy Lange, 113.

brechen der Wehrmacht gegeben, die von 1995 bis 1999 und von 2001 bis 2004 zu sehen waren.⁴⁰

Machen wir uns noch einmal deutlich: Zu einer gesunden Trauerarbeit gehört auch eine Phase der Wut, des Zorns und damit verbunden die Frage nach Schuld.

Das Ehepaar Mitscherlich hat 1967 in seinem Buch „Unfähig zu trauern“ dieses Versagen uns Deutschen vor Augen gehalten. Ich stelle fest: Die Freikirchen sind davon nicht ausgeschlossen gewesen. Selbst heute noch herrscht unter uns Zurückhaltung, nach Schuld zu fragen und sie zu benennen – wenn auch nicht mehr so mächtig wie noch vor einer Generation.

Wer aber an die Verführung, die Gefügigkeit und das Training von Menschen zu Mord und Totschlag denkt, der wird nicht länger *allein* an die Opfer denken. Er wird aufhören, bedenkenlos Kränze (!) an den Denkmälern für die Opfer niederzulegen, ohne auch über Schuld und Gesten der Schuldanerkennung nachzudenken. Imponierend und beispiellos tat das Willy Brandt 1970 in Warschau.

⁴⁰ Beide Ausstellungen waren in der Öffentlichkeit heiß umstritten und es gab zum Teil heftige Proteste und Gegendemonstrationen, besonders aus der rechten Szene. Also bis heute gibt es auch in Deutschland Menschen, die die Wehrmacht nicht als Handlanger des grausamen Naziregimes sehen wollen.

„Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr“

Die Bausoldaten als Teil der Friedensbewegung und des BEFG in der DDR

Reinhard Assmann

Einleitung

Zu den großen Gedenktagen und Jubiläen in diesem Jahr gehört auch der 7. September.

Vor 50 Jahren erließ der Nationale Verteidigungsrat der DDR eine Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten – die so genannten Bausoldaten. Damit reagierte die DDR-Führung zwei Jahre nach der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht auf eine zunehmende Zahl von Wehrdienstverweigerern: Ein Wehrdienst *innerhalb* der Strukturen der Nationalen Volksarmee der DDR (NVA), aber ohne Waffe. Einziger Unterschied der Uniform: ein kleiner Spaten auf der Schulter.

Ehemalige Bausoldaten treffen sich seitdem alle zehn Jahre, um ihre Erfahrungen zu reflektieren und – zu Zeiten der DDR – an Nachfolger weiterzugeben. Vor zehn Jahren erstmals in großer Form als Kongress mit dem Titel „Zivilcourage und Kompromiss“, in diesem Jahr unter dem schönen Slogan „Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr“, den ich über dieses Referat gesetzt habe, sozusagen als mein kleiner Beitrag zur Gedenkkultur ...

Aus den Überschriften wird schnell deutlich, dass die Entscheidung für den Wehrdienst bei den Bausoldaten durchaus als ein umstrittenes Friedenszeugnis galt, ein widerwilliger Kompromiss zwischen dem aktiven Militärdienst und der Totalverweigerung, die gewöhnlich zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe führte. Aber – und das ist meine Hauptaussage – gerade die permanente Auseinandersetzung der Bausoldaten über die Glaubwürdigkeit ihrer Entscheidung in den militärischen Strukturen beförderte bei ihnen friedensethische Bewusstseinsbildung und gemeinsames Handeln auch über die Dienstzeit hinaus. So wurden die Bausoldaten zu Förderern der DDR-Friedensbewegung.

Ich werde zuerst kurz das Phänomen Bausoldaten in der DDR beschreiben und zweitens einige Impulse der Bausoldaten für die Friedensbewegung nachzeichnen.

Da es in diesem Symposium um freikirchliche Perspektiven geht, hab ich mein Thema ergänzt um einen dritten Teil: Bausoldaten und Friedensbewegung und der BEFG in der DDR. Diese Untersuchung über die Entwicklung friedensethischer Positionen in unserer Freikirche bildet den Hauptteil meines Referats.

1. Bausoldaten in der DDR

Joachim Gauck in einer Laudatio auf die Bausoldaten (2004):

„Ich bin tief dankbar und werde auch immer davon sprechen, dass unter uns, mitten in dieser Gesellschaft, in der ein Angstanpassungssyndrom wie Mehltau über der ganzen Gesellschaft lag, dass sich mitten unter uns junge Männer gefunden haben, die bereit waren, ihrer Angst, nämlich unangepasst zu sein, den Abschied zu geben, und den Status einer Minderheit zu akzeptieren. Ich weiß aus vielen, vielen Gesprächen, dass gerade dieses Heraustreten aus dem Schutz der Masse überlebenswichtig ist. Ein Prinzip in uniformierten Gesellschaften ist es, dass man ein unerkennbarer Teil der Masse ist. Dann kann einem nichts passieren. Oder ziemlich wenig. Und da war *ihre* Entscheidung zum Bausoldatendienst, anders zu sein als die anderen.“¹

Wer waren die Bausoldaten? Zunächst einige Streiflichter zur Vorgeschichte und zur Entwicklung der Baueinheiten, zu Motiven und Zahlen.

1.1. Vorgeschichte und Entstehung der Anordnung für die Baueinheiten²

Ich knüpfe jetzt nicht beim Ersten Weltkrieg an (!), sondern springe in die kalte Nachkriegszeit der 50er Jahre.

Bereits in der Sowjetischen Besatzungszone gab es eine kasernierte Bereitschaftspolizei, die 1952 in die kasernierte Volkspolizei der DDR umgewandelt wurde. Nachdem die Bundesrepublik 1955 NATO-Mitglied wurde und eine Bundeswehr aufbaute, trat die DDR dem Warschauer Pakt bei und gründete 1956 die Nationale Volksarmee (NVA). Im gleichen Jahr führte die Bundesrepublik die allgemeine Wehrpflicht ein. Die DDR verzichtete zunächst auf diesen Schritt, wohl in der Sorge, dass noch mehr junge Männer die DDR verlassen würden. Sofort nach dem Mauerbau setzte dann aber eine umfassende Militarisierung der Gesellschaft ein. Sie gipfelte am 24. Januar 1962 in dem Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht. Im Fahneid hatten die Wehrpflichtigen zu schwören, jederzeit bereit zu sein, den Sozialismus gegen alle Feinde zu verteidigen.

An eine Regelung für Wehrdienstverweigerer war im Gesetz nicht gedacht. Im Gegenteil, schon am gleichen Tag verkündete die Berliner Zeitung:

„Wir unterstützen alle Jugendlichen in Westdeutschland, die den Dienst mit der Waffe verweigern, denn sie schwächen die imperialistische NATO-Armee. In der DDR kann und wird es keine Wehrdienstverweigerung geben, da wir den Frieden und den Sozialismus schützen.“³

¹ Zivilcourage und Kompromiss. Bausoldaten in der DDR 1964–1990, Berlin 2006, 45.

² Eine umfassende Darstellung bietet das Standardwerk zum Thema: B. Eisenfeld/P. Schickentanz, Bausoldaten in der DDR. Die „Zusammenführung feindlich-negativer Kräfte“ in der NVA, Berlin 2011, dem dieses Kapitel zugrunde liegt.

³ Berliner Zeitung vom 24. 1. 1962.

Gegen die Wehrpflicht gab es keine Proteste, auch seitens der Kirchen nicht. Am 12. März fand ein Gespräch staatlicher Vertreter mit den evangelischen Bischöfen Krummacker und Mitzenheim statt, in dem diese u. a. auch Vorbehalte gegenüber dem Fahneneid äußerten sowie eine Regelung für Verweigerer ansprachen.

Die ersten Musterungen wurden im März durchgeführt – 231 Männer verweigerten den Wehrdienst. Die NVA reagierte und erteilte zunächst nur 42 von ihnen den Einberufungsbefehl, 22 wurden darauf inhaftiert. Bei den folgenden Musterungen im Herbst und Frühjahr stieg die Zahl auf 287 und danach 439. Etwa 90 % von ihnen gaben religiöse Gründe für ihre Entscheidung an, nur einzelne auch politische. Auch wenn die Verweigerer durchschnittlich nur ca. 0,2 % der jeweiligen Jahrgänge ausmachten, war die Armeeführung alarmiert. Im Verteidigungsministerium unterbreitete ein Oberst Huth 1963 schließlich den Vorschlag, die Waffendienst-Verweigerer bei Bauvorhaben der NVA einzusetzen. Nach vielfältigen Diskussionen im Ministerium erließ der Nationale Verteidigungsrat am 7. September 1964 die Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten.⁴ Sie nahm die Forderungen der Verweigerer auf: keine Waffen und statt eines Eides ein abgeschwächtes Gelöbnis.

Wie konnte es zu dieser Kehrtwende der DDR-Führung kommen?

Sicherlich spielten vordergründig militär-ökonomische Gründe eine Rolle – umfangreiche Bauvorhaben waren dringend zu realisieren. Sicher beabsichtigte die SED auch eine politische Wirkung nach innen und außen.

Zuerst aber waren es die 1550 jungen Männer, die in diesen zwei Jahren unter schwierigsten Bedingungen ihre Wehrdienstverweigerung begründeten und durchhielten, im Wissen um Diskriminierungen in Ausbildung und trotz Androhung von Haftstrafen. Die heutige Forschung ist sich einig: „Ohne diese jungen DDR-Bürger, die den aufrechten Gang versucht haben, wäre es nicht zu der Bausoldatenanordnung gekommen.“⁵

Zwar behauptete die CDU-Führung noch 1989 öffentlich, sie habe die Bausoldatenregelung initiiert. In den Quellen finden sich dafür keine Belege – im Gegenteil, die DDR-CDU unterstützte stets 100 %ig die SED-Militärpolitik.

Auch die Behauptung, die Kirchen, vornehmlich Bischof Mitzenheim, hätten die Regelung mit Ulbricht ausgehandelt, lässt sich nicht belegen. Nach dem Gespräch im März 1962 hatte es seitens der Kirchen keine weiteren Vorstöße gegeben. Entscheidend waren nicht die Kirchenleitungen, sondern die zahlreichen jungen Christen, ein sehr großer Teil waren übrigens Zeugen Jehovas, und andere, die sich nicht einschüchtern ließen.

⁴ Gesetzblatt der DDR 1964, Teil I Nr. 11 vom 16. 9. 1964.

⁵ P. Schicketanz in: Zivilcourage ..., 31.

1.2. Dienst und Entwicklungen in den Baueinheiten

Die vielschichtige und ambivalente Geschichte der Bausoldaten lässt sich kaum in wenigen Sätzen zusammenfassen. Die unterschiedlichen Entwicklungstendenzen und die äußerst vielfältigen Erfahrungen bieten ein sehr buntes und vielfältiges Bild der 25 Jahre Bausoldaten.⁶

Grob lassen sich drei Phasen unterscheiden:⁷

Die erste von 1964 bis etwa 1973 war die Phase geschlossener Baubataillone an vier Standorten. Der Vorteil war, gerade in der Anfangszeit, in großen Gruppen gemeinsam den neuen Herausforderungen zu begegnen, wie z. B. bei der Ablehnung des Gelöbnisses, Befehlsverweigerungen bei unzumutbaren Arbeitsaufträgen. Zu den schärfsten Kontroversen gehörten die Auseinandersetzungen über den Bau militärischer Anlagen. „Wer die Panzerhalle baut, wird genauso schuldig wie der, der den Panzer fährt.“

Die zweite Phase, etwa von 1975 bis Anfang der 80er Jahre, begann mit einer Veränderung der bisherigen Dienstanweisung. Die Grundausbildungszeit wurde von sechs Wochen auf zehn Tage verkürzt, die großen Bataillone wurden aufgelöst und kleine Gruppen von ca. zehn Mann dem rückwärtigen Dienst zugeteilt: z. B. Reinigungs- und Hausmeisterdienste in NVA-Heimen, Militärkrankenhäusern, geregelte Dienstzeiten, größere Freiheiten außerhalb enger Kasernen – eine offensichtliche Normalisierung, aber auch stärkere Vereinzelung und damit weniger Konfliktpotential. Wurden Bausoldaten jetzt attraktiv?⁸ Anfang der 80er Jahre explodierte die Zahl der Verweigerer auf das Vierfache der Vorjahre – sicher auch eine Folge der weltweiten militärischen Zuspitzung.

Die dritte Phase vom Beginn der 80er Jahre bis zur Auflösung im Dezember 1989 war geprägt zum einen gesellschaftlich von einer erstarkenden Oppositionsbewegung im Land und zum anderen von wachsenden wirtschaftlichen Problemen. Bausoldaten und reguläre NVA-Kräfte kamen nun verstärkt in der Großindustrie, vorrangig in chemischen Großbetrieben, im Tagebau und schwerpunktmäßig beim Hafenausbau in Mukran/Rügen zum Einsatz, z. T. unter verheerenden Arbeitsbedingungen. Eine neue Generation jüngerer Bausoldaten,⁹ inzwischen viele auch aus nichtkirchlichen Gruppen, teilweise Ausreisearbeitgeber, begehrte dagegen auf und begann so, sich in Opposition einzüben.

Das Potential nicht eingezogener Verweigerer stieg Ende der 80er Jahre beachtlich an. Die NVA begann mit Planungen für eine weitere Verdrop-

⁶ Nicht umsonst ist das Standardwerk *B. Eisenfeld/P. Schicketanz*, Bausoldaten in der DDR, so umfangreich.

⁷ Nach *U. Koch*, Bausoldaten im Wandel ihrer Geschichte, in: *Zivilcourage ...*, 34 ff.

⁸ Das MfS kritisierte die deutlich besseren Dienstbedingungen der Bausoldaten gegenüber anderen Wehrpflichten! Vgl. *T. Widera*, Die DDR-Bausoldaten. Politischer Protest gegen die SED-Diktatur, Erfurt 2014, 75.

⁹ Seit Mitte der 80er wurden deutlich jüngere Jahrgänge eingezogen – zuvor galt gewöhnlich, dass Bausoldaten erst nach dem 24. Lebensjahr einberufen wurden, möglichst bereits familiär gebunden und somit weniger widerstandsbereit ...

pelung der Einsatzorte, diese wurden aber von den Herbstereignissen 1989 überrannt. Anfang November plante die Volkskammer die Einrichtung eines zivilen Ersatzdienstes, im Dezember lösten sich viele Baueinheiten einfach auf – empfohlen wurde, sich in Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen zu melden. Am 20. Februar 1990 verabschiedete das Parlament schließlich eine Verordnung über den Zivildienst in der DDR.

1.3. Motive und Zahlen der Bausoldaten

Bausoldat zu werden war nicht schwer. Die Anordnung – übrigens das einzige Militärgesetz, das bis zum Schluss unverändert geblieben ist – schrieb vor, dass zum Dienst in den Baueinheiten „solche Wehrpflichtigen herangezogen (werden), die aus religiösen Anschauungen oder aus ähnlichen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe verweigern“.¹⁰ Eine vergleichsweise äußerst liberale Regelung, ein Anerkennungsverfahren wie in der Bundesrepublik gab es nicht, es reichte zumeist ein schlichtes Schreiben: „Aufgrund des 5. Gebotes der Bibel melde ich mich zu den Baueinheiten...“ Weniger reibungslos verliefen die Musterungsgespräche allerdings bei ausführlicheren und politischen Begründungen.

Was waren die wesentlichen Motive für die Bausoldaten-Entscheidung?¹¹

In einer Erhebung des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) zu den Gemusterten der ersten Phase ergeben sich ca. 83 % religiöse und pazifistische Gründe, 8 % Jehovas Zeugen, 8 % Ausreisewillige.

Eine Umfrage unter Bausoldaten aus dieser Zeit differenziert genauer und nennt:

71 % prinzipiell religiöse Motive, 17 % christlich-humanistische Motive, 9 % humanistische bzw. oppositionelle Motive.

Zu beobachten ist, dass sich gerade in dieser ersten Phase der Auseinandersetzungen die Motivationen wandelten von einer abwehrenden, rein innerlichen Haltung hin zu deutlichen Positionierungen im Friedenszeugnis.

In der zweiten Phase – den 70er Jahren – gab es unter eher liberaleren Bedingungen und weniger Konfrontationen kaum Bewegungen in der Motivation. Viele wollten einfach nur überwintern, der friedensethische Impuls schien verdrängt zu werden.

Erst die zunehmende Militarisierung der Gesellschaft und zugleich wachsende politische Opposition veränderte in der dritten Phase die Motivationslage. Untersuchungen des MfS zeigen: Religiöse Gründe werden 1979 nur ca. 50 % zugeschrieben, 1983 nur noch 46 %. Die Zahl der nicht religiös geprägten und eher politisch motivierten Verweigerer nahm deutlich zu.

Zu den realen Zahlen:¹²

¹⁰ Gesetzblatt ... § 4.

¹¹ Eisenfeld/Schicketanz, Bausoldaten ..., 209 ff.

¹² Ebd., 343 ff.

Bei den Musterungen im September 1964 meldeten sich 956 Verweigerer. Von ihnen wurden erstmals 220 einberufen. Weitere 180 kamen dem Befehl nicht nach und galten als Totalverweigerer, zumeist Zeugen Jehovas.

Die Zahl der gemusterten Bausoldaten pendelte sich später bei durchschnittlich 450 pro Jahr ein und schnellte erst Ende der 1970er Jahre auf dann bis zu 1700 hoch.¹³

Die Gesamtzahl aller gemusterten und nachträglich gemeldeten Bausoldaten beläuft sich auf rund 25.800, die aller Einberufenen auf ca. 14–15.000.¹⁴

Im Durchschnitt haben sich damit anfangs nicht mehr als 0,5 % aller Gemusterten des Jahrgangs, in den 80er Jahren etwa 1 %, für die Bausoldaten entschieden.

Im Blick auf ihre große Bedeutung für die Friedensbewegung in der DDR ist das eine verschwindend geringe Zahl.

2. Bausoldaten und Friedensbewegung

Bertolt Brecht schildert eine Szene aus dem Dritten Reich, in der ein sterbender Fischer mit dem Pfarrer über Gott und den Krieg spricht. Sein Sohn, bei der SS, steht daneben. Gilt es, fragt der Alte drängend, das biblische Wort von den Friedensstiftern? Der Pfarrer, nach langer Pause, gequält: „In der Schrift steht auch: Gebt Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.“¹⁵

Eine Friedensbewegung waren die Kirchen in den großen Kriegen nicht, und selbst in der Nachkriegszeit fanden sich viele Befürworter einer Wiederbewaffnung in den Kirchen.

Dagegen verband die junge DDR in den 1950er Jahren ihre Identität mit einem strikten Antimilitarismus. Das Bekenntnis zum Frieden wurde als Loyalitätsbekenntnis verstanden und erwartet. Die DDR sah sich stets selbst als Friedensbewegung angesichts der Bedrohung durch das westliche Militärbündnis. Freilich, im sich verschärfenden Kalten Krieg nahm die Militarisierung innerhalb der eigenen Gesellschaft stetig zu. Die eigenen Waffen waren ausschließlich Friedenswaffen. Diese Überzeugung teilten nicht wenige, selbstverständlich die CDU, die CFK und auch eine Reihe vor allem altgedienter Kirchenvertreter.

Die kleine Minderheit der Bausoldaten gehörte zu denen, die diese Logik begannen in Frage zu stellen. Und sie hatten dafür – welche Ironie – mitten in der Volksarmee eine legale Plattform!

Mit der Einrichtung der Baueinheiten hatte die DDR sozusagen selbst den Boden bereitet für das Wachstum und Gedeihen einer neuen Friedensbewegung. Der ständige militärische Druck und die nicht ausbleibenden

¹³ Die Zahl der Totalverweigerer lag durchschnittlich bei 150 bis 200 pro Jahrgang.

¹⁴ Die von U. Koch in der Enquetekommission des Bundestages angegebenen sehr viel höheren Zahlen 85.000 und 55.000 sind nicht nachweisbar.

¹⁵ B. Brecht, Furcht und Elend des Dritten Reiches. 24 Szenen, Leipzig 1964, 92 f.

Konfrontationen fungierten wie ein Nährboden für das Zusammenrücken der Bausoldaten, die intensive Beschäftigung mit friedensethischen Fragen und den Mut zu widerständigem Argumentieren und Handeln. Joachim Garstecki schreibt, die Baueinheiten wurden für viele „zu einer exemplarischen Erfahrung mit dem Versuch, Frieden zu schaffen mitten im organisierten Unfrieden, ein richtiges Leben zu führen mitten im falschen.“¹⁶

Selbst die relativ große Schar pietistisch geprägter Frommer, die bei den Bausoldaten Stärkung ihres Glaubens suchten und sich zu heimlichen Andachten trafen, entdeckten, dass die politischen Fragen mit ihrem Glauben zu tun hatten und öffneten sich für friedensethische Themen.

Gerade die **ersten Durchgänge** (1960er Jahre) entfalteten ein erstaunlich kreatives Potential. Zahlreiche Texte, Anregungen und Initiativen gehen auf sie zurück. Sie suchten die Verbindung zu den DDR-Kirchenleitungen, die 1965, zunächst zurückhaltend, einen Arbeitskreis Wehrdienstfragen bildeten. Es grenzt an ein Wunder, dass dieser Kreis die Erfahrungen der Basis aufnahm, analysierte und mutige Thesen für eine neue Positionsbestimmung der ostdeutschen Landeskirchen entwarf.¹⁷ Im November 1965 legte er der Konferenz der Kirchenleitungen den Entwurf für ein Grundsatzpapier vor: „Zum Friedensdienst der Kirche – Handreichung für die Seelsorge an Wehrpflichtigen“, das die Konferenz ergänzte und an die Gemeinden weiterleitete. Kernaussage: das deutlichere Friedenszeugnis der Verweigerer und Bausoldaten. Das Evangelium verlange es, nicht nur nach einem Ersatzdienst zu suchen, sondern einen aktiven christlichen Friedensdienst zu gestalten.¹⁸

Die Ev. Kirchen fanden sich in einer neuen bisher nie gekannten Rolle – an der Spitze einer neuen Friedensbewegung.¹⁹

Die Bausoldaten hatten weiterhin ein Friedensinstitut der Kirchen ange-regt. Der Bund Ev. Kirchen nahm dies auf und gründete 1969 ein Studienreferat „Friedensfragen“. Unter der Leitung von Joachim Garstecki entstanden hier zahlreiche Arbeitsmaterialien für die Friedenserziehung in den Gemeinden, die gerade in den 1980er Jahren wegweisende Perspektiven aufzeigten. Erste Friedenskreise wurden gebildet.

Die Bausoldaten Hansjörg Weigel und Rudolf Albrecht begannen in den 1970er Jahren mit den legendären Friedensseminaren in Königswalde und Meißen, die bald weit über den kirchlichen Rahmen hinaus Maßstäbe für kritisches gesellschaftliches Engagement setzten und wesentliche Impulse für die Friedensbewegung in der DDR gaben.

Der Schriftsteller Erich Loest schrieb 1990:

¹⁶ Zivilcourage ..., 15.

¹⁷ T. Widera glaubt, diese bildete ein wichtiges Segment der politischen Eigenständigkeit der ev. Landeskirchen in der DDR; *Widera*, DDR-Bausoldaten, 40.

¹⁸ Verfasser waren H. Falcke, P. Schicketanz, H.-J. Tschiche und M. Stolpe; auch der Bausoldat Christfried Berger gehörte in diesen Kreis.

¹⁹ Auch wenn der Text in den Gemeinden bis Ende der 1970er Jahre offensichtlich nur wenig Resonanz fand.

„Im Herbst 1989, als der Honecker-Staat in die Luft flog, fragten mich manche, wie das alles so plötzlich gekommen sei. Ich antwortete, diese Eruption hätte eine lange Vorgeschichte, und erinnerte mich an Königswalde.“²⁰

In der **zweiten Phase** der 1970er Jahre gab es durch die Dezentralisierung der Bausoldaten sehr viel weniger gemeinsame Impulse. Viele wollten einfach nur durchkommen. Widerstand entzündete sich zwar hin und wieder beim Gelöbnis und bei Einsatz an militärischen Objekten. Aber diese Zeit als Lern- und Übungsfeld für sinnvolles Friedenshandeln zu verstehen, aus dem Nein der Verweigerung zu einem positiven Ja zum Friedensdienst zu kommen, dazu brauchte es Anstöße, die in diesen kleinsten Gruppen nicht immer vorhanden waren. Eine wichtige Rolle kam deshalb in diesen Jahren den Gemeinden und ihren Beratungs- und Begleitungsangeboten zu. Einer der intensiv Verweigerer beriet, war Christoph Wonneberger in Dresden. 1980 gründete er aus diesen Erfahrungen heraus die Initiative Sozialer Friedensdienst, die landesweit Zeichen gegen den Wehrdienst setzte.

Die legendären Berliner Bluesmessen, die Tausende Jugendliche aus der subkulturellen Szene anzogen, lagen in den Händen der ehemaligen und künftigen Bausoldaten Reiner Eppelmann und Ralf Hirsch.

Die **dritte Phase** Bausoldaten in den 1980er Jahren war geprägt durch das Erstarken einer internationalen Friedensbewegung gegen die Atomrüstung, die auch in der DDR ihren Niederschlag fand.

Der Friedensaktivist und ehemalige Bausoldat Harald Bretschneider initiierte 1980 die erste Friedensdekade, die von den Kirchen aufgenommen wurde und bis heute zum ökumenischen Kirchenjahr gehört. Das dafür entworfene Symbol „Schwerter zu Pflugscharen“ avancierte schnell zum Symbol der DDR-Friedensbewegung.

Bausoldaten hielten die Wehrdienstfrage in den Kirchen wach – und so nehmen die großen Grundsatzdokumente des DDR-Kirchenbundes „Bekennen in der Friedensfrage“ (1987) und die Friedenstexte der Ökumenischen Versammlung (1988/89) die Bedeutung des zeichenhaften Handelns der Verweigerer in ihre friedenspolitischen Positionen auf.

Bausoldaten gründeten 1986 die Initiative für Frieden und Menschenrechte sowie zahlreiche weitere Gruppen im Land, waren 1989 Mitbegründer des Neuen Forums, der SDP, der Gruppe der 20 in Dresden, saßen am Runden Tisch in Berlin und in den Regionen.

Die junge Bausoldatengeneration in diesen Jahren – jetzt vorrangig in Industrie und auf Großbaustellen – stellte mehr und mehr die Systemfrage, viele Ausreisewillige hatten längst aufgegeben, sich für Veränderungen zu engagieren. Der problematische Kompromiss Bausoldaten, dem beide Seiten stets nur zähneknirschend zugestimmt hatten, wurde neu hinterfragt:

Die Entscheidung für die Bausoldaten beinhaltete ja stets eine grundsätzliche Loyalität zum Staat und Militär, die Bereitschaft, das eigene Friedenszeugnis in den vorgegebenen Strukturen zu leben. Auch wenn diese dazu

²⁰ Zit. bei Eisenfeld/Schicketanz, Bausoldaten, 416.

führte, eben jene Strukturen zu hinterfragen und Veränderungen in der Gesellschaft zu fordern, diente sie letztlich doch der Stabilisierung des Systems.

Genau dies hatten die Ausreiseantragsteller durchschaut. Und sie trugen neben den gewaltkritischen Friedensgruppen der Kirchen und den systemkritischen Kreisen der Bürgerrechtler Ende der 80er Jahre zu den Ereignissen bei, die schließlich in die Friedliche Revolution mündeten.

3. Bausoldaten, die Friedensbewegung und der BEFG in der DDR

3.1. Persönliches

Es ist stets schwierig, über einen kongregationalistischen Gemeindebund wie den BEFG Aussagen zu seiner Ethik zu treffen. Unsere Ethik-Professoren sind die Gemeindeleiter und Pastoren vor Ort in den Bibelstunden. Und selbst dort lebt letztlich jeder Einzelne seine private Überzeugung. Also spreche ich zuerst von mir persönlich.

Die Bausoldaten haben mein Leben wohl am nachhaltigsten verändert. Ohne dass ich selbst bei ihnen war. Ich bin in einer sehr bibeltreuen Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde aufgewachsen. Wehrdienstfragen waren kein Thema. Nach dem Abitur Anfang der 1970er Jahre erhielt ich meine Zulassung zum Studium nur durch die schriftliche Verpflichtung zum *aktiven* Wehrdienst.

Ich konnte nach dem Abitur ein Jahr auf der Bibelschule der Brüdergemeinden verbringen. Dort begegnete ich Bausoldaten. Eine intensive Auseinandersetzung mit dieser Thematik begann. Beim Vorbereiten für heute habe ich alte pro-contra-Listen gefunden sowie Gesprächsaufzeichnungen, u. a. auch mit einem theologisch sehr konservativen Lehrer. Er begründete klar und biblisch und politisch eine Entscheidung für die Bausoldaten.

Erst vor einem halben Jahr fiel mir eine dicke Stasiakte über ihn in die Hand. Er hatte sich als Bausoldat mit anderen vehement und kritisch für einen zivilen Friedensdienst eingesetzt und politische Provokationen nicht gescheut. Ich entschied mich also für den waffenlosen Dienst und zog meine Verpflichtung zurück.

Die Zulassung zum Mathematikstudium wurde annulliert, es folgten fünf Jahre verschiedene Hilfsarbeitertätigkeiten und Ausbildungen, schließlich das Theologiestudium.

Es war verrückt: Bis zum 27. Geburtstag wurde ich regelmäßig zu jeder Einberufungsüberprüfung bestellt, musste meine Begründung für die Bausoldaten immer wieder neu formulieren, mich immer wieder mit der Friedensfrage auseinandersetzen, wurde aber nie eingezogen.

In meiner ersten Gemeinde Bitterfeld gehörte schon bald die Betreuung einiger in der Chemieindustrie tätigen Bausoldaten zum Dienst. Und nirgends habe ich intensiver Friedensethik studiert als in unserem ökumenischen Friedenskreis, der – praktisch – neben der Beratung Wehrpflichtiger

u. a. m. dann auch in der Wendezeit in Bitterfeld politische Verantwortung übernahm ...

3.2. Statistisches

In einer Umfrage zur Geschichte des BEFG in der DDR haben 294 Männer Angaben über ihren Wehrdienst gemacht:²¹

50 % von ihnen hatten sich für die Baueinheiten entschieden, 44 % für den aktiven Wehrdienst.

Immerhin 10 von ihnen (3 %) hatten den dreijährigen Grundwehrdienst geleistet, 5 eine Offiziers- bzw. 10-jährige Laufbahn (2 %) absolviert und 3 total verweigert (1 %).

Die realen Bausoldatenzahlen aus EFG sind natürlich erheblich höher. Durch zufällige Kontakte und Nachfragen habe ich inzwischen 200 Namen gesammelt.

Zur Motivation für die Bausoldaten-Entscheidung waren mehrere Vorgaben möglich anzukreuzen:

- 92 % eher aus biblisch-christlichen Gründen
(z. B. 5. Gebot: Du sollst nicht töten)
- 58 % wegen des Fahneneides
- 25 % „um ein Zeichen zu setzen“
- 22 % eher aus politischen Gründen
(Rüstungswettlauf, Friedensbewegung ...)
- 12 % um eher mit anderen Christen diese Zeit zu verbringen
- 12 % weil es in unserer Gemeinde so üblich war.

Sonstige genannte Gründe waren z. B.

- Grundhaltung antikommunistisch bzw. anti-DDR
- bei Baueinheiten kein „unbedingter Gehorsam“
- Gottes Führung.

Gefragt war auch, ob und wie in der eigenen Gemeinde über Wehrdienstfragen gesprochen wurde. 399 von 900 machten dazu Angaben:

- 11 % öffentlich (z. B. Predigt)
- 43 % in Hauskreisen, Jugendstunden
- 46 % nur im persönlichen Gespräch.

Schließlich wurde gefragt, wie durch die Gemeinde orientiert wurde. Nur 175 machten dazu Angaben: Es wurde eher ermutigt

- 93 % zum Dienst in Baueinheiten

²¹ Forschungsprojekt des Vereins „Evangelisch-Freikirchliche Zeitgeschichte e. V.“ in Wustermark-Elstal; s. R. Assmann, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfaden zu Strukturen – Quellen – Forschung, Kassel 2004, 139; vgl. S. Werner, Das politische Verhalten der Mitglieder Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Auswertung einer Umfrage, in: ThGespr 2007 Beiheft 9.

- 3 % zum aktiven Wehrdienst
- 4 % weder noch bzw. Freiheit.

Diese Frage wurde offensichtlich hauptsächlich durch Orientierung-Suchende angekreuzt. Von den weitaus meisten Gemeindegliedern wurde diese Frage nicht beantwortet.

3.3. Entwicklungen²²

Als Grundlinie in der Beurteilung von Wehrdienstfragen galt im BEFG in der DDR: Die Bibel gibt zu diesen Anliegen keine eindeutige Antwort, also besteht für den Einzelnen Gewissensfreiheit. Damit lag aber auch das Entscheidungsproblem über die Beteiligung am Wehrdienst bei dem Einzelnen. Für die Bundesleitung (BL) galt die Regel, zu jeder Gewissensentscheidung zu stehen und bei Bedarf Hilfe zu leisten, nicht aber ethische Richtlinien zu vermitteln. Trotzdem gab es einzelne Versuche im BEFG, theologisch-ethische Richtlinien zum Wehrdienst zu entwickeln. Diese fanden aber bis auf eine Ausnahme keine Verbreitung als offizielle Orientierungshilfen des Bundes. Folgende Entwicklungen lassen sich nachzeichnen:²³

Das BL-Protokoll vom Februar 1962 vermerkt lapidar: „*Das neue Wehrpflichtgesetz fordert von uns zusätzliche Überlegungen.*“²⁴ Das wichtige Anliegen der BL in dieser Frage war sodann die Bemühung um die Freistellung wehrpflichtiger Seminaristen des Predigerseminars für die Zeit des Studiums.²⁵

Ein damaliger Student und späterer Prediger des Bundes berichtet, dass er als Student bereits vor seiner Musterung zum Wehrdienst ein Freistellungsgesuch des Bundes erbeten hatte. Die Antwort des damaligen Seminarleiters: „*Warum denn? Lass doch erst mal die Zeit herankommen. Und wenn: Wir waren ja auch Soldat, und uns hat es nicht geschadet.*“²⁶

Dennoch gab es am Theologischen Seminar Diskussionen zur Wehrdienst-Thematik. Es existiert ein vielfach abgeschriebenes und verbreitetes Papier: „*Neutestamentliches Material zur Soldatenfrage.*“ Buckow, März 1962“, dessen (nicht genannter) Autor Adolf Pohl sich gut an Auseinandersetzungen darüber mit Studenten erinnern kann.²⁷ In diesem Text wird deutlich, dass zur Thematik unterschiedliche Überzeugungen existieren

²² Ausführlicher s. Referat in der AG I des Vereins für Freikirchenforschung am 13. 3. 2003 in Dietzhölztal: R. Assmann, Die Entwicklung der Fragen von Wehr- und Wehrersatzdienst im BEFG in der DDR, in: Freikirchenforschung (2003), Münster 2003, 206–217.

²³ Vgl. die Darstellung von U. Dammann, Wehrdienst, Bausoldaten, Wehrkunde, in: U. Materne/G. Balders (Hg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal/Kassel 1995, 254 ff.

²⁴ BL-Protokoll vom 9. 2. 1962, in: Oncken-Archiv Elstal, Bestand A BEFG-DDR, BL-Protokolle des BEFG-Ost/-DDR, Band I.

²⁵ BL-Protokoll vom 26./27. 9. 1962, ebd.

²⁶ Mündlich berichtet.

²⁷ In: *Mappe Wehrpflicht*, ebd. 2.1/SK 125.

und die Bibel keine direkte Antwort auf eine allgemeine Erfassung zum Wehrdienst gibt. Die Materialzusammenstellung aus dem Neuen Testament diene also vor allem für die persönliche Gewissensbildung.

Eine Untersuchung zum BEFG durch das Ministerium des Innern (MdI) geht auf diesen Text ein und analysiert ihn ausführlich.²⁸ Und kritisiert Pohls öffentliche Ablehnung des Wehrdienstes und seine Forderung nach Wehrdienstverweigerung.²⁹ Zudem müht man sich nachzuweisen, dass der Gedanke der Wehrdienstverweigerung von westlicher Seite in den BEFG-Ost hineingetragen worden sei.³⁰

1964 begrüßte die BL mit Dankbarkeit die Einrichtung der NVA-Baueinheiten,³¹ überließ aber die Entscheidung dem Einzelnen und seinem Gewissen. Sie berief im November 1964 Prediger Peter Müller in Prenzlau für die Beratung der Bausoldaten im BEFG.³² Dankbar wies auch Jugendprediger Klaus Fuhrmann im Mitarbeiterrundbrief vom Dezember 1964 auf die Möglichkeit des Dienstes in den Baueinheiten hin, gab Bestellmöglichkeiten des Gesetzblattes an und nannte die Anschrift von Müller für weitere Fragen. Müller geriet wegen seines Engagements sehr bald ins Visier der Stasi – er galt als einer der sieben aktivsten Kritiker des Wehrgesetzes.³³

In einer Arbeitsgruppe der Theologischen Woche des Bundes vom April 1964 wurde u. a. über den Wehrdienst diskutiert, und wenigstens die Stasi schrieb Protokoll.³⁴ Die Stimmen für eine Verweigerung des Wehrdienstes überwogen („Baptisten stehen auf dem Boden der Wehrdienstverweigerung“), aber die Entscheidung blieb weiterhin dem Einzelnen überlassen.

Auch über die Predigertagung der Sächsischen Vereinigung im März 1965 wurde der Stasi berichtet.³⁵ Erstmals habe es eine Diskussion über die Bausoldaten gegeben; die BL verhalte sich reserviert, die Jüngeren dagegen träten dafür ein, die jungen Brüder über den Wehrersatzdienst aufzuklären. Zitiert wird die Stimme eines Älteren: „Brüder, ich verstehe nicht, dass ihr heute so gegen Wehrdienst seid, früher habt ihr gar nichts gesagt und einfach mitgemacht.“ Der Bundesvorsitzender Herbert Weist wies darauf hin, dass die Frage des Wehrersatzdienstes (und der Jugendweihe) nicht in Jugendzusammenkünften behandelt werden solle, sondern nur im individuellen Gespräch, da es um die Gewissensentscheidung des Einzelnen gehe.

²⁸ Analyse zum „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ in der DDR (ca. Juni 1966), in: BArch Berlin, DO-1/10.0/171/3, S. 025–050; veröffentlicht in *U. Materne/G. Balders*, *Erlebt in der DDR*, 61 ff.

²⁹ Ebd., 37 f.

³⁰ Ebd., 39.

³¹ BL-Protokoll vom 4. 11. 1964, in: Oncken-Archiv Elstal.

³² Ebd.

³³ MfS HA XX/4 Nr. 2777, S. 89, 92, in: Archiv des Bundesbeauftragten für die Stasiunterlagen (BStU).

³⁴ Bericht von GM „Max“ über die Theologische Woche vom 20.–24. 4. 1964 in Berlin, Kadiner Straße, in: ebd., MfS ASt. Chemnitz 609/68, Bd. V, 88, 91.

³⁵ Bericht von GM „Max“ über die Predigertagung der Sächsischen Vereinigung vom 15.–18. 3. 1965 in Kottengrün/Vogtl., ebd. Bd. VI, 73 f.

1966 beendete der erste Bausoldaten-Durchgang seinen Dienst. Die Prenzlauer Bausoldaten hatten sich vorgenommen, die Fragen des Wehrdienstes in ihre Kirchen zu tragen. So gaben wohl Wolfgang Stadthaus aus der Brüdergemeinde in Berlin und Peter Müller aus Prenzlau den Anstoß zu dem BL-Beschluss im Februar 1966, einen Arbeitskreis „Wehr- und Friedensfragen“ zu berufen – unter Leitung des Jugendpredigers Manfred Sult.³⁶ Im Bericht des Bundesvorsitzenden Weist an den Bundesrat 1966 hieß es dazu:

[Der AK] „soll sich mit Fragen um Wehrdienst und Wehrersatzdienst beschäftigen, die für manchen unserer jungen Brüder zu einem ernststen Anliegen und manchmal auch zu einer Gewissensnot geworden sind [...]“³⁷

Weist hielt es für ratsam, noch einen Kriegsteilnehmer hinzuzuziehen (Herbert Kautz vorgeschlagen) – dies gelang nicht. Der Arbeitskreis bestand ein Jahr und leistete sehr konzentriert eine erstaunlich umfangreiche Arbeit: Gespräche mit Wehrpflichtigen, Erfahrungsaustausch, Literatur- und Materialerfassung, zahlreiche biblisch-theologische Erarbeitungen, Begriffsstudien (z. B. zu Eid, Gewissen, Gewaltlosigkeit, Frieden, Gehorsam, Pazifismus) und kirchengeschichtliche Arbeiten.³⁸ 1967 wurden der BL vorgelegt

- a) „Theologische Grundsätze zur Wehr- und Friedensfrage“
- b) „Praktische Hilfen zur Wehrdienstfrage“ (Anleitung für Gewissensbildung, Umgang mit Wehrpflichtigen).

Festzustellen ist, dass a) häufig abgeschrieben, hektografiert und wohl unter den Predigern verbreitet wurde, b) dagegen sich nur in der Akte des Arbeitskreises findet. Der Text war offensichtlich viel zu brisant, um weitergegeben zu werden.

Einige inhaltliche Stichworte aus den Texten:

(a) Theologische Grundsätze zur Wehr- und Friedensfrage

1. Das Alte Testament kann nicht für Begründungen zum Wehrdienst herangezogen werden, höchstens einige prophetische Mahnungen vor zu viel Vertrauen ins Militär.
2. Das Neue Testament nennt zwar christliche Soldaten und benutzt militärische Ausdrücke – diese sind aber keine ausreichenden Begründungen. Röm 13, 4 steht für die richterliche Gewalt, nicht für den Krieg. Röm 13 darf nicht als göttliche Legitimierung für alle staatlichen Maßnahmen oder als Aufforderung zum absoluten Gehorsam missverstanden

³⁶ BL-Protokoll vom 25. 2. 1966, Oncken-Archiv Elstal.

³⁷ H. Weist, Bericht für die Bundesratstagung 1966 der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR, 6 (hektographiert), ebd.

³⁸ Sämtliche Erarbeitungen in: Mappe Wehrpflicht, ebd. 2.1/SK 125.

werden. „*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...*“ (Mt 22, 17–21) spricht z. B. von der Steuer- und anderen Pflichten (auch Wehrpflicht?), es gilt aber auch: „*Gebt Gott, was Gottes ist*“ – das ist nicht vom Staat vorzuschreiben! Röm 13 darf nicht gegen Apg 5, 29 („*Gott mehr gehorchen ...*“) ausgespielt werden!

3. Zu den theologischen Begründungen des Wehrdienstes:

- Zu allen Zeiten wurde mit Röm 13 argumentiert. Dies kann aber nicht mehr für den modernen Krieg gelten, hier hat die Theologie ein deutliches Nein zu sprechen.
- Ist Abschreckung durch Rüstung mit dem Evangelium zu vereinbaren?
- Die Unterscheidung gerechter - ungerechter Krieg bleibt nur Theorie, da die Propaganda einen Krieg immer als gerecht darstellen wird.
- Soldatenzeit ist Schule der Nation? Nein, wenn die Ausbildung auf einen kriegerischen Einsatz zielt!
- Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers bleibt für den Obrigkeitsstaat fragwürdig.

4. Zu den theologischen Begründungen der Wehrdienstverweigerung:

- Die gebotene Nächsten- und Feindesliebe macht einen Tötungseinsatz unmöglich.
- Die Gemeinde Jesu ist länderübergreifend; die Zugehörigkeit zu ihr steht höher als zur Nation.
- Christen sind Menschen des Friedens (Gal 5, 22; Röm 12, 18).
- Christen sind beauftragt, Versöhnung zu predigen (2 Kor 5, 20) – das geht nicht mit der Waffe in der Hand.
- Im Auftrag, der Stadt Bestes zu suchen (Jer 29, 7), werden Christen „das Beste“ nicht von staatlichen Proklamationen, sondern vom Herrn ableiten.
- Nachfolge Christi gilt auch im politischen Bereich.

(b) *Praktische Hilfen zur Wehrdienstfrage*

Der Text vertritt eine klare Option für das deutlichere und bewusste Friedenszeugnis in den Baueinheiten oder durch Verweigerung. Er enthält zahlreiche Fragen zur Gewissensschärfung, die eher auf Verweigerung zielen. Gleichzeitig gibt er konkrete Hinweise für die seelsorgerliche und praktische Begleitung der betroffenen Brüder. Es wird die Bildung einer freikirchlichen Vermittlungsstelle für Gemeindeadressen und zur Vorbereitung auf den Dienst angeregt. Schließlich wird auf die Bedeutung der Friedenserziehung im Vorfeld hingewiesen, die zur Gewissensbildung beitragen wird: z. B. Ablehnen von Kriegsspielzeug; Entscheiden gegen vormilitärische Ausbildung; Bewusstmachen, dass materielle Nachteile und Behinderungen auf dem Bildungsweg möglich sind.

In weiteren Erarbeitungen des Arbeitskreises wurden detaillierte Vorschläge für die Funktion eines BEFG-Beauftragten für Wehrdienstfragen vorgelegt. Dieses Anliegen stand 18 (!) Jahre lang auf der Tagesordnung der

BL; erst 1985 kam es zur Berufung eines Beauftragten für Wehrdienstangelegenheiten, Pastor Uwe Dammann.³⁹

Seit Anfang der 1970er Jahre wurden an die BL vermehrt problematische Einzelfälle herangetragen mit der Bitte um Hilfe, z. B. 1972 bei einer Exmatrikulation wegen Verweigerung des Waffendienstes während des Studiums;⁴⁰ bei Einberufungen von Studenten bzw. Seminarabsolventen während des begonnenen Vikariats zu den Bausoldaten;⁴¹ bei Totalverweigerungen bzw. bei Verweigerung des Reservistendienstes mit der Waffe⁴². Gemäß der Grundlinie des Bundes wurde versucht, Hilfe im jeweiligen Einzelfall zu bieten, u. U. bis zur Vorsprache im Staatssekretariat für Kirchenfragen (SfK).⁴³ Erst 1986 konnte eine Grundsatzvereinbarung mit dem SfK getroffen werden, dass Seminarbewerber *vor* dem Studium zum Grundwehrdienst einberufen werden.⁴⁴ Im Blick auf Verweigerer bewährte sich die bereits von den Evangelischen Kirchen praktizierte Vorgehensweise, dass dem SfK rechtzeitig der betreffende Verweigerungswille mitgeteilt wurde, um in diesem Fall eine Einberufung zu vermeiden; dies kam auch dem Staat entgegen. Zur Problematik der Waffendienstverweigerung von vereidigten Reservisten wurde 1984 immerhin im BEFG-Monatsblatt „Wort und Werk“ eine evangelische Stellungnahme abgedruckt, die die Forderung nach Gewissensfreiheit auch in diesen Fällen enthielt.⁴⁵

1978 wurde – wenige Wochen nach dem legendären Staat-Kirche-Gespräch am 6. März – die Einführung des Wehrkundeunterrichtes an den Schulen beschlossen. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen (KKL) verfasste daraufhin ein Wort an ihre Gemeinden (Kanzelbrief), das zugleich mit ausdrücklichem Vermerk auch an die BEFG- und Evangelisch-methodistischen Gemeinden versandt wurde, da deren Vertreter an den Beratungen der Konferenz beteiligt waren; in der Anlage eine 5-seitige Orientierungshilfe. Die BL zeigte sich „beunruhigt“ (Protokoll!) und betonte, dass in dieser Frage besonders das Gespräch mit den Eltern gesucht werden müsse.⁴⁶

1981 wurde der Dresdner Aufruf zum Sozialen Friedensdienst (SoFd) verbreitet. In diesem Zusammenhang erreichten auch die BL Zuschriften, u. a. von einer Bausoldatengruppe sowie von einem Jugendtag des BEFG-Gemeindejugendwerkes in Erfurt.⁴⁷ Die BL beschloss, zunächst keine eigene Stellungnahme zu verfassen und den Kontakt zu den Leitenden Geistlichen der Evangelischen Landeskirchen zu suchen. Schließlich schrieb sie einen

³⁹ Zum Beispiel BL-Protokolle vom 20. 9. 1980, 27./28. 2. 1981, 20. 5. 1981, 26./27. 2. 1982, 30. 5. 1984, 7./8. 12. 1984, 7. 9. 1985, 29./30. 11. 1985, ebd. Band III.

⁴⁰ BL-Protokoll vom 25./26. 2. 1972, ebd. Band II.

⁴¹ BL-Protokolle vom 19./20. 11. 1976, 7./8. 11. 1980, 4./5. 6. 1982, ebd. Bände II und III.

⁴² BL-Protokolle vom 29. 2./1. 3. 1980, 6./7. 6. 1980, ebd. Band III.

⁴³ Vgl. Korrespondenzen in Mappe Wehrpflicht, ebd., 2./1/SK 125.

⁴⁴ BL-Protokolle vom 28. 2./1. 3. 1986, 6./7. 6. 1986, ebd. Band IV.

⁴⁵ „Wort und Werk“ 2 (1984), 16.

⁴⁶ BL-Protokolle vom 31. 5. 1978, 15./16. 9. 1978, ebd. Band II.

⁴⁷ BL-Protokolle vom 20. 5. 1981, 4./5. 9. 1981, ebd. Band III.

Antwortbrief an die jeweiligen Absender.⁴⁸ Sie bat darin – der bisherigen Grundlinie treu – um Verständnis für alle Positionen und erklärte, für den SoFd nur gemeinsam mit den anderen Kirchen einzutreten, nicht ohne in einem moralischen Schlenker zu erwähnen, dass der SoFd persönliche Opfer an Zeit und Geld fordern werde und die Betroffenen ihre Bereitschaft dazu schon jetzt unter Beweis stellen könnten durch ihre Beteiligung am Diakonischen Jahr.

Im Juni 1982 verabschiedete die BL erneut einen Brief an die Gemeinden zur aktuellen Friedensdiskussion, in dem sie betonte, die Fragen eines zeichenhaften Friedensdienstes und christlichen Friedenszeugnisses gemeinsam mit den anderen Kirchen zu bewegen.⁴⁹

Das MfS untersuchte 1980 erneut das Wehrdienstverhalten der Freikirchen.⁵⁰ U. a. wurde das neue Glaubensbekenntnis von 1978 analysiert und dankbar festgestellt, dass es keine lehrmäßig begründete Wehrdienstverweigerung enthält. Allerdings begünstige es indirekt doch diesen Weg, Zitat: „Es entspricht nicht dem Willen Gottes, dass Gesellschaft und Staat den Menschen in seiner Ganzheit beanspruchen.“⁵¹ Dieser Passus sei auf den staatlichen Anspruch des Waffendienstes ausdeutbar, der in der Tat den Einsatz des Lebens, also den ganzen Menschen, erfordern kann. „Damit kann die *bapt. Leitung in der DDR nicht mehr völlig von der Mitverantwortung für eine Ausrichtung auch auf Wehrdienstverweigerung unter ihren Mitgliedern freigesprochen werden.*“

Das Gemeindejugendwerk (GJW) des BEFG mühte sich, den in Gewissensnot stehenden Jugendlichen weitere Orientierungshilfen zu vermitteln. So wurden die Jugendwarte der Vereinigungen und die Pastoren über die Termine der Beratungstage der Landesstellen der Evangelischen Jungmännerwerke für Wehrpflichtige informiert, die vor allem unmittelbar vor den Einberufungen stattfanden.⁵² Jugendwarte und Pastoren des BEFG konnten über das GJW an die nur intern weitergegebenen Materialien der Landeskirchen und der Jungmännerwerke gelangen. Als Beispiele seien zwei wichtige Texte der KKL genannt:

- „Zum Friedensdienst der Kirchen“. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, 1965
- (darauf aufbauend) „Leitfaden zur seelsorgerlichen Beratung in Fragen des Wehrdienstes und der Wehrerziehung“, 1982

Von den Evangelischen Jungmännerwerken wurden zahlreiche weitere Papiere verfasst, z. B.:

⁴⁸ Anlage zum BL-Protokoll vom 10./11. 12. 1981, ebd.

⁴⁹ Brief an die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, Bundeswerke und Mitarbeiter vom 8. 6. 1982 mit „Stellungnahme der Bundesleitung“, in: ebd., BL-Protokoll vom 4./5. 6. 1982, Anlage 1.

⁵⁰ Archiv BStU, MfS HA XX/4 Nr. 3521, 18 f (zerrissene rekonstruierte Akte).

⁵¹ Rechenschaft vom Glauben, Teil 2. II. 4, Bundesratstagung Berlin-Weißensee 1978.

⁵² K. Pritzkeleit (GJW) an die Vereinigungsjugendwarte, den Studentenwart, die Pastoren, Brief vom 31. 3. 1981, in: Mappe Wehrpflicht, ebd. 2.1/SK 125.

- „Bausoldaten – ein Zeichen für den Frieden?!“. Eine Orientierung für kirchliche Mitarbeiter, 1984
- „Du sollst nicht töten - aber wie dann leben.“ Erfahrungen und Überlegungen junger Christen zur Situation des Bausoldatenseins, Mitarbeiterhilfe des EJMw Thüringen, 1986

Außerdem kursierten in den Gemeinden die Berichte von verschiedenen Bausoldaten-Jahrgängen, die am Ende ihrer Dienstzeit oft umfangreiches Material für ihre Nachfolger zusammentrugen und detaillierte Hinweise gaben.⁵³

Die einzige wirkliche Orientierungshilfe des BEFG erarbeiteten Siegfried Rosemann und Matthias Roth im Auftrag des GJW im April 1983 unter dem Titel: „Materialhilfe zu Fragen des Wehrdienstes“. Die 30-seitige Vervielfältigung war ausdrücklich nur für die Hände der Pastoren und Gemeindeleiter gedacht und wurde auf Anfrage versandt. Sie enthält die gesetzlichen Grundlagen für den Wehrdienst, detaillierte Hinweise für Wehrpflichtige im Blick auf die drei möglichen Entscheidungen (Aktiver Wehrdienst, Bausoldaten, Totalverweigerung), seelsorgerliche Hilfestellungen und viele Zitate als Denkanstöße. Besonders beachtlich, dass sie das Wort vom „deutlicheren Zeugnis“ der Wehrdienstverweigerer aus der Handreichung der KKL von 1965 aufnimmt!

Die BL des BEFG begrüßte die Materialhilfe als „wertvolle und praktische Hilfe“.⁵⁴ In einer Beurteilung zur Materialhilfe aus dem SfK heißt es:

„[durch] eine einseitige Orientierung auf den Dienst als Bausoldat [...] wird die in bisherigen Stellungnahmen des BEFG betonte freie Gewissensentscheidung des einzelnen verlassen, sich vom Glauben her prinzipiell für alle drei Möglichkeiten entscheiden zu können.“⁵⁵

Das SfK äußerte ferner die Befürchtung, dass eine zu große Nähe zur Evangelischen Kirche, in diesem Fall zum Jungmännerwerk, sich negativ auswirke für den BEFG. Diese Sorge wurde übrigens auch ausgedrückt im Blick auf die Aktivierung der Friedensarbeit in den anderen Freikirchen, wie der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. Diese Kirchen dürften nicht mehr als Randfragen behandelt werden, sondern müssten „offensiv“ bearbeitet werden.⁵⁶

Dieses GJW-Papier hatte seine Nachgeschichte: 1984 fiel es durch einen unglücklichen Umstand in einer Magdeburger Schule in die Hände des Staates. Im Gespräch des SfK mit Vertretern der BL wurde ein deutliches

⁵³ Sammlung bei R. Assmann.

⁵⁴ BL-Protokoll vom 2./3. 3. 1984, Oncken-Archiv Elstal, Band III.

⁵⁵ Abteilung II, „Information über eine vom Gemeindejugendwerk des BEFG in der DDR erarbeitete ‚Materialhilfe zu Fragen des Wehrdienstes‘“ vom 9.10.1984, Bundesarchiv Berlin, DO-4/1387.

⁵⁶ (5.) „Zu einigen Entwicklungen in ‚kleinen‘ Kirchen und Religionsgemeinschaften“ (1985?), ebd., DO-4/990.

Missfallen ausgedrückt;⁵⁷ größter Ärger war wohl, dass das SfK erst 18 Monate nach Erscheinen des Papiers davon Kenntnis erhielt!

Die drängenden Friedensfragen veranlassten die BL, im November 1983 eigens dafür eine Klausurtagung in Gnadau einzuberufen.⁵⁸ Eingeladen waren außerdem einige Vertreter des GJW. Das wichtigste Ergebnis war die Berufung eines Arbeitskreises Friedensfragen, der sich 1984 konstituierte. Leider wurden die zahlreichen wertvollen Erarbeitungen des Arbeitskreises nicht in die Gemeinden weitergegeben.⁵⁹ Die Fragen des Wehrdienstes spielten allerdings kaum eine Rolle, jedoch gab der Arbeitskreis wesentliche Impulse für die Teilnahme des BEFG an der Ökumenischen Versammlung 1988/89. Diese sprach sich deutlich für eine vorrangige Option für Gewaltfreiheit aus, anerkannte aber weiterhin die Gewissensentscheidung des Einzelnen.⁶⁰ Die BL befürwortete 1990 in ihrer Stellungnahme zu den Ergebnistexten der Ökumenischen Versammlung deutlich diese Position, die sie vom Evangelium her unterstrich. Und sie hielt es für notwendig, dass die von der zuletzt gewählten Volkskammer beschlossene sehr großzügige Zivildienstregelung in bundesdeutsches Recht übernommen wird.⁶¹

Aber sie ging erstmals noch weiter – und das ist beachtlich als Wort der BL: Zum Text der ÖV „Kirche des Friedens werden“ erklärte sie:

„Für unser Verständnis von Gemeinde lernen wir, das Engagement für diese Welt nicht nur Einzelnen und Gruppen zu überlassen, sondern es auch gemeinsam als Leib Christi zu leben.“⁶²

Schließlich sei noch ein Gespräch des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen mit dem SfK im Mai 1989 erwähnt, bei dem sowohl der SoFd, der waffenlose Dienst für vereidigte Reservisten als auch das diskriminierende Verhalten gegenüber gläubigen NVA-Soldaten angesprochen wurde, freilich immer noch ohne Erfolg für den SoFd.⁶³

Leider waren viele Kräfte gerade in dieser Zeit mit innerbundlichen Problemen beschäftigt. Besonders die neuen freien charismatischen Gemeinden drohten viele Gemeinden zu zerreißen. Auch für die Stasi waren diese Gruppen in den 1980er Jahren ein großes Thema. Am Schluss also

⁵⁷ R. Dammann, Aktenvermerk über ein Gespräch im SfK am 21.11.1984, Akte SfK Band 3, Oncken-Archiv Elstal, 2.1/SK 81.

⁵⁸ BL-Protokolle vom 10./11.12.1982, 9./10.12.1983, ebd. Band III.

⁵⁹ Akte AK Friedensfragen, ebd., 2.1/SK 124.

⁶⁰ Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden-Magdeburg-Dresden, 1–37, 5–34, in: EKD-Texte Nr. 38, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1991, 33, 66 ff.

⁶¹ „Stellungnahme ...“ von Vertretern der Bundesleitung und des Arbeitskreises „Gemeinde mit Weltverantwortung“ vom 8.12.1990, in: Oncken-Archiv Elstal, BL-Protokoll vom 1./2.3.1991, Anlage 5, Band IV.

⁶² Ebd. zu 7.

⁶³ Abt. II, Information über ein Gespräch des Staatssekretärs mit dem Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in der DDR am 17.5.1989 in Dresden, 18.5.1989, Bundesarchiv Berlin DO-4/987.

eine kleine Episode: Ein Bausoldat sammelte 1986 in Thüringen eine neue Elimgemeinde, viele der Mitstreiter waren auch ehemalige Bausoldaten. Die Stasi witterte sofort eine Widerstandsgruppe und legte eine Operative Personenkontrolle an. Tief erleichtert heißt es ein Jahr später, die Motive für die Gemeindegründung des Bausoldaten seien rein religiöser Natur, sie träten in keiner Weise feindlich-negativ in Erscheinung.

Zusammenfassung

Bausoldaten waren keine Helden. Nicht einmal als Opposition hätten sie sich verstanden. Stets war ihnen die Kompromisshaftigkeit ihrer Entscheidung bewusst, viele haben darunter gelitten, nicht mutiger den Schritt der Totalverweigerung gewagt zu haben. Aber gerade in diesen Spannungen haben viele von ihnen gelernt, ihr Friedenszeugnis zu begründen und dafür einzustehen. Auch für die jungen Männer aus dem BEFG (viele von ihnen kamen übrigens aus den Brüdergemeinden!) waren die Bausoldaten ein Lernfeld in Friedensethik und natürlich in Ökumene.

Die Leitung des BEFG verhielt sich nach dem alten Muster, die Entscheidung über aktiven Wehrdienst, Bausoldaten oder Wehrdienstverweigerung der Gewissensentscheidung des Einzelnen zu überlassen, dann aber mit seelsorgerlicher und praktischer Hilfe zur Seite zu stehen. Es gab einzelne Versuche, darüber hinaus ethische Richtlinien zu entwickeln, Bausoldaten spielten dabei eine wichtige Rolle. Leider blieben diese Texte zumeist unveröffentlicht. Die guten Beziehungen zu den Landeskirchen und schließlich die Ökumenische Versammlung 1988/89 öffneten auch im Bund viele Türen zu neuem Denken in theologischen und politisch-ethischen Fragen.

Hoffnungsvolle Ansätze, dass sich im BEFG eine Friedensbewegung entwickeln könnte, dass er selbst zu einer Kirche des Friedens werden könnte, waren 1990 einfach noch zu zart. Die Wende kam für uns zu früh.

THEOLOGIE IM KONTEXT

Islam und Christentum

Wie können beide miteinander leben?¹

Johannes Rosemann

Zur Genese des Vortrags

Aufgrund einer Einladung eines Mitgliedes des Abgeordnetenhauses von Berlin in Berlin-Reinickendorf an alle Kirchen und Religionsgemeinschaften in Berlin-Reinickendorf-Ost kam es im April 2015 zur ersten Begegnung in unserem baptistischen Gemeindezentrum. Daraus entwickelten sich regelmäßige Treffen, welche jeweils in den Räumen einer anderen Kirche bzw. Religionsgemeinschaft stattfinden. Die persönlichen Begegnungen finden immer auf „Augenhöhe“ statt und sind geprägt durch gegenseitige Wertschätzung.

Die jeweils einladende Gemeinschaft stellt ihren Glauben bzw. ihre Religion vor. Fragen und Antworten schließen sich an. Im zweiten Teil des Treffens werden dann gesellschaftspolitische Fragen aufgegriffen. Was können wir für unsere Gesellschaft in unserem Stadtteil tun. Zurzeit drehen sich die Fragen immer wieder um die Flüchtlingsproblematik. So legte jede Kirche bzw. Religionsgemeinschaft einen Ansprechpartner in Flüchtlingsfragen fest, sodass wir uns gegenseitig über Eigeninitiativen informieren bzw. schnell nötige Hilfe erbitten können. Dies funktioniert sehr gut, wie ich an folgendem Beispiel verdeutlichen möchte:

Die Schulleiterin einer freien evangelischen Schule ruft mich an: „Wir tragen uns mit dem Gedanken, eine Willkommensklasse einzurichten, aber es gibt etliche Vorbehalte und Fragen in Bezug auf den Islam. Könntest du mal zu uns kommen und vor der Lehrerkollegium einiges über den Islam erzählen?“ „Das kann ich – aber ich werde einen Muslim mitbringen“, lautet meine Antwort. Ich rufe den Leiter der afghanischen-schiitischen Moschee an, den ich durch unseren „Interreligiösen Dialog“ sehr gut kennen- und schätzen gelernt habe. Er sagt sofort zu mit der Bitte, seinen Imam mitbringen zu dürfen. So sitzen wir zu dritt vor ca. 10 erwartungsvollen jungen christlichen Lehrerinnen und Lehrern. Ich beginne mit einem 20-minütigen Impulsreferat zum Thema „Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Islam und Christentum – Wie können Christen und Muslime gemeinsam in unserem Land leben.“ Danach spricht der Imam aus seiner Sicht zum gleichen Thema. Eine rege Aussprache schließt sich an.

Zwei Tage später bekomme ich einen Anruf von besagtem Moscheeleiter mit der Einladung, meinen Vortrag in seiner muslimischen Gemeinde zu halten. Ich sage zu. Als ich ihn kurz nochmals kontaktiere, um letzte Absprachen zu treffen, antwortet er mir auf meine Frage, wie viele Menschen er denn erwarten würde: „mindestens 700“. Mir verschlägt es die Sprache und ein Gefühl der Unsicherheit

¹ Überarbeitetes Referat gehalten in der Moschee des afghanischen Kulturzentrums Berlin-Reinickendorf am 11. Februar 2016. Der Vortragsstil wurde zum Teil beibehalten.

beschleicht mich. Ich bitte meine Gemeinde um Gebetsunterstützung. Am Abend sitze ich dann als Christ vor 950 Muslimen (meist aus Afghanistan, darunter viele Flüchtlinge), und halte meinen 40-minütigen Vortrag in deutscher Sprache. Danach wird er vom Imam auf Persisch für diejenigen verlesen, die die deutsche Sprache noch nicht so gut verstehen.

Die Gastfreundschaft, Achtung und Wertschätzung, die ich und die sieben mich begleitenden Gemeindemitglieder meiner Baptisten-Kirche an diesem Abend erlebten, war für mich überwältigend – ebenso die Resonanz auf meinen Vortrag. Viele Muslime sprachen mich an und fragten nach. Es entwickelten sich intensive bzw. interessante Gespräche.

Vorbemerkung

Die kämpferischen Auseinandersetzungen, die in der Zeit vom 7. bis ins 17. Jahrhundert hinein zwischen Islam und Christentum stattfanden, führten dazu, dass der Glaube der jeweils anderen Religion oft verunglimpft wurde. Die sich entwickelten Klischees wirken zum Teil bis heute auf beiden Seiten.

Wenn ich im Folgenden zuerst über einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Christentum und Islam spreche, kann es nur um Grundlinien in beiden Religionen gehen, denn das Christentum spiegelt sich ebenso wie der Islam in vielen „Konfessionen“ wieder, die teils große theologische Unterschiede aufweisen. Sieben Punkte werde ich ansprechen, die teilweise auch ihren Niederschlag in der „Erklärung der Lausanner Bewegung Deutschlands“ fanden.² Im zweiten Teil werde ich auf die Frage eingehen, wie Christen und Muslime miteinander in einer demokratischen Gesellschaft leben können.³

1. Gemeinsamkeiten und Unterschiede

1.1. Offenbarung

Gemeinsam: Islam und Christentum sind beides monotheistische Religionen (wie auch das Judentum). Sie glauben an nur einen Gott. Christen und Muslime gründen ihren Glauben auf Offenbarungsereignisse, die zur Abfassung eines Heiligen Buches geführt haben. Die Bibel ist für Christen und der Koran ist für Muslime die wichtigste Wegweisung für Leben und Glauben.

Unterschied: Jüdisch-Christlicher Glaube gründet sich auf Glaubenszeugnisse von Menschen und Offenbarungsereignisse, die geschichtlich einen *Zeitraum von ca. 2000 Jahren* umfassen und eng mit dem Volk Israel verbunden sind. Am Anfang unserer Zeitrechnung offenbarte sich, nach christlicher

² „Erklärung der Lausanner Bewegung Deutschlands“, in: „Christlicher Glaube und Islam“, hg. von der Deutschen Evangelischen Allianz, Revidierte Fassung vom 11. 4. 2002, ³2007.

³ Hier lasse ich Überlegungen von *Frank Heinrich* einfließen: „Mit dem Islam leben“, Artikel in „Aufatmen“ 3 (2015).

Überzeugung, Gott durch den Juden Jesus von Nazareth und den Menschen, die ihm begegneten und teilweise mit ihm auf der Erde lebten. Das Leben Jesu und seine Offenbarungen schlugen sich vor allem in den „Inschil“, den Evangelien nieder (ein Teil des „Neuen Testamentes“ der Bibel).

Islamischer Glaube gründet sich auf Offenbarungsereignisse, die einen Zeitraum von ca. 25 Jahren umfassen. Sie sind mit der *Lebensgeschichte des Arabers Mohammed Ben Abdulah eng verbunden*. Er lebte ca. 600 Jahre nach Christus. Zu einem großen Teil beziehen sich diese Offenbarungen auf Ereignisse, die Mohammed nicht selbst erlebte. Manche Themen und Texte der Bibel greift der Koran auf.

1.2. Buch

Gemeinsam: Beide Religionen sind sogenannte „Buchreligionen“.

Unterschied: Christen verstehen die Bibel vorrangig als „*Gotteswort im Menschenwort*“, dass durch den Heiligen Geist Gottes immer neu aktuell hörbar und lebendig wird. Deshalb gibt es auch eine „Geschichte der Auslegung“.

Muslime verstehen den Koran nicht als „Gotteswort im Menschenwort“, sondern als *reine, unverfälschte letztgültige Wort Gottes*. Es kam durch Vermittlung des Engels Gabriel *direkt* und *wörtlich* von Gott und wurde dem Propheten Mohammed in arabischer Sprache eingegeben. Dieses „Wort Gottes“ (der Koran) korrigiert nach islamischer Theologie die früheren Schriften der Juden und Christen (Bibel) und geht über sie hinaus.

1.3. Gottesbild

Gemeinsam: Sowohl Christen als auch Muslime glauben, dass der *eine* Gott Schöpfer des Universums und damit auch jedes einzelnen Menschen ist. Deshalb ist jeder Mensch dazu berufen, Gott zu ehren und ihn anzubeten. Sowohl Christen und Muslime glauben auch, dass *allein* Gott die Antwort auf die letzten Fragen der Welt und damit auch des Menschseins ist. Dieser Gott wird am Ende der Zeit jeden einzelnen Menschen zur Verantwortung ziehen. Beide, Christen und Muslime, bezeugen Gott u. a. als einzig, ewig, allmächtig, allwissend, heilig und vollkommen.

Unterschied: Christen glauben, dass Gott sein *Wesen* vor allem in Jesus von Nazareth (Christus) offenbarte. Muslime glauben, dass Gottes *Wesen* letztlich verborgen bleibt, weil er zu erhaben ist, um von Menschen erkannt zu werden.

Christen glauben, dass Gott den Menschen als sein „Ebenbild“ erschuf – als Gegenüber Gottes – und dass Gott dadurch zu einem *persönlichen* Gott wird, mit dem der Mensch in einer Ich-Du-Beziehung leben kann.

Nach islamischen Glauben ist Gott letztlich eine *unpersönliche* Macht, die uns Menschen zwar nahe sein kann, aber nicht in einer „intimen“ Ich-

Du-Beziehung. Erst im Gericht Gottes erfährt der Mensch, welches ewige Schicksal ihm Gott bestimmt hat.

1.4. Jesus Christus

Gemeinsam: In der Bibel und auch im Koran kommt Jesus Christus vor. Beide berichten manches Gemeinsame von Jesus. Z.B., dass Gott Jesus als Christus zu den Juden sandte, dass er von der Jungfrau Maria geboren wurde, dass er predigte, dass er Wunder wirkte und in den Himmel aufgenommen wurde.

Der Titel „Christus“ (arab. Al-masih) wird im Koran (z.B. in der Sure 3, 45) in Verbindung mit Isa (Jesus) verwendet. Allerdings bleibt unklar, was Mohammed unter diesem Titel verstand.

Unterschied: Christen glauben, dass Jesus von Nazareth der „Christus“ Gottes ist (hebräisch = Messias; griechisch = Christus = Retter). Die Sendung dieses Retters kündigte Gott schon in den jüdischen Schriften des „Altes Testaments“ an. Jesus erlöste durch sein Sterben die Welt („Neues Testament“) und wurde durch die Auferweckung aus den Toten von Gott in seinem Leben und Sterben für die Welt bestätigt. Jesus ist für Christen eine der drei Seinsweisen Gottes – der *menschgewordene* Gott, der „Sohn Gottes“. Für Muslime ist Jesus ein großer Prophet, aber nicht Gottes „Sohn“, der für die Schuld der Welt starb. Denn nach islamischer Auffassung kann Gott nicht Mensch werden, weil er Gott ist.

1.5. Sündenverständnis

Gemeinsam: Bibel und Koran betonen, dass es Gottes Wille ist, an Gott zu glauben und seine Weisungen (Gebote) zu befolgen. Jeder einzelne Mensch wird sich mit seinem Leben vor Gott verantworten müssen. Da wir Menschen durch die Übertretung der Gebote vor Gott schuldig werden, sind und bleiben wir angewiesen auf seine Barmherzigkeit und Vergebung. Bibel und Koran kennen sowohl ewiges Heil als auch ewige Strafe.

Unterschied: Christen glauben, dass Gott nicht nur gerecht *ist*, sondern auch gerecht *macht*, indem er den Menschen, der an ihn glaubt und ihm vertraut, in Jesus Christus *gerecht spricht*. Durch den Tod Jesu am Kreuz hat Gott die Sünde in ihrer unheilvollen Macht enthüllt und überwunden und sich so mit dem sündigen Menschen *versöhnt*. Dies hat Gott bestätigt durch die Auferweckung Jesu.

Nach islamischen Glauben kann der Mensch seine Sünden durch „gute Taten“ ausgleichen. Die Strafe Gottes im Gericht kann also davon abhängen, wie viele „gute und schlechte Taten“ der Mensch begangen hat. Über Ausgang des Gerichtes Gottes kann es aber keine Gewissheit geben, weil Gott in seinem Vergeben und Strafen letztlich frei ist.

1.6. Schriftverständnis

In beiden Religionen gibt es unterschiedliche Schriftverständnisse. Die Folge sind unterschiedliche „Konfessionen“. Der Koran spricht z. B. vom „Dschihad“, vom „heiligen Kampf“, den Muslime je nach ihrem Schriftverständnis unterschiedlich verstehen. Manche Muslime verstehen unter „Dschihad“ das, was Christen unter „Heiligung“ verstehen. Andere verstehen ihn als Aufforderung, den Glauben unter allen Umständen zu verbreiten, wenn nötig mit Gewalt. Auch Christen versuchten noch vor einigen hundert Jahren ihren Glauben mit Gewalt auszubreiten (siehe u. a. Kreuzzüge; 30-jähriger Krieg; Reformation etc.). Denn auch Jesus sagt in der Bibel: „Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10, 34). Oder: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Mt 10 37)

Es kommt also letztlich darauf an, welche Sure beziehungsweise welchen Bibelvers ich meiner Auslegung zu Grunde lege und ob ich bestimmte Texte *historisch-kritisch*, d. h. in ihrem historischen Zusammenhang oder unabhängig von ihrer Entstehung *wörtlich* verstehe.

Letztlich geht es in beiden Religionen um die Frage: *Wie verstehe ich die Heilige Schrift meiner Religion?*

1.7. Glaube und Gesellschaft

Viele Christen glauben an die sogenannte „Zwei-Reiche-Lehre“ Martin Luthers, die zwischen Staat und Religion trennt. Christen benötigten Jahrhunderte, um das Wort Jesu zu verstehen: „Mein Reich ist nicht von *dieser* Welt“. So setzte sich allmählich eine gewaltfreie Mission im Christentum durch, die zwischen staatlicher Regentschaft und Ausübung der Religion eine Trennung vollzog.

Ein Teil der Muslime, u. a. in manchen arabischen Staaten, bekennen sich im Gegensatz dazu zu einem „ganzheitlich-gesellschaftlich-politischen Islam“ und können die von den meisten Christen vertretene Trennung zwischen Staat und Religion nicht nachvollziehen. Staat und Gesellschaft haben sich dem Willen Gottes unterzuordnen. Dies gelingt in der Endkonsequenz nur durch die Errichtung einer islamischen Ordnung in der Gesellschaft. Dafür steht heute z. B. der „Islamische Staat“, der arabische Länder und damit die eigenen Glaubensbrüder mit Krieg und Terror überzieht.

Islamisches Recht in diesem Sinne entsprechend der Scharia ist weit entfernt vom demokratischen Recht.

Mit diesen sieben „Grundlinien“ von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Bezug auf den Islam und das Christentum konnte ich natürlich nur auf einige Punkte eingehen und damit die Thematik nur ansatzweise behandeln.

Zusammenfassung

Zwischen christlichem und islamischem Glauben gibt es viele zum Teil formale Gemeinsamkeiten. Allerdings werden gerade an Jesus Christus die zentralen Unterschiede zwischen Bibel und Koran sichtbar. Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die Göttlichkeit Jesu, sein Sühnetod am Kreuz für alle Menschen und die Dreieinigkeit Gottes (seine drei „Seinsweisen“) sind für Christen unaufgebbare Eckpfeiler christlichen Glaubens. Aus Sicht des Islam werden sie nicht geteilt. Viele Muslime betrachten deshalb den christlichen Glauben als Verirrung und damit Christen als „Ungläubige“, sowie viele Christen den Islam nicht als Glaubensform für sich in Anspruch nehmen können.

2. Zusammenleben von Christen und Muslimen

Wie können Menschen so unterschiedlichen Glaubens zusammenleben?

Für einen religiösen Menschen ist die Frage nach der *Wahrheit* die entscheidende Frage – egal, ob Jude, Christ oder Muslim. Die Frage nach der Wahrheit sucht nach Antwort. Die unterschiedlichen Antworten führen zu unterschiedlichen Religionen und innerhalb einer Religion zu unterschiedlichen Konfessionen. Letztlich ist die Frage nach der Wahrheit eine Frage nach der *Theologie* der entsprechenden Konfession. Die jeweilige Theologie schlägt sich in religiösen Bekenntnissen nieder. Im religiösen Bekenntnis gibt es allerdings keine Kompromisse, kein „sowohl als auch“. Das religiöse Bekenntnis lässt nur Ja oder Nein gelten, richtig oder falsch. Und daraus schlussfolgernd: gläubig oder ungläubig.

Wenn ein Christ bekennt, dass Jesus Christus der einzige Weg zu Gott ist, lässt sich daraus schließen, dass es keinen anderen Weg zu Gott gibt und demnach jeder andere Weg falsch, also nicht „ziel-führend“ ist. Wenn ein Muslim bekennt, dass Allah der *einzig*e Gott ist und Mohammed sein Prophet (die erste der fünf Säulen des Islam), kann man daraus schließen, dass es keinen anderen Gott gibt und andere Propheten nur *Vorläufer* des endgültigen Propheten Mohammed sind.

Beide Positionen sind theologisch letztlich unvereinbar. Zugespitzt gesagt: Für einen Christen ist (gemessen an diesen Bekenntnissen) ein Muslim ein Ungläubiger, für den Muslim ist der Christ ein Ungläubiger – trotz mancher Gemeinsamkeiten zwischen ihren jeweiligen Bekenntnissen bzw. Glaubensinhalten.

Da beide Religionen die Wahrheit und damit das Heil für sich beanspruchen, schließen sie sich also in der *Frage nach der Wahrheit* gegenseitig aus, denn beide beanspruchen, die von Gott offenbarte Wahrheit in ihrem „heiligen“ Buch zu besitzen.

Ein Zusammenleben zwischen Religionen mit *unterschiedlichem Wahrheitsanspruch* ist letztlich nur möglich, wenn im Zusammenleben zwischen *Wahrheit* und *Lebenswirklichkeit* unterschieden wird.

Wahrheit lässt sich weder hinterfragen noch diskutieren. Religiöse Wahrheit kann man nur *bezeugen*. Wo ein Wahrheitsanspruch im gemeinsamen Zusammenleben an die *erste Stelle* tritt, wird ein gutes Zusammenleben in Freiheit letztlich nicht möglich sein. Der Dreißigjährige Krieg, indem sich Katholiken, Lutheraner und Reformierte im Namen der Wahrheit und ihrer Bekenntnisse gegenseitig umbrachten, ist ein geschichtliches Zeugnis dafür. In der islamischen Welt erleben wir es zum Teil heute in mindestens ebenso furchtbarer Weise.

Gesellschaftliches Zusammenleben von Religionen mit unterschiedlichem Wahrheitsanspruch wird nur möglich, wenn der religiöse Wahrheitsanspruch im Lebensvollzug seine Grenze in der Freiheit des Andersgläubigen findet! Wenn die Freiheit des Andersgläubigen als Grenze von allen Religionen respektiert wird, ist gemeinsames Leben möglich. Wer den anderen *trotz* anderer Glaubens- und Wahrheitsauffassung im gemeinsamen Leben gelten lässt, wird Freiheit und Frieden für alle ermöglichen.

So wie sich religiöse *Wahrheit* weder hinterfragen noch diskutieren lässt, so lässt sich religiöse *Lebenswirklichkeit* dagegen sehr wohl beschreiben, diskutieren und gemeinsam gestalten. Dazu müssen wir zunächst klären, was wir unter Islam und Christentum verstehen. „Den Islam“ gibt es genauso wenig, wie es „die christliche Kirche“ gibt. Zwischen katholischer und baptistischer Kirche gibt es z. B. erhebliche Unterschiede – auch in theologischen Fragen. Trotzdem führen beide christliche Kirchen keinen Glaubenskrieg (mehr) gegeneinander, sondern achten sich als christliche Schwestern und Brüder.

Im Deutschen Reich spaltete sich z. B. die Christenheit in die Kirche der sogenannten „Deutschen Christen“ und als Gegenpol entstand die sogenannte „Bekennende Kirche“. Zwei christliche Kirchen, die wie „Feuer und Wasser“ zueinander standen.

Deutlich wird an diesen Beispielen, dass es pauschal nicht möglich ist, eine Religion umfassend zu beschreiben. Weder das Christentum, noch den Islam. Auch der Islam kennt verschiedene Richtungen, die gravierende theologische Unterschiede aufweisen: Da gibt es Schiiten, Sunniten, Alawiten, Alewiten usw.

Nun leben Muslime und Christen unterschiedlicher Konfessionen gemeinsam in der Bundesrepublik Deutschland in einem demokratischen Staatswesen. Unsere Kultur wird durch ein *gemeinsames Rechtsverständnis* und durch *gemeinsame Sprache* gestaltet. Da unsere Kultur und unser Rechtssystem aus christlichen Werten erwachsen und auf *Menschenwürde und Freiheit* gründen, müssen sowohl Christen als auch Muslime *unabhängig* von ihrem jeweils eigenen religiösen Wahrheitsverständnis das gemeinsame Zusammenleben auf diese beiden Grundwerte bauen: Menschenwürde und Freiheit, die Religionsfreiheit beinhaltet.

Wenn eine religiöse Gemeinschaft diese Grundwerte unserer Gesellschaft bricht (egal ob Christen, Muslime, Buddhisten oder Juden), müssen wir dagegen unsere Stimme erheben, egal welcher Religion oder Glaubens-

gemeinschaft wir angehören. Nach den Anschlägen in Paris im Jan 2015 ist dies z. B. geschehen durch den Vorsitzenden des Zentralrates der Muslime am Brandenburger Tor:

„Wir sagen heute unmissverständlich an die Adresse dieser Attentäter, an die Adresse aller Terroristen, ihrer Rädelsführer und Anstifter: Wir werden es nicht zulassen, dass unser Glaube missbraucht wird. Wir werden es nicht zulassen, dass unsere Gesellschaft von Extremisten [...] auseinandergerissen wird.“

Solche klaren Worte bilden die Grundlage gemeinsamen Zusammenlebens. Auf dieser Basis des gegenseitigen Vertrauens können dann auch Christen manche Werte neu entdecken, die durch Muslime in unsere Gesellschaft einfließen, wie z. B. der hohe Stellenwert der Familie oder die Achtung des alten Menschen. Aber auch Muslime können auf dieser Basis des Vertrauens manche Werte der Christen entdecken, die in die Gesellschaft einfließen. Z. B. das Verantwortungsbewusstsein für den Mitmenschen gleich welcher Herkunft und das daraus resultierende diakonische Handeln. Ohne diese christlichen Werte wäre z. B. unser Sozialsystem überhaupt nicht denkbar.

Am besten lässt sich Fremdheit überwinden durch *Begegnung*.

3. Fazit

Als Muslime und Christen:

- teilen wir die Ernsthaftigkeit des Glaubens an Gott. Wir sind gerade deshalb darauf angewiesen, uns gegenseitig trotz unterschiedlichem und teilweise gegensätzlichem Glaubensbekenntnis zuerst als *Menschen* sehen zu lernen – als *Geschöpfe Gottes*. Denn, dass jeder Mensch ein Geschöpf Gottes ist, glauben Muslime und Christen.
- sollten wir die Angst und das Misstrauen voneinander verlieren und uns so oft wie möglich begegnen, denn Begegnung schafft Veränderung durch Vertrauen.
- müssen wir uns aber auch in unserer Unterschiedlichkeit wahrnehmen – auch im religiösen Bekenntnis und des Glaubens im Lebensvollzug.
- sollten wir Interesse an der Kultur des jeweils anderen entwickeln und uns darin gegenseitig achten und wertschätzen. Dabei dürfen wir allerdings nicht vergessen, dass die Kultur in unserem Land über Jahrhunderte hinweg christlich geprägt wurde und wir deshalb erwarten, dass Menschen, die in unserem Land neue Heimat suchen, diese Kultur achten und respektieren.

Wir können halt lieben nur!

Predigt über Markus 12, 28–34¹

Andrea Strübind

Liebe Gemeinde,

„Ich kann halt lieben nur – und sonst gar nichts.“ Dieses Lied machte Marlene Dietrich mit dem Film „Der blaue Engel“ 1930 weltberühmt. Könnten wir Christen und Christinnen das doch auch sagen: „Ich kann halt lieben nur, und sonst gar nichts!“ Ein wahrhaft frommer Wunsch. Was tun wir dagegen nicht alles, um uns der Liebe zu entziehen! Vom ausgeprägten Hass bis hin zur subtilen Gleichgültigkeit beherrschen wir perfekt alle Modulationen verweigerter Liebe. In Sachen Lieblosigkeit scheint der Mensch über ein unerhörtes Repertoire zu verfügen. Können wir vielleicht alles, nur keine Liebe?

Die Nachrichten der vergangenen Monate sprechen diese Sprache. Wir erleben eine seit dem Zweiten Weltkrieg ungeahnte Verdichtung von Gewalt. Der bange Blick auf die vielen Krisen- und Brennpunkte hält uns geradezu gefangen. Zusammen mit 40 Teilnehmenden haben wir uns in den letzten zwei Tagen in Ihrem schönen Bachsaal mit dem Thema Krieg und Frieden beschäftigt. Das Gedenken an den Ersten Weltkrieg bildete den Anlass, um gemeinsam über christliche Positionen zur Friedensethik nachzudenken.

Bleibt uns nach einem Zeitalter der Weltkriege und angesichts der neuen Kriegsgefahr in Europa und im Mittleren Osten nur das bittere Urteil: Wir können alles, nur keine Liebe? Unser heutiger Bibeltext wagt einen Frontalangriff auf das Arsenal unserer vergessenen Fähigkeiten zu lieben. Jesus setzt unseren und allen Lieblosigkeiten ein „Du sollst!“ entgegen. Das ist mutig.

Predigttext: Markus 12, 28–34

Mutig ist, wie radikal Jesus die Liebe als göttliches Gebot versteht. Mit ganzen Herzen, mit ganzer Seele, mit aller Kraft sei der Mensch zur Liebe bereit. So spricht kein Realist. Keine Pastorin würde es mehr wagen, ihrer Gemeinde derartige Forderungen zu präsentieren. Denn wir haben doch so gute Gründe, eben nicht mit ganzen Herzen, mit ganzer Seele, mit aller Kraft zu lieben. Wer kann das schon? Und wer darf so etwas von uns verlangen? Nun, Jesus tut es. Er verlangt es. Nicht von allen und nicht von jedem. Aber von Menschen, die ihm folgen wollen, von denen, die ernsthaft

¹ Die Predigt wurde am 19. Oktober 2014 im Abschlussgottesdienst des GFTP-Symposiums „Krieg und Frieden. Gedenkkultur und Friedensethik aus freikirchlicher Perspektive“ in der Christuskirche in Aschaffenburg gehalten.

die Frage dieses Schriftgelehrten stellen: „*Meister, was ist das größte Gebot von allen?*“

Solche Fragen stellen nur bestimmte Menschen. Eine solche Frage kommt überhaupt nur jemandem in den Sinn, dem es ernst ist mit seiner Beziehung zu Gott. Vielleicht hätten wir die Frage ganz anders gestellt. Vielleicht hätten wir gesagt: *Meister, was ist das Allermindeste, was ich tun muss, um gerade noch in das Reich Gottes zu kommen?*

Nein, so töricht sind wir nicht, dass wir wie dieser Schriftgelehrte nach dem größten Gebot, nach dem Wichtigsten fragten. Man sieht ja, was er sich da eingehandelt hat. Die Antwort Jesu ist doch unerfüllbar, überzogen und unrealistisch.

Wir kennen vielleicht den berühmten Ausspruch Bismarcks, dass man mit der Bergpredigt keine Politik machen könne. So spricht ein echter Realo. Er orientiert sich am Machbaren. Johannes Rau, der ehemalige Bundespräsident hat auf die Frage, ob man denn mit der Bergpredigt regieren könne, mit der Gegenfrage geantwortet: Kann man denn ohne die Bergpredigt regieren? Wer nicht mehr nach dem größten Gebot fragt, und sei es auch nur, um wenigstens davor noch einmal zu erschrecken, dem kann diese Geschichte nicht weiterhelfen. Wer an Gott zwar glauben, aber ihn nicht lieben möchte, der wird diesen Schriftgelehrten nicht verstehen. Unser Schriftgelehrter fragt, weil sein Leben ohne Gott fraglich ist. Und weil er weiß, dass man sich auf Gott nur ganz oder gar nicht einlassen kann. Er ahnt, dass die vielen Gebote und Regulative des Lebens in der Bibel eine verborgene Mitte haben. Etwas, das diese vielen Vorschriften zusammenhält und ihre geheime Kraft ist. Ihn interessiert das Epizentrum aller Gebote.

Und Jesus sagt es ihm: „*Höre, Israel, der Herr unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften.*“

Das ist die Summe der Bibel. Alles andere ist Auslegung. Jesus zitiert das „Höre Israel“ oder Schma' Jisra'el (שמע ישראל) aus Dtn 6, 4–9. Es wird von Juden und Jüdinnen morgens und abends gebetet – in guten und in schlechten Tagen, jeden Tag. Es steht im Zentrum jedes Gottesdienstes. Es ist das erste Gebet, das Kinder lernen, und das letzte, das Sterbende sprechen – und begleitet so ein jüdisches Leben von Anfang bis zum Ende. Diese Worte sind geradezu das Herzstück jüdischer Frömmigkeit. Israel soll daran erinnert werden, dass es in einem Leben nach Gottes Weisungen nicht um alles Mögliche geht, sondern nur um *eines*, um die vollkommene Zuwendung zu dem einen Herrn und um dessen Liebe zu seinem Volk.

Oft wird gesagt, dieses Gebot der Gottesliebe ist somit das Glaubens- oder Grundbekenntnis des Judentums. Aber es ist nicht in erster Linie ein Bekenntnis – sondern ein *Gebet*. Das Judentum hat das Liebesgebot zu einem Gebet gemacht, weil es weiß, „dass nur das *ständige* Gebet dem Gebot dem nötigen Raum im Herzen schaffen kann“ (Hermann Spieckermann). Jesus hat das „Höre Israel“ ungezählte Male im Gottesdienst gesprochen, im persönlichen Gebet und mehr noch: Er hat es bis ans Ende redend und

handelnd gelebt. Denn er hat die Nähe der kommenden Herrschaft dieses einen und einzigartigen Gottes verkündigt. Deshalb sind wir mit diesen Worten auch im Zentrum unseres Glaubens. Das unbestrittene Glaubensfundament aller Juden und Jüdinnen entspricht der Verkündigung und dem Weg Jesu. Aber als Christen und Christinnen müssen wir beachten, dass wir in Christus hineingenommen wurden in die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Er kann nur „unser“ Gott sein, wenn er der Gott Israels bleibt. „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein.“ Hier wird in einzigartiger Weise festgehalten, dass Gott sich in Liebe an sein Volk bindet. Er sucht keine andere Beziehung: „Der Herr ist *unser* Gott.“

Und dieser Proklamation der Liebe Gottes folgt die Aufforderung zur Gegenliebe. Dem „Er allein“, soll als Antwort das „Nur du allein“ folgen. Spüren wir, dass wir hier in einen Dialog der Liebe hineingenommen werden? Im „Höre Israel“, das Jesus zitiert, wird nicht in erster Linie die Sprache der Vernunft gesprochen, die definiert und alles auf eine Formel bringt, sondern die Sprache der Liebenden: „Ich bin dein und du bist mein.“ Kein abstrakter Monotheismus wird hier deklariert, auch keine Verachtung anderer Götter oder Weltdeutungen. Hier ist von exklusiver Bindung in Liebe die Rede. Einer liebt – und einer soll geliebt werden.

Die Debatte um die grundlegende Gewaltbereitschaft, die in den monotheistischen Religionen verwurzelt sein soll, greift hier zu kurz. Denn sie übersieht gerade diese Theologie der Liebe, die sich als Leitmotiv der Gottesbeziehung durch die gesamte biblische Überlieferung zieht. Gott ist einer und einzig, und jeder soll diesen Gott in und mit allem, was menschliches Leben ausmacht, lieben. Vier Wendungen unterstreichen die ungeteilte Hingabe: „Von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und mit all deiner Kraft“. Die Liebe zu Gott ist nicht nur ein Gefühl, sondern sie umfasst den ganzen Menschen.

Liebe mit dem ganzen Herzen – im biblischen Sprachgebrauch ist das die Personenmitte, zugleich auch der Ort von Verstand und Vernunft. Mit ganzer Seele, wörtlich der „Kehle“, durch die der Atem geht, also mit jedem Atemzug des Lebens. In der rabbinischen Auslegung wird dies dadurch erklärt, Gott auch dann zu lieben, selbst wenn er uns das Leben (die „Seele“) nimmt.

„*Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Gemüt*“, sagt Jesus. Zumindest in der Sprache der Lutherübersetzung. Wörtlich steht dort, dass wir Gott mit unserem ganzen Denken lieben sollen. Das Denken ist für Jesus kein Feind des Glaubens, sondern ist dringend notwendig. Glaube ist kein Vorwand für Gedankenlosigkeit und Denkfaulheit. Gottes Wort ist, im Gegenteil, Gedankenstütze und eine Anleitung zum Denken. Das Reich Gottes braucht auch Schriftgelehrsamkeit. Gott will gedacht werden. Theologie treiben heißt, Gott mit dem Verstand zu lieben. Und gerade dieser Aufgabe widmet sich die Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik seit fast 20 Jahren, deren Jahrestagung heute zu Ende geht. Gerade in unserem Denken können wir Gott ehren. Wer Gott auch mit seinem Verstand

liebt, wird vielfach entschädigt. Der wird mit Lebensweisheit und Erkenntnis belohnt, die unserem Glauben Tiefe und Reife gibt.

Und Gott „mit all deiner Kraft, deinem Vermögen“ zu lieben, umfasst auch die materiellen Güter, unsere individuellen Talente und alle unsere Fähigkeiten. Diese ganzheitliche Liebe ist keine rein innere Haltung, sondern sie ist ausdrucksfähig und drängt auf Verwirklichung. Jesus weist uns mit dieser radikalen Forderung, Gott zu lieben, der Liebe zugleich einen Ort zu. *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, sagt Jesus. Und damit wirst du gerade deiner Liebe zu Gott Raum geben. Das ist der Schlüssel zur Gottesliebe. Gott will in unserem Nächsten geliebt sein.

Wir haben uns im Verlauf unserer Tagung mit dem großen und aktuellem Thema: Krieg und Frieden beschäftigt. Die Debatte um einen gerechten Krieg angesichts der christlichen Friedensbotschaft durchzieht die gesamte Kirchengeschichte. Ausgerüstet mit dem Segen der Kirche zogen Soldaten in zahllose Kriege. Religionskriege prägten im christlichen Abendland eine ganze Epoche. Aber immer wieder ließen sich auch christliche Bewegungen von den Prinzipien der Bergpredigt inspirieren und lebten konsequent gewaltlos.

Die Bilder der kirchlichen Friedensbewegung bis hin zur Friedlichen Revolution von 1989 stehen uns gerade im Jubiläumsjahr der politischen Wende deutlich vor Augen. Offensichtlich hat das Christentum Kriegs- und Friedenspotential gleichermaßen. Die Legitimation von Gewalt und die völlige Ablehnung von Gewalt – beides scheint offensichtlich mit dem christlichen Glauben vereinbar. Oft steht die Gewaltgeschichte des Christentums im Mittelpunkt von Diskussionen. Das christliche Friedenspotential wird über den Gewaltorgien der Kreuzzügen oder der Kolonisierung dagegen übersehen. Aber es gibt ein christliches Friedenszeugnis zu allen Zeiten. Es wirkt als leiser *cantus firmus* in der Geschichte.

1517 schrieb Erasmus von Rotterdam, der große Humanist, eine Klage des Friedens, angewidert von den ständigen Kriegen der christlichen Machthaber seiner Zeit. Er ruft in dieser leidenschaftlichen Antikriegsschrift die kirchlichen Verantwortlichen zum friedlichen Protest auf: „Alle müssten sich gegen den Krieg verschwören, alle ihn verlästern. Den Frieden mögen sie im öffentlichen Leben und im privaten Kreis predigen, preisen und einhämmern. Wenn sie dann nicht verhindern können, dass der Konflikt mit Waffengewalt ausgetragen wird, sollen sie es wenigstens nicht billigen und nicht daran teilnehmen, damit nicht einer so verbrecherischen oder gewiss so zweifelhaften Sache durch ihre Autorität Ehre erwiesen werde.“²

Gewaltlosigkeit ist auch eng mit dem Namen Martin Luther King und der Bürgerrechtsbewegung gegen die Rassentrennung in den USA verbunden. Den praktizierten gewaltlosen Widerstand verstand King nicht als Passivität, sondern als eine mentale, emotionale und geistliche Aktion. Sie

² Erasmus von Rotterdam, Die Klage des Friedens (übertragen und herausgegeben von Kurt Steinmann), Frankfurt a. M. / Leipzig 2001, 66 f.

sucht den Gegner von seinem Unrecht zu überzeugen, verzichtet aber auf die Anwendung physischer Gewalt. Die gewaltlose Protestbewegung wollte nicht allein Rassismus, Armut und Krieg überwinden, sondern eine inklusive Gemeinschaft aller Menschen errichten, ein Reich des Friedens und der Versöhnung, unabhängig von der ethnischen, kulturellen und religiösen Herkunft. Gesetzlich lässt sich eine solche ‚Beloved Community‘ nicht schaffen. Sie bedarf einer spirituellen Bewegung der gegenseitigen Akzeptanz und Liebe, die von den christlichen Kirchen angeführt werden sollte. Mit seinem Doppelgebot der Liebe hat Jesus das Friedenspotential des Judentums und des Christentums eindeutig benannt und festgeschrieben.

„Wer den Frieden will, muss den Frieden vorbereiten.“ 2007 formulierte die Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland diese Leitidee des „gerechten Friedens“. Sie beschwört Gewaltprävention und zivile Konfliktbewältigung vor jeder militärischen Intervention. Angesichts der asymmetrischen Kriegsführung von Terrormilizen, Söldnern und Separatisten rücken viele politisch und kirchlich Verantwortliche von diesen Positionen ab. Vehement stellt sich die Frage nach der Berechtigung des Krieges und des militärischen Eingreifens, um die Schutzverantwortung für bedrohte Menschen zu übernehmen. Der ehemalige Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber sagte kürzlich in einem Interview (Ende August 2014): Für mich schließt das Gebot „Du sollst nicht töten“ auch das Gebot ein: „Du sollst nicht töten lassen.“ Das neue Konzept würde die Weltgemeinschaft ermächtigen, schnell gegen den Terror vorzugehen. Frieden zu machen, kann so für ihn im Ausnahmefall auch das Töten von anderen Menschen einschließen. So oder ähnlich werden gegenwärtig gerade auch von kirchlichen Verantwortlichen militärische Interventionen gerechtfertigt. Es ist heute daher wieder schwer geworden, eine klare friedensethische oder pazifistische Position zu vertreten.

Theologen und Theologinnen der Mennoniten, einer historischen Friedenskirche, schärfen in ihrer aktuellen Erklärung „Mit Gewalt gegen Gewalt?“ dennoch ein,³ sich der Logik von Gewalt und Gegengewalt zu entziehen. Sie sind angesichts der instabilen Lage im Mittleren Osten, die durch Gewalt hervorgerufen wurde, davon überzeugt, dass noch mehr militärische Gewalt nicht zum Besseren führt. Sie weisen auf Friedensinitiativen in den betroffenen Konfliktregionen hin, die ihren Einsatz oft beharrlich und unbeachtet von den Medien tun. Und plädieren für den Einsatz von internationaler Polizeieinheiten, etwa zur Sicherung von Flüchtlingen. Eindringlich fordern sie auch in dieser extremen Situation eine „nicht-tötende“ Gewaltanwendung.

Das ist mutig! Mutig ist auch, wie radikal Jesus die *Liebe* als Summe aller Gebote herausstellt. Er führt das Gebot der ganzheitlichen Gottesliebe mit der Nächstenliebe unauflöslich zusammen. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Lev 19,18). Er selbst hat diese Liebe gelehrt und

³ Vgl. <http://www.bienenberg-blog.ch/index.php/2014/stellungnahme-mit-gewalt-gegen-gewalt/>

gelebt. Selbst im Tod am Kreuz betete er für seine Feinde. Die Friedensstifter hat er selig gesprochen, den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt in Worten und Werken durchbrochen, immer wieder. An Jesus ist die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe abzulesen. Sie ist in ihm Mensch geworden. Wer ihm nachfolgt, kommt an dieser geheimnisvollen Mitte menschlicher Existenz vor Gott nicht vorbei.

Und zu diesem Leben der Liebe steht Gott. Die mennonitische Erklärung endet daher mit dem Satz: „Es ist aber die Auferstehungsbotschaft, die in uns den Glauben weckt, dass Feindschaft und Tod nicht das letzte Wort haben, sondern Gottes zurechtbringende Liebe. So beten wir, dass unsere Angst jener Liebe weicht, die auch dem Feind gilt.“

Und, was ist jetzt mit uns? Der Schriftgelehrte gibt Jesus Recht. „*Meister, du hast wahrhaftig recht geredet.*“ Er wiederholt mit seinen eigenen Worten, was Jesus ihm gesagt hat. In seiner Antwort drückt sich das aus, was er verstanden hat: „*Gott lieben und den Nächsten lieben, das ist mehr als alle anderen Opfer!*“, sagt er.

Er hat im allgemein gehaltenen Gebot Jesu zugleich seine persönliche Antwort gefunden. Liebe ist mehr als ein Opfer. Auch wir sollen die ganzheitliche Liebe zu Gott in unserem persönlichen Lebenstext übersetzen. Die Liebe mit ganzem Herzen, ganzer Seele, dem ganzen Denken und all unserer Kraft wird sich sehr verschieden äußern. Jesus verlangt dabei von uns nichts, was wir nicht hätten. Das größte Gebot ist für jeden von uns erfüllbar, denn es orientiert sich immer an unseren Gaben und Fähigkeiten. Darum spricht Jesus von *unserem* ganzen Herzen, *unserer* ganzen Seele, *unserem* ganzen Denken und *unserem* Vermögen. Jesus ruft keine vordefinierten Leistungen ab, sondern beschlagnahmt uns so wie wir sind für Gott.

Darum ist der Schriftgelehrte auch namenlos. Er hat keinen Namen, weil wir *unseren* Namen dort eintragen sollen. Das können wir aber nur, wenn wir es dem Schriftgelehrten gleichtun. Wer nicht von der Frage des Schriftgelehrten bewegt wird, dem wird Jesus fremd und unverständlich bleiben.

Wer keinen Weg zur tätigen Liebe findet, steht in Gefahr, an Gott vorbei zu leben. An Gott lässt sich nicht abstrakt glauben. Er will unsere Liebe. Nicht eine Ersatzleistung, sondern unser Herz. Kein geteiltes Herz, sondern ein ganzes Herz und eine ganze Hingabe. Wer sich darauf einlässt, der ist wahrhaftig nicht fern, sondern mitten drin im Reich Gottes.

Amen!

Das Weinen Jesu

Predigt über Lukas 19, 41–44¹

Kim Strübind

41 Und als er nah herankam, sah er die Stadt und weinte über sie 42 und sagte: „Wenn doch auch du, gerade du, zumindest an diesem deinem Tag erkannt hättest, was zu deinem Frieden dient! Aber nun ist es vor deinen Augen verborgen. 43 Denn es werden Tage über dich kommen, an denen deine Feinde um dich einen Wall aufschütten, dich belagern und von allen Seiten bedrängen werden; 44 und sie werden dich und deine Kinder in dir zu Boden werfen und keinen Stein auf dem andern lassen, weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast.“

Jesus weint! Das ist eine seltsame, eine verstörende Vorstellung. Wer weint, der ist verzweifelt und hilflos. Können wir uns einen hilflosen, verzweifelten Jesus vorstellen? In den Evangelien begegnet er uns ja auf vielfältige Weise: als Seelsorger der Bedrängten, als Wundertäter der Kranken, als Lehrer der Unwissenden, als Prophet des Gottesreiches. Aber der weinende Jesus ist dort unbekannt. Er weint nicht einmal über sein eigenes Schicksal. Jesus weint nur hier, nur an dieser Stelle. Was bringt Jesus derartig aus der Fassung? Freudentränen sind es jedenfalls nicht. Seine Trauer steht im harten Kontrast zum Jubel des Volkes über seine Ankunft in Jerusalem. Unser Bibelwort steht unmittelbar nach seinem triumphalen Einzug in die heilige Stadt. Er weint, noch bevor er die erste Predigt gehalten hat und kurz nachdem die Bewohner Jerusalems ihm zugerufen hatten: „Hosianna! gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ Er sieht nicht, was ist. Er sieht, was kommt. Was nach ihm kommt.

Das Weinen Jesu ist Ausdruck seiner Trauer und seines Mitgefühls für jene, die er in dieser Stadt als Folge des heraufziehenden Krieges gegen die Römer leiden und sterben sieht. Er weiß auch, dass die jubelnde Menge in wenigen Tagen seinen Tod fordern oder ihn zumindest billigen wird. Aber bei ihm ist kein Platz des vorgezogenen Triumphs. Nein, Jesus eignet sich nicht als klassischer Märtyrer mit Rachefantasien. Das ist das zweite bemerkenswerte Detail dieser Geschichte: Jesus weint über das Geschick derer, die sich bald als seine Feinde entpuppen werden. Aber von Genugtuung über die drohende Katastrophe der Stadt findet man bei ihm keine Spur.

Mir fiel dazu Amokläufer James Holmes ein, der in den USA in einem Kino zwölf Menschen erschossen und 70 weitere verletzt hatte. Gestern wurde er von einem Geschworenengericht zu einer lebenslänglichen Haftstrafe und nicht – wie allgemein erwartet – zum Tode verurteilt. Das

¹ Gehalten am 9. August 2015, 10. Sonntag nach Trinitatis (Israelsonntag), in der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Bloherfelde (Oldenburg).

Fernsehen zeigte Bilder von den Hinterbliebenen und ihrer offenkundigen Enttäuschung. Sie hatten die Todesstrafe für den Mörder gefordert. So ist ja der normale Gang der Dinge: Es ist unser Gefühl der Genugtuung, das erfahrenes Leid mit gleicher Münze heimzahlen will. Es scheint nur gerecht zu sein, wenn ein Mörder erleidet, was er anderen zugefügt hat. Psychologisch ist das ein verständlicher Reflex.

Jesus sieht tiefer hinein in das, was kommen wird, und er lässt uns zugleich tief in sein Herz blicken. Die Römer werden Stadt und Tempel zerstören. Tausende werden sterben. Nun könnte er ja Genugtuung empfinden, dass seine Gegner und Mörder durch ein göttliches Gericht die Konsequenzen ihrer Tat erleiden. Das erfahrene Leid würde dann Täter und Opfer zusammenschmieden. Und so hätte man diese Geschichte ja auch erzählen können: Jesus sieht den Untergang Jerusalems voraus und könnte sich damit trösten, dass Gottes Rache folgt und ihm postum recht gibt. So haben die Kirchen – womöglich auch die Evangelien – diese Geschichte gedeutet. Die Kirche empfand die Katastrophen des jüdischen Volkes als Genugtuung für das Unrecht, das Jesus widerfuhr. Und sie hat an diesen Katastrophen kräftig mitgewirkt und sie auch geschürt.

Aber Jesus macht etwas ganz Anderes. Er weint. Er weint um jene, die diese Katastrophen erleiden werden: Er weint über die Folgen von Krieg und Vertreibung, die uns die Medien jeden Tag über anrollende Flüchtlingswellen nach Hause tragen. Sie zeigen uns das ganze Elend des Krieges. Und es lässt uns nicht kalt. Es bewegt uns. Jesus triumphiert also nicht über die, die ihm mit Gewalt begegnen. Er weint um sie. Und das ist das wohl stärkste Symbol der Solidarität mit seinen Verfolgern. Am Ende des Lukasevangeliums, dem wir unser Bibelwort verdanken, stirbt Jesus dann auch mit den Worten: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun.“ (Lk 23, 34).

Das erinnert mich an eine Besonderheit des jüdischen Passahfestes. Abweichend von den anderen großen Festen des Judentums wird der 136. Psalm – ein langes Loblied auf die großen Taten Gottes – ausgerechnet beim Passahfest nur in einer Kurzform gebetet. Dazu gibt der jüdische Talmud eine vielsagende Erklärung: Weil beim Durchzug Israels durch das Schilfmeer so viele Ägypter den Tod fanden, empfindet man es im Judentum als unangebracht, Gott allzu überschwänglich für die eigene Rettung zu danken. Anstatt über die Feinde zu triumphieren, beruft sich der Talmud auf einen Vers aus dem Alten Testament. Im Sprüchebuch lesen wir: „Freue dich nicht über die Not deiner Feinde“ (Spr 24, 17). Als die Israeliten ein großes Loblied nach der Rettung am Schilfmeer anstimmten (Ex 15), soll Gott mit seinem Volk ein ernstes Wort gesprochen haben: „Meine Geschöpfe ertrinken im Meer – und ihr wollt mir ein Lied singen?“

Der jüdische Talmud weiß, was auch Jesus wusste, lebte und verkündigte: Dass auch diejenigen, die sich uns gegenüber feindlich zeigen, Geschöpfe Gottes sind. Und dass es jenseits der Genugtuung ein anderes, noch stärkeres Gefühl gibt: die Trauer um den, der in Hass und Feindschaft gefangen ist.

Und nun noch einmal: So hätte die Geschichte von Christen und Juden ja auch ausgehen können: Statt des rechthaberischen Streits um die eine Wahrheit ein wechselseitiges Festhalten des Anderen, der einem auf dem eigenen Weg des Glaubens nicht folgen will oder kann. Wo die Verständigung misslingt, bleibt uns immer noch die Trauer. Wo Beziehungen zerbrechen, wo Menschen die sich einmal geliebt haben, zu erbitterten Feinden werden, haben wir es mit Zerrbildern zu tun. Wut, Feindschaft, Ressentiments und manchmal auch der Wunsch nach Rache sind ein „Kehraus“ der Liebe. Das Bestreben nach Genugtuung ist die große Schwester der Schadenfreude. Das mag auf seine Weise befriedigend sein. Aber es entstellt uns auch. Es raubt uns das, was uns Gott ähnlich sein lässt: die Trauer um den Anderen.

Die Trauer, die sich im Weinen Jesu zeigt, ist also der Ernstfall der Liebe Gottes. Auch dort, wo Verständigung scheitert, wo das Werben um den Anderen und die Einladung dem eigenen Weg zu folgen, nicht angenommen werden, sind Hass und Verachtung eben nicht zwangsläufig. In der Trauer bleibt der, der sich von uns entfremdet, vielmehr in unserem Herzen geborgen. Der Hass entlässt ihn dagegen und macht den Anderen zum feindlichen Gegenüber. Trauer, Klage und Weinen bleiben aber eine nur scheinbar schwache, in Wahrheit aber ganz mächtige Alternative. Eine Möglichkeit der nicht erwiderten Liebe, die sich über Trauer und Klage treu bleibt. Trauer schämt sich der eigenen Tränen nicht. Wie Rache und Genugtuung eine Frage des Stolzes sind, so sind Trauer und Weinen Ausdruck einer Liebe, die sich selbst treu bleibt. Jesus weint, weil er sieht, was durch seinen Tod heraufbeschworen wird. Er weint nicht um sich. Es ist nicht sein viel zu kurzes Leben, das ihn zu Tränen rührt. Er weint um sein Volk, das er liebt und dem er durch sein Leben und letztlich durch seinen Tod diene. Es sind die furchtbaren Folgen für Andere, die ihn im innersten bewegen.

Im Verlauf der Kirchengeschichte hat man diesen Text freilich meist anders gelesen. Man wollte die Trauer Jesu um Jerusalem als eine Absage an Israel verstehen. In der Alten Kirche hat man sogar die Gefühlsregung Jesu beim Verlesen des Textes gestrichen. Das Weinen Jesu wurde einfach ausgelassen. Man meinte, Israel erleide seine gerechte Strafe dafür, dass es Jesus nicht als seinen Messias angenommen habe. So hat man der Genugtuung und der Schadenfreude das Feld überlassen – mit furchtbaren Folgen. Christen haben den Schmerz Jesu *über* Israel in einen Schmerz *gegen* Israel verwandelt. Sie unterlagen dem Fehlschluss, dass der trauernde Jesus Genugtuung verlange. Jesus wollte aber keine Genugtuung. Vielmehr wollte er seiner Liebe treu bleiben. Er hat der Versuchung widerstanden, Israel zu verwünschen, es abzuschreiben oder es zu bekämpfen. Er hat Israel als das Volk Gottes geliebt und im Weinen die Verwundbarkeit seiner Liebe offenbart.

Diejenigen, die sich später auf ihn beriefen, meinten dagegen, alle Juden müssten zeitlebens die Schmerzen erleiden, die Christus erlitten habe.

Christen wollten diesen Schmerz nicht länger als ihre eigene Wunde ertragen: Aus dem Schmerz über den Zerbruch der Einheit im Glauben wurden Rachephantasien. Und wo Rache religiös legitimiert scheint, ist sie am gnadenlosesten. Die Religionen aller Schattierungen haben den weinenden Jesus durch die Gestalt des Gotteskriegers ersetzt.

Der weinende Jesus könnte uns dagegen lehren, dass die Liebe sich auch in ihrem Schmerz treu bleiben will und kann.

Jesus ist dabei keineswegs der Erste, der über Jerusalem weint - und auch nicht der Letzte. Die Trauer um den Verlust des Tempels und der Heimat begegnet vielstimmig im Alten Testament und im Talmud. Und auch diejenigen, über deren Schicksal Jesus weinte, weinten später selbst über Jerusalem, als die Römer die Stadt eroberten und in Brand steckten. Im Judentum gilt der Tag der Zerstörung des Tempels am 9. Aw bis heute als nationaler Trauertag. Mit der so genannten „Klagemauer“ in Jerusalem hat sich die Trauer ein steinernes Denkmal gesetzt. Sie verbindet Jesus bleibend mit dem Judentum. Und sie verbindet auch die Kirche mit der Synagoge. Nur dort, wo wir die Trauer und den Schmerz der Entfremdung mitempfunden, ist Raum für theologische Kontroversen.

Nun ist schlussendlich auch daran zu erinnern, dass die Zerstörung Jerusalems nicht das Ende des Judentums einläutete. Auch in dieser Hinsicht hat sich die Kirche lange Zeit getäuscht. Da ist die Geschichte von Rabbi Akiva, einem großen jüdischen Gelehrten, der 135 n. Chr. den Märtyrertod von römischer Hand erlitt. Er näherte sich einmal den Trümmern der Stadt Jerusalem. Als alle seine Begleiter und Schüler um ihn herum anfangen zu weinen, begann er zu lachen. Da blickten ihnen seine Begleiter verständnislos an. Er aber sagte ihnen: Wenn Gott seine Drohung wahr gemacht hatte, Jerusalem wie ein Feld umzupflügen (Mi 3,12), wie sollte er da nicht auch seine andere Verheißung einlösen, die beim Propheten Sacharja steht. Und dann zitiert er Sacharja 8,4: „Es werden noch Greise und Greisinnen in Jerusalem wohnen!“ Da sollen sich die Minen seiner Begleiter erhellt haben. Sie lachten ebenfalls und sagten zu ihm: „Akiva, du hast uns getröstet, du hast uns (wahrhaft) getröstet“ (bMakkot 24,a).

So mag der Israelsonntag uns zur Praxis des Pauluswortes einladen: „Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden“ (Röm 12,15). Beides bleibt wahr – auch für uns in Oldenburg: Die Trauer über die Ermordung unserer jüdischen Mitbürger darf ebenso wenig vergessen werden wie eine andere Tatsache. Dass es in unserer Stadt seit mehr als 20 Jahren wieder eine lebendige Synagoge gibt. Und ein munteres christlich-jüdisches Gespräch.

Wir können es also besser, in jedem Fall anders machen. Auch die Trauer muss einmal weichen. Nur die Liebe bleibt, was sie ist. Sie kann nicht anders.

Amen!

Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkünden¹

Predigt über 1. Petrus 2, 9–10

Bernd Densky

Im Herbst 2014 war ich mit einer internationalen Redaktionsgruppe in Lettland. Wir haben im katholischen Priesterseminar in Riga die Texte und Materialien vorbereitet, die in diesem Jahr Grundlage sind in der Gebetswoche für die Einheit der Christen. Die Gottesdienste und Bibelabende der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2016 stehen unter dem Thema „*Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkündigen.*“

Die lettischen Christen, mit denen wir uns in Riga trafen, gewährten uns Einblick in die geschichtliche und in die gegenwärtige Situation der Christen in Lettland. Die katholische, die orthodoxe und die protestantischen Kirchen, zu denen Lutheraner, Baptisten, Herrnhuter, Pfingstler zählen, sind in etwa alle gleich groß. Das liegt an der Geschichte Lettlands.

Nachdem das Evangelium von Jesus Christus etwa im Jahr 1000 durch byzantinische Mönche nach Lettland kam, verbreitete sich der christliche Glaube im 12. und 13. Jahrhundert durch die Evangelisierung des heiligen Meinhards. Im 16. Jahrhundert gehörte die Hauptstadt Riga zu den ersten Städten Europas, die sich den Reformen Martin Luthers zuwandten. Im 18. Jahrhundert erneuerten und vertieften Herrnhuter Missionare den christlichen Glauben in Lettland. Ihre Nachfahren hatten entscheidenden Anteil an der Schaffung der Grundlagen für die nationale Unabhängigkeit Lettlands im Jahr 1918.

Über Jahrhunderte war Lettland Schauplatz gewaltsamer religiöser und politischer Auseinandersetzungen. Veränderungen der politischen und konfessionellen Machtverhältnisse entschieden über die konfessionelle Zugehörigkeit der Bevölkerung im jeweiligen Landesteil. Aufgrund dieser Geschichte und auch der besonderen geographischen Lage ist Lettland heute Heimat für Christen der unterschiedlichsten Traditionen. Dabei nimmt aber keine dieser Glaubensrichtungen eine Mehrheitsposition ein, wie sie etwa in Deutschland die katholische und die evangelischen Landeskirchen haben.

Eine besondere Zeit für die lettischen Christen ist die Zeit vom zweiten Weltkrieg bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion 1991.

In den Materialien zur Gebetswoche heißt es dazu: „Der atheistische Nationalsozialismus und Kommunismus dieser Zeit einte die Christen im gemeinsamen Zeugnis für das Evangelium bis hin zum Martyrium.“

¹ Predigt zum Thema der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2016 gehalten am 7. Februar 2016 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München-Holzstraße und am 14. Februar 2016 in der Freien evangelischen Gemeinde Ottobrunn.

[...] Gerade in dieser Zeit entdeckten die Christen, dass sie Anteil haben am königlichen Priestertum, von dem Petrus spricht, weil sie wegen ihres Glaubens an Jesus Christus Folter, Verbannung und Tod erlitten. Diese Verbindung im Leiden ließ eine tiefe Gemeinschaft unter den lettischen Christen entstehen.“

Das ist der Hintergrund, auf dem lettische Christen das Thema der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2016 gewählt haben: *„Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkünden.“* Ich lese den zentralen Bibeltext der Gebetswoche aus 1. Petrus 2, die Verse 9–10 nach der Einheitsübersetzung:

„Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.“ (1 Petr 2, 9–10).

Auf zwei Aussagen dieses Bibeltextes will ich unsere Aufmerksamkeit richten:

1. Die Einheit des Volkes Gottes
2. Die Berufung des Volkes Gottes

1. Die Einheit des Volkes Gottes

Der Bibeltext spricht es der Gemeinde Jesu Christi in jeder Zeit und an jedem Ort zu: „Ihr seid **ein** auserwähltes Geschlecht, **eine** königliche Priesterschaft, **ein** heiliger Stamm, **ein** Volk, des besonderen Eigentums Jesu Christi [...] Ihr seid Gottes Volk.“

Der Grund warum sich Menschen – neben und mit dem Volk Israel – als zugehörig zu dem einen Volk Gottes zählen dürfen; der Grund liegt im Erbarmen Gottes. O-Ton erster Petrusbrief: „Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.“ Weil Gott sich in Jesus Christus über mich und dich erbarmt hat, nur und allein deshalb gehören wir zum Volk des Eigentums. Oder, um andere biblische Bilder zu nehmen: Weil sich Gott über uns erbarmt hat, nur deshalb gehören wird zu dem einen Leib Christi, zu der einen Gemeinde Jesu, zu dem einen Hirten; gehören als willkommene und legitime Mitbewohner zum Haus Gottes dazu und sind sogar Töchter und Söhne des Hausherrn. Denkt nur an das Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Meine Frage an euch heute Morgen: Was bedeutet euch die Einheit des Glaubens, die Einheit der Gemeinde Jesu Christi, die Einheit der Christen in und über alle konfessionellen Grenzen hinweg? Was bedeutet euch diese Einheit und wo beteiligt ihr euch daran, dass diese Einheit – und sei es noch so zaghaft und zeichenhaft – dass diese Einheit einen sichtbaren Ausdruck erfährt?

Der heutige Sonntag „Invokavit“² ist der erste Sonntag der Passionszeit. Der Wochenvers signalisiert es: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, dass er die Werke des Teufels zerstöre.“ (1 Joh 3, 8b) Jesus macht sich auf den Weg des Leidens. Jesus macht sich auf den Weg des Erbarmens, an dessen Ende steht: du und ich, wir gehören dazu. Wir gehören zur Gemeinschaft des einen Volkes Gottes. Vielleicht spricht Jesus auf diesem Weg den Psalm 91, der dem Sonntag Invokavit zugeordnet ist: „Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen bleibt, der spricht zu dem Herrn: Meine Zuversicht und mein Burg, mein Gott, auf den ich hoffe.“ Am Ende des Psalms: „Er liebt mich, darum will ich ihn erretten. Er ruft mich an, darum will ich ihn erhören. Ich bin bei ihm in der Not, ich will ihn herausreißen und zu Ehren bringen.“ Vielleicht betet Jesus mit den Worten des 91. Psalms am Anfang seines Leidensweges.

Im Johannesevangelium Kapitel 17 wird uns ein anderes Gebet Jesu überliefert, das er zu Beginn seiner Passion gebetet hat: das hohepriesterliche Gebet. Da betet Jesus: „Vater, ich bitte für die, die du mir gegeben hast; denn sie sind dein. [...] Erhalte sie bei deinem Namen, damit sie eins sind wie wir.“ Einige Verse weiter betet Jesus: „Ich bitte aber nicht nur für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, damit sie alle eins sind. So wie du Vater in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast. Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, so wie wir eins sind.“

Jesus betet am Anfang seiner Passion, seines Leidens und Sterbens zur „Erlösung der Vielen“; Jesus betet zu Beginn der Passion um die Einheit seiner Kirche – wir würden als Freikirchler vielleicht sagen: Er betet um die Einheit seiner Gemeinde. „Damit sie eins seien, so wie wir, Vater, eins sind und die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“

Vom biblischen Zeugnis her ist es gar keine Frage: Die Gemeinde Jesu Christi, seine Kirche, sein Volk das gibt es aus der Sicht und in der Wirklichkeit Gottes nur in der Einzahl. Ganz deutlich wird das im Epheserbrief ausgedrückt: „Ein Leib, ein Geist, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen und durch allen und in allen ist.“

Was bedeutet euch die Einheit des Glaubens – über die Grenze eurer Gemeinde hier in Ottobrunn hinaus – zu den euren Frei-evangelischen aber auch überhaupt zu den freikirchlichen Nachbargemeinden. Was bedeutet sie in der Beziehung zu den anderen Konfessionen in München und in Bayern insgesamt? Was bedeutet sie und was tut ihr für die sichtbare Einheit, wenn da wirklich ein innerer Zusammenhang besteht wie es das Hohepriesterliche Gebet Jesu nahe legt: „Lass sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast.“ An der Einheit der Christen entschei-

² In diesem Abschnitt unterscheiden sich die Predigten in der EFG-Holzstraße und in Ottobrunn. Am 7. Februar war der Sonntag Estomihi, am 14. Februar der Sonntag Invokavit.

det sich der Glaube der Welt. Nicht mehr und nicht weniger drückt das Hohepriesterliche Gebet Jesu aus.

Wer sich im Gebet für die Einheit der Christen mit Jesus und all denen zusammenschließt, die zu ihm gehören, der setzt ein erstes und wichtiges Zeichen für die Einheit des Volkes Gottes: Im Gebet Jesu für die Einheit seiner Leute hat die Gebetswoche für die Einheit der Christen ihren Grund und ihre Motivation. „Vater, lass sie eins sein, wie du und ich eins sind.“

Lasst es uns Jesus nachmachen und wo wir können – auch dann, wenn es Mühe macht – mit anderen Kirchen und Christen zusammen für die Einheit seiner Kirche beten.

2. Die Berufung des Volkes Gottes³

Die lettischen Christen – das steht in den Materialien der Gebetswoche und das haben sie uns – dem internationalen Redaktionsteam – immer wieder erzählt, haben gerade in der Leidenszeit unter dem Nationalsozialismus und in der Zeit der kommunistischen Diktatur ihre gemeinsame Berufung entdeckt. Wir sind berufen, die Großtaten Gottes zu verkünden. Wir sind berufen zu verkündigen, dass Gott uns Menschen barmherzig ist und uns in Christus Leben und Gemeinschaft schenkt. Sich zu dieser Berufung weltweit zu stellen, dazu fordern das Thema und der Bibeltext der diesjährigen Gebetswoche für die Einheit der weltweit betenden Christenheit auf. „Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkündigen.“

Wie kann es gelingen, dieser Berufung gerecht zu werden? Ich skizziere drei Gedanken dazu:

2.1. Das gemeinsame (ich kann auch sagen – das ökumenische) Zeugnis empfängt die Kraft aus gemeinsam erlebter und gestalteter Spiritualität

Aus meiner eigenen Sonntagsschulzeit habe ich noch das Lied im Ohr: „Lies die Bibel, bet' jeden Tag, wenn du wachsen willst.“ Für das gemeinsame Zeugnis und die gemeinsame Verkündigung der Großtaten Gottes gilt genau das Gleiche. Unser gemeinsames Zeugnis wird nur da kraftvoll sein, wo es in einer gemeinsamen Spiritualität gründet. Was ist Spiritualität anderes, als die gemeinsam gestaltete Beziehung zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen – mein Arbeitgeber – ist in Deutschland Träger der Gebetswoche für die Einheit der Christen. Sie

³ Dieser Teil richtet sich in der Gliederung nach der Predigt des ACK Vorsitzenden, Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann, die er am 24. Januar 2016 im zentralen Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen gehalten hat und nimmt an einigen Stellen seine Ausführungen wörtlich auf. Vgl. http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Material_Aktuelle_Meldungen/Gebetswoche_Einheit_der_Christen_Bonn.pdf.

lädt deshalb ein, sich die Gebete der lettischen Christen zu eigen zu machen. Etwa dieses:

*Gebet um den Heiligen Geist*⁴

- L Heiliger Geist, Geschenk des Vaters, nimm in uns allen Wohnung, öffne unsere Herzen und hilf uns, auf deine Stimme zu hören.
- G Heiliger Geist, komm auf uns herab.
- L Heiliger Geist, göttliche Liebe, Quelle der Einheit und Heiligkeit, zeige uns die Liebe des Vaters.
- G Heiliger Geist, komm auf uns herab.
- L Heiliger Geist, Feuer der Liebe, reinige uns, nimm von uns die Spaltungen in unseren Herzen, in unseren Gemeinden und in der Welt und mache uns eins in Jesu Namen.
- G Heiliger Geist, komm auf uns herab.
- L Heiliger Geist, stärke unseren Glauben an Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, der die Sünde unserer Spaltung ans Kreuz getragen und uns in seiner Auferstehung zur Gemeinschaft geführt hat.
- G Heiliger Geist, komm auf uns herab.
- L Vater, Sohn und Heiliger Geist, dreieiner Gott, nimm Wohnung in uns, damit wir zu einer Gemeinschaft der Liebe und der Heiligkeit werden. Mache uns eins in dir, der du lebst und herrschst in Ewigkeit.
- G/L Amen

Beten und Bibellesen gehören wie die zwei Seiten einer Medaille zusammen. Deshalb und das deute ich nur an – hat die ACK über mehrere Jahre ein Dauerprojekt: Die Bibel neu als Schatz entdecken. Wer mehr darüber wissen will, der darf mich gerne darauf ansprechen. Gemeinsame Spiritualität, gemeinsames Beten und Bibellesen, gemeinsames Singen und Gottesdienst feiern, das ist die Quelle – die Kraftquelle für das gemeinsame Zeugnis der Großtaten Gottes in unserer Welt.

2.2. Das gemeinsame Zeugnis hat eine missionarische Zielrichtung

Das Hohepriesterliche Gebet Jesu macht es deutlich: bei der Einheit und beim gemeinsamen Zeugnis der Christen geht es darum, *dass die Welt glaubt* – und das heißt hier –, *dass die Welt darauf vertraut*, dass Christus von Gott gesandt und damit die Inkarnation der Liebe Gottes ist.

Wir alle stehen mit den lettischen Christen vor der Herausforderung, das Zeugnis des Evangeliums zu den säkularisierten Menschen unserer Zeit zu bringen. Die lettischen Christen geben uns dafür ein Bibelwort und ein Zeichen mit auf den Weg. Wort und Zeichen sollen uns an unsere missionarische Berufung erinnern. Sie geben uns ein Wort aus der Bergpredigt und sprechen es der betenden Christenheit zu: *„Ihr seid das Salz der Erde.“* Sie bitten darum, dass jedem Teilnehmer des Gebetsgottesdienstes Salz als

⁴ Aus der Gottesdienstliturgie zur Gebetswoche für die Einheit der Christen 2016 http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Gebetswoche/2016/Gebetswoche_2016_Gottesdienst.docx.

Zeichen seiner Berufung mit auf den Weg gegeben wird. Ich habe euch Salz mitgebracht. Nach der Predigt werden die Salztüten verteilt. Jeder, der seine Berufung neu/wieder annehmen will, ist eingeladen, sich solch ein Salztütchen mitzunehmen, um sich daran erinnern zu lassen: Auch ich bin durch das Wort Jesu „Salz der Erde“ und „Licht in meiner Welt.“

2.3. *Das Zeugnis für die Großtaten Gottes geschieht durch unser ganzes Leben – es geschieht mit Herz und mit Hand*

Franz von Assisi hat das Wort geprägt: „Verkündet das Evangelium, wenn nötig, auch mit Worten.“ Verkünden ist nicht primär eine Sache des Verstandes und des Redens, sondern des Herzens und der Hände. Unsere Botschaft von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes ist nur dann glaubhaft, wenn ihr Taten folgen oder noch besser: wenn ihr Taten vorausgehen (vgl. Jak 2, 14–20). Wer Wunden heilt und Spaltung überwindet, der bezeugt Gottes Wesen und Großtaten. Wer sich einsetzt für die Bewahrung der geschundenen Schöpfung Gottes, der bezeugt den Schöpfer allen Lebens.

Zeugen des Evangeliums, Verkünder *mit Herz und Hand* sind auch die zahlreichen Menschen, die sich ehrenamtlich für die vielen Flüchtlinge und Migranten einsetzen, die in unserem Land Schutz oder eine neue Heimat suchen. Am vergangenen Wochenende hatten wir Landesverbandsleitungssitzung der Baptisten in Bayern. Ich bin mit einem Bruder aus Perlach zur dieser Sitzung gefahren. Er ist auch Mitglied der Landesverbandsleitung. Beruflich ist dieser Bruder in Christus im Landkreis München für die Einrichtung der Flüchtlingsunterkünfte zuständig. Wir haben uns deshalb lange über die Situation der Flüchtlinge und Asylanten unterhalten. Er ist engagiert – aber braucht auch bei dieser Arbeit an manchen Stellen ein dickes Fell. Abends habe ich noch mit einer Kollegin telefoniert. Sie hatte gerade Nachtschicht als Betreuerin von acht Flüchtlingskindern, von denen sie hofft, dass ihr Dienst ihnen zur Integration verhilft.

Ich bin davon überzeugt: Das tatkräftige Engagement vieler in den Aufnahmeeinrichtungen, großzügige Geld- und Sachspenden und lautstarker Protest gegen ausländerfeindliche Parolen – all das ist gelebte Zeugenschaft für den Gott, an den wir glauben und der uns heute neu beruft und beauftragt: „*Salz der Erde und Licht der Welt zu sein.*“

Ich wünsche es uns, dass wir gemeinsam mit den Christen anderer Gemeinden, auch anderer Konfessionen, unsere Berufung neu annehmen und Verkünder des Evangeliums sind mit Herz und mit Hand – oder, wie es Franz von Assisi sagt: „*Wo es nötig ist auch mal mit Worten.*“

Im Namen Jesu Christi, Amen!

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: März 2016)

Vorstand:

Prof. Dr. Andrea Strübind
(Vorsitzende)
Dr. Oliver Pilnei (stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Bernd Densky

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Dr. Frederike van Oorschot
Dr. Jochen Wagner
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht

Barth, Rainer, Bremen

Blonski, Janusz, Bremerhaven

Braun, Christian, Berlin

Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin

Bruske, Wolf, Friedrichshafen

Bubbenzer, Kirsten, Bochum

Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Cassens, Uwe, Varel

Densky, Bernd, Unterhaching

Duncan, Andrew, Gladbeck

Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach

Dziewas, Gerhard, Leichlingen

Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Endmann, Andreas, Münstertal

Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Wien (A)

Form, Hans Josef, Sankt Augustin

Förster, Karin, Westerstede

Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede

Füllbrandt, Dorothea, Hamburg

Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Garen, Johannes, Oldenburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg

Gräbe, Sebastian, Frankfurt a. M.

Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)

Hahm, Werner E., Duisburg

Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg

Heintz, Udo, Hannover

Herzler, Hanno, Greifenstein

Hinkelbein, Ole, Neustadt

Hobohm, Jens, Berlin

Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin

Hokema, Carsten, Oldenburg

Holz, Michael, Heidelberg

Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim

Kedaj, Josef, Sankt Augustin

Kleibert, Friedrich, Wildeshausen

Kohrn, Andreas, Mainz

Kolbe, Vera, Schöneiche

Kottemann, Hans H., Diepholz

Kretschmar, Magdalene, Frankfurt a. d. O.

Kretschmar, Dr. Matthias,

Frankfurt a. d. O.

Krötsch, Dr. Ulrich, München

Kuhl, Christa, Wustrow

Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow

Kulosa, Dr. Egmont, München

Küpper, Eva, Buxtehude

Kurzawa, Udo, München

Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG,

Karlshuld

Lange, Olaf, Heidelberg

Liese, Dr. Andreas, Bielefeld

- Lüdin, Manuel*, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate,
 Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Menge, Mathias, Berlin
Mittelman, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Moro, Maja, München
Mortsiefer, Jörg, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Naujoks, Angela, Neuss
Neubauer, Hannes, Crailsheim
Neumann, Dr. Friederike, Oldenburg
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

Orth, Matthias, Ingolstadt

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzufen
Pierard, Prof. Dr. Richard,
 Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Dr. Oliver, Groß Glienicke
Poetz, Martin, Darmstadt
Porak, Prof. Alwin, München
Prieß, Werner, Hamburg

Reershemius, Marie-Luise, Hamburg
Reichardt, Lutz, Meiningen
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Wriezen

Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

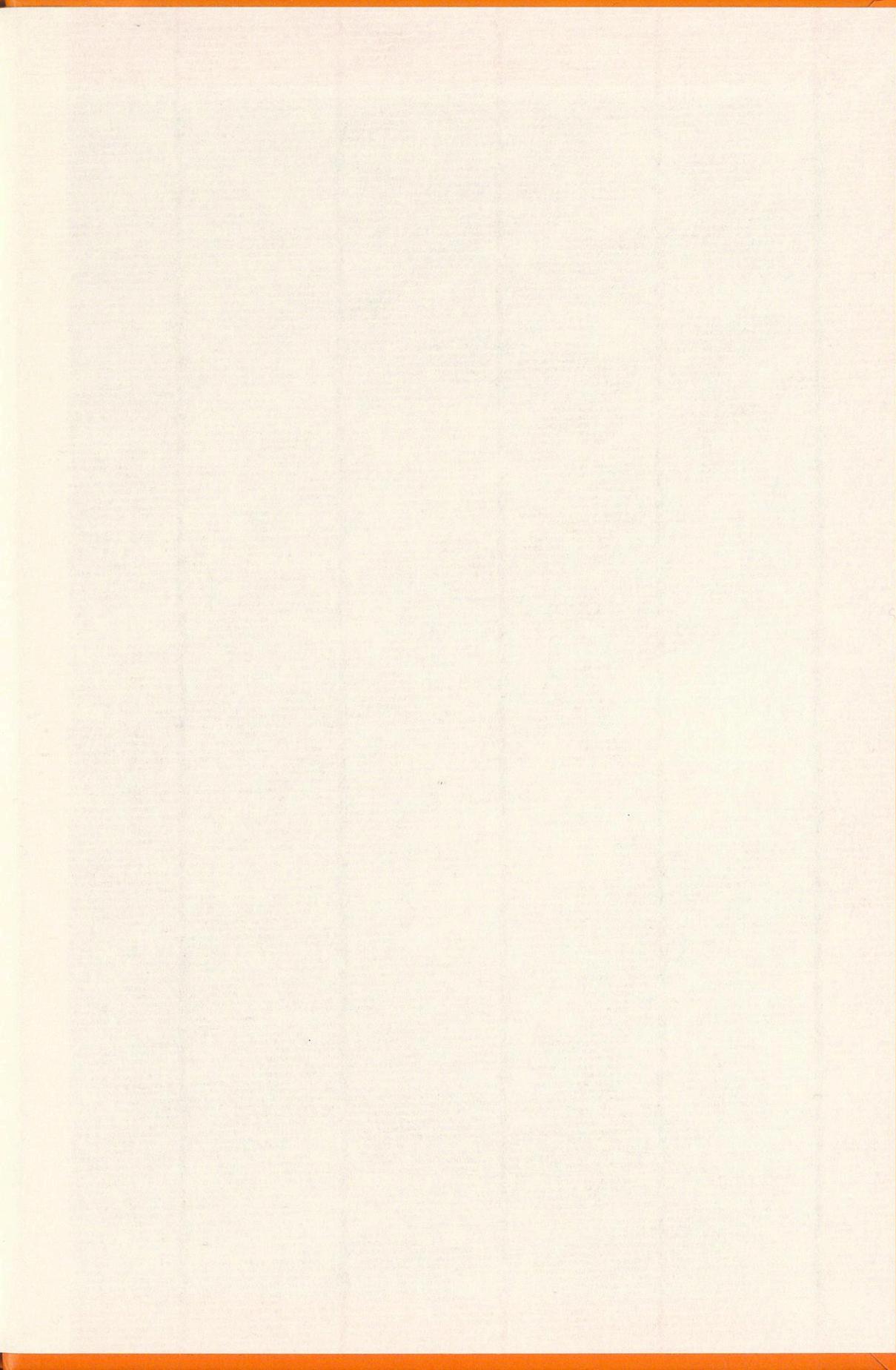
Sager, Dr. Dirk, Jade
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schneider, Friedrich, Oldenburg
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwab, Grazyna, Hamburg
Seibert, Thomas, Falkensee
Stadler, Michael, Ainning
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

van Oorschot, Dr. Frederike, Peine
Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Fahrndorf

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg
Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Freiburg i. Br.
Weiß, Martin, Uelzen
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hillerse
Zimmer, Dirk, Heiligenstadt
Zimmermann, Daniel, Ellerau



Weitere Beiträge:

THEOLOGIE IM KONTEXT

Johannes Rosemann

Islam und Christentum.

Wie können beide miteinander leben?

Kim Strübind

Das Weinen Jesu.

Predigt über Lukas 19, 41–44

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Andrea Strübind

Wir können halt lieben nur!

Predigt über Markus 12, 28–34

Bernd Densky

Berufen, die großen Taten
des Herrn zu verkünden.

Predigt über 1. Petrus 2, 9–10

Die Zeitschrift für **Theologie und Gemeinde** (ZThG) wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)** herausgegeben. Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein **Symposion** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der ZThG veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: struebind@gftp.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-20-8



9 783932 027208