

22
2017

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- ◉ *Erich Geldbach*: Das baptistische Erbgut gestern und heute

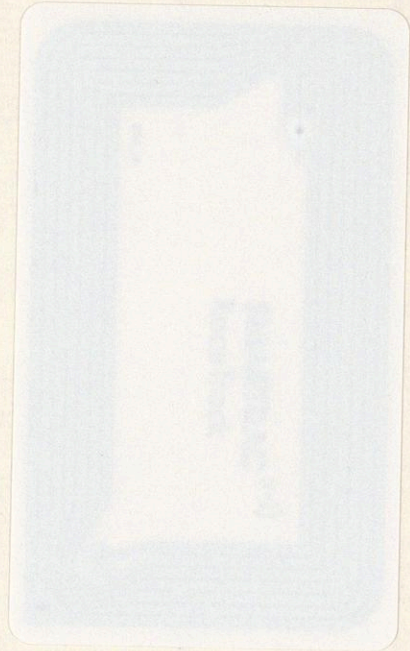
ARTIKEL

- ◉ *Kim Strübind*: Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament.
- ◉ *Wolfgang Thielmann*: Der Dialog mit Muslimen aus freikirchlicher Sicht
- ◉ *Martin Kloke*: Juden, Judentum und Israel in deutschen Schulbüchern

SYMPOSIUM: RADIKALISIERUNG IM NAMEN DER RELIGION

- ◉ *Reinhold Bernhardt*: Radikalisierung im Namen der Religion?
- ◉ *Ralf Miggebrink*: Gewalt und ihre Überwindung
- ◉ *Timothée Bouba Mbima*: Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten
- ◉ *Zachée Betché*: Boko Haram und der islamistische Terror
- ◉ *Samuel Désirée Johnson*: Die zweite religiöse Globalisierung Kameruns. Wandel der religiösen Landschaft und die Konsequenzen für den sozialen Frieden
- ◉ *Edgar Lüllau*: Der Norden Kameruns zwischen islamischer und christlicher Mission. Am Beispiel der Daba-Kola
- ◉ *Friederike Neumann*: Gewalt und Gewaltpotential im Alten Testament
- ◉ *Simon Werner*: Gewalt und Aggression im Neuen Testament
- ◉ *Hermann Hartfeld*: „Wer tötet, tut Gott einen Dienst“. Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa
- ◉ *Sandra Lenke*: Interreligiöse Beziehungen. Ein Beitrag zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt?





530266716 021



Universität Tübingen

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



Herausgegeben von
Andreas Stühling, Oliver Plüner, Olaf Lange,
Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

in Verbindung mit
Dorothee Diewas, Ralf Diewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Jänicz, Thomas Nieblich,
Friederike van Gorchel, Jochen Wagner,
und Andreas Peter Zäbke

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 22 (2017)

PTFGV Jahrgang 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 22 (2017)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 22 (2017)

Verlag der GFTP



ZA 9366 - 22. 2017

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 978-3-932027-22-2

ISSN 1430-7820

© 2017, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Eingesandte Manuskripte werden von unabhängigen Gutachtern (Peer-Review)
vor ihrer Annahme beurteilt.

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: τ-lexis, Heidelberg.
Druck und Bindung: Appel & Klinger, Schneckenlohe.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Andrea Strübind</i>	
Editorial	11

Essay

<i>Erich Geldbach</i>	
Das baptistische Erbgut gestern und heute	17

Artikel

<i>Kim Strübind</i>	
Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament. Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass	27

<i>Wolfgang Thielmann</i>	
Weggemeinschaft und Zeugnis. Im Dialog mit Muslimen aus freikirchlicher Sicht	55

<i>Martin Klope</i>	
Tatsachen und Legenden. Juden, Judentum und Israel in deutschen Schulbüchern	66

Symposium der GFTP

<i>Reinhold Bernhardt</i>	
Radikalisierung im Namen der Religion?	77

<i>Timothée Bouba Mbima</i>	
Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten	91

<i>Zachée Betché</i>	
Boko Haram und der islamistische Terror	104

<i>Samuel Désirée Johnson</i>	
Die zweite religiöse Globalisierung Kameruns. Wandel der religiösen Landschaft und die Konsequenzen für den sozialen Frieden ...	118

<i>Christian Hamidou Hassana</i>	
Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung. Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai (Nordkamerun) zwischen traditioneller afrikanischer Religion, Islam und Christentum	129

Edgar Lüllau

Der Norden Kameruns zwischen islamischer und christlicher Mission. Am Beispiel der Daba-Kola 136

Friederike Neumann

„JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein“ (Ex 14,14). Gewalt und Gewaltpotential im Alten Testament 186

Simon Werner

Gewalt und Aggression im Neuen Testament 203

Hermann Hartfeld

„Wer tötet, tut Gott einen Dienst“ (vgl. Joh 16, 2). Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa 219

Sandra Lenke

Interreligiöse Beziehungen. Ein Beitrag zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt? 240

Ralf Miggelbrink

Gewalt und ihre Überwindung 252

Theologie im Kontext

Bernd Densky

Die Bedeutung der Bibel aus der Perspektive des BEFG (Baptisten) in Deutschland. Ein Impulsvortrag 261

Die „Google plus Jesus“-Methode. Achtung: Satire 267

Theologie und Verkündigung

Jochen Wagner

Gegen die Mauer des Schweigens. Ökumenischer Gedenkgottesdienst für Menschen, die Angehörige durch Suizid verloren haben .. 271

Ralf Dzierwas

„Der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied ...“. Eine sozialtheologische Bibelarbeit zu Deuteronomium 5,1-21 276

Oliver Pilnei

Ein neuer Mensch – um Gottes willen. Predigt über Hesekiel 36,21-28 289

Andreas Peter Zabka

Der Grenzgänger. Predigt über Matthäus 9,1-13 294

Ralf Dzierwas

„Einladung zum Sklavendienst“. Predigt über Lukas 17,7-10 300

Ralf Dziewas

„Ich habe keine anderen Hände als die eueren“. Predigt über Epheser 4, 1-7.10-16 307

Liesa Unger

Radikalisierung im Namen Gottes. Predigt über 1. Timotheus 2, 1-6 312

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 319

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 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

Autorinnen und Autoren

Professor Dr. Reinhold Bernhardt, Professur für Systematische Theologie/
Dogmatik, Universität Basel, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, CH-
4051 Basel

Dr. Zachée Betché, Les Condémines 9, CH-2525 Le Landeron

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

Professor Dr. Ralf Dzienas, Professor für Diakoniewissenschaft und Sozial-
theologie, Prorektor, Institut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheo-
logie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße
7, D-14641 Wustermark

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

Hermann Hartfeld, Ph. D., Herseler Straße 8, D-50321 Brühl

Christian Hamidou Hassana, Doktorand der Universität-Hamburg, Fakul-
tät Erziehungswissenschaft, Harksheider Weg 166, D-25451 Quickborn

Dr. Samuel Désiré Johnson, Theologischer Referent, Cevaa-Community
of Churches in mission (Montpellier/Frankreich), Assoziierter Wissen-
schaftlicher Forscher IPT/Theologische Fakultät Montpellier, 103, Im-
passe Angèle Davin, Résidence le Titien, F-34070 Montpellier

Dr. Martin Klope, Perelsplatz 14–15, D-12159 Berlin

Sandra Lenke, Pichelswerderstraße 5, D-13187 Berlin

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

Professor Dr. Timothée Bouba Mbima, Titulaire de chaire de Théologie Pra-
tique, Recteur de l'Université Protestante d'Afrique Centrale et Vice-Pré-
sident du Réseau des Universités Protestantes d'Afrique, Yaoundé, BP
4011, Cameroun

Professor Dr. Ralf Miggelbrink, Lehrstuhl für Systematische Theologie an
der Universität Duisburg-Essen, Universitätsstraße 2, D-45141 Essen

Dr. Friederike Neumann, Institut für Evangelische Theologie und Religi-
onspädagogik, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Ammerländer
Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Oliver Pilnei, Systemischer Coach (SG), Leiter der Evangelisch-Frei-
kirchlichen Akademie Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641
Wustermark

Wolfgang Thielmann, Vulkanstraße 49, D-53179 Bonn

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

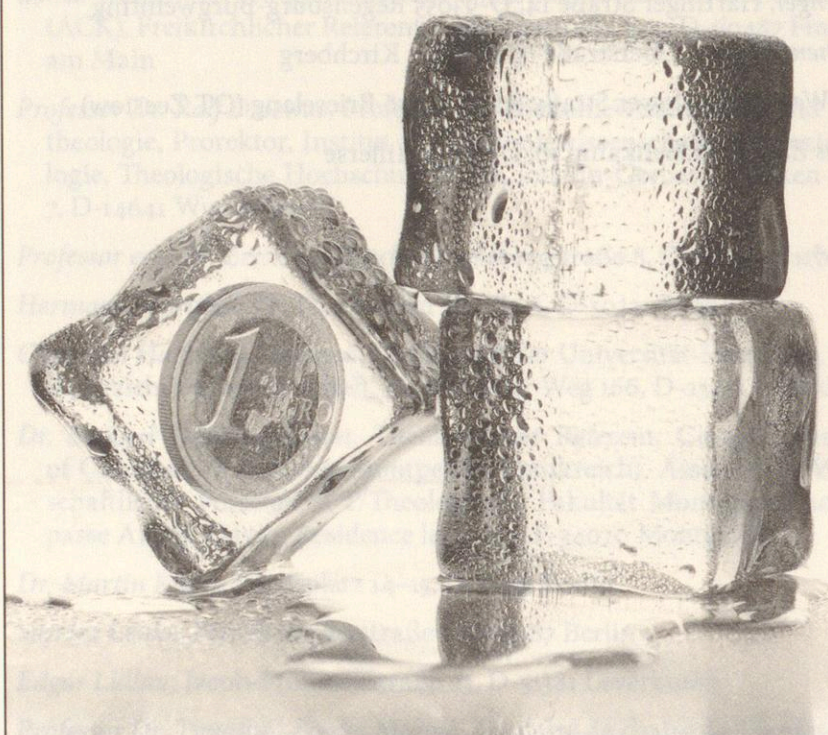
Liesa Unger, Hartinger Straße 14, D-93055 Regensburg-Burgweinting

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

Simon Werner, Bredower Straße 8d, D-14656 Brieselang (OT Zeestow)

Andreas Zabka, Eichenkamp 10, D-38543 Hillerse

Kein Vertrauen mehr?



sicher + sinnvoll: 

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

Tel.: 0 61 72 / 98 06-0

Fax: 0 61 72 / 98 06-40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

Editorial

Andrea Strübind

Der Frühling ergreift mit seinen Farben, Düften und Wohlklängen wieder einmal das Herz jedes Menschen. Im Frühling 2017 ist Manches anders: Er wird durch eine nur schwer ertragbare Abfolge menschenverachtender Terroranschläge im Namen islamistischer Organisationen bestimmt, die mit London, St. Petersburg, Stockholm, Alexandria in einem Atemzug genannt werden – um nur die betroffenen Städte der letzten beiden Wochen zu nennen. Bilder von nach Luft und Leben ringenden Kindern nach einem Giftgaseinsatz in Syrien ergänzen das Horrorszenario dieses Frühjahrs.

So steht der Frühling 2017 auch für den Aufbruch in neue geopolitische Eskalationsprozesse der Gewalt und für das Ringen um angemessene politische Strategien. Populistische und nationalistische Bewegungen drängen in wichtigen Wahlen, die in mehreren europäischen Ländern anstehen, an die Macht. Europa als zunächst wirtschaftliche und später auch politische Union feiert ihr 60jähriges Bestehen, während einer der Hauptakteure, das Vereinigte Königreich, mit Brüssel die Scheidungsmodalitäten aushandelt.

Zugleich bildet der Frühling 2017 auch den Auftakt des großen Jubiläumsjahres zur Reformation, das derzeit von offen ausgetragenen Streitigkeiten um eine angemessene Würdigung des geschichtlichen Ereigniszusammenhangs zwischen der EKD und der akademischen Theologie überschattet wird. Ganz zu schweigen von der wachsenden Frustration täuferischer Kirchen über die offiziellen Feierlichkeiten mit ihrer notorischen Verschweigung der Vielfalt der Reformation und der Märtyrer/innen aus Taufertum und protestantischem Dissidententum.

Zu diesem denkwürdigen Frühjahr gehört auch die neue Ausgabe der ZThG. Sie ist vor allem durch die Beiträge des Symposions „Radikalisierung im Namen der Religion?“ geprägt, das vom 7. bis 9. Oktober 2016 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Nürnberg stattgefunden hat. Die nunmehr verschriftlichten Vorträge zeichnen sich durch eine hohe Aktualität aus, zumal sie aus zwei verschiedenen Kontexten – Kamerun und Deutschland – stammen und zudem fachlich aus unterschiedlichen Perspektiven sowie in ökumenischer Breite die Thematik religiöser Radikalisierung aufgreifen. Angeregt wurde die Fragestellung von Pastor i. R. Edgar Lüllau, der in den letzten Jahren durch seine guten Kontakte nach Kamerun über die dortig spürbare Auseinandersetzung mit Boko Haram und anderen Radikalisierungsphänomenen in den Religionen kontinuierlich bestens informiert ist. In Anknüpfung an das erfolgreiche Symposium der

GFTP von 2010 „Theologie unter dem Baum. Aufbrüche in der Theologie Schwarzafrikas und 100 Jahre Weltmissionskonferenz in Edinburgh“ setzte sich Edgar Lüllau engagiert für die Konzeption, Planung und Durchführung der Tagung in Nürnberg ein. Wir danken ihm und seiner Frau Hildegard für die Begleitung der Gäste aus Kamerun und vor allem die kompetente Übersetzungsarbeit während der Konferenz sowie bei der Veröffentlichung der Beiträge.

Die Referate zur Situation in Kamerun (*Samuel Johnson, Timothée Bouba Mbima, Zachée Betché, Christian Hamidou Hassana, Edgar Lüllau*) wurden perspektivisch ergänzt durch systematisch-theologische Beiträge (*Reinhold Bernhardt, Ralf Miggelbrink*), exegetische Erträge (*Friederike Neumann, Simon Werner*) und praktisch-theologische Überlegungen bzw. Fallbeispiele aus der interreligiösen Dialogpraxis (*Hermann Hartfeld, Sandra Lenke*). Die anregenden Diskussionen können im Heft leider keinen Niederschlag finden, sind aber bei einzelnen Autoren und Autorinnen in die Überarbeitung ihrer Manuskripte für die Veröffentlichung eingeflossen.

Seit Beginn der „Nullerjahre“, besonders aber in Reaktion auf den 11. September 2001, wird sowohl wissenschaftlich als auch in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit vermehrt über die Bedeutung von Religion diskutiert und gestritten. Die geopolitischen Krisen, allen voran die unberechenbaren Migrationsbewegungen der letzten Jahre, führten zu einer unübersehbaren Fülle von Veröffentlichungen, empirischen Studien und Deutungsansätzen im Blick auf die Relevanz von Religion für moderne und postmoderne Gesellschaften. Sprach man zunächst in Anknüpfung an die traditionelle Säkularisierungsthese von der „Wiederkehr der Religion“, so scheint heute die Einschätzung im Gespräch mit allen Wissenschaften vorzuherrschen, dass Religion einen konstitutiven Bestandteil in den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen der Gegenwart darstellt. Die medial orchestrierte Beschäftigung mit religiösen Fragestellungen führte dazu, dass der Religionsbegriff immer stärker ausgeweitet und ausdifferenziert wurde, womit eine deutliche Trennung vom traditionell, christlich-konfessionellen Paradigma erkennbar wurde. Die kriteriologische Bestimmung des Religionsbegriffs entwickelt sich dadurch zu einer wichtigen Aufgabe auch der Theologie, die sich ins Gespräch bringen sollte, um ihr religiöses Kerngeschäft von innerweltlichen Visionen, Utopien und Ideologien deutlich zu unterscheiden. Das gilt auch und gerade für das theologisch allzu harmlos inszenierte Reformationsjubiläum.

Auf der anderen Seite tritt in modernen Gesellschaften neben die religiöse Pluralisierung, die im europäischen Kontext zumeist mit einer Dynamik zur Dechristianisierung verbunden ist, auch eine wachsende Bereitschaft zu tage, sich religiös indifferent oder sogar areligiös zu verstehen. Ganz andere Prozesse lassen sich in afrikanischen Kontexten nachweisen, in denen sich massenhafte Konversionen zum Christentum – speziell zu pentekostalen Denominationen – ereignen. Besondere Auf-

merksamkeit erzwingt gegenwärtig das Erstarken religiös-fundamentalistischer Bewegungen in fast allen Weltreligionen. Die Beiträge dieses Heftes fragen danach, ob Religionen, zumal in ihrer monotheistischen Variante, genuin und wurzelhaft mit dem Potenzial zur Radikalisierung ausgestattet sind. Dieser Vorwurf wurde nicht zuletzt vom „neuen Atheismus“, aber nicht nur von ihm erhoben. Die Vorträge sparten nicht mit kritischen Blickwinkeln auf die Instrumentalisierung der Religionen für politische und wirtschaftliche Machtinteressen. Den analytischen Beiträgen aus den beiden Kontexten – Kamerun und Deutschland – wurden zugleich praxisorientierte Überlegungen und Impulse zugeordnet, die nach einer wirksamen Prävention und erzieherischen Möglichkeiten in der (inter-)religiösen sowie kirchlichen Bildungsarbeit fragen. Besonders hervorzuheben ist die intensive Beschäftigung mit dem Islamismus und seiner Wirkung auf die christlichen Kirchen sowie die Erweiterung der Perspektive auf radikale und fundamentalistische Tendenzen innerhalb des Christentums.

Durch seine aktuellen Beiträge wird diese Ausgabe der ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG) sicher zur Versachlichung und inhaltlichen Differenzierung der Diskussion beitragen, mehr als die Fülle an Talkshows mit den ewig gleichen Experten und Expertinnen in ihrer medialen Endlosschleife, die aber bisher kaum neue Einsichten generieren. Die erfreuliche Hilfsbereitschaft gegenüber Flüchtlingen, die sich in vielfältigen Initiativen in den Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und anderen Kirchen in den letzten Jahren zeigte, sowie die konzeptionellen Überlegungen des Gemeindebundes unter dem Stichwort „Bunte Gemeinde“ benötigen eine grundlegende Verständigung über die Bedeutung der Religion in der Gegenwartsgesellschaft. Es wäre gut, wenn die Artikel der ZThG 2017 auch etwas zur inhaltlichen Aufklärung und zur thematischen Basisarbeit in den Gemeinden beitragen könnten.

Es ist eben nicht hinreichend, einfach nur „bunt“ sein zu wollen, ohne es zu bunt zu treiben. Die vielgepriesene Vielfalt ist kein Selbstzweck und schon gar keine theologische Verständigung über christliche Identitäten im 21. Jahrhundert! „Pluralität als Prinzip“ ist zudem eine ökumenische Provokation und kann als freikirchliches Selbstverständnis nicht genügen. Denn das für den BEFG grundlegende kongregationalistische Kirchenverständnis, das jeder selbständigen Ortsgemeinde alle erforderliche theologische und kirchenorganisatorische Kompetenz zugesteht, ist durch Prozesse der Pluralisierung und inneren Dissoziation besonders herausgefordert. Auch wenn wir in Analogie zur ekklesiologischen Struktur unseres Gemeindebundes immer wieder neu nach der kontextuellen Verwirklichung der Kirche Jesu Christi fragen, kann die unbestimmte Größe „Vielfalt“ oder „Buntheit“ keine sinnhafte Selbstdefinition, sondern nur eine erste phänomenologische Beschreibung darstellen. Das prozesshafte Kirchenverständnis als Gemeinschaft der mündigen und geistlich

kompetenten Gemeindemitglieder ist *per se* mit einer sich stets an neue Zeiten, Räume und Konstellationen akkommodierenden kulturellen Dynamik ausgestattet. Es wäre an der Zeit, die damit einhergehende mangelnde Identifizierbarkeit durch deutlichere Signaturen zu beschreiben (so sie denn vorhanden sind), die in der Gewissheit einer die Gegenwart erschließenden Tradition ruhen.

Das Heft wird durch einen provokativen Zwischenruf von *Erich Geldbach* eröffnet, der die offiziellen Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum kritisch betrachtet und auf das „baptistische Erbgut“ verweist, das vor allem mit dem Einsatz für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausgestattet ist. Sein Beitrag plädiert dafür, dringend notwendige Entdeckungen unserer „nonkonformistischen“ Tradition anzugehen. *Kim Strübind* sucht in seinem ausführlichen Artikel die Themen „Fremdheit, Exil und Diaspora“ in unterschiedlichen alttestamentlichen Literaturen auf. Dabei kommt er im Dialog mit neueren exegetischen Veröffentlichungen zu spannenden Ergebnissen, die er kritisch auf die aktuelle Diskussion zum Umgang mit der Flüchtlingspolitik bezieht.

Eine wichtige theologische und kirchenpraktische Gegenwartsfrage greift *Wolfgang Thielmann* auf, der als Mitverfasser eine Broschüre zum Dialog mit Muslimen kommentiert, die im Bund Freier evangelischer Gemeinden für die Nutzung in Gemeinden erarbeitet und veröffentlicht wurde. *Martin Kloke* widmet sich als versierter Kenner des Schulbuchwesens in seinem herausfordernden Beitrag der umstrittenen Debatte um die Darstellung des Judentums, des jüdischen Lebens und des Staates Israel in Schulbüchern. Er beabsichtigt mit seinen grundlegenden Überlegungen, in deren Verlauf er die Geschichte des Antisemitismus im Zusammenhang mit Unterrichtsmaterialien kritisch einbezieht, zur Versachlichung der Diskussion beizutragen und gleichzeitig eine Sensibilität für die Fragestellung im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog zu wecken.

In der Rubrik „Theologie im Kontext“ thematisiert *Bernd Densky* als freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen baptistische Perspektiven zum Schriftverständnis, die er aus der „Rechenschaft vom Glauben“, dem gegenwärtigen „Glaubensbekenntnis“ des Gemeindebundes, einschlägigen Veröffentlichungen baptistischer Autoren und den Ergebnissen eines Konsultationstages zum Thema „Schriftverständnis“ aus dem Jahr 2008 erarbeitet. Hervorzuheben ist die dabei geleistete kirchenhistorische Kontextualisierung, denn das Thema löste zu Beginn der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts eine innerkirchliche Krise im BEFG aus, die den durch religiöse Flügelkämpfe beeinträchtigten Gemeindebund jahrelang belastete und einen sachlichen Diskurs über eine theologisch angemessene biblische Hermeneutik erschwerte.

Vor einer stattlichen Anzahl von Predigten, die den Band beschließen sowie zum Nachdenken einladen, riskiert diese Ausgabe der ZThG auch

einen satirischen Blick über die Schulter der allwöchentlichen Predigtvorbereitung. Der Autor wollte aus verständlichen Gründen anonym bleiben, ist der Redaktion aber namentlich bekannt.

Darüber hinaus ist es mir eine große Freude, Sie, liebe Leser und Leserinnen, zum diesjährigen Symposium der GFTP vom 3. bis 5. November, an die Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg i. O. einzuladen. Unter dem Thema „Widerstand und Versöhnung – Martin Luther King als Inspiration für Gerechtigkeit“ werden wir uns anlässlich des im kommenden Jahr bevorstehenden Gedenkens an den 50. Jahrestag der Ermordung des Bürgerrechtlers und baptistischen Theologen mit Experten und Expertinnen aus dem In- und Ausland über die Aktualität und Rezeption seiner Theologie verständigen und deren Umsetzung in der Bürgerrechtsbewegung würdigen. Dabei wird nicht die historische Perspektive im Mittelpunkt stehen, sondern die Aufnahme seiner Impulse für die Theologie und die sozial-ethischen Anliegen der Gegenwart.

Angesichts von Terror und Gewalt, von sozialen Spannungen die durch Migrationsbewegungen aus den globalen Krisengebieten ausgelöst wurden, und der politischen Ratlosigkeit gegenüber nationalistischen und chauvinistischen Bewegungen ist es gewiss der Mühe wert, sich mit den Zielen und Grundlagen von Kings gewaltfreiem Widerstands zu befassen, der sich aus der biblisch begründeten Vision einer Gesellschaft speiste, die ein veröhntes Miteinander aller Rassen, Kulturen und Religionen verheißt.

Andrea Strübind

Oldenburg i. O., im April

Das baptistische Erbgut gestern und heute¹

Erich Geldbach

In diesem Jahr begehen wir in Deutschland ein Jubiläum. Es jährt sich zum 500. Mal die Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers, und seit 1617 verbindet man in unserer Erinnerungskultur damit den Beginn der Reformation. 1717, 1817, 1917 und jetzt 2017 wird jeweils an die 95 Thesen als Beginn der Reformation gedacht. Der Historiker Hartmut Lehmann hat die Jubiläumsfeiern genauer untersucht und kam zu dem ernüchternden Ergebnis, dass sich die Feiernden jeweils selber feiern, aber weit weniger die Reformation. Die Gefahr besteht auch heute, seitdem aus dem Reformationsjubiläum ein Luther-Jubiläum zu werden droht, weil die Tourismus- und Werbebranchen alles übernommen haben. Die EKD war sich nicht zu schade, aus den ohnehin klammen Kassen insbes. der Länder Sachsen und Sachsen-Anhalt viele Millionen einzuwerben – aus Sachsen allein 35 Millionen –, und die Länder haben natürlich ein Interesse daran, die Steuermittel wieder über den Tourismus hereinzubekommen.

Nach meiner Einsicht sind die 95 Thesen Luthers so umwerfend nicht. Gewiss, sie haben schwere Missstände beim Ablasswesen aufgezeigt, und damit hatte Luther zweifellos etwas angesprochen, was die damaligen Menschen bewegte. Es war insbesondere die Angst vor dem Jenseits, die man zu besänftigen suchte, indem man Ablässe kaufte oder Reliquien verehrte. Das geschah u. a. in der Wittenberger Schlosskirche, denn der Landesfürst Luthers, Friedrich der Weise, pflegte das Hobby der Sammlung von Reliquien, und wenn man am Feiertag wie Allerheiligen oder Allerseelen die ausgestellten Reliquien andächtig betrachtete, konnte man etliche Millionen Jahre im Fegefeuer einsparen. Kaufte man dazu noch Ablassbriefe, dann wurden zusätzliche Jahre Fegefeuer erlassen. Der beginnende Finanzkapitalismus dehnte sich auf die Zeit nach dem Tod aus. In dieses Wespennest stießen Luthers Thesen, aber sie waren nicht anti-römisch, sondern bewegten sich im Rahmen der mittelalterlichen Kirche, Theologie und Frömmigkeit, und Luther ist Teil eines Schreis nach Reformen, der schon über 100 Jahre im Schwang war: „Reformen an Haupt und Gliedern“ sollten erfolgen. Luthers Thesen waren keine Kampfansage an die römische Kirche, wie man manchmal gesagt hat.

Dann aber kam der Reichstag zu Worms 1521. Das noch nie Dagewesene geschah. Ein kleiner Mönch aus dem Kuhdorf Wittenberg an der Grenze der Zivilisation trat vor den Kaiser und die Repräsentanten des Hl. Römi-

¹ Es handelt sich um einen Vortrag, den ich am 12. März 2017 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bonn gehalten habe. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

schen Reichs Deutscher Nation, und er wagte es, die von ihm ganz selbstverständlich erwartete Antwort, nämlich den Widerruf, mit Verweis auf sein Gewissen und seine Gebundenheit an die Schrift abzulehnen. Er war danach vogelfrei, d.h. jeder konnte ihn töten, ohne juristisch belangt zu werden. Sein Landesfürst ließ ihn auf die Wartburg bringen, wo er, als Junker Jörg getarnt, in einer beispiellosen Energieleistung in kurzer Zeit das NT übersetzte. Dann kam der Bauernkrieg 1525, und Luther war entsetzt darüber, dass die Bauern aus dem Evangelium der Freiheit einen Kampf um Beseitigung ihrer Unterdrückung machten. Sie waren in den Augen Luthers räuberische und mörderische Rotten geworden, die Unordnung und Chaos verursachten. Das Jahr 1525 war ein Wendepunkt in Luthers Leben, nicht zuletzt auch, weil er im gleich Jahr 1525 eine Nonne zur Ehefrau nahm, so dass beide gegen ihre Gelübde verstießen. Dann kam das Jahr 1530 mit dem Reichstag zu Augsburg. Hier legte Philipp Melanchthon², der Freund Luthers, ein Bekenntnis vor, auf das bis heute alle lutherischen Pfarrerinnen und Pfarrer ordiniert werden. Im Artikel 4 des Augsburgerischen Bekenntnisses schrieb Melanchthon, dass wir Menschen die Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sondern dass wir vor Gott gerecht werden „aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben“. Das wird aus dem 3. und 4. Kapitel des Römerbriefes abgeleitet.

Hier haben wir wie in einem Brennglas vier Aussagen, die in der Tat grundlegende Kritik an der bestehenden Kirche übten und die zugleich das sagen, was als reformatorisches Erbe anzusehen ist. Dass wir das Heil ohne Werke erlangen „aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben“, findet sich bei Paulus. Die Theologen haben daraus, schön systematisch geordnet, die sog. „Allein-Aussagen“ der Reformation gemacht. Zu oberst steht „Allein die Schrift“. Hier, bei Melanchthon, wird konkret mit dem Römerbrief argumentiert. „Allein die Schrift“ – das meint, dass die Bibel die oberste Norm, die alles normierende Norm, der Maßstab schlechthin ist – und nicht ein Bischof, nicht der Bischof von Rom und nicht ein Kirchenkonzil. Die Schrift ist das Fundament, aber sie darf nicht fundamentalistisch, d.h. wort-wörtlich, missverstanden werden. Das haben in der Geschichte bis heute nicht wenige Baptisten getan, aber das ist ein Missverständnis, und wenn man die Bibel fundamentalistisch auslegt, hat man den Boden der Reformation verlassen. Das kann man natürlich tun, aber man muss wissen, was man dann tut. Vor einem fundamentalistischen Missverständnis bewahrt die zweite „Allein-Aussage“: Es geht allein um Christus als dem einzigen Mittler zwischen Gott und uns Menschen. Deshalb ist er die Mitte der Schrift, von dem her und zu dem hin die Schrift ausgelegt werden muss. Kein Lehramt darf da Vorgaben machen, auch kein Glaubensbekenntnis wie bei den Südbaptisten in den USA, die behaupten, die Bibel sei fehlerlos, weil sie wort-wörtlich eingegeben sei.

² Melanchthon, eine Gräzisierung des Geburtsnamens Schwartz – μέλας / μέλαινα / μέλαν (*melas / melaina / melan*) – und erdt – χθών (*chthon*).

Das Verhältnis von Gott zu uns Menschen und umgekehrt von uns Menschen zu Gott wird so gesehen, dass wir allein aus der Gnade Gottes überhaupt leben können. Von der Gnade nimmt alles seinen Ausgang, und auch die Tatsache, dass wir uns Gott allein aus dem Glauben nahen können, bringen wir nicht selbst hervor, sondern auch unsere Glaubensantwort verdankt sich der Gnade. „Allein aus Gnaden“ und „Allein durch den Glauben“ sind daher die 3. und die 4. Allein-Aussage. Und diese vier Allein-Aussagen hängen so miteinander zusammen, dass sie sich gegenseitig bedingen. Das, so könnte man zusammenfassend sagen, ist der Inhalt dessen, was das reformatorische Erbe ausmacht. Das soll in diesem Jahr erinnernd gefeiert werden. Dem sind auch wir Baptisten verpflichtet, sofern wir nicht dem fundamentalistischen Flügel folgen.

Allein die Schrift, allein Christus als Mittelpunkt der Schrift, allein die Gnade als Hinwendung Gottes zu uns und allein der Glaube als unsere Antwort auf Gottes Gnade sind die vier reformatorischen Merkmale. Aber wir Baptisten sagen auch, dass die Reformation an einer Stelle stecken geblieben ist und dass Baptisten etwa 90 Jahre nach den 95 Thesen einen anderen Weg eingeschlagen haben. Für sie war die Freiheit des Glaubens und die Freiheit des Gewissens für alle Menschen in einer Gesellschaft entscheidend. Die frühen Baptisten wollten nicht nur den Christen, sondern auch den Juden und Türken (= Muslime) das Recht auf ihre Freiheit der Ausübung der Religion gewahrt sehen. Daher wollten sie nicht, dass der König oder die weltliche Obrigkeit in die Bereiche des Glaubens eindringt. Der König ist, wenn er ein Christ ist, auch nichts anderes als alle anderen Christen auch, nämlich ein Diener Gottes, aber das ist er nicht kraft seines Amtes, sondern kraft seines Glaubens. Es gibt kein Gottesgnadentum eines Königs oder Kaisers oder Fürsten.

Für die Lutheraner blieb in unserem Land für Jahrhunderte – bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges – der obrigkeitliche Staat mit seiner Forderung des absoluten Gehorsams bestehen: „Seid untertan der Obrigkeit“, so hatte Luther Römer 13 übersetzt, und das hat die Menschen in unserem Land Jahrhunderte geprägt, auch uns, weil die Mehrheitsreligion immer auch auf die Minderheit abfärbt. Als Julius Köbner sein treffliches „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ im Revolutionsjahr 1848 schrieb, vertrat er darin genau die baptistischen Prinzipien der Trennung des weltlichen vom religiösen Bereich.

„Aber wir behaupten nicht nur unsre religiöse Freiheit, wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst. Wir halten es nicht nur für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgendeines Menschen zu legen, wir glauben auch, daß der eigene Vorteil jeder Partei ein ganz gleichmäßiges Recht aller erheische. Bleibt eine oder bleiben mehrere im Besitze besonderer Vorrechte, so werden sie immer wieder gereizt werden, sich des ihnen gelassenen weltlichen Apparats zu bedienen, um sich selbst zu erheben und andere zu erdrü-

cken. Wer es aber redlich mit sich und seiner Partei meint, der fürchtet sich vor solcher Schande, vor solchem geistlichen Schaden, der wünscht kein Vorrecht, dessen Versuchungen er und die seinen nicht gewachsen sein möchten [...] Wir werden keine wahre Religionsfreiheit haben, wenn irgendeine Religionspartei in Verbindung mit dem Staate bleibt und der Staat sich um die Religion kümmert.“

Wie wahr sind doch diese Sätze und wie wenig haben sie an Aktualität verloren! Aber der Verfasser Julius Köbner hat später nie wieder Bezug darauf genommen. Die lutherische Mehrheit war zu erdrückend. Was Freiheit, was Religions- und Gewissensfreiheit, bedeutet, haben wir in Deutschland erst nach den verheerenden Erfahrungen des blinden Gehorsams gegenüber dem „größten Feldherrn aller Zeiten“ (dem Gröfaz) A.H. mühsam lernen müssen, und ich behaupte, dass wir es immer noch nicht richtig gelernt haben. Zwei Religionsgemeinschaften in unserem Land genießen ein solches Privilegienbündel, dass sie alle anderen damit erdrücken können. Wir haben daher m.E. die hohe Aufgabe, an der Durchsetzung der Religions- und Gewissensfreiheit zu arbeiten und die Ungleichheiten und Ungleichbehandlungen abzubauen. Unser demokratischer Rechtsstaat muss darauf verpflichtet werden, dass alte Zöpfe abgeschnitten werden. Er ist nicht verpflichtet, die beiden mit jährlichen Millionenbeträgen zu peppeln. Religionsfreiheit ist am besten gewahrt durch die Trennung von Regierung und Religion. Das gehört zu unserer baptistischen DNA, zu unseren Erbanlagen – und das passt genau in eine demokratische und rechtsstaatliche Ordnung.

Baptisten gehörten in England nach ihrer Entstehung im 17. Jahrhundert zu den Dissenters. Sie wichen also von der allgemeinen Meinung ab und passten sich nicht an. „Stellt euch nicht dieser Welt gleich“ war der eine Grundsatz. Der andere, das Grundgesetz der Gemeinde Jesu, trat ihm zur Seite: „Ihr wisst, dass die Fürsten der Völker sie knechten und die Großen über sie Gewalt üben. Unter euch soll es nicht so sein, sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, sei euer Knecht, wie der Sohn des Menschen nicht gekommen ist, damit ihm gedient werde, sondern damit er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele.“ (Mt 20, 25-28; Mk 10, 42-45)

Dieses Grundgesetz der Gemeinde haben Baptisten ernst genommen, und damit war ein völlig neuer Ansatz für ein Gemeindebild entstanden. Es galt nicht mehr unten und oben; die Gemeinde war kein Spiegelbild der weltlichen Herrschaft. Bischöfe sollten nicht machtvoll über die Kirche regieren wie Fürsten über Völker. Vielmehr war die Kirche zusammengesetzt aus solchen, die sich gegenseitig dienen. Die „heilige Herrschaft“ – Hierarchie – wurde abgelöst durch die Gleichheit aller und den Dienst aller an allen. Ist das ein Ideal? So sieht es in der Tat aus. Aber das ist der Ansatz des baptistischen Erbes. Wie sonst kaum in der Kirchengeschichte wurde hier der Versuch gemacht, das Priestertum aller Gläubigen zu verwirklichen.

Was ist aus dem Erbe geworden? Zu oft, allzu oft, ist es nicht weit her mit dem gegenseitigen Dienst. Viele übernehmen sich oder lassen Rechthaberei herrschen. Manchmal kann einen der Gedanke beschleichen, im Baptismus habe das „Papsttum aller Gläubigen“ Platz gegriffen und das „Priestertum aller Gläubigen“ ersetzt. Viele denken und reden mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit und versäumen es, sich der dienenden und aufbauenden Kritik der Schwestern und Brüder auszusetzen. Diese Rechthaberei und diesen Fundamentalismus gilt es abzustreifen und zum Erbe zurückzukehren. Die Abweichler und Nonkonformisten suchten den offenen Meinungsaustausch, eine „Streitkultur“, aber keine Duckmäuserei um eines faulen Kompromisses willen. Paulus nennt die Gemeinde einen Leib. Dieser besteht aus vielen, unterschiedlichen Gliedern, die alle ihre Funktion haben und wahrnehmen müssen, auch die kleinsten, wie Paulus ausdrücklich betont; denn sonst funktioniert der Körper nicht. Uniformität, also Einheitlichkeit, entspricht nicht dem Erbe, sondern unserem Erbe entspricht die Vielfalt. Wenn ein Chor nur aus Sopranstimmen oder ein Orchester nur aus Geigen gebildet wäre, käme keine wohlklingende Vieltimmigkeit zustande. Alles würde „eintönig“ und damit langweilig. Zurück zum Erbe heißt nach vorn zu marschieren, um das Andere zu denken, um der Anpassung, dem Konformismus, zu entgehen.

Der Nonkonformismus bedeutete aber keine Weltflucht. Der Dienst, zu dem man sich berufen wusste, galt auch der Welt; denn sie ist ja Gottes Welt. Die Glieder des Leibes sind „Haushalter der Gnade Gottes“ und als solche dem Hausherrn gegenüber rechenschaftspflichtig. Statt Rückzug aus der Welt folgt daraus, die Welt mit dem Evangelium der Liebe und der Menschenfreundlichkeit Gottes zu konfrontieren. Man wusste sich dem „gemeinen Wohl“, nicht dem Eigennutz verpflichtet. Uneigennützig dem *commonwealth* – dem Gemeinwohl – dienen, das war eine Parole, die auch dem Baptismus von heute und morgen gut anstehen würde.

Daraus folgt, dass es im Baptismus immer auch die Tendenz gab, sich politisch in die Gesellschaft einzumischen. Hierzulande war das von Anfang an umstritten. Von Oncken gibt es die Aussage, dass „die Gemeinden nirgends eine politische Tendenz haben“, während in Köbners feurigem „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“, wenige Monate nach dem Kommunistischen Manifest 1848 erschienen, das „wunderbare Erdbeben“ der demokratischen Revolution begeistert begrüßt wurde. In den angelsächsischen Ländern tat man sich leichter, weil es den deutschen Obrigkeitsstaat dort nicht gab. Baptisten gehörten zu den Pionieren nicht nur der Forderung und Durchsetzung des Menschenrechts auf Religions- und Gewissensfreiheit, sondern auch anderer Rechte. Der Sohn eines deutschen Auswanderers, Walter Rauschenbusch, erlebte als junger Pastor einer deutschsprachigen Baptistengemeinde die schlimmen sozialen Verhältnisse in einem Viertel New Yorks, das man Höllenküche nannte. Er entwickelte mit anderen die Idee des „sozialen Evangeliums“, *social gospel*, d.h. die Anwendung des Evangeliums auf

gesellschaftliche Übelstände. Um sie abzustellen, forderte er: geregelte Arbeits- und Urlaubszeiten, Sozialversicherung, Krankenversicherung (Obamacare!), gerechte Entlohnung, Kampf gegen die kapitalistischen Räuberbarone etc. Kein anderer als Martin Luther King hat schon früh begeistert Rauschenbusch gelesen, weil er hier einen baptistischen Genossen fand, der ihm die Augen für die soziale Dimension des Evangeliums und die soziale Dimension der Sünde öffnete.

Von den afro-amerikanischen Baptisten könnten wir lernen, wie man gesellschaftliche Übel aufs Korn nimmt, wie man sich organisiert und wie man auf demokratischem Weg und auf gewaltfreie, friedfertige Art die Gesellschaft verändert und zu einer größeren sozialen Gleichheit vorstößt. Und das nicht zuletzt auch über Gefängnisse – King saß über 30-mal in einem Gefängnis, und ich habe oft gesagt, dass es jedem Bischof oder Kirchenpräsident gut anstehen würde, im Interesse sozialer Gerechtigkeit Bekanntschaft mit einem Gefängnis zu machen. Dass sich im Süden der USA viele Baptisten gegen Gerechtigkeit wehren und eher dem Rassismus anhängen und zu den Wählern des egomanen Lügners Donald J. Trump gehören, soll auch nicht verschwiegen werden.

Das soziale Engagement kann natürlich viele Formen annehmen und reicht von sozial-diakonischen, gemeindenahen Aktivitäten bis zu Krankenhäusern, Senioreneinrichtungen oder zu politischer Lobbyarbeit. Zum baptistischen Erbgut gehört auf jeden Fall der Einsatz für schulische Bildung, soziale Gerechtigkeit, Frieden, Umweltschutz, also Bewahrung der Schöpfung.

„Priestertum aller Gläubigen“ bedeutet auch den revolutionären Schritt weg von der Gleichsetzung der Gesellschaft mit der Kirche oder der Kirche mit der Gesellschaft und hin zur Gemeinde der wahrhaft an Jesus Christus Glaubenden. Nicht der „gemischte Körper“ (*corpus permixtum*), sondern die „Gemeinde der Heiligen“ war das baptistische Programm. Dabei wusste man freilich auch, dass Weizen und Unkraut zusammen aufwachsen, dass es also nicht darum gehen darf, sich als Richter an Gottes statt aufzuspielen. Freilich schloss diese Einsicht nicht aus, dass man Kirchengzucht übte. Das ist bisweilen übertrieben worden, etwa wenn man in Deutschland Menschen aus der Gemeinde ausschloss, die am Sonntag die Eisenbahn benutzten, oder ähnliche Fälle. Zwischen diesen Übertreibungen und einer heute eingerissenen Laxheit gilt es, das Erbe einer Gemeinde wiederzuentdecken, in der man sich gegenseitig ermahnt, ermuntert, zurechtweist, kurz: Seelsorge aneinander übt.

Sinnfälligen Ausdruck erhält dieses Gemeindeprogramm durch die Taufe der an Christus Glaubenden. Dies war eine Ableitung aus dem neutestamentlichen Befund gegen eine Tradition, die durch eine unterschiedslos flächendeckende Taufe der Babys die Identität, die Gleichsetzung von Christen- und Bürgergemeinde hervorgerufen hatte. Es wäre aber verfehlt, wollte man die baptistische Taufe nur aus einer Negation des Hergebrachten ableiten. Vielmehr zeigt die Taufe, dass der Glaube in jeder Generation

neu zu erfassen ist, weil es keinen stellvertretenden Glauben geben kann. Von Anfang an gab es freilich im Baptismus auch Streit um die Taufe. Was geschieht bei ihrem Vollzug? Ist sie ein reines Symbol, was das versinnbildlicht, was bereits zuvor etwa bei der Bekehrung geschehen ist? Ist sie lediglich ein sog. „Gehorsamsschritt“? Oder ist Taufe ein Handeln Gottes am Täufling, insofern der Täufling in der Taufe mit Christus begraben wird, seinen Sünden abstirbt, um fortan ein neues Leben zu führen (vgl. Röm 6, 3 f.)? So wenig wie ein Mensch über seinen Tod verfügt (ein Selbstmörder nimmt das vorweg, was ohnehin eintreten würde), so wenig kann er über seinen geistlichen Tod und sein neues Leben verfügen: Beides ist ausschließlich Tat Gottes, Geschenk seiner Gnade. Gott beschenkt uns in der Taufe, und wir können uns immer daran erinnern, wie Paulus es den Römern einschärft: „Wisst ihr nicht“, d. h. ihr müsstet es doch eigentlich wissen, aber ich wiederhole es jetzt für euch: alle, die wir in Jesum Christum getauft sind, „sind in seinen Tod getauft, mit ihm begraben, damit, wie Christus von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters auferweckt ist, wir in einem neuen Leben wandeln sollen.“ Im Gegensatz zum Mit-Sterben setzt Paulus das Auferwecktsein Christi nicht in Parallele mit uns: an diese Stelle tritt das „neue Leben“, das aus der Taufe folgt.

In deutsch-baptistischer Tradition scheint die Anschauung, Taufe sei ein Gehorsamsschritt, unausrottbar. Man würde aber die angeführte Stelle aus dem Römerbrief gründlich missverstehen, liefe bei der Taufe alles auf den Gehorsam des Menschen hinaus. Vielmehr ist ja schon der Glaube ein reines Geschenk; die Taufe aufgrund des Glaubens kann daher auch nur unter dem Gesichtswinkel der Gnade Gottes verstanden werden. „Gottes Gnade in Christus bewirkt die Umkehr des Menschen“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil I, Nr. 2), und deshalb ist es richtig, wenn die Rechenschaft sagt, dass sich der Täufling „in den einen Leib Christi eingliedern“ lässt. Er tut es nicht selber, sondern lässt es an sich geschehen und wird so zum Kampf für das Reich Gottes in Pflicht genommen (Teil II, Nr. 3). Es ist gutes baptistisches Erbe, das es festzuhalten gilt, die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi zu verstehen: Taufe gliedert nicht in erster Linie in eine Konfessionskirche ein; sie ist kein Eintrittsbillet in die baptistische Gemeinde, sondern Eintritt in den weltweiten Leib Christi. Von diesem Erbe gilt es, die für viele Christen anderer Traditionen beschwerliche Praxis einer „Wieder“taufe zu überdenken. Die baptistische Tauflehre ist durch die biblische Exegese voll gestützt, die Taufpraxis anderer Kirchen (die eigene oft auch) lässt viel zu wünschen übrig. Viele vollzogene Säuglings- und Kindertaufen dürften nicht geschehen. Aber sind die Säuglingstaufern, die von christlichen Eltern mit ganzem Ernst begehrt werden und auf die eine christliche Erziehung durch die Eltern folgt, null und nichtig, wenn sich die Früchte des Glaubens bei den Heranwachsenden zeigen? Beruhen dann nicht beide Taufformen auf dem Wirken des Geistes und dem Geschenk Gottes? Eine offene Mitgliedschaft würde dem entsprechen.

Zum Schluss noch zwei Gedankenkreise, was Welt und Ökumene angeht: Köbners Manifest war an das ganze deutsche Volk gerichtet, und er redete es im Text immer mit „Du“ an. Das bedeutet, dass Baptisten auch „Volks“kirchen sind, wenn es um den Adressaten geht. Das ganze Volk ist im Blick. Wir wollen keine Gleichsetzung von Kirche und Volk, also in diesem Sinne keine „Volkskirche“, aber wir richten uns an das gesamte Volk. Köbner wandte sich an das Volk mit der neuen Idee einer Trennung von Regierung und Religion, und er wollte allen Religionen und Kirchen gleiche Chancen geben. Er äußerte sich daher bewusst und gekonnt zu einer bestimmten Frage der Politik. Es ist also wichtig, dass wir reden, ja dass wir informiert reden. Wer in einer Demokratie nichts sagt, wird auch nicht gehört. Wir sagen zu wenig oder sind nicht hörbar genug. Unser Erbe muss uns veranlassen, in die öffentliche Debatte kundig und überzeugend einzugreifen. Wir benötigen nicht nur eine Öffentlichkeitsarbeit, sondern auch Menschen, die zu bestimmten Fragen zusammenkommen, um Positionspapiere zu entwerfen, damit wir die Politiker besuchen und mit ihnen überzeugend reden können.

Sind wir zu alledem nicht viel zu klein? Die Antwort muss lauten: Nein. Schon Mose wollte sich mit der Entschuldigung herausreden: „Herr, ich habe eine schwere Zunge.“ Natürlich sind wir nur eine kleine Zahl, und die sog. „Autonomie der Ortsgemeinde“ hat zusätzlich dafür gesorgt, das Gefühl der Unbedeutsamkeit und Kleine hervorzurufen. Dieser Grundsatz war in seinem Ursprung sicherlich gut; denn er besagt, dass es weder Bischöfen noch Regierungsbeamten oder irgendeinem Behördenapparat ansteht, die Belange der versammelten Gemeinde zu regeln. Als versammelte Gemeinde ist die Ortsgemeinde die lokale Verwirklichung oder Manifestation der einen universalen Kirche Christi. Sie besitzt alles, was zur Kirche gehört. So weit, so gut. Aber jedes Prinzip kann man zu Tode reiten. Wenn es der Ortsgemeinde nicht gelingt, über ihren Tellerrand zu blicken, ist ihr geistlicher Tod nicht fern. Denn jede Isolation führt zu Atemnot und Stillstand. In der Alten Kirche sagte man zu Recht: „Ein Christ ist kein Christ“, d. h. zum Christsein gehört die Gemeinschaft der Schwestern und Brüder hinzu. Genauso könnte man sagen „eine Gemeinde ist keine Gemeinde“, denn einen gemeindlichen Individualismus darf es so wenig geben wie einen frommen Individualismus. Gemeinden sind wie die Zellen am Leibe Christi und daher stets mit den anderen Zellen verbunden. Das hat die Redeweise von der Autonomie der Ortsgemeinde mehr verdeckt als verdeutlicht. Hier bedarf es der Korrektur und zwar in zweifacher Hinsicht:

1. Wir müssen uns unserer baptistischen Erkennbarkeit bewusstwerden. Zwar sind wir von der Einzelgemeinde her verfasst, was auch so bleiben soll. Dennoch lässt das Neue Testament keinen Zweifel, dass die Gemeinden untereinander verbunden waren. Paulus z. B. sammelte auf seinen Reisen fleißig eine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem. Gemeinde ist lokal und zugleich universal. Mit anderen Gemeinden vereinigt zu sein ist kein

Luxus, sondern gehört notwendigerweise zu unserem Sein dazu. Interdependenz (= gegenseitige Abhängigkeit) muss gefördert, Independenz (= Unabhängigkeit) oder Isolation abgewehrt werden. Die Frage, die uns in der Zukunft mehr beschäftigen muss, lautet, wie wir den Bund als Gemeinschaft von Ortskirchen, wie wir die Europäische Baptistische Föderation, wie wir den Baptistischen Weltbund stärken können.

2. Neben dieser innerbaptistischen Frage wird die Isolation durch die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen überwunden. Trotz aller Rückschläge, trotz allem Festhalten traditioneller Kirchen an alten Zöpfen, trotz allem Beharren auf Besitzstandswahrung gibt es kein Zurück auf alte Geleise. Nur durch den zwischenkirchlichen Austausch werden wir auch einen gesellschaftlichen Beitrag von Bedeutung leisten können. An vielen Stellen werden wir feststellen, dass keine Kirche über fertige Antworten auf die Herausforderungen der heutigen Zeit verfügt, dass sich aber im gemeinsamen Gespräch mögliche Lösungen abzeichnen können. Der Baptismus ist nicht anti-ökumenisch. Er hat stets gewusst, dass er nicht die ausschließliche Verwirklichung der Kirche Christi ist. Weil es noch andere gibt, die auch den Namen des Herrn anrufen, deshalb ist die Gemeinschaft mit all denen ein weiter auszubauender Teil unseres Erbes.

In der Erinnerung liegt das Geheimnis der Hoffnung. Leider geht damit die Hoffnung verloren, in der das „Exil“ gerade den ständigen Kontrapunkt zur „Erlösung“ bildet. Für Israel hat Exil nie die tatsächlich gegenwärtige Erfahrung des jüdischen Exils in der Diaspora des Gegenwart am Erlösung, die nur in der Erinnerung an das Heilige Land und an den (zerstörten) Tempel utopisch gegenwärtig blieb. Wo die Erinnerung dagegen verharrt und der Status quo als vorgegeben akzeptiert wird, verliert die Sehnsucht „Das ist schon so lange her, das ist schon gar nicht mehr wahr“, hatte Siegel einmal elegant witzig über die Distanzierung der Erinnerung in eine keine Vergangenes gesagt: Was vergangen ist, verliert immer mehr an Gültigkeit.

Das babylonische Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. stellte für das biblische Judentum ein einschneidendes Ereignis dar. Nach der kollektiven Vernichtung Israels, die sich im Alten Testament niederschlug, bildete dieses Exil jedoch bereits die unter dramatischen Umständen erzwungene zweite Diaspora. Wie der Exodus aus Ägypten so wurde auch die Rückkehr aus dem babylonischen Exil, der Wiederaufbau des Tempels und der Stadt Jerusalem als Kontrasterfahrung einer von Gott herbeigeführten Erlösung wahrgenommen. Noch ein drittes Mal – und diesmal ausgesprochen nach-

Der Vortrag wurde im Rahmen der Kooperation mit dem Leo Troppa-Zentrum der Jüdischen Gemeinde in Grazburg am 22. August 2014 im Bibliotheksraum der Carl von Ossiander-Universität Oldenburg gehalten. Er wurde für eine breitere Leserschaft verändert und ergänzt, um die Verständlichkeit nicht zu verzögern. Der Abschluss z. Z. war auf Zeit geschlossen bei Vortrag ausgearbeitet worden.

Prof. Martin Siegel, Fakultät für Christliche Theologie, Zürich 2014 (Revised 2014)

ARTIKEL

Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament

Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass¹

Kim Strübind

1. Exil und Diaspora – eine Reflexion

Ein häufig zitiertes jüdisches Sprichwort besagt: „Vergessen verlängert das Exil, in der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung.“ Es wird Rabbi Israel Ben Eliezer zugeschrieben, einem jüdischen Mystiker des 18. Jahrhunderts, der unter dem Namen Baal Schem Tov („Meister des guten Namens“) bekannt und durch Martin Bubers 1949 erschienenen „Erzählungen der Chassidim“² im deutschsprachigen Raum bekannt wurde. Das Zitat ist, freilich um die Hälfte gekürzt, auch an der jüdischen Gedenkstätte für die Opfer der Shoah in Yad Vashem in Jerusalem zu lesen: „In der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung.“ Leider geht damit die Pointe verloren, in der das „Exil“ gerade den bleibenden Kontrapunkt zur „Erlösung“ bildet. Für Israel Ben Eliezer war die ihm täglich gegenwärtige Erfahrung des jüdischen Exils in der Diaspora das Gegenteil von Erlösung, die nur in der Erinnerung an das Heilige Land und an den (zerstörten) Tempel utopisch gegenwärtig blieb. Wo die Erinnerung dagegen verblasst und der Status quo als vorgegeben akzeptiert wird, erlischt die Sehnsucht. „Das ist schon so lange her, das ist schon gar nicht mehr wahr“, hatte Hegel einmal augenzwinkernd über die Entsorgung der Erinnerung in eine ferne Vergangenheit gesagt. Was vergangen ist, verliert immer mehr an Gültigkeit.

Das babylonische Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. stellte für das biblische Judentum ein einschneidendes Ereignis dar. Nach der kollektiven Erinnerung Israels, die sich im Alten Testament niederschlug, bildete dieses Exil jedoch bereits die unter dramatischen Umständen erzwungene *zweite* Diaspora. Wie der Exodus aus Ägypten so wurde auch die Rückkehr aus dem babylonischen Exil, der Wiederaufbau des Tempels und der Stadt Jerusalem als Kontrasterfahrung einer von Gott herbeigeführten Erlösung wahrgenommen. Noch ein drittes Mal – und diesmal ausgesprochen nach-

¹ Der Vortrag wurde im Rahmen der Kooperation mit dem Leo-Trepp-Lehrhaus der Jüdischen Gemeinde zu Oldenburg am 12. Januar 2017 im Bibliothekssaal der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten. Er wurde für den Druck geringfügig verändert und ergänzt, um die Veröffentlichung nicht zu verzögern. Der Abschnitt 3.2. war aus Zeitgründen im Vortrag ausgelassen worden.

² Vgl. *Martin Buber, Erzählungen der Chassidim*, Zürich 2014 (Nachdr. 1949).

haltig – machte Israel eine Exilserfahrung, als es in der Antike zwei Kriege gegen das römische Weltreich verlor und erneut Land und Tempel verlor, wobei den Juden als besondere Strafe der römischen Besatzungsmacht verboten wurde, die Stadt Jerusalem auch nur zu betreten.³

Erst dieses dritte Exil, das bis zur Wiedererrichtung des Staates Israel 1948 anhielt, kann im eigentlichen Sinn als „Diaspora“ bezeichnet werden, sofern beachtet wird, dass Exil und Diaspora nicht ganz deckungsgleiche Begriffe darstellen. Meint man mit dem Exil den (meist unfreiwilligen) vorübergehenden oder längeren Aufenthalt in einem fremden Land und die Koexistenz mit einer fremden Kultur, so bedeutet der Begriff Diaspora wörtlich „Zerstreuung“. Sie ist die äußerste kulturelle Zuspitzung der Exilserfahrung, da den im Exil Befindlichen nicht nur die Heimat, sondern mit der Zerstreuung auch der ethnische Zusammenhalt verloren geht. Diaspora ist also nicht nur ein Synonym, sondern die Steigerung des Exils und formuliert die schärfste Bedrohung kollektiver Identität.

Dies wird im Alten Testament nirgends so deutlich wie im Ester-Buch, in der das jüdische Exil in Persien anhand einer fiktiven und geradezu märchenhaften Erzählung unter ein drohendes Pogrom durch böse Mächenschaften am persischen Königshof gestellt wird. Israel wird darin als ein Volk geschildert, das seine innere Kohärenz verloren hat, sich aber gleichwohl (noch) nicht an die dominierende Leitkultur assimilierte (Est 3, 7).⁴ Wir stoßen in diesem Buch auf ein Judentum, das in den Weiten des Persischen Reichs verstreut lebte und dessen Existenz der dominierenden persischen Kultur unbekannt zu sein schien. So gott- und weltvergessen lebte dieses Volk in der „Zerstreuung“, dass es dem intriganten Treiben des Bösewichts und Großwesirs Haman am persischen Hof schutz- und rechtlos ausgeliefert war (Est 3).

Der Plot des Buches treibt die Diaspora als „Verlängerung des Exils“ auf die Spitze, indem nicht einmal mehr der Gott Israels als das letzte und bindungsstärkste Band der ethnischen Kohärenz vorkommt. Tatsächlich ist es das einzige Buch der Bibel, in dem Gott mit keiner Silbe erwähnt wird, der bestenfalls andeutungsweise mit der Chiffre einer „Hilfe von einem anderen Ort“ (Est 4, 14) codiert wird. Das Judentum ist angesichts des drohenden Pogroms ganz auf sich alleine gestellt und bewältigt das Problem mit menschlicher Klugheit und List.

Inwiefern ist Israel in seiner ethnischen Existenz dann überhaupt noch wahrnehmbar? Der Erzbösewicht Haman bringt es in seiner Anklage vor dem persischen König Ahasveros zur Sprache:

³ Vgl. *Menahem Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Haim Hillel Ben Sasson, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, München 1978, 364–373 (231–373); *Peter Schäfer*, Geschichte der Juden in der Antike, Tübingen 2010, 191 f.

⁴ Solche Heldenerzählungen vom jüdischen Widerstand gegen den heidnischen Assimilationsdruck finden sich in der Bibel post festum häufiger. Vgl. den Abschnitt über die resilienten Hebammen in Ex 1, 15–22; oder die Darstellung Daniels am persischen Hof in Dan 1; 6.

„Es gibt ein Volk, verstreut und abgesondert unter allen Völkern in allen Provinzen deines Königreichs, und ihr Gesetz ist anders als das aller Völker, und sie leben (wörtl. handeln) nicht nach des Königs Gesetzen.“ (Est 3,8)

Wo Land, Königtum und auch der Tempel als kultischer Mittelpunkt abhandengekommen sind, gibt es freilich noch eine letzte Kohärenz, durch die sich das Judentum seiner selbst bewusst wird und sich seiner Alterität vergewissert: die Tora. Der im Ester-Buch erscheinende Schurke Haman hatte es in Est 3,8 auf den Punkt gebracht. Überträgt man diese Deutung auf die Geschichte der jüdischen Diaspora zwischen 135 n. Chr. und dem Jahr der Staatsgründung 1948, dann wird man nicht anders können, als die Tora (in der Gestalt des Talmuds und der Midraschim)⁵ als literarische Großmacht⁶ zu begreifen, die das in alle Welt verstreute Judentum bis ins 19. Jahrhundert hinein auf eindrucksvolle Weise zusammenhielt. Was bereits im Ester-Buch provokativ angelegt war – die jüdische Tora als konnektives Differenzphänomen – setzte sich in der Geschichte des Judentums letztlich durch. Es verdankt sein Überleben und seine Kohärenz nicht einer besonderen Gotteslehre oder einem System normativer transzendenter Schlüsselaussagen wie etwa das Christentum. Vielmehr werden die metaphysischen Ordnungsstrukturen und himmlischen Hierarchien mittels der Tora als Chiffre einer Abgrenzung von der restlichen Weltbevölkerung substituiert und kompensiert. Nach dem Verständnis der Rabbinen kommt man Gott nie näher als durch das Halten der Tora, mithin durch die demütige und ehrfürchtige Bereitschaft, Gott dienen zu wollen.⁷ Aus diesem Grund gibt es im Judentum keine „Dogmatik“, sondern eine „Pragmatik“.

Die Pointe im Buch Ester besteht nun darin, dass eine Jüdin, deren Herkunft bis zum Schluss der Öffentlichkeit verborgen bleibt, in den Rang der persischen Königin erhoben wurde. Zusammen mit ihrem Onkel Mordechai schmiedete sie einen Plan, der den leichtfertig gefassten Entschluss der Machtelite zur Vernichtung der Juden durchkreuzte. Damit war zwar nicht das Ende des Exils, aber das Ende der Diaspora, der ohnmächtigen Zerstreuung im Exil, erreicht: Das Judentum fand durch eine staatlich legitimierte Form der Selbstverteidigung wieder zusammen und damit zu sich selbst. Aus dem Stöhnen der Ohnmächtigen erhebt sich ein wehrhaftes Volk, das seinen Feinden widersteht, die ihrerseits mit dem Leben für den Frevel bezahlen (Est 9,1-19). Es ist nicht mehr zerstreut, sondern geeint.

⁵ Das gilt auch für das jüdische Gebetbuch (Siddur).

⁶ Der Ausdruck scheint mir angemessen zu sein, weil Talmud, Midraschim und Siddur dem Assimilationsdruck, der von nationalen Leitkulturen auf das Judentum ausgeübt wurde, widerstanden und bis zur jüdischen Aufklärung identitätsstiftend blieben.

⁷ Das Judentum verwendet dafür den Begriff „das Joch der Tora auf sich nehmen“.

2. Israels Selbsterfahrung als „Fremde“ – eine alttestamentliche Spurensuche

Die Erfahrung fremd zu sein, ist keineswegs ein Randthema, sondern einer der nachhaltigsten Stoffe des Alten Testaments überhaupt. Dies ist auch klimatisch bedingt: Im Unterschied zu den großen Kulturräumen Mesopotamiens und Ägyptens waren die Bewohner der östlichen Mittelmeerküste nahezu ausschließlich vom Regenfeldbau abhängig.⁸ Dürrezeiten und der Populationsdruck in einer durch aride Gebiete begrenzten Kulturlandschaft sorgten immer wieder für natürliche Flucht-Erfahrungen. Hinzu kam die geostrategisch ungünstige Lage Israels zwischen den großen Machtblöcken Ägyptens, Kleinasien und Mesopotamiens, wobei die Levante immer wieder eine Pufferzone zwischen den Großmächten bildete. Die Archäologie belegt, wie oft dieses Land von Kriegen sowie von Deportationen und Migrationen heimgesucht wurde.

Kein Wunder also, dass sich gerade Erfahrungen von Fremdheit und Migration in der Bibel niederschlugen. Es wäre eine eklatante Verkürzung der biblischen Botschaft, dieses Sujet auf den theologisch gewiss bedeutsamen Exodus aus Ägypten zu reduzieren.⁹ In Israel war man selbst oft genug als Migrant auf der Flucht oder gezwungenermaßen Aufnahmeland für andere Fremdlinge. Letzteres teilte man vor allem mit Ägypten und manchmal auch mit den Großmächten in Mesopotamien. Gerade Ägypten war ein begehrtes Fluchtland für asiatische Migrationen. Und wie in unseren Tagen stieß dies nicht nur auf eine „Willkommenskultur“. Die Ägypter mochten die Asiaten nicht und hatten mit ihnen häufig schlechte Erfahrungen gemacht.¹⁰ Die ägyptische Ostgrenze galt, wie Quellen belegen, als die wohl am stärksten befestigte Grenze des ganzen Vorderen Orients, durchzogen von Garnisonen und Truppenkontingenten. Zudem gab es eine strenge Grenzkontrolle mit intensiver Befragung nach dem Einreisegrund.¹¹

An welcher Stelle der Bibel werden Exil und Fremdheit zuerst thematisch? Eigentlich beginnt es schon am Anfang. Die ersten Heimatvertriebenen sind Adam und Eva. Sie werden nach Gen 3 nicht etwa deshalb aus dem Garten Eden vertrieben, weil sie ein Gesetz des sie verdingenden göttlichen

⁸ Vgl. Ernst Axel Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK-AT 29), Stuttgart 1994, 12–19.28–40; Wolfgang Zwickel, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt 2002, 77–87; ders., *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart 2013, 9 ff.

⁹ Obwohl dessen Historizität mehr als zweifelhaft ist. Vgl. Israel Finkelstein/Neil A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2007, 61–85.

¹⁰ Vgl. ebd., 67 ff.

¹¹ Vgl. Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zur Staatenbildung* (GAT 4/1), Göttingen 2007 (= 1984), 98–100.

Gartenbesitzers übertreten hätten.¹² Nach 3,22-24 ist der Vertreibungsgrund bei genauem Hinsehen ein anderer: Sie sind durch die Erkenntnis von „Gut“ und „Böse“ bzw. von „nützlich“ und „schädlich“¹³ Gott zu ähnlich geworden. So sagt es der Bibeltext im Unterschied zu traditionellen Auslegungen, die die Vertreibung aus dem Garten Eden als Strafe für die Übertretung des göttlichen Gebots deuten. Der Wortlaut des Bibeltexts sagt etwas Anderes. Gott fürchtet die Konkurrenz der Menschen, gerade weil sie sich allzu gut in die paradiesische Welt „integriert“ hatten:

Siehe, der Mensch [Adam] ist geworden wie unsereiner, zu erkennen Gutes und Böses [oder: Richtiges und Falsches; Nützliches und Unnützes]. Dass er nun bloß nicht auch noch hingehe und auch noch vom Baum des Lebens esse und ewig lebe! (Gen 3,22)

Gott sucht die Distanz zu seinem Geschöpf, für das er lediglich die Rolle eines Mitarbeiters im Garten angedacht hatte. Er wollte nach dieser Erzählung keine klugen und autonomen Wesen neben sich;¹⁴ er wollte Personal, oder – wie man früher sagte – Gastarbeiter für die Pflege seines königlichen Palastgartens haben, wie ihn mächtige Potentaten in altorientalischer Zeit häufig zu ihrem Vergnügen anlegten.¹⁵ Klugheit stört da nur.¹⁶

¹² Ein verbreitetes Missverständnis besteht in der Annahme, Gott habe den Garten um des Menschen willen geschaffen. Der Text und die religionsgeschichtlichen Analogien zeigen aber, dass es sich nach der Vorstellung des Verfassers beim „Garten in Eden“ (Gen 2,8) wohl eher um den Palastgarten des (göttlichen) Königs handelte, wie ihn sich altorientalische Potentaten gerne zu ihrem Vergnügen zulegte (vgl. Anm. 13). In analoger Manier spaziert Gott in dieser Geschichte „in der Kühle des Abends“ durch seinen Garten, nicht wissend, was seine Gärtner in der Zwischenzeit dort getrieben haben (Gen 3,8f.). Für diese Annahme spricht im Übrigen auch, dass die beiden besonderen Gewächse des Gartens (der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis) letztlich Gott selbst vorbehalten bleiben. Der Mensch ist also nicht Bewohner, sondern lediglich Gast bzw. der Gärtner, der sich an die Gartenordnung des Besitzers halten soll.

¹³ Ich halte diese Übersetzung der Sache nach für angemessener als die gängige und viel zu sehr moralisierende Übersetzung mit „gut“ und „böse“, die stärker die kirchliche Erbsündenlehre widerspiegelt. Dafür spricht auch der Kontext: Nachdem ihre Augen aufgetan waren, erkannten sie ihre Nacktheit, die aber weder gut noch böse ist. Vielmehr entdeckten sie dabei, wie nützlich es ist, sich dem Anderen nicht in allem zu offenbaren und Schützenswertes hinter (zunächst recht schlichten) Kleidern zu verbergen.

¹⁴ Im Unterschied zu Gen 1,26f!

¹⁵ Vgl. *Frank und Marlene Crüsemann*, Die Gegenwart des Verlorenen. Zur Interpretation der biblischen Vorstellungen vom „Paradies“, in: *Jürgen Ebach u. a.* (Hgg.), „Schau an, der schönen Gärten Zier.“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007, 25–68. Nach meiner Einschätzung gehört auch die Erzählung von Nabots Weinberg in diese Tradition (1Kön 21,1-16).

¹⁶ Vgl. *Andreas Schüle*, Die Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBKAT 1.1), Zürich 2009, 65ff. „Wiederum verweist dies darauf, dass Gott den Menschen für einen bestimmten und begrenzten Zweck erschafft, nämlich sich um den Garten zu kümmern. Darüber hinaus hat Adam keine Aufgabe, und entsprechend sieht Gott für ihn offenbar auch keine Fähigkeiten und Begabungen vor, die ihn über diesen Zweck hinausheben. [...] Dem Eden-Mythos nach waren Gottes ursprüngliche Absichten mit dem Menschen durchaus bescheiden“ (67).

Das erste Exil beginnt also mit der Vertreibung unbotmäßiger Angestellter aus dem Garten Eden, für die harte Zeiten anbrechen. Damit der Mensch wirklich nicht vom Baum des Lebens isst und damit Gott in allem gleich wird, stellt Gott zwei Rausschmeißer an den Eingang seines Paradieses. Cherubim¹⁷ werden die furchteinflößenden altorientalischen Bodyguards genannt. Sie werden in der altorientalischen Ikonographie als gigantische, geflügelte Wesen dargestellt, die einen Stier- oder Löwenkörper, die Beine von Stieren und einen Menschenkopf trugen, die mit der physischen Stärke der kräftigsten Landtiere die Macht des abgebildeten Königs oder Pharaos repräsentierten.¹⁸ Gott machte durch sie die Grenzen für die von ihm vertriebenen Flüchtlinge dicht.

Der Exodus der Menschheit ist damit aber noch nicht an seinen Höhepunkt gekommen. Die Geschichte von Kain und Abel setzt ihn fort. Als Kain seinen Bruder erschlägt, muss er als Straffolge auch noch das fruchtbare Kulturland verlassen, zusammen mit seiner Familie, von der keiner weiß, woher sie kommt. Diese kleine logische Untiefe nimmt der Text freilich souverän in Kauf,¹⁹ um die letzte Heimatlosigkeit des Menschen und seiner Nachkommen außerhalb des Paradieses zu versinnbildlichen. Nach der Einbettung des Textes in die Urgeschichte sind alle Menschen Kainiten.

Bereits im darauffolgenden Kapitel hat Gott die Nase von den Menschen (und den Landtieren!) voll²⁰ und schickt eine Sintflut, der nur Noah und seine Familie sowie eine reproduktionsfähige Anzahl von Spezies aus der Tierwelt entkommen (Gen 6–9). Beim Verlassen der Arche sind nur Noah und seine Familie übrig geblieben und einem fremden Land gestrandet (Gen 8, 4) und müssen ihre Existenz buchstäblich aus und auf dem Nichts aufbauen. Das gelingt ihnen erstaunlich gut, wobei Noahs Söhne, die als eponyme Ahnherren der Weltbevölkerung hervortreten, allerdings auch

¹⁷ Vgl. (mit schönen grafischen Veranschaulichung) *Peter Riede*, Art. „Keruben/Kerubenthroner“, in: Wissenschaftliches Bibellexikon (Abruf 01.04.2017) <http://www.bibelwissen-schaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/keruben-kerubenthroner/ch/4b7fd9f930ed7c51d9f4893a5aad7eo>.

¹⁸ Die ägyptische Sphinx in Gizeh gehört auch zu diesem Typus apotropäischer Schutzmächte in Gestalt von Mischwesen.

¹⁹ Sie beruht darauf, dass die Geschichte nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zusammenhang – einer Genealogie der Keniter – steht, sondern redaktionell der Urgeschichte der Menschheit zugeordnet wurde. Vgl. u. a. *Schüle*, Urgeschichte, 51.87–100.

²⁰ Die priesterliche Darstellung begründet das mit der zunehmenden Gewalttätigkeit des Menschen in seinem Herzen (Gen 6, 5–12), die in einer späteren Interpretation auf alle Wesen aus Fleisch und Blut übertragen wird (Gen 6, 13). Hinter dieser nicht-priesterlichen Ergänzung steckt wohl eine Rationalisierung des Untergangs der Welt in Gestalt einer Theodizee, die erklärt, weshalb Gott mit der Sintflut auch alle Landlebewesen dahinraffte. Menschen und Tiere, die als Vegetarier erschaffen wurden (Gen 1, 29 f), jagen und verzehren einander, was Gott erst nach der Sintflut ausdrücklich konzidiert und sein Schöpfungswerk damit korrigiert, weil das menschliche Herz sich nicht ändert (Gen 8, 21 f; 9, 1–7). So wird in einer nachgeordneten Interpretation verständlich gemacht, weshalb mit dem Menschen auch die Landtiere von Gott durch die Sintflut vernichtet werden: Sie sind genauso grausam wie der Mensch. Ihre Ähnlichkeit hatte sich ja bereits darin gezeigt, dass sie am selben Tag erschaffen wurden (Gen 1, 24 ff).

neue politische Konflikte evozieren (Gen 9,18-28), die nach einer Lösung rufen.

Diese erfolgt in Form der sich anschließenden Völkertafel (Gen 10), in der die damals bekannten Völker statistisch erfasst und ihre Ländergrenzen und Wohnbereiche definiert werden. Infolge der problematischen Konstellationen, die sich durch die regionale und hierarchische Ungleichheit der Noah-Söhne ergaben (Gen 9,18-27) und die bereits in die Zukunft der kommenden Konflikte und Ansprüche auf das Kulturland vorausblicken (V. 26), scheint nun Ruhe in die Völkerwelt eingekehrt, indem sich das Schöpfungswerk am Ende der Urgeschichte (Gen 1-11) auch politisch vollendet. Dies erhält in der Folge durch die Ätiologie des Turmbaus zu Babel einen erzählerischen Hintergrund,²¹ indem Gott eine nachsintflutliche Ordnung schuf, die (meiner Ansicht nach) als *Opus politicum* eine zweite Schöpfung darstellt, die den natürlichen Lauf der Welt durch eine kulturelle Neuordnung ergänze.²² Die neuen Spielregeln der (zweiten) Schöpfung waren bereits durch einen Bundesschluss mit Noah besiegelt worden (Gen 9,8-17), der die Anfangsordnung (Gen 1,28-30[31]) zugunsten des Menschen und seiner Ansprüche korrigierte. Durch diese redaktionellen Vernetzungen erhält die anthropogene Selbstentfaltung der Welt auch eine politische Grundordnung.

Mit Abram/Abraham beginnt eine neue Migrationsgeschichte, deren Hintergründe die Priesterschrift im Dunklen lässt (Gen 11,27-32). Mittels einer theologischen Nachinterpretation erhält Abrahams Migration in Gen 12,1-7 dann allerdings eine kräftige und programmatische Begründung. Dabei stößt der Bibelleser nach der (zweifach) angeordneten Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden (Gen 3,23f), der Vertreibung Kains und seiner Nachfolger aus dem Kulturland (Gen 4,11-16)²³ und der weltweiten Zerstreung der Völker (Gen 11,1-9) mit Abraham bereits auf die vierte von Gott erzwungene Migration aus einer menschlichen Heimat. Im Unterschied zu früheren Migranten in der Bibel erhält Abraham aber zugleich eine doppelte Verheißung: Einerseits auf eine globale Nachkommenschaft und andererseits auf eine neue Sesshaftigkeit in einem Land, das Gott ihm zeigen wolle (Gen 12,1).

²¹ Ich sehe in Gen 10 f eine intertextuelle Entsprechung zu den beiden Überlieferungen von der Erschaffung der Welt in Gen 1,1-2,3 und Gen 2,4-3,24 (zu dieser Abgrenzung vgl. *Schüle*, Urgeschichte, 51 ff). Dem priesterlichen Text folgt in beiden Fällen eine ätiologische Erzählung von der Grenzüberschreitung der Menschen, mittels derer die menschliche Geschichte in Gang gesetzt wird. In beiden Fällen ist die Scheidung und Unterscheidung ein wesentliches strukturierendes Element der Darstellung. Gottes Schöpfungswerk vollendet sich als politische Schöpfung der Völker und ihrer Grenzen am Ende der Urgeschichte.

²² Dies zeigen die Formulierungen in Gen 8,21-9,17.

²³ Genau genommen handelt es sich dabei um eine Form „ethnischer Säuberung“. Kain und seine Nachkommen werden aus dem fruchtbaren Kulturland in die Steppen und Wüsten des südlichen Ostjordanlandes vertrieben. Ihre Ansiedlung in ariden Gebieten erhält so eine theologische Legitimation.

Abrahams Vater Terach hatte sich nach der biblischen Darstellung mit seiner Familie von der Stadt Ur im südlichen Mesopotamien aus auf den Weg in das 1600 km entfernte Haran im Nordwesten Mesopotamiens gemacht (Gen 11, 27-32). Nach dem Tod des Urahns, migrierte Abraham von Haran in das ca. 800 km entfernte, südlich gelegene Land Kanaan und wird damit zum Protagonisten der ersten Landnahme Israels.²⁴ Gleichwohl scheint sich Abraham dort kaum aufgehalten zu haben. Gleich nach der Ankunft in Sichem (Gen 12, 7) ist er bereits zu erneutem Aufbruch genötigt und muss wegen einer Hungersnot als Wirtschaftsflüchtling in Ägypten um Asyl bitten. Dort nimmt er – als Vorläufer des Mose – in seiner Auseinandersetzung mit dem Pharao die Geschichte des Exodus schon einmal vorweg²⁵ und wird von diesem des Landes verwiesen. Die Vorausdarstellung des Exodus ist der theologische Sinn, den der biblische Redaktor der Flucht und der Rückkehr auferlegt. Aber auch nach seiner Rückkehr ins Land Kanaan ist Abraham weiterhin ständig unterwegs.

Diese Migrationsgeschichte wiederholt sich dann noch durch eine zweifache Dublette, freilich nicht in Ägypten, sondern in Gerar, einer Philisterstadt. Abraham (und später sein Sohn Isaak)²⁶ fahren dieselbe „Masche“ wie in Ägypten und kommen als Flüchtlinge unter falschem Vorwand und – was ihre Frauen betrifft – mit falscher Identität nach Gerar, wo sie den gastgebenden König täuschen, um schließlich als Sozialbetrüger mit reicher Beute das Land zu verlassen.²⁷ Die Trickserien von Flüchtlingen unter den Patriarchen setzen sich auch bei Jakob, dem notorischen Betrüger und Ahnherren des nördlichen Königreiches Israels fort, der ebenfalls als listenreicher Migrant und mit Reichtum ausgestatteter Rückkehrer in Erscheinung tritt (Gen 27-33; 35).

Christoph Levin sieht in den redaktionell gestalteten Geschichtsbüchern des Alten Testaments einen großen Erzählbogen, der vom Paradies bis zum babylonischen Exil reicht (Enneateuch) und entdeckt dahinter ein Schema, das bestens in die nachexilische Zeit zu passen scheint.²⁸ Das in alle Länder verstreute Judentum machte Abraham zu ihrem Protagonisten, der als reisender „Apostel“ seine Schäfchen in der Diaspora zwischen Mesopotamien

²⁴ Zur den ursprünglich selbstständigen Landnahmetraditionen im Pentateuch vgl. das Standardwerk von Konrad Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

²⁵ Dies wird besonders deutlich, wenn man den hebräischen Grundtext zurate zieht, der die Bestrafung des Pharaos mit dem hebräischen Wort für „Plagen“ (נִגְעִים) bezeichnet, was kaum zufällig Ex 7–11 vorwegnimmt.

²⁶ Vgl. Gen 20; 26. Wobei der Stoff dieser Wanderlegende („Gefährdung der Ahnfrau“) vermutlich von der Isaak- in die Abrahamstradition eingewandert ist.

²⁷ Der biblische Redaktor nimmt diese Form der Bereicherung in Gen 13 zum Anlass für die Trennungsgeschichte von Abraham und Lot.

²⁸ Vgl. dazu Christoph Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993; ders., *Das Deuteronomium und der Jahwist*, in: Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann, *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS zum 70. Geburtstag von Lothar Perlt* (FRLANT 190), Göttingen 2000, 121–136.

und Ägypten auf ihre neue Rolle einschwört. In Gen 12 wird dies in einem Programmtext verdichtet: Gottes Verheißungen an Abraham besagen, dass er und seine Nachkommen „ein Segen für alle Völker(familien)“ sein sollen.²⁹ Migration, Exil und die sich immer weiter ausbreitenden jüdischen Kolonien im Vorderen Orient erhalten dadurch eine theologische Mission. Die fehlende Heimatverbundenheit wird durch das missionarische Interesse des Gottes Israels kompensiert. Denn die Zerstreuung in alle Welt trägt zugleich den Namen Gottes in diese Welt und wird auf diese Weise zu einem weltweiten Völkerseggen (Gen 12, 2 f).

Der nächste bedeutende Exilant des Alten Testaments ist Josef, der von seinen Brüdern in die Sklaverei verkauft wird (Gen 37–50). Und auch er findet sich in Ägypten wieder, erlebt einen doppelten Fall und Aufstieg und wird schließlich zur überragenden Figur bei der Rettung seines Volkes. Auch hier stößt man als Leser auf die Ambivalenz des Exils. Es beginnt mit dem harten Schicksal eines Träumers (Verkauf in die Sklaverei) und endet mit der Rettung Israels und der ganzen damals bekannten Welt. Die positive Seite des Exils wird hier durch das Land Goschen (Gosen) dargestellt, offensichtlich ein fruchtbarer Teil Ägyptens im Nildelta, in das Josef seine asylsuchende Familie im Rahmen des ihm durch den Pharao großzügig gewährten Familiennachzugs nachholen darf. Zumindest solange sie sich nicht allzu sehr vermehren und damit die ethnische und kulturelle Identität der Ägypter gefährden, was schließlich die Verhältnisse umkehrt und zu ihrer Versklavung und Fronarbeit führt (Ex 1).

Die beiden Königebücher des Alten Testaments und die ihnen vorangestellten literarischen Ätiologien (Ri; 1–2Sam) schildern dann Aufstieg und Niedergang der beiden Königreiche Israel und Juda, indem sie eine finale Unheilsgeschichte beschreiben, in der vor allem das Nordreich Israel – und nach dessen Untergang auch das Südreich Juda – von den exilischen und nachexilischen jüdischen Theologen schwer belastet werden.³⁰

In das gleiche Horn wie die deuteronomistische Darstellung in den Königebüchern stößt das alttestamentliche Prophetenbild mit seinen unheil-

²⁹ Vgl. *Kim Strübind*, Abrahams Exodus. Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)* 17 (2012), 42–61.

³⁰ Damit geht die Darstellung auch kein Risiko ein, zumal das ursprünglich sehr mächtige Nordreich Israel (das Königreich Juda war zeitgleich bestenfalls ein unbedeutender Satellitenstaat) seit der Eroberung Samarias durch die Assyrer 722 v. Chr. endgültig untergegangen war. Zum Geschichtsbild der sog. Deuteronomisten und der diffizilen Problematik dieser These vgl. *Lothar Peritt*, Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils, in: *ders.* (Hg.), *Deuteronomium-Studien (FAT 8)*, Tübingen 1994, 20–31; *Christian Frevel*, Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke?, in: *Udo Rüterswörden* (Hg.), *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung (BThSt 58)*, Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95; *Markus Witte u. a.* (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365)*, Berlin/New York 2006; *Reinhard G. Kratz*, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 155–218.

vollen Weissagungen.³¹ Dabei spielt das ägyptische Exil eine bedeutende Rolle. Bei Hosea wird die Rettung Israels aus Ägypten als große Heilstat Gottes in Erinnerung gerufen. Für das Hosea-Buch ist die in den Wüsten-erzählungen des Pentateuchs als strapaziös, entbehrungsreich und immer negativ konnotierte 40-jährige Wanderung nicht (wie bei den Deuteronomisten) der Ort des sich bereits früh anbahnenden Unheils der Königszeit, sondern im Gegenteil ein Ort der ersten Liebe zwischen JHWH und seinem Volk, eine Art heilsgeschichtlicher „Honeymoon“, in dem die Welt noch in Ordnung war, bevor sich (das Nordreich) Israel dem Gott Baal zu- und von JHWH abwandte. Heilung und Läuterung der gestörten Beziehung ist daher nur von einem neuen Exodus zu erwarten:

Darum siehe, ich will sie [Israel als die Braut JHWHs] locken und will sie in die Wüste führen und freundlich mit ihr reden. Dann will ich ihr dort ihre Weinberge geben und das Tal Achor zum Tor der Hoffnung machen. Und dort wird sie antworten wie zur Zeit ihrer Jugend, als sie aus Ägyptenland heraufzog. An jenem Tag soll es geschehen, spricht JHWH, da wirst du mich nennen ‚mein Mann‘ und nicht mehr ‚mein Baal‘ (Hos 2, 16-18).

Das Exil, vielmehr der Ort zwischen Exil und Heimat, wird so vom Ort der ersten Liebe zwischen Gott und seinem Volk schlussendlich zum Ort der Läuterung, der für Israel das Potenzial der Erneuerung in sich birgt. „Als Opfergaben für mich bringen sie Fleisch dar, und sie essen es selbst. JHWH hat kein Gefallen daran! Nun denkt er an ihre Schuld und nimmt sich ihre Sünden vor. Sie müssen zurück nach Ägypten!“ (Hos 8, 13). Dies ist nicht nur heilsam: „Sie werden nicht im Land JHWHs bleiben, Ephraim wird nach Ägypten zurückkehren, in Assur werden sie Unreines essen“ (Hos 9, 3).

Damit hat die literarisch bearbeitete (nach-)exilische Unheilsprophetie ihr Thema gefunden, das sich bis zu Jeremia und Ezechiel, den letzten Propheten vor der Exilierung Judas, verfolgen lässt. Jer und Ez geben Jerusalem verloren, weil es sich allzu lange von JHWH abgewandt hatte. Jer empfiehlt gar, dass sich das belagerte Jerusalem unter ihrem König Zedekia den Babyloniern kampflos ergeben solle, um wenigstens das eigene Leben zu retten,³² was allerdings nicht den erhofften Erfolg hat. So kommt es zur Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und zum Exil in Babylon, wobei auch der Prophet zum Migranten wird. Nicht etwa durch die Intervention der Babylonier, deren bester Agent er in Jerusalem gewesen war, sondern durch eine Gruppe Aufständischer, die die Rache der Babylonier fürchteten, Jeremia „kidnappten“ (Jer 43 f) und nach Ägypten verschleppten. Dort

³¹ Die Prophetentexte wurden ebenfalls (deuteronomistisch) bearbeitet. Grundlegend dazu: Odil Hannes Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991.

³² Vgl. u. a. Jer 21, 1-10; 34, 1-7.

verliert sich seine Spur.³³ Bemerkenswert ist der Trostbrief Jeremias (Jer 29) an die Exilierten, in dem er die Verschleppten aufforderte, das Beste aus ihrer Situation zu machen und nicht darauf zu hoffen, dass sie bald wieder in ihre Heimat zurückkehren würden.

In gleicher Weise zeigt sich auch für Ezechiel das babylonische Exil als Ort der Katastrophe und der Erneuerung. Der Prophet, der bereits bei der ersten Deportation 598 v. Chr. nach Babylon als Geisel verschleppt wurde, entdeckte das Exil als Ort der Gottesgegenwart, die sich ihm zum ersten Mal in einer großen Berufungsvision am Fluss Kebar eröffnete (Ez 1). Nachdem er vom Untergang Jerusalems erfahren hatte (Ez 33, 21 ff), verwandelte sich seine Unheilsprophetie zu einer Prophetie für eine theokratisch geordnete Zukunft. Der zukünftige neue Staat wird auf eine neue, von Priestern geleitete Verfassung eingeschworen, Tempel und Stadt sollen einmal neu erstehen, und das Land Israel wird eine Verwaltungsreform erfahren, deren Grundzüge Ezechiel voraussieht und detailliert darlegt.³⁴

Tatsächlich war gerade das babylonische Exil Segen und Fluch zugleich. Literarisch war es ein ausgesprochen produktiver Ort, an dem die Theologie und die Grundzüge der späteren Hebräischen Bibel Gestalt gewannen. Obwohl nach dem Ende der babylonischen Herrschaft die Möglichkeit der Rückkehr durch die neuen persischen Autoritäten bestand, entschied sich doch ein beträchtlicher Teil der im Exil befindlichen jüdischen Bevölkerung, in den Wohnsiedlungen Babylons zu bleiben. Dies hatte kaum zu überschätzende Konsequenzen für die weitere Geschichte des Judentums bis in das Mittelalter hinein. Die in Babylon entstehenden theologischen Akademien des Judentums schufen den Babylonischen Talmud und damit eines der beeindruckendsten und einflussreichsten Erzeugnisse religiöser Literatur überhaupt.³⁵

Die Schriftpropheten verbanden das zweite Exil in Babylon mit einer literarisch breiten Ausgestaltung der Erinnerung an das erste Exil in Ägypten. So wurde der Exodus aus Ägypten durch die spätere Exilerfahrung in Babylon überhaupt erst literarisch profiliert.³⁶ Jedenfalls gewinnt die Auszugsserzählung der Israeliten erst unter dem Einfluss des babylonischen Exils seine spätere Gestalt. Gleiches gilt für die Abraham-Überlieferung, dessen Wanderung von Mesopotamien nach Kanaan den Rückweg der Exilierten präfigurierte. Der neue Exodus aus Babylon wird auf diese Weise

³³ Freilich stieß man auf der Nilinsel Elephantine an der südlichen Grenze Ägyptens auf eine jüdische Militärkolonie, in der sich eine Gemeinde von exilierten Judäern niederließ, deren Hauptgeschäft darin bestand, sich den Ägyptern als Söldner anzudienen. Über sie sind wir aufgrund einer Korrespondenz in nachexilischer Zeit informiert. Vgl. Reinhard G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013, 186–202.

³⁴ Dies materialisiert sich v. a. im sog. Verfassungsentwurf Ez 40–48.

³⁵ Vgl. Klaus Dorn, *Basiswissen Theologie: Das Judentum*, Paderborn 2016, 17–21; Schäfer, *Geschichte*, 193 ff.

³⁶ Ein Überblick dazu findet sich bei Melanie Köhlmoos, *Altes Testament*, Tübingen 2011, 185 ff.

mit dem alten Exodus aus Ägypten geschickt verbunden oder überbietet diesen sogar wie bei Deuterjesaja.³⁷ Gott, so behauptete der pseudonyme Prophet, werde in einem neuen Exodus seinem Volk ins gelobte Land voranziehen und alle Hügel, die es an der Durchreise hindern könnten, einebnen. Die Wunder des Mose sollten für die Rückkehrer aus Babylon sogar noch übertroffen werden, etwa wenn Gott sein Volk durch Wasserströme in der Wüste im Jubel heimführt.

Es kam anders. Die Rückkehr aus dem Exil verlief schleppend und sorgte dafür, dass ein „Verheißungsüberschuss“ entstand, der den Kern der späteren messianischen Idee einer von Gott gesandten Rettergestalt bildete. Der „Messias“ wurde zu einem eschatologischen Hoffnungsträger, der das (noch) nicht Eintreffende zur Erfüllung führen würde.

Ich belasse es bei diesem Blick auf die großen Linien von Exil und Heimat als einer Form der Selbsterfahrung Israels im Alten Testament. Im Ergebnis zeigt sich, dass Gott sich nicht nur der Migranten erbarmt und sie wieder in die Heimat führt, sondern dass er zugleich der eigentliche Urheber und Initiator von Migrationsbewegungen ist, die – von Abraham und Josef abgesehen – überwiegend als göttliches Straf- oder Gerichtshandeln gedeutet werden. Man kommt also nicht umhin, Gott im Alten Testament als primäre Migrationsursache zu verstehen, was allerdings nicht nur Israel und seine Vorfahren, sondern auch alle Völker betrifft: „Seid ihr mir nicht wie die Söhne der Kuschiten, ihr Söhne Israels?, spricht JHWH. Habe ich nicht Israel aus dem Land Ägypten heraufgeführt und die Philister aus Kafir und Aram aus Kir?“ (Am 9,7).³⁸

Ich wende mich nun der Frage zu, wie Israel, das so reich an Fremdheitserfahrungen ist, seinerseits den Umgang Fremden im eigenen Land zu bewältigen versuchte.

3. Der Umgang mit Fremden im Alten Testament

Bei diesem Thema wird gerne auf die eigene Erfahrung der Fremdlingsschaft in Ägypten verwiesen, die sich auf die Formel bringen lässt: „Und einen Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Ex 22,20).³⁹ Zwischen der – freilich nur in

³⁷ Vgl. Jes 43,16–21.

³⁸ Zur Herkunft der Philister aus „Kafir“, womit vermutlich Kreta gemeint ist (Ugarit: *Keftu*), vgl. auch Jer 47,4. Zur Lage Kafirs vgl. Volkmar Fritz, Die Fremdvölkersprüche des Amos (VT 37), Leiden u. a. 1987, 26–38; Hartmut Gese, Das Problem von Amos 9,7, in: Textgemäße Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, FS Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag, Göttingen 1987, 33–39; Manfred Dietrich, Zypern und die Ägäis nach den Texten aus Ugarit, in: Sabine Rogge (Hg.): Zypern – Insel im Brennpunkt der Kulturen, Münster 2000, 63–90.

³⁹ Die Forderung wird nur ein Kapitel später wiederholt, wobei gerade das empirische Element besonders betont wird: „Und den Fremden sollst du nicht bedrücken. Ihr kennt ja selbst das Leben des Fremdlings (wörtl: ihr kennt das Leben/Lebensgefühl; Elberfelder

der kollektiven Erinnerung bestehenden – Selbsterfahrung und der Gegenwart von Fremden im eigenen Lebensumfeld wird eine theonome Reziprozität hergestellt, die im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ihre besondere Zuspitzung erfährt. Solidarität ist im Alten Orient immer ein wechselseitiges Geschehen.⁴⁰ Freilich gilt es, mit einzelnen Bibelzitataten vorsichtig umzugehen, da sie innerhalb der Bibel selten die ganze Wirklichkeit eines Phänomens beschreiben, sondern additive Perspektiven einer stereo-metrischen Weltsicht offenlegen.⁴¹ So zeigt eine genauere Lektüre der alttestamentlichen Texte, dass der Umgang Israels mit Fremden durchaus ambivalent, ja kontrovers war. Dies ist auch verständlich, denn Fremde begegneten nicht nur als schützenswerte, entwurzelte Personen, sondern wurden auch als Bedrohung und Feinde wahrgenommen. Entweder, indem sie (was häufig vorkam) kriegerisch in Erscheinung traten, oder aber, wenn sie als Bedrohung der eigenen kulturellen (religiösen) Identität empfunden wurden. Beide Phänomene zeigen sich sowohl in der erzählenden Literatur als auch in den Rechtstexten des Alten Testaments, die den Schutz des Fremdlings in besonderer Weise hervorheben, ihn aber den israelitischen Vollbürgern nicht in allem gleichstellten oder ihn sogar aus ihrer Mitte ausschlossen.

3.1. Fremde in der erzählenden Literatur

Ich konzentriere mich dabei auf zwei antagonistische Texte. Da ist zum einen das Buch Rut.⁴² In seinem Mittelpunkt stehen zwei Frauen, Noomi und Rut, und eine zweifache Migration: Noomi ist „Fremde in Moab – Fremde aus Moab.“⁴³ Jürgen Ebach rechnet das Buch zur „politischen Literatur“, was sich in seinem Antagonismus zu den fremdenfeindlichen Texten wie

Bibel: wie es dem Fremden zumute ist), denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Ex 23, 9).

⁴⁰ Zu dieser besonderen Konstellation des Sozialen vgl. Jan Assmann/Bernd Janowski/Michael Welker, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Bernd Janowski, Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 221–246 (bes. 231 ff); ders., Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271; ders., Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: ders./Katrin Liess (Hgg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg i. Br. u. a. 2009, 181–211.

⁴¹ 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 322), Göttingen 2009, 21–27; ders., Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: ZThK 113 (2016), 1–28.

⁴² Zum einleitungswissenschaftlichen Hintergrund vgl. Walter Dietrich u. a. (Hgg.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014, 540–544; Markus Witte, Art. „III. Schriften“, in: Jan Chr. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2016, 458–463; Melanie Köhlmoos, Ruth (ATD 9,3), Göttingen 2010, XI–XVIII.

⁴³ Vgl. Jürgen Ebach, Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: ders./Richard Faber (Hgg.), Bibel und Literatur, München 1995, 277–304.

Esr-Neh zeigt. In diesem Buch begegnet das Exil zweifach und auf invertierte Weise. Zunächst emigrierte Noomi, eine Judäerin aus Bethlehem, mit ihrer Familie auf der Flucht vor dem Hunger ins ostjordanische Moab. Ihre beiden Söhne hatten jeweils Moabiterinnen geheiratet, was für einen langfristigen Aufenthalt spricht. Durch schwere Schicksalsschläge verlor Noomi erst ihren Mann, kurz darauf ihre beiden Söhne und blieb mit ihren Schwiegertöchtern Orpa und Rut zurück. Rut beschloss, ihre Schwiegermutter bei ihrer Rückkehr in deren jüdische Heimat aus Solidarität zu begleiten, obwohl sie dazu rechtlich nicht verpflichtet war und Noomi alles daransetzte, dass sich Rut unter den Schutz ihrer (moabitischen) Familie begab, da sie als Ausländerin in Juda ein ungewisses Schicksal erwartete. Rut lehnte dies anhand eines programmatischen Bekenntnisses ab, das sich als Leitmotiv durch das ganze Buch zieht: „Bedränge mich nicht, dass ich dich verlassen und von dir umkehren sollte. Wo du hingehst, da will ich auch hingehen; wo du bleibst, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott“ (Rt 1,16).

Mit der Rückkehr der beiden Frauen hat sich das Verhältnis von Exil und Heimat invertiert. Rut und nicht Noomi wird jetzt zur Fremden und ist zudem mittellos. Der weitere Fortgang der Geschichte schildert ihre Integration, die sich durch eine geschickte Liebesheirat mit dem reichsten Mann der Stadt Boas ergibt. Das Leben der Moabiterin Rut nimmt damit in der Fremde eine dramatische Wende zum Positiven, die am Ende noch dadurch gesteigert wird, dass sie zur Ahnherrin der davidischen Könige wird (Rt 4,16-20).

Diese – aller Voraussicht nach fiktive – Geschichte mit ihren starken bukolischen Zügen ist ein raffinierter theologischer Gegenentwurf zu einer Vorstellung, die in Dtn 23,4-7 formuliert wurde:

4 Ein Ammoniter oder Moabiter darf nicht in die Versammlung des HERRN kommen; auch die zehnte Generation von ihnen darf nicht in die Versammlung JHWHs kommen, für ewig; 5 deshalb, weil sie euch nicht mit Brot und mit Wasser entgegengekommen sind auf dem Weg, als ihr aus Ägypten zogt, und weil er Bileam, den Sohn des Beor, aus Petor in Mesopotamien, gegen dich gedungen hat, dich zu verfluchen.

Bemerkenswert ist daran nicht nur der theologische Antagonismus zu den Aussagen des Buches Rut – der Ausschluss der Moabiter aus der Volksgemeinschaft Israels im Kontrast zur Integration einer Moabiterin –, sondern der jeweilige Kontext, der über den pejorativen Unterton entscheidet. Begegnet Moab den Judäern in freundlicher Absicht (in der Solidarität Ruts gegenüber Noomi), so erfährt es selbst die Solidarität, die es gewährt hat. Davon zeugt auch noch die rigorose Ablehnung, auf die man in Dtn 23 gegenüber den Moabitern stößt: Während diese der Gemeinde Israels bis in das zehnte Geschlecht (also für immer) fernbleiben müssen, gilt dieses Verdikt nicht für die diesbezüglich privilegierten Edomiter⁴⁴ und auch nur

⁴⁴ Vgl. auch Dtn 2,4-9.

eingeschränkt für die Ägypter (Dtn 23, 8b-9): Sie genießen als Angehörige des ehemaligen Gastlandes, das den Israeliten Aufnahme gewährte, einen privilegierten Status.

Der Unterschied lässt sich dadurch erklären, dass im kulturellen Gedächtnis Israels die Erinnerung an die Moabiter als Feinde dominiert, wie die Darstellung des Deuteronomiums und der Moabiter-Polemik an anderen Stellen im Alten Testament belegen.⁴⁵ Moab habe sich auf seinem Weg ins gelobte Land Kanaan den Israeliten in den Weg gestellt und wollte sie mittels der Zauberkünste Bileams sogar verfluchen. Damit hatten dessen Angehörige jeden Anspruch verwirkt, jemals in das Volk Israel aufgenommen zu werden.⁴⁶ Wie abfällig man im alten Israel über die Moabiter gedacht hat, wird auch aus der in Gen 19 überlieferten Genealogie deutlich: Amon und Moab gelten dort als die durch Inzest gezeugten Nachkommen Lots, was mithilfe einer populären Etymologie des Volksnamens verballhornt wird (Gen 19, 30-38).⁴⁷ Nach Num 25, 1-5 waren es wiederum die Moabiter, die Israel zur „Unzucht“ mit dem Gott Baal-Pegor verführten, was drastische Folgen hatte.⁴⁸ Die Begründungen, weshalb den Moabitern der Zutritt nach Israel und eine mögliche Eingemeindung verweigert wurde, sind also vielfältig und lassen auf eine längere polemische Beziehung der Nachbarvölker schließen.

Wer heute auf ein bedingungsloses Asylrecht pocht, wird diese differenzierten Sichtweisen bei einer biblischen Argumentation zu berücksichtigen haben. Etwa wenn es um die Frage geht, ob straffällige oder dem Terrorismus nahestehende Asylbewerber ihr Asylrecht verwirkt haben und ausgewiesen werden dürfen. Ein generelles, für alle Menschen und zu allen Zeiten geltendes Asylrecht und eine uneingeschränkte Verpflichtung zur „Integration“ in die eigene Bevölkerung kennt das Alte Testament nicht. Es hängt ganz wesentlich an der Frage, wer die „Fremden“⁴⁹ sind und in welcher Weise sie wahrgenommen werden oder sie sich zu erkennen geben.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt wird deutlich, der sich für eine asylopolitische Verzweckung des Alten Testaments als ausgesprochen problematisch erweist. Die gelungene Integration der Ausländerin Rut basiert auf ihrer völligen Unterwerfung unter die jüdische „Leitkultur“⁵⁰. Sie ordnet sich den

⁴⁵ Vgl. Jes 15 f; Jer 48; Ez 25; Zef 2, 9-11.

⁴⁶ Dies steht durchaus im Kontrast zu anderen Texten, die die verwandtschaftliche Nähe Israels zu den Moabitern betonen. Vgl. Dtn 2, 9; 28, 69 (Moabbund). Vgl. dazu ausführlich Stefan Timm, *Moab zwischen den Mächten*, Wiesbaden 1989.

⁴⁷ Moab wird abfällig vom hebräischen Homonym „vom Vater“ abgeleitet; Ben-Amon als „Sohn meines Verwandten“. Ebach entdeckt eine weitere Parallele, wenn Rut sich analog zu den Töchtern Lots zu Boas, ihrem entfernten Verwandten nachts auf die Tenne „legt“ (vgl. Ebach, *Fremde*, 281).

⁴⁸ Ein Problem dieser Verse besteht darin, dass der Kontext gar nicht von den Moabitern, sondern von den Midianitern handelt (V. 7 ff).

⁴⁹ Diese Bezeichnung ist ungenau und wird im Alten Testament, anders im Deutschen, differenziert gebraucht. Vgl. Punkt 3.2. mit Anm. 60.

⁵⁰ Ich verwende an dieser Stelle bewusst einen umstrittenen politischen Begriff, den ich freilich nur in Anführungszeichen setze, da er mir in einer kulturell differenzierten Gesellschaft als farblos und kaum hilfreich erscheint.

Sitten und Gebräuchen des Gastlandes ohne jede Einschränkung unter und genießt dafür das jüdische Armenrecht (Rt 2). Es erlaubt ihr, bei der Nachlese der Ernte das herunterfallende Getreide aufzusammeln und stellt eine antike Frühform der Sozialversicherung („Hartz IV“) dar.⁵¹ Rut akzeptiert auch, dass im Rahmen eines Gerichtsverfahrens nach judäischem Recht darüber entschieden wird, ob sie in eine judäische Familie einheiraten darf und unterwirft sich dem Recht der Leviratsehe (Rt 4). Erst als Konvertitin ist sie auf Augenhöhe mit der autochthonen Bevölkerung und erfüllt dadurch die Voraussetzung, Mitglied des jüdischen Volkes zu werden: „Dein Gott sei mein Gott“ (Rt 1, 16).

Wer sich auf das Buch Rut beruft, muss daher zur Kenntnis nehmen, dass die hier praktizierte Form der Integration eine vollständige kulturelle Assimilation, ja Unterwerfung unter das religiöse Ritualsystem des beherbergenden Gastlandes voraussetzt, deren Grundvoraussetzung die religiöse Konversion ist. Dies würde – von rechtsextremen Rändern abgesehen – hierzulande von keiner politischen Partei gefordert oder akzeptiert werden. „Integration“⁵² ist in einer pluralen Gesellschaft gerade die offene Koexistenz von kultureller Alterität, eben auch der religiösen („Multikulti“), die das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ausdrücklich im Sinne einer weltanschaulichen Neutralität befürwortet. So wird Jürgen Ebach das Richtige treffen, wenn er das Buch Rut nicht als die Geschichte einer gelungenen Integration, sondern als eine „Heimatgeschichte“ deutet. „Die Heimat, von der die hebräische Bibel handelt und die auch im Buch Ruth Thema ist, ist das Land, in dem man nicht einfach ‚immer schon‘ war, sondern in das man kam, kommt, kommen wird.“⁵³ Eine Wirtschaftsasylantin wird „eingemeindet“,⁵⁴ was von ihr ein Höchstmaß an Anpassung verlangt, die für moderne Rechtsordnungen kaum maßgeblich oder akzeptabel sein kann.⁵⁵

Der eigentliche Gegentext zum Buch Rut⁵⁶ findet sich in den Büchern Esra und Nehemia, einer Ätiologie der nachexilischen Gemeindeordnung.⁵⁷ In Aufnahme der deuteronomistischen Vorstellung, dass „fremde Götter“ das Volk Israel zum Abfall von JHWH verführt hätten,⁵⁸ was sich bereits bei Salomo durch seinen Harem „ausländischer Frauen“ angebahnt habe (1Kön 11, 1-13), geraten Fremdlinge nicht nur unter den Generalverdacht re-

⁵¹ Vgl. Lev 19, 9; Dtn 24, 19-21.

⁵² Auch dieser Begriff ist in einer heterogenen Gesellschaft höchst problematisch und aus meiner Sicht obsolet. Ebachs Bezeichnung als „Eingemeindung“ halte ich für treffender.

⁵³ Ebach, Fremde, 287.

⁵⁴ Ebd., 281.

⁵⁵ Der religionsgeschichtliche Hintergrund ist hierbei freilich auch zu beachten. Es ist nicht sicher, ob das Buch Rut bereits den Monotheismus propagiert. Bis dahin galt: Ländergrenzen sind auch Grenzen der göttlichen Wirksamkeit und Zuständigkeit (vgl. u. a. Mi 4, 5).

⁵⁶ Vermutlich ist es umgekehrt: Das Buch Rut ist ein Gegentext zum ethnischen Rigorismus in Esr-Neh.

⁵⁷ Zu den Einleitungsfragen vgl. Markus Witte, Das Esra-Nehemia Buch, in: Gertz, Grundinformation, 513-524; Dietrich, Entstehung, 578-585.

⁵⁸ Vgl. paradigmatisch Num 25, 1-5; Ri 2, 11-3, 6; 2Kön 17, 7-23.

ligiöser Devianz, sondern werden auch mit einem juristischen Verdikt belegt. Sie gelten als die eigentlich Schuldigen für das Strafgericht Gottes und die Katastrophe des Exils, weshalb der Umgang mit ihnen in der Neuordnung Esras untersagt wurde. Um jede Form der Fremdgötterei künftig zu unterbinden, greift dieser zu einem drakonischen Mittel, indem er eheliche Verbindungen zwischen Judäern und Nicht-Judäern kategorisch untersagte (Esr 9; Neh 13, 23-30) und bei bereits bestehenden Mischehen auf einer Zwangsscheidung bestand.⁵⁹ In einem großen Bußgebet schwor Esra die jüdische Gemeinde auf die Reinheit des Volkes unter den Gesichtspunkten der religiösen Identitätswahrung ein (Esr 9, 12-14):

12 So sollt ihr nun nicht eure Töchter ihren Söhnen geben und ihre Töchter nicht *als Frauen* für eure Söhne nehmen, und ihren Frieden und ihr Wohl sollt ihr bis in Ewigkeit nicht suchen, damit ihr stark werdet und das Gute des Landes esst und es auf eure Söhne vererbt bis in Ewigkeit. 13 Und nach allem, was wegen unserer bösen Taten und wegen unserer großen Schuld über uns gekommen ist – obwohl du, unser Gott, mehr geschont hast, als unsere Sünden es verdienten, und du uns eine solche Rettung gewährt hast –, 14 sollten wir da wieder deine Gebote aufheben und uns mit den Völkern dieser Gräuel verschwägern? Musst du *da* nicht gegen uns zürnen bis es ganz aus ist, so dass kein Überrest und keine Rettung mehr *bleiben*?

Neh 13 berichtet dann von dem grausamen Vollzug dieser Zwangsscheidungen und beruft sich dabei ausdrücklich auf Dtn 23, wo bereits der Zutritt von Ammonitern und Moabitern zum Volk Israel untersagt wurde und erweitert dies auf alle Ausländer. Ausdrücklich nimmt Nehemia dabei Bezug auf die o. g. Vorstellung, dass das Unheil über Israel durch die fremden Frauen Salomos gekommen sei (1Kön 11):

25 Da ging ich mit ihnen ins Gericht und verfluchte sie und schlug einige Männer von ihnen und raufte ihnen *die Haare* aus. Und ich beschwor sie bei Gott: Wenn ihr eure Töchter ihren Söhnen gebt und wenn ihr von ihren Töchtern für eure Söhne und für euch *Frauen* nehmt! 26 Hat sich ihretwegen nicht *schon* Salomo, der König von Israel, versündigt? Und einen König wie ihn hat es unter den vielen Nationen nicht gegeben. Und er war geliebt von seinem Gott, und so hatte Gott ihn zum König über ganz Israel gesetzt; doch auch ihn haben die ausländischen Frauen zur Sünde verleitet. 27 Muss man *nun* auch von *euch* hören, dass ihr ganz das gleiche große Unrecht begeht, treulos gegen unseren Gott zu handeln dadurch, dass ihr ausländische Frauen heiratet! (Neh 13, 25-27)

3.2. In den Rechtstexten

Im Alten Testament stoßen wir, im Unterschied zum heute gängigen Sprachgebrauch, auf ein differenziertes semantisches Inventar zum Thema „Fremde“.⁶⁰

⁵⁹ Ganz offensichtlich dienen die Namenslisten in Esr 2; 10, 18ff der ethnischen Ausgrenzung.

⁶⁰ Vgl. dazu u. a. Markus Zehnder, Art. „Fremder“ (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon (Abruf 05.04.2016), <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/>

Schon ein nur kurzer Blick auf die Zielgruppe der Immigranten in die Bundesrepublik belegt, dass es sich bei den „Flüchtlinge“ oder „Geflüchtete“ genannten Personen nur in sehr begrenztem Maße um im rechtlichen Sinne Asylsuchende handelt, sondern um kollektive Migrationsbewegungen von Bevölkerungsgruppen, die sich aufgrund des ökonomischen Drucks auf eine unsichere Reise begeben.⁶¹ Da die Bundesrepublik kein Einwanderungsgesetz kennt, dient das Asylrecht häufig als vorgetäuschter Einreisegrund, um einen rechtlich validen Aufenthaltstitel zu erlangen.⁶² Um „Flüchtlinge“ im Sinne der Genfer Konvention oder um Asylberechtigte im Sinne des Grundgesetzes handelt es sich dabei nur in den wenigsten Fällen, da diese Migranten aus sogenannten „sicheren Drittstaaten“ einreisen und ihr Fluchtland primär aus ökonomischen oder familiären Gründen auswählen.⁶³

Im Alten Testament dagegen gilt: Fremder ist nicht gleich Fremder! Dabei zeigt sich eine auch religionsrechtlich erstaunliche Differenzierung im Bereich des sozialen Status' der „Fremden“, die mit ganz unterschiedlichen Begriffen belegt werden. Da ist zum einen der am häufigsten vorkommende Begriff *ger* (גֵּר), der den Angehörigen eines fremden Volkes⁶⁴ oder einfach nur eine nicht ortsansässige Person bezeichnen kann, die als „Schutzbürger“ minderen Rechts innerhalb der Gemeinschaft gilt, in der sie lebt.⁶⁵

sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18; Angelika Berlejung/Annette Merz, Art. „Fremder“, in: HGANT (2012 = 2006), 192–195; Eckart Otto, Die Aktualität des biblischen Fremden-Rechts, in: ders./Siegbert Uhlig (Hgg.), Kontinuum und Proprium, Wiesbaden 1996, 317–321.

⁶¹ Die Nachlässigkeit in unserem alltäglichen Sprachgebrauch identifiziert derzeit alle Menschen ohne einen deutschen oder einen EU-Pass reichlich pauschal als „Flüchtlinge“, die wiederum mit Asylbewerbern gleichgesetzt werden. Dies wird vor allen Dingen durch Medien und durch Politiker befördert, die merklich undifferenziert die Flüchtlingsproblematik politisch verzwecken.

⁶² Zum Hintergrund des Asylrechts vgl. BAMF, Asylberechtigung, (Abruf am 21.03.2017) <http://www.bamf.de/DE/Fluechtlingsschutz/AblaufAsylv/Schutzformen/Asylberechtigung/asylberechtigung-node.html>.

⁶³ Weil die mit dem Begriff „Flucht“ assoziierten Vorstellungen einer unmittelbaren und unberechtigten Verfolgung aber politisch plakativer sind, wird in der aktuellen politischen Diskussion das Wort „Flüchtling“ zum Containerbegriff, der semantische Unschärfen und notwendige Unterscheidungen nicht nur in Kauf nimmt, sondern diese bewusst evoziert. Wenn etwa die CSU auf einer „Obergrenze“ für Flüchtlinge beharrt, meint sie damit eigentlich Migranten, die nicht aus Gründen persönlicher Verfolgung in die Bundesrepublik einreisen. Wenn die Bundeskanzlerin Angela Merkel dies für rechtlich unzulässig hält, bezieht sie sich dabei aber auf das GG 16a, das allerdings nur „politisch Verfolgten“ Asyl gewährt. Die reichlich wirre öffentliche Diskussion basiert häufig auf diesem semantischen Missverständnis, das durch politische Verzweckungen befeuert wird und die dahinter stehenden Fragen verzerrt.

⁶⁴ In den multiethnischen Kulturen des Alten Orients ist das nicht unbedingt auch ein Ausländer!

⁶⁵ Vgl. Christoph Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 9–33; Zehnder, Fremder, ebd.; ferner die Fachartikel in THAT I, 520–522; THAT II, 66–68; 556–564; ThWAT V 454–462; NBL I, 701 f.

Dabei zeigt sich, „dass in dem Begriff *ger* selber kein Aspekt von Fremdheit im Sinne ausländischer Herkunft liegt. Bei der Erklärung des Wortes ist von dem Verb *gûr* auszugehen, das ein Ansässig-Sein bedeutet, das vom Ort des tatsächlichen Aufenthalts aus als das eines ‚Fremden‘ erscheint.“⁶⁶ Da im alten Israel die Ortsbindung eine wesentliche soziale Konstante insbesondere der ländlichen Bevölkerung darstellte und der Aktionsradius eines Menschen kaum mehr als 10 km umfasste, konnte bereits der Bewohner eines Nachbardorfes ein „Fremdling“ sein. Aus meiner Sicht wird am Antonym des „Einheimischen“ besonders deutlich, wer mit dem hebräischen *ger* (גר) gemeint ist: der Nicht-Einheimische, der als „Klient“ – wohl auch auf dem Hintergrund von Dienstverpflichtungen als Gegenleistung für den gewährten Schutz⁶⁷ – auf Dauer an einem Ort wohnt, an den er ursprünglich nicht gehört und wo er über keinen eigenen Grundbesitz verfügt.⁶⁸ Der Fremde ist ursprünglich nicht automatisch auch „Ausländer“, zumal es für diesen im Hebräischen einen eigenen Begriff gibt, den *Nochri* (נכרי). Damit wird eine Person bezeichnet, die aus einem anderen Land (mit anderen Göttern) stammt, sich vorübergehend an einem fremden Ort aufhält (vgl. 2Kön 5) und

„keine weitreichenden Bemühungen um Assimilation an die israelitische Gesellschaft erkennen lässt und auch keinen besonderen rechtlichen Schutz genießt – in wesentlichen Punkten also vom ‚Fremdling‘ klar unterschieden ist. [...] Wiederholt wird hervorgehoben, dass es vor allem wirtschaftliche Beziehungen seien, die den Ausländer mit den Israeliten verbinden [...]. Seine wirtschaftlich-soziale Stellung sei eher die eines ‚Starken‘ als die eines ‚Gefährdeten‘.“⁶⁹

Beide Bezeichnungen werden aber ohne negative Konnotation verwendet, anders als der gelegentlich anzutreffende Begriff *zar* (צר), der den Außenstehenden oder den feindlichen bzw. gefährlichen Fremden meinen kann.⁷⁰ Dagegen ist der – zumal in den Rechtstexten – am häufigsten begegnende Begriff *ger* (גר) ambivalent und kann, nach einer nicht unumstrittenen Definition Christoph Bultmanns, vielleicht auch nur ein sozialer Typenbegriff sein, der im Sinne eines Minderprivilegierten aus dem eigenen Volk zu verstehen ist.⁷¹

Im Dekalog begegnet der „Fremde“ (*ger*) im Rahmen des Arbeitsverbots am Sabbat, das auch ihn betrifft.⁷² Dies kann einerseits als besondere

⁶⁶ Bultmann, Fremde, 22.

⁶⁷ Vgl. Zehnder, Fremder, ebd.

⁶⁸ Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 214.

⁶⁹ Ebd.; vgl. auch Peter Welten, „... ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten“ (Ex 22, 20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament, in: Ernst Ludwig Ehrlich/Berthold Klappert (Hgg.), „Wie gut sind deine Zelte, Jaakov ...“, Gerlingen 1986, 130–138.

⁷⁰ Vgl. Zehnder, Fremder, ebd.

⁷¹ Vgl. Bultmann, Fremder, 93; dagegen Markus Zehnder, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien (BWANT 168), Stuttgart 2005, 285 f.

⁷² Ex 20, 8–11; Dtn 5, 12–15.

Schutzmaßnahme gegenüber denen verstanden werden, die als Personen minderen Rechts besonders schutzbedürftig und von Ausbeutung bedroht sind, wie der ebenfalls genannte „Sklave“, der auch vom Arbeitsverbot profitieren soll und in einem Atemzug mit dem Fremden genannt wird (Ex 20,10 par.). Erwogen wird freilich auch, dass der *ger* gegenüber dem Vollbürger keinen ökonomischen Vorteil haben soll und deshalb am Sabbat die Arbeitsruhe in gleicher Weise einzuhalten hat.⁷³

Am bedeutsamsten im Rahmen der Rechtstexte sind sicherlich die Bestimmungen des sogenannten Bundesbuchs und des Deuteronomiums. Das Bundesbuch⁷⁴ nimmt an drei Stellen auf den Fremdling Bezug:

- Ex 22,20: „Und einen Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“
- Ex 23,9: „Und den Fremden sollst du nicht bedrücken. Ihr kennt ja selbst das Leben des Fremdlings, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“
- Ex 23,12: „Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du ausruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde aufatmen (können).“

In allen drei Fällen handelt es sich um Schutzanweisungen des Fremdenrechts, das einen Rahmen um die Sozialbestimmungen des Bundesbuchs zieht⁷⁵ und damit deren Bedeutung hervorhebt. Die besondere Schutzwürdigkeit nicht-autochthoner Personen kann in ihrer sozialen Schwäche liegen (was bei einem Fremden freilich nicht sein muss). Ihr Grundproblem besteht aber vor allem darin, dass sie im umfänglichen Sinn wie Kinder, Sklaven und Frauen nicht rechtsfähig sind, d.h. ihre Rechtsanliegen weder juristisch valide vorbringen noch durchsetzen können. „Unrecht für den Rechtlosen, darum geht es bei der Fremdenthematik.“⁷⁶ Je nachdem, wie man das Bundesbuch datiert, könnte das Problem im Zusammenhang größerer Migrationsschübe aus dem Nordreich Israel in das Südreich Juda stehen, die sich nach der Eroberung Samarias durch die Assyryer 722 v. Chr. ergaben. Dann dürfte die Hauptmasse der hier gemeinten „Fremden“ aus benachbarten Israeliten bestanden haben, auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich unter ihnen gelegentlich Migranten aus dem Ausland befunden haben.⁷⁷ Da diese aber wohl eher nicht die Zielgruppe dieser Aussagen darstellen, eignen sich diese Texte auch nicht für eine unmittelbare Adaption über einen leichtfüßigen Kirchenjargon und im Blick auf

⁷³ Vgl. Zehnder, Umgang, 313 f.

⁷⁴ Ex 20,22–23,33; vgl. dazu Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst“. Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuchs, in: Frank Lothar Hossfeld (Hg.), Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 119–144; ders., Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990; Cornelis Houtman, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden 1997; Crüsemann, Tora, 132–234.

⁷⁵ Vgl. Crüsemann, Tora, 213.

⁷⁶ Ebd., 215.

⁷⁷ Vgl. ebd., 217.

zeitgenössische Herausforderungen durch große Migrationsströme aus Afrika oder Asien. Gewiss muss das auch nicht ausgeschlossen werden, zumal dieses Recht in Beziehung zur eigenen Exilserfahrung in Ägypten gesetzt wird; aber der Brustton der Überzeugten, dass es sich bei den Aussagen des Bundesbuches um ein globales Menschenrecht in der Bibel handelt, ist bei sorgfältiger Exegese fragwürdig.⁷⁸

Im etwa ein Jahrhundert später entstandenen deuteronomischen Gesetz, das eine Novelle des Bundesbuches darstellt,⁷⁹ findet sich eine breit entfaltete Sozialgesetzgebung im Blick auf die *personae miserae* (Witwen, Waise, Fremde und Leviten), wobei 18 Mal auch auf Fremdlinge Bezug genommen wird. Auch hier stößt man auf einen Rückbezug auf die Sklaverei in Ägypten als formales Argument für deren Aufnahme (Dtn 24, 18). Dabei zeigt sich „der Schritt zur ersten Sozialsteuer der Weltgeschichte, die den Fremden miteinbezieht“⁸⁰ (Dtn 14, 28 f). Das redaktionell mehrfach überarbeitete Dtn weist sich besonders durch eine zunehmende Theologisierung des Rechts und damit auch des Rechtsschutzes gegenüber Fremden aus. Gott ist schließlich der, „der Recht schafft der Waise und der Witwe und den Fremden liebt, sodass er ihm Brot und Kleidung gibt. Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Dtn 10, 17-19). Bemerkenswert ist die Einbeziehung des Schutzes der Fremden, die im Kontext der Selbstvorstellung des Wesens JHWHs steht, und einen *sozialen* Anspruch (Bundesbuch) in einen *theologischen* (Dtn) verwandelt.

Diese euphorische Gleichstellung der Fremden mit den (notleidenden) Einheimischen⁸¹ gilt freilich in rechtlicher Hinsicht nicht uneingeschränkt. Die besondere Gottesnähe Israels markiert hier eine Grenze, wenn etwa im Rahmen des Kults in Dtn 14, 21 festgelegt wird, dass der Fremde nicht in vollem Sinne an der Heiligkeit Israels partizipiert und ihm daher erlaubt ist, Aas zu essen, was den Israeliten verboten ist. Freilich darf der Fremde auch am Wochenfest und am Laubhüttenfest (Dtn 16, 11.14) sowie bei der Verlesung der Tora (Dtn 29, 10; 31, 12 f) teilnehmen. Das integrative Bemühen wird deutlich, wenn jede Form der Rechtsbeugung ihm gegenüber untersagt wird (Dtn 1, 16; 27, 19).

Dtn 15, 1-4 formuliert schließlich aber auch einen deutlichen sozialen Unterschied:

⁷⁸ Das gilt unabhängig von dem polemischen Getöse, das Crüsemann an anderer Stelle in den Dienst seiner politischen Vorstellungen stellt. Vgl. Frank Crüsemann, „Ihr kennt die Seele des Fremden“ (Ex 23, 9), in: concilium 29 (1993), 339–374, auch wenn ihm darin recht zu geben ist, dass das Recht der Fremden alle drei großen Rechtssammlungen des Alten Testaments durchzieht (vgl. ebd., 340).

⁷⁹ Zu den Einleitungsfragen und Hintergründen vgl. u. a. Meinrad Limbeck, Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament, Darmstadt 1997, 47–61; Crüsemann, Tora, 235–322; Bultmann, Fremde, 34 ff.

⁸⁰ Crüsemann, Seele, 341.

⁸¹ Vgl. auch Dtn 16, 9–15; 24, 14 f.

1 Am Ende von sieben Jahren sollst du einen Schulderlass halten. 2 Das aber ist die Sache mit dem Schulderlass: Jeder Gläubiger soll das Darlehen seiner Hand, das er seinem Nächsten geliehen hat, erlassen. Er soll seinen Nächsten und seinen Bruder nicht drängen; denn man hat für JHWH einen Schulderlass ausgerufen. 3 Den Ausländer magst du drängen. Was du aber bei deinem Bruder hast, soll deine Hand erlassen.

Insgesamt deutet sich im Dtn eine rechtliche Verschiebung des „Fremden“ an: Im Unterschied zum Bundesbuch fällt dieser rechtlich nicht länger „in die Zuständigkeit eines ‚Patrons‘, sondern der lokalen Dorfgemeinschaft als ganzer“⁸². Er ist fast ausschließlich sozial Begünstigter, der auf rechtlich garantierte Förderung- und Schutzmechanismen hoffen darf. Moralische und kultische Fragen treten dagegen zurück.⁸³

Dies unterscheidet das Dtn von den explizit priesterlichen Texten,⁸⁴ in denen der Fremdling vor allem als „volksfremd“ gilt, was die Frage nach seiner kultischen Einbeziehung aufwirft. Im Rahmen der nicht-kultischen Bestimmungen wird der Fremde dem Einheimischen gleichgestellt, was aber im kultischen Bereich an Grenzen stößt. „Deutlich erkennbar ist ein Bemühen um eine weitgehende Integration des Fremdlings in die israelitische Volks- und Kultgemeinschaft auf allen Ebenen. Dennoch behält er einen rechtlichen Sonderstatus als Fremdling bzw. ‚Klient‘.“⁸⁵ So bleibt ihm die Teilnahme am Kult als Option bestehen. Partizipiert er aber an religiösen Riten, dann gelten für ihn die gleichen Rechte und Pflichten wie für die Vollbürger.

Darüber hinaus werden den Fremden verbindliche Pflichten auferlegt, die für sie auch dann gelten, wenn sie nicht am JHWH-Kult partizipieren. Dabei geht es insbesondere um Dinge, die das Land oder das Volk (im kultischen Sinn) „verunreinigen“ könnten. „Die Forderung der Einhaltung eines Mindestmaßes an jahwistisch inspirierten kultischen Vorschriften bedeutet aber nicht, dass der Fremdling genötigt würde, die JHWH-Religion insgesamt zu übernehmen. In der Tendenz bedeutet das praktisch, dass der Fremdling in der Regel in die Verbote einbezogen und von den Geboten dispensiert wird.“⁸⁶ Fremdlinge sind also nicht automatisch Konvertiten, sondern in religiöser Hinsicht weitgehend frei und unabhängig. Ihnen wird lediglich zur Auflage gemacht, dass sie den Kult Israels respektieren und dessen Regelungen durch ihr Verhalten nicht stören oder unterbrechen dürfen.⁸⁷

⁸² Zehnder, Fremder, ebd.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ In Lev; Num; Ex 12.

⁸⁵ Zehnder, Fremder, ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Zu den verpflichtenden Ge- und Verboten gehört neben dem Arbeitsverbot am Sabbat auch das am Versöhnungstag (Lev 26, 29); das Verbot, Gesäuertes in der Zeit des Passafestes zu essen (Ex 12, 19); Verzehr von Blut (Lev 17, 12 f); Reinigung nach dem Verzehr von Aas (Lev 17, 15 f); Verbot des Molochopfers (Lev 18, 26; Lev 20, 2); die Tötung von Gotteslästerern (Lev 24, 16); Sühnerituale bei unabsichtlicher oder vorsätzlicher Übertretung der Tora (Num 15, 22-31); kultische Reinigung nach der Berührung eines Leichnams (Num 19, 10-22).

Zu den fakultativen Bestimmungen gehört die Teilnahme am Passamahl, die Fremden erlaubt, Ausländern jedoch verboten ist (Ex 12, 43 ff). Nimmt der Fremde an diesem Fest teil, muss er allerdings beschnitten sein (V. 49). Ausländer sind hingegen von einer Partizipation generell ausgeschlossen, so dass ein Kontakt zur Kultgemeinde bestenfalls oberflächlich ist, zumal diese in der Regel auch Angehörige einer anderen Religion sind. In jedem Falle gilt, dass der Fremde gegenüber dem Einheimischen keinen Vorteil haben darf, etwa in dem er sich der Beschneidung verweigert und trotzdem am Kult partizipiert.⁸⁸ Es gilt die Faustregel, dass eine dauernde Residenz innerhalb der Gemeinde Israels die Eingliederung der Fremden möglich macht.

„Auf der anderen Seite ist aber einzuräumen, dass die Beschneidung einen Fremdling noch nicht zum Vollbürger mit allen damit verbundenen Rechten macht; denn dazu gehört der Besitz von eigenem Land, und dieser wird ihm nicht schon mit seinem Übertritt in die israelitische Kultgemeinschaft, sondern erst auf dem Weg über die Einheirat in eine israelitische Familie möglich geworden sein.“⁸⁹

Gerade im Bereich der Kultfragen zeigt sich also ein differenzierter Umgang mit den Fremden. Sie sind keineswegs genötigt, sich der Kultgemeinde anzuschließen, wie dies etwa im Buch Rut geschieht. Aber sie haben die Pflicht, das religiös-kulturelle Leben der Gemeinde Israels nicht zu stören. Es ist ihnen nicht erlaubt, ein eigenes Religionsrecht („Scharia“) neben dem gültigen kulturellen Ordnungssystem zu implementieren, solange sie sich innerhalb der Zuständigkeit des Kultsystems Israels bewegen. Dies hätte – besonders im Bereich der deuteronomistischen Theologie – gravierende Sanktionen zur Folge. Bei aller Offenheit zeigt das Alte Testament damit auch die Grenzen einer „Integration“ auf. Eine unmittelbare Anwendung auf religiös neutrale Gesellschaften ist auch von den kultisch relevanten Texten her nicht zu gewinnen. Freilich unterlässt das alttestamentlichen Kultsystem jeden Zwang im Blick auf die Fremden, sich der eigenen Religion anzuschließen. Ein explizit missionarisches Anliegen ist nicht zu erkennen.

4. Was wir vom Alten Testament lernen können

Bei aller exegetischen Differenzierung ist die Frage, ob man aus dem Alten Testament etwas für die eigene Gegenwart im Blick auf Fremde und Migranten lernen könne, zu bejahen. Etwa, dass die Aufnahme von Fremdlingen eine Erweiterung des im Orient verbreiteten Gebots der Gastfreundschaft darstellt und durch die Erinnerung an die eigene Fremdlingsschaft einen starken theologischen Resonanzboden erhält. Dieser erstreckt sich

⁸⁸ Vgl. Zehnder, ebd.

⁸⁹ Ebd.

ganz besonders auf den Schutz verarmter oder rechtloser Personen. Freilich zeigt sich dann auch die Problematik: Schutzbürger waren nicht in allen Dingen gleichberechtigt oder auf Augenhöhe mit den Vollbürgern. Sie konnten Grundeigentum weder erwerben noch vererben und standen in einem engen Patronatsverhältnis zu derjenigen Person (und später des Ortes), die gleichsam für sie bürgte. Es handelte sich also um Personen minderen Rechts, deren Situation mit der von Juden im Mittelalter vergleichbar ist, die unter der Schutzbürgerschaft des Kaisers standen und dafür teuer bezahlen mussten.⁹⁰ Zur problematischen Seite des Schutzbürgertums gehörte auch, dass es durch den Gastgeber jederzeit beendet werden konnte und damit eben kein Grundrecht darstellte. Rasch konnte ein Nicht-Einheimischer, dem man Asyl gewährte, in einen rechtlosen Zustand verfallen.

Auch sonst zeigt sich im Rahmen des altisraelitischen Rechts zwar die Forderung nach Schutz für Leib und Leben von Fremden, aber auch keine volle Gleichberechtigung. Auch in weiteren Fragen, vor allem den religionsrechtlichen und kultischen, weiß das altisraelitische Recht um die Unterschiede zwischen Fremden und Vollbürgern.⁹¹ So gibt es zum Beispiel ein an Bedingungen geknüpftes Teilnahmerecht am Kult, aber keine Teilnahmepflicht.

Eine der wichtigen alttestamentlichen Erkenntnisse scheint mir zu sein, dass es „den Fremden“ gar nicht gibt, sondern einen differenzierten Status der Fremdheit, der auf unterschiedlichen Fremdheitserfahrungen und Migrationskontexten beruhte, in denen man auf Fremde traf oder sich selbst als fremd erkannte. Eine in der Öffentlichkeit postulierte „allgemeine humanitäre Grundregel“ für Migranten, Fremde, Flüchtlinge und Asylbewerber, die immer und überall sowie unabhängig von den jeweiligen Kontexten (und Ressourcen) besteht, zeigt sich in den alttestamentlichen Texten nicht. Um es etwas salopp auszudrücken: Das Asylrecht ist kein biblisches Dogma, das unter Absehung der gesellschaftlichen Verhältnisse für alle Zeit und unter allen Umständen gültig wäre. Gerade das Alte Testament präferiert das Augenmaß des Realen, Machbaren und Nachvollziehbaren gegenüber dem Utopischen. Seine Grundbotschaft lautet: Fremdheit ist ein komplexes Phänomen. Asyl und Duldung sind kostbare und darum auch verlierbare Güter. Zugleich ist Fremden Schutz zu gewährleisten, und jede Form ihrer Ausbeutung war tabuisiert.

⁹⁰ Vgl. Martin H. Jung, Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008, 107–118.

⁹¹ Dies ist auch bei der Asylgesetzgebung in Deutschland der Fall, die den Status einer schutzsuchenden Person juristisch durchaus differenziert betrachtet (u. a. mit und ohne Nachzugsberechtigung; Duldung). Vgl. den Kommentar zur rechtlichen Differenzierung auf der Webseite Migrationsrecht.net (Abruf am 31.03.2017): <http://www.migrationsrecht.net/kommentar-freizuegg-eu-freizuegigkeitsgesetz-gesetz-freizuegigkeit-unionsbuerger-freizuegg/eu/kommentierung-familiennachzug-daueraufenthaltsberechtigung.html?Itemid=>.

Im alten Israel sah man im Blick auf Fremde also genau hin, besonders wenn Israel um seine Identität rang. Wo die eigene Identität fraglich war – meist war dies aufgrund von Repressionserfahrungen durch fremde Völker der Fall – verdüsterte sich auch das Bild, das man sich von Fremden und Migrant*innen machte. Insbesondere, wenn es um die assimilatorische Potenz fremder Kulte ging. Die Koexistenz unterschiedlicher religiöser Praktiken ist in Israel über lange Zeit gewiss allgemein verbreitet, wenn auch nicht immer unumstritten gewesen (Hosea). In den theologischen Nachgedanken der Bibel und den später kodifizierten religionsrechtlichen Normen hatte sie aber keinen Raum.

Wo sich politische Kooperation anbot und die Zeiten friedlich waren, konnte über Fremde empathischer gesprochen werden als in Zeiten, in denen der Fremde als Feind oder als „Terrorist“ begegnete. Daher ist ein romantischer Biblizismus problematisch, der in kirchlichen Kreisen gerade Konjunktur hat und der das Kirchenasyl emblematisch als legitimen Ausdruck eines globalen Aufenthaltsrechts aller Menschen an allen Orten deutet und mit einer scheinbar gültigen metaphysischen Letztbegründung ausstattet.⁹² Und es ist auch falsch, aus Maria, Josef und dem Jesuskind paradigmatische Vorzeige-Flüchtlinge zu machen, zumal sie ja – zumindest in der lukanischen Weihnachtsgeschichte – gar kein Asyl in der Fremde suchen, sondern in ihre Heimat nach Bethlehem zurückkehren.⁹³

Auf die Probleme des Buches Rut habe ich bereits hingewiesen: Was *prima facie* nach grenzüberschreitender Integration und einer alttestamentlichen „Willkommenskultur“ aussieht, wird letztendlich durch einen kulturellen Offenbarungseid und die biografische Absage an das frühere (religiöse) Leben erkaufte Integration ist dort nur über die Assimilation möglich.

Ich schließe mit einem Text aus dem dritten Teil des Jesajabuches, der mir einer der fremdenfreundlichsten des Alten Testaments zu sein scheint:

3 Und der Fremde, der sich JHWH angeschlossen hat, soll nicht sagen: Gewiss wird JHWH mich ausschließen aus seinem Volk! Und der Eunuch soll nicht sagen: Sieh, ich bin ein vertrockneter Baum! 4 Denn so spricht JHWH: Den Eunuchen, die meine Sabbate halten und wählen, woran ich Gefallen habe, und die an meinem Bund festhalten, 5 ihnen gebe ich in meinem Haus und in meinen Mauern Denkmal und Name (Yad wa'Schem), was mehr ist als Söhne und als Töchter. Einen ewigen Namen werde ich ihnen geben, der nicht getilgt wird. 6 Und die Fremden, die sich JHWH anschließen, um ihm zu dienen und um den Namen JHWHs zu lieben, um ihm Diener zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen und die an meinem Bund festhalten, 7 sie werde ich zu meinem heiligen Berg bringen, und in meinem Bethaus werde ich

⁹² So muss die Bibel immer wieder für utopische Scharlatanerien herhalten, während deren Propagandisten in anderen Feldern biblischer Sozialethik gerne auf Differenziertheit und exegetischen Relativierungen bestehen.

⁹³ Vgl. Lk 2,3. Bei Matthäus ist das aufgrund der sich anschließenden Flucht nach Ägypten zumindest für den zweiten Teil der Weihnachtsgeschichte ja etwas anders.

sie erfreuen. Ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer werden ein Wohlgefallen sein auf meinem Altar, denn mein Haus soll Bethaus genannt werden – für alle Völker (Jes 56,3-7).

Bibliografie

- Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Janowski, Bernd, Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 221–246
- Berlejung, Angelika/Merz, Annette, Art. „Fremder“, in: HGANT (2012 = 2006), 192–195
- Buber, Martin, Erzählungen der Chassidim, Zürich 2014 (Nachdr. 1949)
- Bultmann, Christoph, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992
- Crüsemann, Frank, Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“-Gesetze im Alten Testament WuD 19 (1987), 11–27
- , Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- , „Ihr kennt die Seele des Fremden“ (Ex 23,9), in: concilium 29 (1993), 339–374
- /Marlene Crüsemann, Die Gegenwart des Verlorenen. Zur Interpretation der biblischen Vorstellungen vom „Paradies“, in: Ebach, Jürgen u. a. (Hgg.), „Schau an, der schönen Gärten Zier.“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007, 25–68
- Dietrich, Walter u. a. (Hgg.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014
- Dietrich, Manfred, Zypern und die Ägäis nach den Texten aus Ugarit, in: Rogge, Sabine (Hg.), Zypern – Insel im Brennpunkt der Kulturen, Münster 2000, 63–90
- Dorn, Klaus, Basiswissen Theologie: Das Judentum, Paderborn 2016, 17–21
- Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildung (GAT 4/1), Göttingen 42007 (= 1984)
- Ebach, Jürgen, Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: ders./Faber, Richard (Hgg.), Bibel und Literatur, München 1995, 277–304
- Finkelstein, Israel/ Silberman, Neil A., Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 42007
- Frevel, Christian, Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke?, in: Udo Rüterswörden (Hg.), Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung (BThSt 58), Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95
- Fritz, Volkmar, Die Fremdvölkersprüche des Amos (VT 37), Leiden u. a. 1987, 26–38
- Gese, Hartmut, Das Problem von Amos 9,7, in: Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, FS Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag, Göttingen 1987, 33–39
- Houtman, Cornelis, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden 1997
- Janowski, Bernd, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: Andreas Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestament-

- liche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41
- , Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: *ders./Liess, Katrin* (Hgg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg i. Br. u. a. 2009, 181–211
- , Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: *ZThK* 113 (2016), 1–28
- , Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: *ZThK* 91 (1994), 247–271
- Jung, Martin H.*, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008
- Knauf, Ernst Axel*, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK-AT 29), Stuttgart 1994
- Köhlmoos, Melanie, Ruth* (ATD 9,3), Göttingen 2010
- , *Altes Testament*, Tübingen 2011
- Kratz, Reinhard G.*, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013
- , *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000
- Levin, Christoph*, Das Deuteronomium und der Jahwist, in: *Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann* (Hgg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt* (FRLANT 190), Göttingen 2000, 121–136
- , Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993
- Limbeck, Meinrad*, *Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament*, Darmstadt 1997
- Otto, Eckart*, Die Aktualität des biblischen Fremden-Rechts, in: *ders./Siegbert Uhlig* (Hgg.), *Kontinuum und Proprium*, Wiesbaden 1996, 317–321
- Perlitt, Lothar*, Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils, in: *ders.* (Hg.), *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen 1994, 20–31
- Schäfer, Peter*, *Geschichte der Juden in der Antike*, Tübingen 2010
- Schmid, Konrad*, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999
- Schüle, Andreas*, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (ZBKAT 1.1), Zürich 2009
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, „Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst“. Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches, in: *Hossfeld, Frank Lothar* (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg 1989, 119–144
- , Das Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990
- Steck, Odil Hannes*, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991
- Stern, Menahem*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: *Ben Sasson, Haim Hillel* (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, München 1978
- Strübind, Kim*, Abrahams Exodus. Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* (ZThG) 17 (2012), 42–61
- Timm, Stefan*, *Moab zwischen den Mächten*, Wiesbaden 1989

- Welten, Peter, „... ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten“ (Ex 22,20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament, in: *Ehrlich, Ernst Ludwig/Klappert, Berthold* (Hgg.), „Wie gut sind deine Zelte, Jaakov ...“, Gerlingen 1986, 130–138
- Witte, Markus, Art. „III. Schriften: Das Buch Rut“, in: *Gertz, Jan Chr.* (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2016, 458–463
- , Das Esra-Nehemia Buch, in: *Gertz, Jan Chr.* (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2016, 513–524
- , u. a. (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin/New York 2006
- Zwikel, Wolfgang, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt 2002
- , *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart 2013

Internetquellen

- BAMF, Asylberechtigung (Abruf am 21.03.2017), <http://www.bamf.de/DE/Fluechtlingsschutz/AblaufAsylv/Schutzformen/Asylberechtigung/asylberechtigung-node.html>
- Migrationsrecht.net (Abruf am 31.03.2017): <http://www.migrationsrecht.net/kommentar-freizuegg-eu-freizueggkeitsgesetz-gesetz-freizueggigkeit-unionsbuerger-freizuegg/eu/kommentierung-familiennachzug-daueraufenthaltsberechtigung.html?Itemid=>
- Riede, Peter, Art. „Keruben/Kerubenthroner“, in: *Wissenschaftliches Bibellexikon* (Abruf 01.04.2017) <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/keruben-kerubenthroner/ch/4b7fd9f930ed7c51d9f4893a5aad7e0>
- Zehnder, Markus, Art. „Fremder“ (AT), in: *Wissenschaftliches Bibellexikon* (Abruf 05.04.2016); <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651feg911d8bbce1bd2cfd18>

Weggemeinschaft und Zeugnis

Im Dialog mit Muslimen aus freikirchlicher Sicht¹

Wolfgang Thielmann

Meine Damen und Herren,

ich möchte Ihnen eine freikirchliche Sicht auf Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen anhand einer Broschüre zeigen. Sie ist im Bund Freier evangelischer Gemeinden² entstanden und etwa zeitgleich mit der Arbeitshilfe der rheinischen Landeskirche „Weggemeinschaft und Zeugnis“ erschienen. Ihr Ergebnis deckt sich weitgehend mit einer Erklärung der Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der mitgliederstärksten Freikirche in Deutschland³. Derzeit findet sie weite Verbreitung in beiden Freikirchen. Daher kann sie wohl beanspruchen, die Position einer Mehrheit widerzuspiegeln. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden machte die Publikation zum Thema seiner theologischen Sommerakademie 2017.⁴

Die Broschüre trägt den Titel „Dem Eigenen treu und offen für den anderen“⁵. Sie ist ein Produkt des Gesprächskreises für soziale Fragen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden⁶. Kreise wie diese haben sich bei den evangelikal orientierten Freikirchen innerhalb der letzten Generation gebildet und sind daher eine relativ neue Erscheinung. Bei anderen, etwa der Evangelisch-methodistischen Kirche, herrscht eine ungebrochene Tradition des diakonisch-sozialen Engagements. Die zum evangelikalen, also dem neupietistischen Spektrum gehörenden Kirchen und Gemeinschaften haben die Sensibilität für sozialethische Themen von Billy Graham neu gelernt, dem US-Evangelisten. Der von ihm initiierte Kongress für Weltevan-

¹ Referat auf der Ebernburg in Bad Kreuznach am 27. Oktober 2016, vor der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Südwest

² <http://www.vef.de/mitgliedskirchen/mitglieder/bund-freier-evangelischer-gemeinden/>, abgerufen am 11.03.2017.

³ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland: Erklärung zum „Christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt“. Elstal, 13.02.2015, https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Erklärung_zum_-Christlichen_Zeugnis_in_einer_multireligiösen_Welt_-_Februar_2015_.pdf, abgerufen am 11.03.2017.

⁴ <https://www.baptisten.de/aktuelles-schwerpunkte/termine/termin/events/show/Event/event/theologische-sommerakademie/>, abgerufen am 11.03.2017.

⁵ https://feg.de/fileadmin/user_upload/MitGedacht_1-2016_final.pdf. Versehen mit einem Kommentar wird sie auch von der ACK zum Download angeboten: <http://www.oekumene-ack.de/aktuell/nachrichtenarchiv/artikel/artikeldetails/freikirchliche-orientierungshilfue-der-zusammenleben-mit-muslimen-erschieden/>. Der Verfasser ist Mitautor der Broschüre.

⁶ <https://www.feg.de/index.php?id=172>, abgerufen am 11.03.2017.

gelisation 1974 im schweizerischen Lausanne⁷ hat dieses pietistische Erbe in der evangelikalen Bewegung wiederbelebt. Auch in der Evangelischen Allianz hat sich etwa auf Weltebene und inzwischen auch in Deutschland ein Micah-Network, in Deutschland die Micha-Initiative⁸, gebildet und die Orientierung der Evangelischen Allianz an den konservativen Rändern konservativer Parteien aufgebrochen.

Im Blick auf seine Mitglieder ist der Gesprächskreis für soziale Fragen für den Bund Freier evangelischer Gemeinden mit seiner flachen Hierarchie typisch: Er setzt sich aus Menschen mit Kompetenz in sozialen Arbeitsfeldern und aus Theologen zusammen. Unter ihnen befindet sich der Diakoniedezernent der Kirche. Die Bildung dieses Kreises ist für eine Kirche mit 40 000 Mitgliedern in Deutschland ein Statement. Sie spiegelt die wachsende Aufmerksamkeit der Kirche für soziale Fragen.

Zum dreiköpfigen Redaktionsausschuss der Broschüre gehörten zwei Theologen und ein Unternehmer. Der Text ersetzte eine dreizehn Jahre alte Vorgängerin. Diese spiegelte den Dissens in der Sicht freikirchlicher Theologen auf Islam und Muslime in Deutschland. Die Tendenz schwankte zwischen Öffnung und Abgrenzung. Der Redaktionsausschuss war sich einig, dass die Öffnung zusammen mit einer differenzierten theologischen Bewertung sowohl dem Selbstverständnis der Freikirche als auch der Gegenwart der religiösen Pluralisierung entspricht.

Der religionssoziologische Hintergrund der Broschüre sowie ihre erste Zielgruppe sind also freikirchliche, von der Frömmigkeit des reformierten Neupietismus bestimmte Gemeinden. Sie üben das, was eine Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland zum gleichen Thema⁹ möglicherweise als „strategische Mission“ ablehnt. Es gibt in ihren Kreisen viel Material dazu, wie man Muslime in ein Gespräch über Jesus hineinzieht und welchen Gegenargumenten man wie begegnet. Zu den Kernaktivitäten der Gemeinden gehören Veranstaltungen, in denen sie zum Glauben einladen und Menschen einen Weg dahin zu zeigen versuchen. Gibt es in der Nähe ihres Gemeindezentrums eine arabische Community oder einen größeren Kreis iranischer Migranten, kommen manche von ihnen schnell auf die Idee, ihre Veranstaltungen mithilfe ehrenamtlicher Simultandolmetscher ins Arabische oder in Farsi zu übersetzen, um auch die Migranten einladen zu können. So wie sie auch spanische, italienische oder griechische Mitbürger einladen und sich sprachlich auf sie einstellen würden, ungeachtet der Tatsache, dass Spanier und Italiener öfter katholisch und Griechen meist orthodox sind. Das entspricht ihrem Selbstverständnis, dass eine Konfession – auch die eigene – nicht von vornherein und zwingend aussagekräftig ist im Blick auf das Christsein. Denn sie verstehen es weniger als

⁷ <https://www.lausanne.org/gatherings/congress/lausanne-1974>, abgerufen am 11.03.2017.

⁸ <http://www.micha-initiative.de>, abgerufen am 11.03.2017.

⁹ *Evangelische Kirche im Rheinland* (Hg.), *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe*, 2016. <http://www.ekir.de/www/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php>, abgerufen am 11.03.2017

Kirchenmitgliedschaft denn als persönliche Beziehung zu Christus. Umgekehrt verbinden sie die Einladung zu Christus, so wie er sich ihnen gezeigt hat, nicht von vornherein und zwingend mit einer Einladung in ihre Gemeinden, sondern sie sind – oft – bereit, dem so Gewonnenen zur Kirche seiner Wahl zu verhelfen. Das entspricht ihrem Verständnis von religiöser Freiheit, auf das ich noch zu sprechen kommen muss.

Um solche Veranstaltungen herum haben viele freikirchliche Gemeinden eine Reihe von Hilfsangeboten für Migranten aufgebaut, besonders für Flüchtlinge.¹⁰ Darin liegt eine ihrer Stärken. Mit ihrem großen Pool ehrenamtlicher Mitarbeiter können sie schneller und wendiger agieren als viele Kirchengemeinden. Eine Einbindung in die sozialen Strukturen ihres Ortes fällt ihnen schwerer. Doch die niederschwellige Ehrenamtsarbeit mit Flüchtlingen baut ihnen dazu Brücken. Die Arbeit mit Flüchtlingen macht sie zudem sensibler für die Suche nach ganzheitlichen Zugängen zu Menschen aus anderen Kulturen. Sie sind aber nach wie vor überzeugt, dass das zielklare, aber ergebnisoffene Zeugnis von der Nachricht, die ihr Leben verändert, gegenüber allen Menschen zu ihren Aufgaben gehören. Das Konzept der *missio dei*¹¹, wie es im Zusammenhang des Ökumenischen Rates der Kirchen entstand, ist ihnen bekannt. Sie haben es seit den Siebzigerjahren des letzten Jahrhunderts kritisch reflektiert – unter der Feststellung des Missionswissenschaftlers Stephen C. Neill: „Wenn alles Mission ist, ist nichts Mission.“¹² Als der Deutsche Evangelische Missionstag sich Ende der Siebzigerjahre auflöste und das Evangelische Missionswerk an dessen Stelle trat, gründeten sie als Parallelorganisation die Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen.

Ihre Weltmission kommt zudem aus einer anderen Tradition als die der Großkirchen. Sie hatte nie die Gelegenheit, im Tross kolonialer Truppen oder im Zusammenhang von Handelsgesellschaften fremde Länder aufzusuchen. Sie war und ist bestimmt von Abenteurern Gottes, die seine Heilsbotschaft in privat oder von frommen Freundeskreisen finanzierten Reisen bis an die Enden der Erde tragen wollten. Daher hat das missionarische Zeugnis in der Absicht, überzeugen zu wollen, bei ihnen eine ungebrochene Geschichte und gehört zu ihrem Selbstverständnis. Es ist auf der anderen Seite wenig eingebunden in politische und gesellschaftliche Diskurse und die Rücksichten, die daraus erwachsen.

In jüngerer Zeit stoßen diese Gemeinden zunehmend auf die Multikulturalität ihrer Gesellschaften, etwa, wenn sie sich zu Moscheen verhalten müssen, die in ihrer Nähe entstehen. Die dauerhafte Präsenz einer anderen Religion in ihrem unmittelbaren Umfeld verunsichert sie. Mitunter sehen sie sich in einer Konkurrenz der Minderheiten mit der Moschee. 2013 reservierte der baden-württembergische Landtag einen Sitz im Rundfunkrat des Südwestrundfunks für Muslime. Dafür wurden die Sitze der Vertriebe-

¹⁰ Etwa: <https://fluechtlingshilfe.feg.de>, abgerufen am 11.03.2017.

¹¹ https://de.wikipedia.org/wiki/Missio_Dei, abgerufen am 11.03.2017.

¹² Stephen C. Neill, *Schöpferische Spannung*, Kassel 1967, 88.

nenverbände und der Freikirchen (der einzige freikirchliche Sitz in einem Rundfunkrat) gestrichen.

Der Dialog des Lebens, von dem die rheinischen Arbeitshilfe spricht, stellt sich auch bei ihnen relativ schnell ein. Doch beschleicht sie der Verdacht, dass sie damit ihren Auftrag noch nicht erfüllt haben. Die Konvivenz, auf die die Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland spricht, ist ihnen weniger vertraut. Dabei ist sie, anders als bei den großen Kirchen, in ihren Ursprüngen im vorletzten Jahrhundert angelegt. Unter ihren Mitgliedern herrschen Vorbehalte gegen den Islam, genau so wie unter den Mitgliedern der großen Kirchen. Aber in freikirchlichen Gemeinden mit ihrem starken Laienengagement entfalten sie eine nachhaltige Wirkung. Sie müssen diskutiert werden. Man kann sie nicht mit Synodenbeschlüssen oder Bischofsworten ins Unrecht setzen oder an den Rand drängen. Das Problem der großen Kirchen, dass Pfarrer oder Presbyter für die AfD kandidieren, haben sie kaum, denn ein politisches Engagement von Funktionären ist selten.

Manche in den Freikirchen entstandenen Migrantengemeinden verstärken diese Vorbehalte gegenüber Muslimen und Moscheevereinen noch. Denn deren Verantwortliche stammen meist aus islamisch-osmanisch geprägten Ländern des Nahen und Mittleren Ostens. Eine freiheitlich-plurale Gesellschaft sind sie nicht gewohnt. Ihr Leitbild ist das einer religiös-ethnisch fraktionierten Gesellschaft mit hohen internen Grenzen unter einer Leitreligion mit erweiterten Rechten. Ein religiöser Dialog findet dort entweder nicht – so im Iran – oder nur eingeschränkt – etwa in Syrien – statt. Im osmanischen Millet-System ist ein religiöser Dialog auch wenig plausibel: Warum und worüber soll ein griechischer Orthodoxer mit einem äthiopischen Kopten oder mit einem kurdischen Sunniten ins Gespräch kommen? Zugleich herrscht in aller Regel eine freundliche Nachbarschaft. Doch die Leiter der Migrantengemeinden stammen oft aus neuen evangelikalen Traditionen, die die alte Aufteilung infrage stellen und daher von allen Beteiligten beargwöhnt werden. In Deutschland verstehen sich die Verantwortlichen solcher Migrantengemeinden als Angehörige der hiesigen Leitkultur. Von dieser Leitkultur erwarten sie erweiterte Rechte auch bei Evangelisation und Mission. Es irritiert sie zu sehen, wie Muslime große Moscheen bauen und sich öffentlich betätigen dürfen. Als Brücke zu Migranten fallen sie in der Regel aus.

Doch hat in freikirchlichen Gemeinden ein Umdenken eingesetzt. Sie werden sich ihrer Rolle als Akteure der Zivilgesellschaft und des Sozialraums zunehmend bewusst. Sie fragen, wie sie über das ausschließlich missionarisch gedachte Verhältnis zu Muslimen hinaus zu einer bürgerschaftlichen und religiösen Nachbarschaft finden, ohne ihre Verpflichtung zur Mission und die damit verbundene Konzeption der Absolutheit Gottes zu verraten.

Daraus erklärt sich die erste Hälfte des Broschürenzitels, „dem Eigenen treu“. Der Treueerweis hat für Freikirchler ungefähr die Funktion wie – so sagt jedenfalls meine Kollegin Christiane Florin – für Katholiken die Papstzitate in Dokumenten und Vorträgen.

Die zweite Hälfte „offen für den anderen“ markiert das Spielbein der neuen Konzeption eines Miteinanders von Menschen verschiedener Religionen. Sie ist delikat. Deshalb wurde der Text zweimal in der Kirchenleitung diskutiert. Aber er wurde verabschiedet und stößt nun ganz überwiegend auf Zustimmung. Und er fördert zutage, dass viele freikirchliche Gemeinden ihre Rolle in der Gesellschaft bereits kräftig neu definieren. Die Broschüre beginnt, sie auch untereinander zu vernetzen und ihre Position weiterzuentwickeln. Im Monatsmagazin des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, „Christsein Heute“, fand eine paradigmatische Auseinandersetzung mit einem Ruhestandspastor statt.¹³ Paradigmatisch war daran unter anderem, dass er eine nicht mehr starke, aber doch vorhandene Strömung sichtbar machte. Seine Kritik richtete sich u. a. gegen eine Formulierung der Lutherbibel. Er berief sich auf zwei Ausleger aus dem späten 19. Jahrhundert, Carl Friedrich Keil und Johann Peter Lange, die im damaligen Kampf um die historisch-kritische Auslegung des Alten wie des Neuen Testaments mit ihrer Neubewertung der außerisraelischen Kulte die konservative neupietistische Stimme repräsentierten. Heute spielen sie im wissenschaftlichen Diskurs keine Rolle mehr. Auch innerhalb des Bundes Freier evangelischer Gemeinden hat die Kontroverse kaum Resonanz gefunden.

Der Gesprächskreis für soziale Fragen hat die Leitfragen der Broschüre so formuliert:

- Wie gelingt ein freundliches, einander zugewandtes Zusammenleben?
- Wie kommen Christen ihrem Auftrag nach, Christus als das Heil für alle Menschen zu bezeugen?
- Und wie kann der Beitrag der Religionen als Bereicherung einer Kultur gesehen werden und nicht als spaltendes Element oder sogar als Bedrohung?

Die Broschüre enthält einen Überblick über Formen des Islam, die sich in Deutschland finden, neue Entwicklungen wie die Bildung islamischer Abteilungen an fünf Universitäten und neue Zusammenschlüsse wie den Liberal-Islamischen Bund. Sie thematisiert auch die Vorbehalte gegen den Islam und gegen Muslime und das Problem der islamisch konnotierten Gewalt. Sie unternimmt also den Versuch, den Islam in Deutschland sowohl theologisch also auch lebenspraktisch in den Blick zu nehmen. Und sie listet Beispiele des bürgerschaftlich-religiösen Umgangs von Freien evangelischen Gemeinden mit Muslimen und Moscheen auf. Sie lässt zwei Musliminnen zu Wort kommen, weil der Redaktionsausschuss es wichtig fand, nicht nur über Muslime zu schreiben, sondern sie selbst einzubeziehen. Die beiden berichten, wie sie die christlich geprägte Mehrheitsgesellschaft und auch evangelikale Christen erleben. Ein iranischer Christ berichtet, dass er

¹³ Christsein heute (Monatszeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden), 123. Jahrgang, August 2016, 46 ff.

seit seiner Konversion seines Lebens nicht mehr sicher ist. Ein Pastor einer arabischen Freien evangelischen Gemeinde erklärt im Interview, warum er sich keine Zusammenarbeit mit Muslimen vorstellen kann.

Zu Beginn bietet die Broschüre ein theologisches Denkmodell für eine christliche Perspektive auf andere Religionen an. Dazu erinnert sie an die eigenen Ursprünge. Freikirchen waren die Vorkämpfer für Religionsfreiheit, als beide großen Kirchen aus unterschiedlichen Gründen noch nicht daran dachten; die Katholiken wegen ihrer Kämpfe um den Ultramontanismus (Syllabus!), die Protestanten wegen ihrer nationalen Verfangenheit. Im Einsatz für Menschenrechte kommt das damals argwöhnisch beäugte angloamerikanische Erbe der Freikirchen zum Tragen. Es stand übrigens auch Pate bei der Gründung der ersten ökumenischen Bewegung, der Evangelical Alliance 1846 in London. Von ihr ging ein starkes Signal aus auf der einen Seite für soziale Gerechtigkeit und auf der anderen für religiöse Freiheit. So reiste eine Delegation der Evangelischen Allianz Ende des 19. Jahrhunderts zum türkischen Sultan und forderte Bewegungsfreiheit für den orthodoxen Patriarchen. Ich weiß nicht, ob es solche Erlebnisse waren, die die Offenheit des orthodoxen Patriarchats für die Ökumene weit früher weckte als die der Kirchen in Deutschland bzw. des Vatikans, der noch 1928 in der Enzyklika „Mortalium animos“¹⁴ sich selbst und allen Katholiken auf alle Zeit jede Betätigung in der ökumenischen Bewegung verbot. Auch in anderen gesellschaftlichen Fragen waren Freikirchen durchaus Vorreiter. Die Vereinigung evangelischer Freikirchen wies vor wenigen Tagen darauf hin, dass die Frauenordination in der Heilsarmee schon im 19. Jahrhundert verwirklicht wurde. Die Tradition der Friedenskirchen wie der Mennoniten gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

In der Tradition der angloamerikanischen Freikirchenbewegung forderte in Deutschland erstmals der Baptistenprediger Julius Köbner (1806–1884) in seinem „Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk“ aus dem Revolutionsjahr 1848 völlige Religionsfreiheit für alle:

„Wir behaupten nicht nur unsre religiöse Freiheit, wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt; wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst [...] Wir werden keine wahre Religionsfreiheit haben, wenn irgendeine Religionspartei in Verbindung mit dem Staate bleibt oder der Staat sich um die Religion kümmert.“¹⁵

Köbners Sätze widersprechen einem Denken, das heute auch in Freikirchen verbreitet ist: die Tendenz, das vermeintlich „christliche Abendland“ zu idealisieren und dessen Untergang zu beklagen. Zwar hat die

¹⁴ http://www.theologische-links.de/downloads/oekumene/mortalium_animos.html, abgerufen am 11.03.2017.

¹⁵ Julius Köbner, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow. Berlin 2006, 39. <http://www.wdl-verlag.de/kirchengeschichte/978-3-86682-102-6.pdf>, abgerufen am 11.03.2017.

Jahrhunderte lange Vorherrschaft der katholischen und protestantischen Volkskirchen in Europa zu einer Wertegemeinschaft beigetragen. Noch heute prägt sie unser Zusammenleben. Aber freikirchliche Christen wurden bis zum Ende des Ersten Weltkriegs 1918 oft diskriminiert oder ohne Rechtssicherheit geduldet. Ein sprechendes Beispiel: Die erste – von den Kirchen heftig bekämpfte – zivilrechtliche Trauung in Deutschland fand am 12. Juli 1855 in der Stadt Varel statt; damals heirateten der Baptistenpastor August Friedrich Wilhelm Haese und Metta Schütte.¹⁶ Es war für Angehörige von Freikirchen und andere Dissidenten wie Freireligiöse bis dahin nicht möglich, die Ehe einzugehen, weil sie dafür in die evangelische Kirche hätten eintreten müssen. So viel zum Gedanken der Glaubensfreiheit in den Freikirchen.

Im theologischen Urteil über andere Religionen folgt die Broschüre dem Konzept des positionellen Pluralismus, wie ihn Carl Heinz Ratschow vorbereitet und Wilfried Härle, ein geborener Methodist, formuliert hat. Ratschow hat auf den Zusammenhang aufmerksam gemacht, dass Gott in der Welt auch verborgen und mittelbar zu ihrem Erhalt wirkt und sie so zu seinem Ziel führt. Wer so denkt, kann andere Religionen im Licht des biblischen Glaubens als Teil des erhaltenden Weltwirkens des dreieinen Gottes erfassen: Gott hat den Menschen die Religionen gegeben, „damit sie Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten“ (Apg 17, 27a).

So können die anderen Religionen auch als Teil der Schöpfungswerke Gottes verstanden werden, an denen Menschen Gottes ewige Gottheit wahrnehmen können.

Nun gibt es „die Religion“ nicht abstrakt. Es gibt nur konkrete Religionen mit einem jeweiligen Wahrheitsanspruch „einer Gottheit oder des Heiligen“. Zu jeder Religion gehören konkrete Mythen, Symbole, Lehren und ethische Weisungen, heilige Schriften, spezifische Gemeinschaften mit Gebeten, Normen, Initiationsriten und heiligen Mahlzeiten. Wer sich mit anderen Religionen beschäftigt, muss ihre konkreten Inhalte und Ausdrucksformen wahrnehmen und ernst nehmen. Das bedeutet nicht, dass er sie auch annimmt und übernimmt.

Die anderen „Gottheiten“ bzw. Götzen tragen nach biblischer Sicht zwiespältige Züge. Sie unterstehen dem Weltwirken Gottes. Aber zugleich bestreiten sie dieses. Und sie vermischen sich mit menschlich-weltlichen Machtansprüchen. Insofern tragen Religionen auch dämonische Züge. Christen können dies differenziert wahrnehmen, ohne ihrem eigenen Glauben an den dreieinen Gott untreu zu werden. So kann etwa Paulus in 1. Korinther 8, 4-6 von anderen Göttern sprechen und zugleich ihren Macht- und Wahrheitsanspruch bestreiten. Es geht um den Verzehr von Götzenopferfleisch. Der theologische Gedanke dahinter lautet:

„Wir wissen, dass es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott als den einen. Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Him-

¹⁶ https://de.wikipedia.org/wiki/August_Friedrich_Wilhelm_Haese, abgerufen am 11.03.2017.

mel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.“ (1. Korinther 8, 4-6)

Vom christlichen Glauben her muss ein letzter Wahrheits- und Heilsanspruch anderer Religionen bestritten werden. Dies aber kann nur im Geist und in der Liebe Jesu Christi geschehen sowie im Respekt gegenüber diesem fremden Wahrheitsanspruch. Sonst würden wir Christen selbst dem biblischen Wahrheitsanspruch untreu. Christen sollen anderen Religionen in Liebe und Klarheit begegnen. Sie können die jeweils sichtbar werdenden Erscheinungen und Strukturen vergleichen und dabei Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Gegensätze erkennen und benennen. Aber sie treten nicht an Gottes Stelle. Sie können keine letzten Urteile „von oben her“ fällen. Sie können auch nur sehr bedingt den konkreten Inhalt vergleichen.

Das Gottesverhältnis anderer Religionen ist Christen nur von außen her zugänglich. „Wer eine Gottesverehrung ein-sieht“, sagt Ratschow, „der verehrt diesen Gott und hängt ihm an.“¹⁷

Das Konzept des positionellen Pluralismus teilt die Überzeugung, dass Gott als Schöpfer und Erhalter auch in der Welt – und damit auch in der Welt der Religionen – verborgen, aber zielbestimmend wirkt. Zu diesem Weltwirken Gottes gehört ferner, dass er es zulässt, dass andere Menschen auf andere Weise gewiss machende Wahrheit erfahren haben. Die Wahrheit des anderen verdient demnach unbedingte Achtung und Respekt, jedoch keine Anerkennung. Denn unbedingte Geltung kann für mich nur die Wahrheit beanspruchen, deren Unbedingtheit ich eingesehen habe, und nur der Gott, dessen Offenbarung sich mir erschlossen hat.

Ein solcher positioneller Pluralismus unterscheidet sich

- vom klassischen bzw. fundamentalistischen Exklusivismus des Christentums, wonach andere Religionen ausschließlich menschliche Bestrebungen sind oder gar dämonische Ursprünge haben. Er läuft Gefahr, die Wahrheit der Liebe zu verlassen und die Position Gottes einnehmen zu wollen.
- von einem christlichen Inklusivismus, der alle Menschen quasi zu „anonymen Christen“ erklärt.
- von einem relativistischen Pluralismus, der die konkreten Religionen miteinander vermischt [Synkretismus] oder alles als göttlich ansieht [Pantheismus] oder alles Religiöse als Illusion erklärt [atheistische Religionskritik]. In allen drei Ausprägungen dieses Pluralismus spielen die konkreten Religionen keine Rolle. Sie sind letztlich gleichgültig.
- von einer Vereinheitlichung der Religionen [Religionssynthese; „Religion der Vernunft“; „Weltethos“]. Diese Sichtweisen nehmen entweder die eigene Wahrheitsgewissheit oder die anderen Wahrheitsansprüche und

¹⁷ Carl Heinz Ratschow, *Die Religionen. Handbuch Systematische Theologie*, Bd. 16, Gütersloh 1979, 123.

damit die konkreten Religionen, die konkreten Menschen und die konkreten Glaubensinhalte nicht ernst.

Aus diesem Konzept erwachsen nach der Broschüre fünf Aufgaben:

1. Die Herausforderung annehmen

Dazu zählt die Wahrnehmung der Umbrüche, darunter auch der religiösen, in der einheimischen Gesellschaft. Das Phänomen des Traditionsabbruchs ist den Freikirchen einerseits vertraut, denn sie sind davon überzeugt, dass jeder Mensch und jede Generation wieder neu ihren eigenen Zugang zu Gott finden müssen. Zum anderen trifft er sie, denn sie sind mehr als es ihnen oft bewusst ist traditionell geprägt.

Dazu kommt die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft. Das Selbstwahrnehmungsparadigma der evangelikal orientierten Freikirchen als das der „intensiv evangelischen Christen“ – so hat es einmal die Bundeskanzlerin für die Evangelische Allianz formuliert¹⁸ – gegenüber zwei staatsanalog verfassten Großkirchen gerät durch die wachsende Zahl frommer Muslime ins Wanken. Zugleich sind sich die Freikirchen stärker ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst geworden.

2. Wahrhaftig Nächsten- und Fremdenliebe üben

Auch Angehörige anderer Religionen sind von Gott geschaffene und geliebte Menschen mit Ängsten und Sehnsüchten. Deshalb dürfen Christen sie nicht nur unter dem Blickwinkel ihrer fremden Religion und Kultur betrachten. Sie sollten Andersgläubigen – gemäß der Weisung Jesu in der „Goldenen Regel“ (Mt 7,12) – so begegnen, wie sie wollen, dass man ihnen begegnet: als Mitmenschen, denen Respekt und Wertschätzung gelten. Gerade in der Begegnung mit fremden Menschen ermutigt die Bibel, Ängste und Vorurteile zu überwinden und die Fremden aufzunehmen.

3. Missionarisch Zeugnis geben

Christen, die die Einzigartigkeit der Liebe Gottes in Jesus Christus erfahren haben und daraus leben, wissen sich gesandt als Botschafter. Ihre Botschaft besteht in der den Menschen zugewandten, versöhnenden und neu schaffenden Liebe Gottes sowie im Glauben an den Mensch gewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. In seinem Auftrag bitten sie

¹⁸ <https://www.erf.de/themen/gesellschaft/evangelikale-sind-fuer-mich-intensiv-evangelische-christen/2270-542-3494>, abgerufen am 11.03.2017.

Menschen, die Christus (noch) nicht kennen, dringend, aber niemals drängelnd: „Lasst euch mit Gott versöhnen!“ (2Kor 5, 20; vgl. auch Mt 28, 18-20).

Die Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott kann nicht erzwungen werden, sondern wird geweckt und erwächst aus Liebe und Freiheit. Aber auf diese Einladung zum Glauben zu verzichten, wäre lieblos und unwahrhaftig. Oder, wie es der im letzten Jahr verstorbene Hamburger Theologe Traugott Koch formuliert hat: „Gott ist die Wahrheit aller Menschen und die keinen ausschließende Liebe aller; [...] Wer an Gott glaubt, gönnt Gott allen.“¹⁹

Der universale Heilswille und der Wahrheitsanspruch Gottes konkretisieren sich in der Liebe Gottes zu allen Menschen. Dies zu leben und zu bezeugen, gehört zum Wesen des Christseins. Christen sind von dieser Wahrheit ergriffen, aber besitzen sie nicht. Sie bezeugen ihren Glauben einladend und respektvoll, nicht herablassend, nie mit psychischem, körperlichem oder gesellschaftlichem Druck, nicht mit Täuschung oder manipulativen Überredungsversuchen. Über die Bedeutung und Praxis des christlichen Zeugnisses in einer multireligiösen Welt und die damit verbundenen ethischen Prinzipien haben sich in einer bisher einmaligen Zusammenarbeit die Weltweite Evangelische Allianz (WEA), der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog verständigt. Auch die Arbeitshilfe der rheinischen Landeskirche bezieht sich darauf. Sie erwähnt aber nicht, dass die Grundlage dieser Verständigung im tatsächlich geschehenden missionarischen Handeln besteht.

4. Mit respektvollem Dialog friedliches Zusammenleben stärken

Christen können Ängste vor dem Fremden überwinden, denn die Liebe vermag Furcht auszutreiben (1Joh 4, 18). So können sie zu einem respektvollen und friedlichen Zusammenleben beitragen. Die Voraussetzung dafür ist, dass man einander kennen lernt. Es gilt, vage Ängste und konkreten, Sorgen auf allen Seiten ernst zu nehmen, sie auszusprechen und gemeinsam zu überwinden. Friedliches Zusammenleben fordert den respektvollen und zugleich wahrhaftigen Dialog der Religionsgemeinschaften. Im Rahmen dieses Dialogs kommen sowohl Gemeinsamkeiten zur Sprache als auch Unterschiede, unbequeme Wahrheiten, gegensätzliche Wahrheitsansprüche und konkrete Konfliktfelder. Deshalb müssen die Beteiligten bereit sein, die jeweils andere Religion nicht nur durch die eigene Brille wahrzunehmen, sondern auch aus der Sicht ihrer Vertreter kennenlernen und respektieren. Zu einem solchen Dialog, meint die Broschüre, könnten gerade freikirchliche Christen beitragen und damit die Kluft in der Christenheit überwinden helfen zwischen denen, die aus fundamentalistischer Überheblichkeit jeden Dialog verweigern, und denen, die den

¹⁹ Traugott Koch, *Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben*, Tübingen 1993, 46.

Dialog positionlos führen oder die die religiöse Dimension gar nicht in den Blick bekommen, weil sie ihre Verantwortung nur im politisch-sozialen Feld sehen. Sie fühlen sich verstanden von Positionen wie der des aus IS-Gefangenschaft befreiten syrischen Paters Jacques Mourad, den Navid Kermani vor einem Jahr in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels²⁰ zum Thema machte. Am 20. Oktober sagte Mourad in einem Interview der FAZ:

„Der Austausch in religiösen Dingen kann für gläubige Muslime sehr bedeutsam sein. Wenn sich Muslime in einer Gesellschaft wiederfinden, in denen es entsprechende Angebote nicht gibt, dann vergibt man eine Möglichkeit der Integration.“²¹

5. Für volle Religionsfreiheit eintreten

Freikirchliche Christen fordern Religions- und Gewissensfreiheit für alle Menschen. Das ist ihr Erbe. In dieser Tradition hat etwa die Vereinigung evangelischer Freikirchen 2005 in einer Erklärung zur Religionsfreiheit bekundet:

„Wir bejahen die religiös-plurale Kultur und Gesellschaftsordnung Europas, die es allen Menschen erlaubt, ihren eigenen Überzeugungen gemäß zu leben. Wir bekennen zugleich unseren Glauben an Jesus Christus als dem einzigen Weg zum Heil sowie unser Vertrauen zur Heiligen Schrift als dem einzig verbindlichen Wort Gottes – unbeschadet der heute vorherrschenden kulturellen, weltanschaulichen und religiösen Vielfalt. Wir verpflichten uns, die Grundwerte der religiösen Freiheit und Toleranz mit Nachdruck zu vertreten – in unseren eigenen Kirchen ebenso wie in der Öffentlichkeit – und alle Menschen zur Wahrung dieser unaufgebbaren Prinzipien anzuhalten und anzuleiten.“²²

Auf dem Weg dieser Leitlinien können freikirchliche Christen, so sagt die Broschüre, „dem Eigenen, das heißt unserem Herrn Jesus Christus, treu bleiben – und zugleich dem Anderen, dem uns Fremden, den Muslimen und ihrer Religion, offen und interessiert begegnen.“²³

²⁰ <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kermanis-friedenspreis-rede-jacques-mourad-und-die-liebe-in-syrien-13863150.html>, abgerufen am 11.03.2017.

²¹ FAZ, 20.10.2016, Feuilleton, <http://plus.faz.net/evr-editions/2016-10-20/39937/283274.html>, abgerufen am 11.03.2017.

²² Wort der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zu Religionsfreiheit, Toleranz und Gewaltverzicht, beschlossen von der Mitgliederversammlung der VEF am 24.11.2005, <http://www.vef.de/erklaerungen/religionsfreiheit/>, abgerufen am 11.03.2017.

²³ Dem Eigenen treu und offen für den Anderen. Eine Orientierungshilfe für das Zusammenleben mit Muslimen, in: MitGedacht 14/1 (2016), 20 (Hg. v. Gesprächskreis für soziale Fragen im Bund Freier evangelischer Gemeinden K.d.ö.R., s.o. Anm. 5).

Tatsachen und Legenden

Juden, Judentum und Israel in deutschen Schulbüchern

Martin Klope¹

1. Vorbemerkungen

Wie „Jüdisches“ in deutschen Schulbüchern dargestellt wird, sorgt von Zeit zu Zeit für Schlagzeilen. Zuletzt erregte eine deutsch-israelische Schulbuch-Studie Aufsehen, deren Befunde auf der Analyse Hunderter von Schulbüchern aus dem gesellschaftswissenschaftlichen Fächerkanon basiert.² Neben diese sorgfältig abwägende Expertise deutscher sowie israelischer Fachdidaktiker und Schulpädagogen ist inzwischen allerdings auch eine Gruppe von Politaktivisten auf den Plan getreten, deren Narrativ einer „Pädagogik des Ressentiments“³ seriöse Bemühungen um eine Qualitätsverbesserung von Bildungsmedien eher behindert denn fördert. Dass an der Melange aus plakativem Halbwissen und selektiver Zitatklauberei auch Mitglieder und Arbeitsgemeinschaften der Deutsch-Israelischen Gesellschaft mitwirken, macht die Sache nicht besser. Unter Bildungsplanern sowie Lehrplan- und Schulbuchmachern in Kultusbehörden, pädagogischen Landesinstituten, Schulen und Bildungsmedienverlagen hinterlassen die unterkomplexen Interventionen dieser „Schulbuchkritiker“ bestenfalls Ratlosigkeit, nicht selten auch Kopfschütteln. Angesichts einer solchen Gemengelage ist es höchste Zeit,

- a) historisch-politische und kulturelle Hintergründe der Curriculum- und Schulbuch-Entwicklung in den letzten 70 Jahren aufzuzeigen sowie
- b) legitime und notwendige Schulbuchkritik von polemischer Agitation zu unterscheiden – und damit zu einer Versachlichung der Debatte beizutragen.

¹ Dr. Martin Klope befasst sich seit vielen Jahren mit der deutsch-israelischen und christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte und hat dazu zahlreiche Beiträge verfasst. Er ist verantwortlicher Redakteur für die Fächer Ethik, Philosophie und Religion im Cornelsen Verlag am Standort Berlin. Im verlagseigenen „Netzwerk für Diversität in Bildungsmedien“ ist der Autor zuständig für die Themen Israel/Palästina, Nahost, deutsch-israelische Beziehungen und interreligiöse Fragen.

² Vgl. *Deutsch-Israelische Schulbuchkommission* (Hg.), *Deutsch-israelische Schulbuchempfehlungen*, Göttingen 2015 (Studie des Georg-Eckert-Instituts für internationale Schulbuchforschung und des Mofet Institutes. Research, Curriculum and Program Development for Teacher Educators).

³ Vgl. die im Selbstverlag erschienene Broschüre der *Scholars for Peace in the Middle East u. a.* (Hg.), *Pädagogik des Ressentiments. Das Israelbild in deutschen Schulbüchern*, Oldenburg i. O. o. J. (2015).

2. Verdrängung und Paradigmenwechsel: ein historischer Rückblick

Themenfelder wie „Jüdisches Leben“, „Jüdische Geschichte“ und „Israel“ sind in Bildungsplänen und Curricula der 16 Bundesländer in allerlei Schulfächern in verschiedenen didaktischen Kontexten implementiert: in den konfessionellen Fächern Religion, aber auch in Fächern wie Geschichte, Politik, Geographie, Ethik und Philosophie; im Fach Deutsch tauchen literarische Module mit jüdischen Bezügen auf. Unter Berücksichtigung der auch länderspezifisch unterschiedlichen Schulformen haben wir es, bei vorsichtiger Schätzung, mit etwa 250 bis 300 für unser Thema relevanten Bildungsplänen zu tun, die je nach bildungspolitischer Tradition oder Agenda als „Lehrpläne“, „Rahmenpläne“, „Rahmenlehrpläne“ oder „Kerncurricula“ firmieren. Aus diesen auch didaktisch heterogenen Bildungsplänen, die etwa alle 10 Jahre einer Revision unterzogen werden, „schnitzen“ die einzelnen Schulen ihre je eigenen Schulcurricula. Neue Bildungspläne in den Bundesländern, insbesondere nach einem Regierungswechsel, bilden alle Jahre neue Markteintrittsfenster für Bildungsmedienverlage, denn schulische Fachkonferenzen erwarten dann aufs Neue inspirierende Schulbücher sowie Handreichungen, Arbeitshefte und andere Kranzprodukte, die die renovierten Lehrpläne didaktisch angemessen, kreativ und schülergemäß umsetzen.

In den Jahren des Nationalsozialismus war das deutsche Bildungswesen nicht nur zentralisiert, sondern im Sinne der NS-Rassenideologie gleichgeschaltet. So wurden ab 1933 die Schulbücher aller Fächer und Schulformen auf NS-Kurs getrimmt, was nicht zuletzt in der antisemitischen Ausrichtung der Schulbücher sichtbar wurde. Beispielsweise zeichnete die im Stürmer-Verlag erschienene zweifarbige „Kinderfibel“ Juden mit Hakennase, Glatze, wulstigen Lippen und fetten Fingern aus – schon den jüngsten Schülern wurde der Begriff „Jude“ in Verbindung mit „Teufel“ und „Schuft“ nahegebracht. Wo immer sich thematische Anknüpfungspunkte boten, wurden Juden und ihre Religion im gesamten Reichsgebiet kriminalisiert und als „Agenten der Moderne“ verunglimpft. Verschwörungsideologien unterstellten den Juden, sie wollten Deutschland unterwerfen, vernichten und letztlich die Welt beherrschen. Konsequenterweise stellte das „Handbuch für Lehrer über Geschichtsunterricht“ die „Weltgeschichte“ in den Dienst der „Rassenfrage“, die als normatives Konstrukt den Schulunterricht über alle Fächergrenzen hinweg überwölben sollte.⁴

In seiner primitiv-rassistischen Form gilt der Antisemitismus seit 1945 als überwunden – zumindest ist er seither tabubehaftet. Gleichwohl sind die trüben Quellen des jahrhundertealten Hasses keineswegs versiegt – im

⁴ Einzelheiten bei Erika Mann, Zehn Millionen Kinder. Die Erziehung der Jugend im Dritten Reich, Reinbek bei Hamburg 1997, 52–133; Matthias Schwerendt, Erziehung zum Judenhass. Antisemitismus in nationalsozialistischen Schulbüchern. Vortrag am 22. November 2009 in der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, in: Newsletter Haus der Wannsee-Konferenz, Nr. 25, Juni 2011.

Gegenteil: Neid, Verachtung, allerlei Projektionen über angeblichen jüdischen Einfluss, Lobbyismus und Verschwörung scheinen integrale Bestandteile unserer kulturellen DNA zu sein. Wer Antisemitismus auf den Nationalsozialismus und den Massenmord an den Juden reduziert, wird zudem die Spezifika insbesondere des israelbezogenen Antisemitismus nicht wahrnehmen können.

Vor diesem Hintergrund hätte man nach 1945 erwarten können, dass sich deutsche Bildungsplaner dieser Vergangenheit stellen und eine Art „geistige Wiedergutmachung“ versuchen. Doch zehn Jahre später musste der Deutsche Ausschuss für das Erziehungs- und Bildungswesen feststellen, dass der Geschichtsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland bis dato kaum bis zum Ersten Weltkrieg führte. Tatsächlich fiel in der jungen Bundesrepublik fast alles, was einer kritischen Auseinandersetzung mit Wurzeln und Verläufen des Nationalsozialismus hätte dienen können, unter den Tisch. Die hartnäckigen Verdrängungsleistungen waren teils fehlender Zivilcourage, teils mangelnder Einsicht, aber auch latent vorhandenen NS-Sympathien geschuldet, die die Kriegsniederlage noch viele Jahre überdauern sollten. Nach außen gerechtfertigt wurde die Amnesie mit dem wissenschaftlich verbrämten Hinweis, es fehle der zeitliche Abstand zum Nationalsozialismus, um ein „objektives“ Bild dieser Zeit zeichnen zu können.⁵

Eine Neuorientierung, die den Namen verdient, setzte erst nach den Hakenkreuz-Schmierereien und anderen antijüdischen Ausschreitungen von 1959 ein. 1960 fasste die Kultusministerkonferenz (KMK) zum ersten Mal einen verbindlichen Beschluss, die „jüngste Vergangenheit“ im Geschichts- und Gemeinschaftskundeunterricht zu behandeln. 1962 erhielt der Schulbuchausschuss der KMK den Auftrag, den Schulbuchverlagen „Hinweise für die Überprüfung und Verbesserung der Bücher“ zukommen zu lassen. Unter dem Eindruck und den Nachwirkungen des Jerusalemer Eichmann-Prozesses wurden in der Bildungsöffentlichkeit Forderungen laut, die Darstellung der NS-Zeit sowie der Geschichte der Juden in der Lehrerbildung und im Schulunterricht systematisch zu verankern.⁶

Der verspätete Paradigmenwechsel sollte bald auch das didaktische Profil von Schulbüchern beeinflussen und verändern. Tatsächlich ist in den Folgejahren die zunächst nicht vorhandene oder bestenfalls zaghafte Thematisierung von Juden und Judentum in deutschen Schulbüchern immer selbstverständlicher geworden und – je nach Fach – kontinuierlich erweitert und ausdifferenziert worden. Dabei spielte der moralpädagogische Anspruch, die antisemitische Bildungstradition auch im Erfahrungsraum Schule aufzubrechen und zu konterkarieren, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Seit den 1980er Jahren gehören „jüdische“ Themen zum verbindlichen Kanon deutscher Schulcurricula und Bildungsmedien. Werden die

⁵ Vgl. Chaim Schatzker, Die Juden in den deutschen Geschichtsbüchern. Schulbuchanalyse zur Darstellung der Juden, des Judentums und des Staates Israel, hg. in der Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 173, Bonn 1981, 15 ff.

⁶ Vgl. a. a. O., 17 ff.

einschlägigen Kerncurricula und Schulbücher seither diesem Bildungsauftrag vollumfänglich gerecht?

Angesichts der millionenfachen Ermordung der europäischen Juden im Machtbereich des NS-Regimes kann es nicht verwundern, dass die einschlägigen Bildungspläne und Schulbücher ab den 1980er Jahren die Massenverbrechen der Deutschen und ihrer Verbündeten in das Zentrum ihrer Darstellungen rückten – eine längst überfällige Entwicklung, nachdem der Holocaust über viele Jahre marginalisiert oder gar beschwiegen worden war. Dass diese wohlbegründete Fokussierung ihre Schattenseiten hatte, wurde innerhalb der Bildungsöffentlichkeit erst nach der Jahrtausendwende problematisiert – nicht zuletzt aus den Reihen der jüdischen Gemeinschaft. Eine Kommission des Leo-Baeck-Instituts (LBI) gab 2003 und dann erneut 2011 sog. Orientierungshilfen heraus, die das Unbehagen auf den Punkt brachten: Ungeachtet der Fortschritte bei der Erforschung der deutsch-jüdischen Beziehungsgeschichte würden die Lehrpläne und Schulbücher einseitig die Verfolgungsgeschichte der Juden und den Holocaust in den Vordergrund rücken. Dadurch seien Juden nicht als gestaltende Subjekte ihrer Kultur, sondern ausschließlich als Objekte und Opfer der deutschen und europäischen Geschichte markiert. Die Denkschrift fordert einen Perspektivenwechsel, damit neben der Erinnerung an die Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte auch die gemeinsame deutsch-jüdische bzw. jüdisch-europäische Geschichte und der jüdische Beitrag zur europäischen Moderne in Kultur und Wissenschaft vermittelt wird.⁷

Auch der „Expertenkreis Antisemitismus“ der Bundesregierung beklagte 2011 in seinem ersten Bericht, dass im schulischen Unterricht Juden fast ausschließlich als Opfer präsentiert würden; Antisemitismus werde fast nur in Verbindung mit dem Holocaust behandelt: ein „ausschließlich den Nationalsozialisten zuzuordnendes Phänomen, das 1933 quasi aus dem Nichts erschien und 1945 wieder verschwand.“⁸ Fatal sei es auch, wenn in einem Schulbuch unkritisch das Bild vom „Geldjuden“ gezeichnet und dann unter dem Label „Privilegien, Verfolgung, Vertreibung“ eine Assoziation zur Verfolgungsgeschichte der Juden im Nationalsozialismus insinuiert werde. Termini würden so konfiguriert, dass der Begriff „Privilegien“ fast wie ein „Erklärungsmuster für die Schoah“ anmute.⁹

Zwei am Fritz Bauer Institut in Frankfurt tätigen Pädagogen und Geschichtsdidaktiker ist es zu verdanken, dass die o. g. Befunde anhand eines

⁷ Vgl. *Leo Baeck Institut*, Deutsch-jüdische Geschichte im Unterricht. Eine Orientierungshilfe für Schule und Erwachsenenbildung, Frankfurt a. M. 2003 (2. erweiterte und akt. Aufl. 2011).

⁸ *Bundesministerium des Innern* (Hg.), Antisemitismus in Deutschland. Erscheinungsformen, Bedingungen, Präventionsansätze. Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Berlin 2011, 86, in: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Gesellschaft-Verfassung/Expertenkreis_Antisemitismus/bericht.pdf;jsessionid=D40654C0591C0BF4D9625728A445AB29.2_cid295?__blob=publicationFile.

⁹ A. a. O., 87.

repräsentativen Samples von 148 Schulbüchern, die zwischen 2001 und 2011 erschienen sind, einer empirischen Überprüfung unterzogen worden sind: Martin Liepach und Wolfgang Geiger fanden heraus, dass in der anteiligen Darstellung jüdischer Geschichte die NS-Zeit mit zwei Dritteln deutlich überrepräsentiert ist, gefolgt vom Mittelalter. Eine seitengenaue Betrachtung bestätigt, dass Juden in allen thematisierten Epochen in erster Linie als Objekte und Opfer ihrer Umwelt dargestellt werden. Ein solches „Ausgrenzungs- und Verfolgungsparadigma“ erzeugt demnach ein passantes die Vorstellung eines „ewigen Antisemitismus“. Schon das antike Israel – so der Befund – wird in den untersuchten Geschichtsschulbüchern der 2000er Jahre vielfach als Sonderfall einer peripheren Mittelmeerkultur dargestellt, deren Ackerbauern und Viehzüchter sich hauptsächlich der Angriffe seiner Nachbarn erwehren mussten. Der kulturelle Beitrag vor-exilischer Hebräer und Israeliten sowie nachexilischer Juden zur Zivilisierung und Humanisierung der mediterranen Hochkulturen gerät dabei aus dem Blick. Zudem sind in den gängigen Schulbüchern Materialangebote, die auch jüdische Quellen und Perspektiven aufzeigen könnten, deutlich unterrepräsentiert; insofern ist die proklamierte Multiperspektivität herkömmlicher Unterrichtsmedien verbesserungsbedürftig.¹⁰

Die seit 1981 immer wieder diagnostizierte „Aufklärungsresistenz“¹¹ ist unterschiedlichen Gründen geschuldet. Zum einen dürfte die wirkmächtige Proklamation einer „Erziehung nach Auschwitz“¹² eine Rolle spielen. Das emphatische „Nie wieder ...“ hat seit den späten 1960er Jahren eine ganze Generation von Pädagogen geprägt, die in Unkenntnis der vielfältigen deutsch-jüdischen Geschichte „jüdische“ Themen auf eine Ausgrenzungs- und Verfolgungsgeschichte reduzierten. Zum anderen ist es fast schon trivial, aber immer wieder notwendig darauf hinzuweisen, dass Schulunterricht und Schulbücher aufgrund curricularer Vorgaben auch komplexe Themen didaktisch reduzieren und exemplifizieren (müssen).

Wie aber können Einseitigkeiten, die bestehende Vorurteilsstrukturen womöglich verstärken, überwunden werden? Der israelische Historiker Moshe Zimmermann schlug 2006 auf dem Historikertag in Konstanz vor, die deutsch-jüdische Geschichte als ein gemeinsames Narrativ in den Blick zu rücken. Unter dieser Maßgabe bedürfe es keines verordneten Master-Narrativs, der einer ausgrenzenden Gegenüberstellung von „wir“ (Deutsche) und „ihr“ (Juden) Vorschub leiste, sondern der Entschlossenheit, gemeinsame deutsch-jüdische Narrative aufzuspüren und als mehr oder

¹⁰ Vgl. Martin Liepach/Wolfgang Geiger, Fragen an die jüdische Geschichte. Darstellungen und didaktische Herausforderungen, Schwalbach/Ts. 2014 (Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung).

¹¹ Ingolf Seidel, Jahrzehntelange Aufklärungsresistenz: Jüdische Geschichte im Schulbuch, in: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 9 (2015), 1–7; s. a. Chaim Schatzker (1981), a. a. O.

¹² „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung“ (so 1966 Theodor W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt a. M. 1971, 88).

weniger gelungene Beispiele pluralistischer Identitätsfacetten exemplarisch zu entfalten.¹³

Versuche, inklusionsmotivierte Narrative aus der deutsch-jüdischen Beziehungsgeschichte systematisch zu implementieren, stoßen an die Grenzen curricularer, fachdidaktischer und schulbuchtechnischer Sachzwänge, wozu auch unvermeidliche Umfangsbeschränkungen gehören. Gleichwohl geben neuere Geschichtsbücher Anlass zur Hoffnung, dass sich zumindest punktuell gemeinsame deutsch-jüdische bzw. europäisch-jüdische Narrative überzeugend darstellen lassen. Im 2016 erschienenen „Forum Geschichte 7“ werden „Juden in der mittelalterlichen Stadt“ keineswegs nur mit Ausgrenzung und Verfolgung assoziiert, sondern auch als handelnde Subjekte in ihrem vielerorts fruchtbaren Zusammenleben dargestellt: „Obwohl sie rechtlich als ‚Fremde‘ galten, waren sie weitgehend in die christliche Stadtgesellschaft eingebunden. Sie sprachen die Landessprache, nahmen aktiv am wirtschaftlichen Leben teil und übernahmen gemeinschaftliche Aufgaben wie die Stadtverteidigung.“ Auch im Kontext von Amerikanischer und Französischer Revolution werden Juden in ein gemeinsames Narrativ des revolutionären Frankreichs eingebunden, das im ausgehenden 18. Jahrhundert seinen Minderheiten (insbesondere Protestanten und Juden) verspätet, aber sukzessive nacheinander staatsbürgerliche Rechte gewährte.¹⁴ „Forum Geschichte 3“ bringt mit Blick auf die Reichspogromnacht im November 1938 das gemeinsame deutsch-jüdische Narrativ nicht nur im Darstellungstext, sondern auch im Quellenteil unprätentiös zum Ausdruck, insofern dort die Erinnerungen einer Selma Löser beispielhaft einbezogen werden, deren Ehemann kein Jude war – Indizien, die anschaulich machen, wie sich „deutsche“ und „jüdische“ Lebenswelten historisch überlappen.¹⁵ Derartige Beispiele zeigen, dass differenzierte Zugänge zu jüdischen Themen auch in Schulbüchern sinnvoll und möglich sind.

3. Israel-Wahrnehmungen in Schulbüchern

3.1. Diagnosen zu einseitigen Narrativen

In den frühen 1980er Jahren ist die Darstellung Israels in deutschen Schulbüchern in den Fokus der Schulbuchforschung gerückt: Eine deutsch-israelische Expertenkommission diagnostizierte 1981, dass Israel fast ausschließlich im Kontext des Nahostkonflikts vorkomme, während die Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur des Landes bestenfalls „flüchtig“ erwähnt würden.¹⁶

¹³ Vgl. *Liepach/Wolfgang Geiger* (2014), a. a. O., 134–141.

¹⁴ Vgl. *Forum Geschichte 7* (7. Kl.). Baden-Württemberg. Cornelsen Verlag: Berlin, 2016, 72 und 202.

¹⁵ Vgl. *Forum Geschichte 3* (Kl. 9/10). Rheinland-Pfalz. Cornelsen Verlag: Berlin, 2015, 190.

¹⁶ Vgl. *Chaim Schatzker*, *Die Juden in den deutschen Geschichtsbüchern*, a. a. O., 157–176.

Wolfgang Geiger stellte 2009 fest, dass bei kaum einem anderen Thema so schnell „ohne Kenntnis der historischen Grundlagen [...] beurteilt, geurteilt und verurteilt“ werde wie in Bezug auf Israel und den Nahostkonflikt. Diese Positionierung werde häufig in pädagogisch wohlmeinender Absicht von einer „formale(n) Äquidistanz zu den Kontrahenten“ flankiert und sei strukturell gerade deshalb für den „Antizionismus als Vektor für einen neuen (alten) Antisemitismus“ anschlussfähig.¹⁷

Auch die 2015 auf deutscher Seite vom Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung veröffentlichte Folgestudie, deren Autoren sich aus einer paritätisch besetzten deutsch-israelischen Expertengruppe zusammensetzen, kommt zu ernüchternden Befunden. Die Kommission hat zwischen 2010 und 2014 aus 1200 Geschichts-, Geografie- und Sozialkundebüchern 400 Titel aus fünf Bundesländern – Bayern, Berlin, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Sachsen – untersucht. Im Mittelpunkt standen 94 Texte zur Darstellung Israels. Ausgewertet wurden auch 44 israelische Schulbücher in ihren Darstellungsweisen Deutschlands.¹⁸

Dem Befund zufolge sind gut 20 Jahre später noch immer keine der 1981 aufgeführten Monita behoben. Deutsche Schüler/innen lernen Israel laut der Untersuchung fast ausschließlich als ein kriegführendes Land, nicht aber als einzige funktionierende Demokratie im Nahen Osten kennen. Problematisch seien auch Bilder, die bei Schülern starke Emotionen erzeugten – so etwa, wenn bildliche Darstellungen israelische Soldaten als Gewaltausübende gegenüber schwächer erscheinenden Palästinensern zeigten. Derartige Arrangements führten dazu, dass Schüler/innen einseitig Partei nähmen – ein Narrativ, das auch in der medialen Rezeption weite Verbreitung gefunden hat.¹⁹ Dennoch – und dies wird in der öffentlichen Wahrnehmung zumeist übersehen – attestiert die Kommission den meisten (Politik-)Schulbüchern, sich um „ein ausgewogenes Bild des Konflikts“ zu bemühen – unter Berücksichtigung „der zentralen didaktischen Prinzipien von *Problemorientierung*, *Multiperspektivität* und *Kontroversität*.“²⁰

Gewiss kann es nicht darum gehen, die schwierige Gemengelage des Nahen Ostens schönzureden oder den israelisch-palästinensischen Konflikt aus den Büchern herauszuhalten. Politikbücher sind aufgrund von Lehrplanvorgaben „unter dem politikdidaktischen Kriterium der *Exemplarität*“ gehalten, nicht die Darstellung Israels, sondern „über das Instrument der Konfliktana-

¹⁷ Wolfgang Geiger, Zwischen Scham und Vorurteil: Das Thema Israel im Schulunterricht – und nicht nur da, in: Compass-Infodienst. Online-Extra Nr. 97, Juni 2009 (http://www.compass-infodienst.de/Wolfgang_Geiger_Zwischen_Scham_und_Vorurteil_-_Israel_im_Schulunterricht.6910.o.html).

¹⁸ Vgl. *Deutsch-Israelische Schulbuchkommission* (Hg.), *Deutsch-israelische Schulbuchempfehlungen*, a. a. O.

¹⁹ Beispielhaft Amory Burchard, Deutsche Schulbücher vermitteln einseitiges Israel-Bild, in: *Der Tagesspiegel* v. 22.06.2015 (<http://www.tagesspiegel.de/wissen/bellizistische-krises-gesellschaft-deutsche-schulbuecher-vermitteln-einseitiges-israel-bild/11952840.html>).

²⁰ *Deutsch-Israelische Schulbuchkommission* (Hg.), *Deutsch-israelische Schulbuchempfehlungen*, a. a. O., 81.

lyse“ den Nahostkonflikt in den Fokus zu rücken – eine ebenso unglückliche wie korrekturbedürftige Rahmenbedingung, auf die auch die deutsch-israelische Schulbuch-Kommission hinweist.²¹ Aber im Gegensatz zu manch unbekümmert tendenziöser Medienberichterstattung haben Schulbücher eine besondere Sorgfaltspflicht – sie sind staatlich geprüfte Leitmedien, die weite Teile des Unterrichtsgeschehens prägen und deswegen in besonderer Weise verpflichtet sind, durch die Auswahl von Materialien (Quellen und Bilder) und Darstellungstexten Ausgewogenheit, Fairness, Multiperspektivität und Empathie zu fördern. Schulbücher dürfen weder indoktrinieren („überwältigen“) noch letzte „Wahrheiten“ verkünden. Was in der demokratischen und offenen Gesellschaft umstritten ist, muss auch im Schulbuch kontrovers dargestellt werden – auf der Basis verbindlich kodifizierter Grundwerte.²² Diese Prämissen gelten auch für die Darstellung des Nahostkonflikts. In der multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft der Gegenwart ist es besonders dringlich, Kinder und Jugendliche zum Perspektivwechsel zu befähigen, um die Position des jeweils anderen nicht nur verstehen, sondern auch nachempfinden zu können (Empathie-Kompetenz). Insofern ist den deutschen und israelischen Wissenschaftlern und Fachdidaktikern beizupflichten, wenn sie fordern, dass Schulbücher ungeachtet schwieriger und verbesserungswürdiger Rahmenbedingungen mehr als bislang darauf achten sollten, ein breites, facettenreiches Bild Israels zu zeichnen.

3.2. Was tun? Bilanz und Ausblick

Bei allem Verständnis für die kritischen Impulse der deutsch-israelischen Schulbuch-Kommission und ihrer medial vermittelten Stilisierung: Einseitige Vorwürfe an „die Schulbücher“ wären weder fair noch hilfreich. Vor dem Hintergrund generell sinkender Sympathiewerte für Israel in Deutschland²³ wird das kleine Land zwischen Jordan und Mittelmeer in hiesigen Schulbüchern sachlicher, objektiver und empathischer gezeichnet als der vordergründige Eindruck suggeriert. Wenn im „Kursbuch Geschichte“ seit vielen Jahren in allen Ausgaben das moderne Israel als ein „demokratisch organisierter Staat“ charakterisiert wird, „der wegen seines hohen Standes von Wissenschaft und Technik eine wirtschaftlich blühende Industriegesellschaft geschaffen hat“²⁴, erzeugt eine solche sachlich ebenso zutreffende

²¹ A. a. O., 80.

²² Vgl. die nach wie vor verbindlichen Leitgedanken des Beutelsbacher Konsenses, formuliert von Hans-Georg Wehling, in: Siegfried Schiele/Herbert Schneider (Hg.), Das Konsensproblem in der politischen Bildung, Stuttgart 1977, 179 f.

²³ Laut einer Blitzumfrage der Bertelsmann-Stiftung haben 48 Prozent der Deutschen eine „ziemlich oder sehr schlechte Meinung über Israel“ und nur noch 36 Prozent eine „sehr oder ziemlich gute Meinung über Israel“ (so laut Steffen Hagemann/Roby Nathanson, Deutschland und Israel heute. Verbindende Vergangenheit, trennende Gegenwart?, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, Januar 2015, 66 (Anhang).

²⁴ Vgl. Kursbuch Geschichte. Neue Ausgabe. Von der Antike bis zur Gegenwart (Oberstufe). Cornelsen Verlag: Berlin, 2009 (7. Druck 2015), 590.

wie positiv konnotierte Aussage keinerlei Aufsehen – eine Tatsache, die in einem krassen Missverhältnis zur Skandalisierung des einen oder anderen, häufig aus dem Sachzusammenhang gerissenen, israelkritischen Zitats in Schulbüchern steht.

Natürlich wird der Anspruch an ein staatlich genehmigtes Schulbuch zu Recht höher veranschlagt als an ein freies Presseerzeugnis oder gar an einen Mainstream-Stammtisch. Der lange und oftmals verschlungene Weg von der Konzeptionsidee zum Schulbuch hinterlässt bei manchem Außenstehenden den ehrfürchtigen Eindruck, ein Schulbuch sei so etwas wie kanonische Literatur: geprüft, ggf. neu justiert, erprobt, optimiert und endlich für gut befunden. Nirgendwo sonst beschäftigen sich Jugendliche so intensiv mit einem gemeinsamen Buch wie in der Schule; Woche für Woche arbeiten sie mit ihrem Fachschulbuch als Leitmedium des Unterrichts.

Wir alle sind nicht nur von Objektivität, Sachlichkeit und von der Suche nach „der Wahrheit“ geprägt; jeder von uns ist auch beeinflusst von einem Zeitgeist, der sich in medial vermittelten Stimmungslagen und tendenziösen Bildern niederschlägt. „Ein Konflikt, bei dem Juden mit im Spiel sind, wird in Deutschland per Reflex anders wahrgenommen als ein Krieg zwischen Muslimen oder zwischen Christen.“²⁵ Gewiss ist „Israelkritik“ (auch) hierzulande en vogue: Mal ist sie reflexartig oder gar obsessiv, allzu selten ist sie faktenbasiert, reflektiert und fair. Dieser gesellschaftliche und mediale Diskurskontext macht auch vor Lehrplanmachern, Autoren und Redakteuren von Schulbuch-Verlagen nicht Halt. Missgriffe und Einseitigkeiten in der Darstellung Israels im Schulunterricht und in Bildungsmedien „passieren“ allerdings in der Regel nicht in böser Absicht. Manchmal merken Bildungsplaner und Pädagogen selbst nicht, was sie an Halbwissen und Projektionen mit sich herumtragen und dann als kontaminiertes kulturelles Erbe an die nächste Generation weitergeben. Sich dieser Zusammenhänge in aller gebotenen Demut bewusst zu werden, ist der erste Schritt zur Besserung.

Israel ist kein Land, das es verdient, auf katastrophische Klischees reduziert zu werden. Doch wie können – jenseits obsessiver Konfliktparadigmen – differenzierte Darstellungsperspektiven vermittelt werden, ohne dass Schulbücher deswegen noch umfänglicher werden müssen? Wann und wo können Schülerinnen und Schüler lernen, dass Israel seinen jüdischen und arabischen Bürgern Freiheits- und Partizipationsmöglichkeiten bietet, die es im Nahen Osten sonst nirgendwo gibt?

Lehrpläne und Schulbücher sollten künftig auch Akzente setzen, die in den quotensüchtigen Tagesmedien zu kurz kommen: Israel als pluralistische multikulturelle Gesellschaft, als einzige Demokratie in der Region, als hochentwickelte Kultur- sowie Hightech- und Startup-Nation sowie als Land mit historisch und politisch einzigartigen Beziehungen und Verbin-

²⁵ So der frühere ARD-Israel-Korrespondent *Richard C. Schneider*, Gegen die Bilder ist unser Text machtlos, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 03.08.2014 (http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/ueber-gaza-berichten-gegen-die-bilder-ist-unser-text-machtlos-13078468-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_3).

dungen zu Deutschland. Auch wenn es bei der Realisierung von Perspektiv-Erweiterungen zur nachhaltigen Förderung von Empathie keine Patentrezepte gibt: Für modulare Ansätze in dieser Richtung bieten Rahmen- bzw. Kernlehrpläne schon heute diverse Anschlussmöglichkeiten – potentielle Verknüpfungen und Bezüge, die explizit erwähnt werden sollten, um eine Breitenwirkung zu erzielen.

Die deutsch-israelische Schulbuch-Kommission in Gestalt des Georg-Eckert-Instituts ist inzwischen mit allen drei großen Bildungsmedien-Verlagen im Gespräch, um bei der praktischen Umsetzung der Schulbuch-Studie behilflich zu sein. Vorreiter ist der Cornelsen Verlag, der die sachgemäße Darstellung Israels in seinen Bildungsmedien seit 2015 im Rahmen eines sog. Expertennetzwerks für Diversität in Bildungsmedien systematisch in den Blick nimmt und die Implementierung von Beratungsangeboten sowie Fortbildungsmodulen als integralen Bestandteil seiner Qualitätskontrolle versteht. Es gibt demzufolge berechtigte Anlässe zur Hoffnung, dass künftige Schulbuch-Analysen nachhaltige Qualitätsverbesserungen zutage fördern werden. Bis dies soweit ist, gilt allerdings: „Prognosen sind eine schwierige Sache. Vor allem, wenn sie die Zukunft betreffen.“²⁶

Heute wird der Begriff „radikal“ weniger im Sinne einer weichen, an der Grundbedeutung des Wortes orientierten Radikalisierung und mehr im Sinne von Fanatismus und Fundamentalismus gebraucht, wobei man vor allem den militanten Islamismus vor Augen hat. Es geht also weniger um „Radikalität“ und mehr um „Radikalismus“. Im Vordergrund steht dabei der Zusammenhang von Religion, Politik und Gewalt.

Für „Radikalisierung im Namen der Religion“ bzw. „religiösen Radikalismus“ hat sich in den letzten Jahrzehnten der Begriff „Fundamentalismus“ eingebürgert. So wie „Radikalismus“ auf die Wurzel verweist so „Fundamentalismus“ auf das Fundament. Der Begriff „Fundamentalismus“ entstammt ursprünglich der nordamerikanischen Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Christen, die den Glauben durch Liberalismus, Historismus und Modernismus gefährdet sahen, wollten die Fundamente dieses Glaubens festhalten und erneuern. Religion in Zusammenhang mit Politik und Gewalt zu bringen, lag ihnen fern. Erst in den letzten 30 Jahren hat sich die Bedeutung des Begriffs „Fundamentalismus“ in diese Richtung entwickelt. Er steht heute für eine politisierte Religion und religionisierte Politik, einschließlich der Legitimation von Gewalt.

Diese Bedeutungsentfaltung und Verallgemeinerung des Begriffs „Fundamentalismus“ ist problematisch, weil man hier eine begriffliche Welle geschmiedet hat, die nicht mehr der konstruktiven Auseinandersetzung mit den darunter gefassten religiösen und politischen Konzepten und Verhaltensweisen dient, sondern ihrer emotionalisierten Wahrnehmung und Verurteilung. Der Begriff beschreibt nicht nur, er deutet, wertet, drückt eine

²⁶ Frei nach Mark Twain.

Radikalisierung im Namen der Religion?

Reinhold Bernhardt

Wenn man den Begriff „Radikalisierung“ wörtlich nimmt, meint er etwas Positives: „Radikal“ kommt von „radix“: „die Wurzel“. „Radikalisierung der Religion“ meint eigentlich eine Transformation der Religion, die auf ihre Wurzeln zurückgeht, sich auf ihren Ursprung besinnt und sich von Grund auf erneuern will. Das ist oft verbunden mit einer Intensivierung des Glaubens und des religiösen Lebens. Radikalisierung in diesem Sinn versteht sich als Reinigung von den Schlacken, die sich im Laufe der Zeit um den Glutkern der zentralen und fundamentalen Botschaft – also der „Wurzel“ – angesiedelt haben. Das war das Anliegen auch der Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert, aus der die evangelischen Kirchen hervorgegangen sind, und es ist das Anliegen vieler Reformationsbewegungen in der Religionsgeschichte.

Heute wird der Begriff „radikal“ weniger im Sinne einer solchen, an der Grundbedeutung des Wortes orientierten Radikalisierung und mehr im Sinne von Fanatismus und Fundamentalismus gebraucht, wobei man vor allem den militanten Islamismus vor Augen hat. Es geht also weniger um „Radikalität“ und mehr um „Radikalismus“. Im Vordergrund steht dabei der Zusammenhang von Religion, Politik und Gewalt.

Für „Radikalisierung im Namen der Religion“ bzw. „religiösen Radikalismus“ hat sich in den letzten Jahrzehnten der Begriff „Fundamentalismus“ eingebürgert. So wie „Radikalismus“ auf die Wurzel verweist, so „Fundamentalismus“ auf das Fundament. Der Begriff „Fundamentalismus“ entstammt ursprünglich der nordamerikanischen Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Christen, die den Glauben durch Liberalismus, Historismus und Modernismus gefährdet sahen, wollten die Fundamente dieses Glaubens festhalten und erneuern. Religion in Zusammenhang mit Politik und Gewalt zu bringen, lag ihnen fern. Erst in den letzten 30 Jahren hat sich die Bedeutung des Begriffs „Fundamentalismus“ in diese Richtung entwickelt. Er steht heute für eine politisierte Religion und religionisierte Politik, einschließlich der Legitimation von Gewalt.

Diese Bedeutungs-inflation und Verallgemeinerung des Begriffs „Fundamentalismus“ ist problematisch, weil man hier eine begriffliche Waffe geschmiedet hat, die nicht mehr der konstruktiven Auseinandersetzung mit den darunter gefassten religiösen und politischen Konzepten und Verhaltensweisen dient, sondern ihrer emotionalisierten Wahrnehmung und Verurteilung. Der Begriff beschreibt nicht nur, er deutet, wertet, drückt eine Angst aus und schürt Angst. Aus der ursprünglichen Selbstbezeichnung

ist eine pejorative Fremdzuschreibung geworden. „Fundamentalisten“ sind die anderen. Der Kampf gegen den „Fundamentalismus“ nimmt nicht selten seinerseits die Züge einer „fundamentalistischen“ Haltung an.

1. Primordialismus – Instrumentalismus – Konstruktivismus

In der Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt stehen sich drei Ansätze gegenüber, die mit unterschiedlichen Verständnissen von Religion verbunden sind.

Die *primordialistische* Position geht davon aus, dass die Religion, in die ein Mensch hineingeboren worden ist, ebenso wie seine Kultur, seine Sprache und seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Stamm den Menschen tiefgreifend bindet und prägt. „Primordial“ meint „ursprünglich“, „urwüchsig“. Der Begriff wurde in der Kulturanthropologie, etwa von Clifford Geertz (im Anschluss an den Soziologen Edward Shils) herangezogen, um solche elementaren Bindungen und Prägungen des Menschen zu bezeichnen, die aus den Grundgegebenheiten seiner sozialen Existenz hervorgehen. Angewandt auf die Deutung der Religion besagt der Begriff: Religionen stellen urwüchsige (primordiale) Mächte dar, die das Selbstverständnis von Menschen fundamental prägen.

Ein Vertreter dieser Position war Samuel Huntington mit seiner These vom „clash of civilisations“, die er 1993 in einem Artikel in der Zeitschrift „Foreign Affairs“ präsentierte. Die These besagt, dass die politischen Konflikte in der Zeit nach dem Kalten Krieg nicht mehr primär ideologische oder ökonomische Ursachen hätten, sondern kulturelle und religiöse. Die Balkankriege, wie überhaupt die Auseinandersetzungen nach dem Zusammenbruch der UdSSR am Rand Russlands, boten genug Evidenzen, um diese These zu untermauern, denn die Konfliktlinien waren in diesen und anderen Fällen Kultur- und Religionsgrenzen.

Verbindet man diese Religionsdeutung mit der religionskritischen Auffassung, dass in den Religionen als elementaren Kulturmächten Abgrenzungs- und Aggressionspotenzial liegen, dann folgt daraus, dass die von den Religionen geprägten Menschen diese „geistigen Schwerter“ in sich tragen – und sei es nur zur Selbstverteidigung im Fall, dass ihre Religion angegriffen wird. „Im Glauben liegt ein böses Prinzip“ schrieb Ludwig Feuerbach 1841 in seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“.¹ Dieser Vorwurf bezieht sich nicht nur – wie der Titel des Buches erwarten lassen könnte – auf das Christentum, sondern auf die Religion im Allgemeinen. Religionskritik dieser Art gab es sogar schon in der Antike. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert hatte Lukrez geschrieben: „Tantum religio potuit suadere malorum“ („Zu so viel Unheil vermochte die Religion zu raten“).²

¹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (GW.V), Berlin 1984, 417 f.

² Über die Natur der Dinge, Berlin 1972, 40/41. In seiner Religionsschrift nahm Immanuel Kant dieses Diktum auf und bezog es auf die Geschichte des Christentums (*Immanuel*

Der Titel der Tagung „Radikalisierung im Namen der Religion“ weist demgegenüber in die Richtung einer *instrumentalistischen* Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt. Dieser zweite Deuteansatz geht davon aus, dass Religion nicht die eigentliche *Konfliktursache*, sondern ein Instrument zur *Konfliktverschärfung* ist. Noch nicht einmal eine Neigung zur gewaltsamen Austragung von Konflikten, die nicht-religiöse Ursachen haben, kann man demnach in der Religion selbst angelegt sehen. Religion wird vielmehr instrumentalisiert, um anderweitig – ethnisch, sozial, politisch, ökonomisch und in Zukunft verstärkt auch ökologisch – motivierte Konflikte anzuheizen. Es vollzieht sich eine Radikalisierung *im Namen* der Religion.

Dieser Ansatz zur Deutung von religiös motivierten oder konnotierten Konflikten verbindet sich mit der Unterscheidung zwischen Eliten und Gefolgsleuten der Konfliktparteien. Religiöse Motive werden von den Anführern der Konfliktparteien aktiviert und aktualisiert, um die Auseinandersetzung mit Letztbegründungen ideologisch aufzuladen und damit zu radikalisieren. Diese Eliten greifen Frustrationserfahrungen ihrer Anhänger auf, machen fremde Mächte dafür verantwortlich und ziehen ethnische oder nationale Mythen, kulturelle Eigenheiten oder eben religiöse Identitätsmuster heran, um ihre Anhänger zum Kampf gegen diese Mächte zu motivieren. Dabei verfolgen sie selbst nicht unbedingt ein genuin religiöses Interesse, sondern zumeist ein machtpolitisches oder wirtschaftliches. Die Konflikte sind eigentlich Interessenkonflikte; indem sie aber religiös konnotiert werden, mutieren sie zu emotional aufgeladenen Identitätskonflikten. Die eigene Gemeinschaft muss demnach verteidigt werden gegen die Fremden, die Anderen, die Andersglaubenden.

Religion ist nach dieser Theorie nicht der Sprengstoff oder der Zünder, sondern das Öl, das ins Feuer gegossen wird. Sie schweißt das Volk bzw. die Volksgruppe zusammen und macht es bzw. sie opferbereit. Sie trägt bei zur Unterscheidung der eigenen „Wir“-Gruppe und der Gruppe(n) der Anderen und befördert die Entwicklung von Feindbildern. Die Anderen werden dämonisiert. Es sind nun nicht nur interessengeleitete Gegner, sondern Handlanger einer bösen Macht. Der Kampf gegen sie ist im Namen Gottes zu führen. Mit interessengeleiteten Gegnern könnte man rational verhandeln, um den Konflikt zu entschärfen, Handlanger einer widergöttlichen Macht aber müssen nach Möglichkeit ausgerottet werden.

Die dritte Position in der Bestimmung der Beziehung zwischen Religion, Politik und Gewalt wird die *konstruktivistische* genannt. Sie perspektiviert Religion anders als die beiden anderen Deuteansätze, indem sie weniger von „Religion“ als einer elementaren Kulturmacht oder als einer instrumentalisierbaren Ideologie und mehr von „Religiosität“ als Komponente des individuellen und kollektiven Identitätsbewusstseins ausgeht. Ver-

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 178).

kürzt könnte man sagen: Sie blickt mehr auf die subjektive und weniger auf die objektive Seite der Religion, weniger auf die Religion als etwas dem Menschen Äußerliches, das ihn ergreift, und mehr auf die Dynamik des Ergriffenwerdens- und -seins, also auf Religion *im* Menschen.

Für die *Primordialisten* ist Religion eine elementare Kulturmacht, die sich in der ganzen Menschheit findet. Sie fragen nach ihrem Wesen, und wenn sie religionskritisch orientiert sind, diagnostizieren sie in dieser Wesensbestimmung ein „böses Prinzip“. Die *Instrumentalisten* verstehen Religion als mehr oder weniger institutionalisierte Ideologie, die – im Sinne der modernen Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsysteme – neben anderen (eben ökonomischen und politischen) Interessenrichtungen steht und von diesen benutzt werden kann. Die *Konstruktivisten* blicken nicht zuerst auf die Religion „an sich“. Sie fragen vielmehr nach dem individuellen und kollektiven Selbstverständnis von Menschen, nach ihren Bewusstseinslagen und Identitätsformationen – und nach dem Anteil religiöser Komponenten darin. Die verschiedenen Perspektiven auf Religion, wie sie die Primordialisten, die Instrumentalisten und die Konstruktivisten einnehmen, sind dabei nicht gegenseitig exklusiv, sondern können miteinander verbunden werden.

Die Bezeichnung „Konstruktivisten“ entstammt der für diesen Deuteansatz zentralen Einsicht, dass Identitäten immer soziokulturelle Konstrukte sind. Die religiöse Komponente kann dabei eine zentrale Rolle spielen, aber daneben besteht eine Vielzahl weiterer Prägungen: die soziale Stellung, das Geschlecht, das Alter, die Bildung usw.

Bei der religiösen Radikalisierung werden diese anderen Faktoren zurückgedrängt und mit religiösen Konnotationen besetzt. Die religiöse Identität wird zu einem Kollektivbewusstsein, das die Wirklichkeitswahrnehmung, die Weltsicht und das Selbstverständnis von einzelnen Menschen und von Kollektiven bestimmt. Sie gibt Wertvorstellungen vor, aus denen dann auch politische Strategien abgeleitet werden können.

2. Ambivalenz des Religiösen

Alle drei der genannten Deuteansätze können sich mit einer bestimmten – negativen oder positiven, religionskritischen oder religionsaffirmativen – Wertung der Religion verbinden. Gegenüber einseitigen Wertungen ist die Erkenntnis der Ambivalenz religiöser Motive zur Geltung zu bringen. Sie besagt, dass eine religiös imprägnierte Weltsicht nicht von sich aus friedensgefährdend ist – sie kann auch Frieden und Versöhnung bewirken. Religiöse Motive waren für das Trauma vom 11. September 2001 (mit-)verantwortlich. Andererseits waren die Kraftquellen der Religion von unschätzbarem Wert für die Bearbeitung dieses Traumas.

Religiöse Identitäten können mit scharfkantigen Abgrenzungen verbunden und mit Hass infiziert werden. Die autoritativen Quellen und Traditio-

nen der Religionsgemeinschaften bieten genügend Material, das sich dafür heranziehen lässt. Bei solchen Verfeindungs-dynamiken werden die in den Quellen und Traditionen liegenden Friedenspotenziale so weit zurückgedrängt, dass sie nicht mehr zur Wirkung kommen. Der Balkankrieg bietet viele schreckliche Beispiele dafür, wie orthodoxe Christen, Katholiken und Muslime, die über Generationen friedlich Haus an Haus lebten, plötzlich wie von einem Virus der Feindschaft angesteckt wurden und ihre ethnische und religiöse Identität so zuspitzten, dass daraus ein Aggressionspotenzial wurde, das sich gegen die ehemaligen Nachbarn richtete.

Doch darf diese Art von Radikalisierung nicht essentialisiert werden, indem man unterstellt, die Tendenz dazu sei im Wesen der Religion verankert. Sie entspringt nicht dem *Wesen* der Religion, wie Feuerbach gemeint hat, sondern stellt deren *Unwesen*, ihre Perversion, dar. Es ist nicht einfach die Religion selbst, sondern der *Geist*, in dem eine Religion gelebt wird, der solche problematischen Früchte hervorbringt. Es ist nicht die sich mit inhärenter Notwendigkeit zum Ausdruck bringende *Essenz*, sondern der *Gebrauch* der Religion, ihre jeweilige Realisierungsform, die Art, wie ihre ambivalenten Potenziale aktualisiert werden.

Ein solch problematischer Gebrauch geht in der Regel einher mit einer theologischen Verabsolutierung bestimmter religiöser Motive, die für die Konstitution der eigenen Identität als grundlegend und unhinterfragbar angesehen werden. Die religiösen Gewissheiten, aus denen Andersglaubende leben, werden demgegenüber als Verblendungszusammenhänge diskreditiert, sei es als selbstverschuldete Blindheit oder als von Gott auferlegte Verstockung.

Die Frage, ob dabei die religiöse Selbstermächtigung durch Verabsolutierung der eigenen Glaubensinhalte und -formen das *Movens* darstellt, das die Abgrenzung von Andersglaubenden bewirkt und zu deren Verurteilung führt (im Sinne des Primordialismus) oder ob es umgekehrt die anders motivierten Verfeindungen sind, die sich durch religiöse Radikalisierung untermauern (im Sinne des Instrumentalismus), lässt sich m. E. nur im Sinne eines Teufelskreises beantworten, in dem beide Prozesse ineinander spielen und sich gegenseitig hervortreiben und verstärken.

3. Radikalismus im Judentum, Christentum und Islam

Ich will im Folgenden fragen, wo man Erscheinungsformen radikalisierte Religion im Judentum, Christentum und Islam finden kann. Ich beschränke die Betrachtung auf diese „abrahamitische Religionsfamilie“, weise aber darauf hin, dass es in den vermeintlich so friedfertigen östlichen Religionen ebenso radikale und zur Gewalt neigende Ausprägungen gibt.

Im orthodoxen *Judentum* finden sich radikalisierte Religionsformen etwa in der militanten Siedlerbewegung und in den Parteien, die deren Bestrebungen unterstützen. Es gibt sie auch weit darüber hinaus, ohne dass

man allerdings das gesamte orthodoxe Judentum mit diesem problematischen Etikett versehen dürfte.

Fragt man nach den religiösen Motiven, die dabei leitend sind, so stehen hier der Besitz des gelobten Landes Israel und der Erwählungsgedanke im Mittelpunkt. Aus einer unverfügbaren göttlichen Landverheißung wird dabei ein Besitzanspruch, der mit Gewalt durchgesetzt wird. Der Glaube an die Erwählung des jüdischen Volkes (oder eines Teils davon) verbindet sich mit dem Auftrag, sich rein zu halten, d. h. sich nicht mit anderen Völkern zu vermischen. So kommt es zu einem Separatismus, d. h. zur Forderung, sich als das auserwählte Volk von allen anderen Völkern zu scheiden.

Im *Islam* finden sich radikale Ausprägungen im Wahhabismus, der von Saudi-Arabien ausgeht, bei den (mittlerweile allerdings stark zurückgedrängten) Muslimbrüdern in Ägypten, bei den Salafisten und im europäischen militanten Islamismus, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

Bei einigen der genannten Erscheinungsformen – etwa beim Salafismus – ist das Bemühen deutlich erkennbar, zu den historischen Wurzeln des Islam zurückzukehren, also vergleichbar der Reformationsbewegung hinter die Tradition mit all ihren Wucherungen zurück zu gehen und einen reinen Islam aus den Ursprüngen heraus zu destillieren. Doch solche Rekonstruktionen sind immer *Neukonstruktionen* des vermeintlichen Ursprungs. Der Salafismus ist nicht eine Rückkehr hinter die Moderne, sondern eine Verarbeitungsform der Moderne: die Suche nach einem festen Fundament im unüberschaubaren Angebot von Lebensorientierungen und Werthaltungen. Er ist ein Antiliberalismus.

Charakteristisch für den Islamismus ist die Forderung, die islamische Rechtsordnung (Scharia) müsse für das gesamte öffentliche Leben eines Volkes verbindlich sein. Charakteristisch ist auch die Betonung der Unterscheidung zwischen dem Haus des Islam (Dār al-Islām), das auch als Haus des Friedens (Dār as-Salām) bezeichnet wird, und dem Haus des Krieges (Dār al-Ḥarb), also jener Gebiete, die nicht unter der Herrschaft der Umma, also der muslimischen Religionsgemeinschaft stehen. Diese Unterscheidung findet sich übrigens nicht im Koran und auch nicht in der Sunna. Sie geht auf islamische Rechtsgelehrte zurück, gehört also eigentlich gar nicht zu den Wurzeln des Islam. Doch mit der Vorstellung vom „Heiligen Krieg“ (Dжихад) – verstanden als Kampf gegen Andersgläubige – berufen sich radikale Islamisten darauf.

Im *Christentum* findet man radikalisierte Religionsformen etwa in einem katholischen Traditionalismus, der die gesellschaftliche Moral und die Politik von der Kirchenautorität bestimmt wissen will. Der Basler Theologe Hans Urs von Balthasar hatte von einem „Integralismus“ gesprochen. Ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit ist die Priesterbruderschaft St. Pius X., 1970 von Erzbischof Marcel Lefebvre gegründet, um an Riten und Lehren der römisch-katholischen Kirche festzuhalten, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) aus seiner Sicht aufgegeben hatte. Die Bruder-

schaft lehnt Konzilsbeschlüsse wie die Öffnung zur Ökumene, zur Religionsfreiheit, zur Kollegialität der Bischöfe, zur Anerkennung des Judentums ebenso als „modernistisch“ ab wie die auf Anordnung des Konzils durchgeführte Liturgiereform. Sie strebt eine Erneuerung des Priestertums und Verbreitung und Wiederherstellung der authentischen katholischen Lehre an. Den allgemeinen Menschenrechten, dem weltanschaulich neutralen Staat, dem Judentum und Islam, wie überhaupt anderen Religionen und christlichen Konfessionen steht sie kritisch gegenüber. Besonders scharf ist die Ablehnung von Homosexualität und Gleichstellung der Frauen. In einigen dieser Punkte gibt es eine Übereinstimmung zwischen den Radikalen verschiedener Religionen.

Im evangelischen Christentum findet man radikalisierte Religion vor allem im protestantischen Fundamentalismus in den USA, in Südamerika, Korea und einigen Ländern Zentral- und Südafrikas. Diese Bewegungen sind in sich sehr vielfältig. Sehr grob kann man unterscheiden zwischen einem Wort- und einem Geistradikalismus, zwischen biblizistischen und charismatischen Gruppen und Bewegung, wobei sich beide Ausrichtungen nicht selten überlagern. Charakteristisch ist ein strenger *ethischer* Moralismus (d.h. die Betonung der Heiligung), der sich nicht selten mit konservativen politischen Werthaltungen und nationalen Loyalitäten verbindet.

Nicht für jede Erscheinungsform eines religiösen Radikalismus ist das politische Interesse an der Gestaltung der Gesellschaft nach religiösen Leitlinien zentral. Es gibt auch Formen radikaler Religion, die sich von Gesellschaft und Politik – pauschal gesagt: von der „Welt“ – ganz abwenden. Wenn die Welt als ohnehin verloren gilt, macht es keinen Sinn mehr, sie nach religiösen Leitlinien gestalten zu wollen. Alle Aufmerksamkeit muss dann dem eigenen Seelenheil, der Seelenrettung und bestenfalls noch dem Verhalten im Nahbereich, vor allem in der Familie, gelten.

Diese Form der radikalen Religion ist meistens mit einem Endzeitbewusstsein verbunden: Ihre Anhänger leben in der Erwartung der nahen Endzeit. Die Gegenwart ist Entscheidungszeit. Es kommt darauf an, jetzt die eigene Seele und die Seele möglichst vieler anderer in Sicherheit zu bringen, auf der Seite Gottes gegen das Böse zu stehen und allen Anfechtungen des Glaubens standzuhalten.

Die Amish People in Pennsylvania praktizieren ein radikales evangelisches Christentum, sind aber an der Gestaltung der Gesamtgesellschaft nicht interessiert. Sie wollen zurückgezogen in ihrem eigenen sozialen und religiösen Reservat leben. Sie sind strikt pazifistisch, was aber nicht ausschließt, dass in manchen Familien repressive Sozialstrukturen herrschen. Mit gebührender Vorsicht kann man in diesen Fällen von einer nach innen gerichteten Gewaltneigung sprechen. Keinesfalls aber richtet sich eine solche Neigung gegen Außenstehende der Gemeinschaft oder Andersglaubende. Man pflegt die eigene religiöse Gewissheit wohl durch Abgrenzung von andersglaubenden Christen und Nichtchristen, nicht aber durch Kampf gegen sie. Man tritt entschieden für den eigenen Glauben ein und verteidigt

ihn mit verbaler Strenge, gibt aber Aggressionen keinen Raum. Im Gegenteil: sie werden massiv zurückgedrängt.

Andererseits gibt es in den USA kleine rechtsextreme Gruppen wie: Aryan Nations, Christian Identity und die Dominionisten, die einen Gottesstaat auf der Basis der alttestamentlichen Gesetze fordern und die teilweise auch Gewalt anwenden, etwa gegen Ärzte, die Abtreibungen vornehmen.

Ob sich die radikalisierte Religion primär auf das Innenleben des Menschen und/oder auf die Beziehungen im Nahbereich und/oder auf missionarische Aktivitäten und/oder auf die Gestaltung der Welt bezieht, hängt also ganz vom Typus der jeweiligen Religionsform ab.

4. Radikalisierungsschub Ende der 1970er Jahre

Wenn man in die Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts schaut und fragt, wann es zu einer signifikanten Radikalisierung im Judentum, Christentum und Islam gekommen ist, dann kann man den Zeitpunkt relativ genau angeben: Es war Ende der siebziger Jahre, wie Gilles Kepel herausgearbeitet hat.³

Fast zeitgleich kam es zu einer Revitalisierung und einer damit verbundenen partiellen Radikalisierung in diesen drei Religionen: Die Wahl Menachem Begins zum israelischen Premierminister (1977) leitete einen religionspolitischen Umschwung in Israel ein, die religiösen Parteien erstarkten. 1978 wurde Karol Wojtila zum Papst gewählt. Damit endete die Phase der nachkonziliaren Öffnung und eine Zeit der Restauration im Katholizismus begann. Zwar hat dieser Papst wie keiner seiner Vorgänger den interreligiösen Dialog gefördert, aber im Blick auf die Kirchenlehre war er konservativ. In diese Zeit fiel ferner die Gründung der sog. Moral Majority in den USA (1979), der „Christian Right“, die Christen im Wahlkampf für Ronald Reagan mobilisierte. Und schließlich vollzog sich in diesem kurzen Zeitraum auch die Islamische Revolution im Iran (1979), die das Fanal für das Erstarken eines politischen Islam war.

Wenn es überhaupt etwas gibt, was diesen Bewegungen gemeinsam ist, dann ist es allerdings gar nicht zuerst die programmatische Verbindung von Religion und Politik, sondern die Kritik an der inneren Auflösung der Gesellschaften (vor allem der *westlichen* Gesellschaften), für die der Säkularismus und Liberalismus verantwortlich gemacht wird. Ohne Bezug auf göttliche Offenbarung könne kein stabiles Wertesystem mit Bindekraft entstehen – so die Grundüberzeugung. Die säkularen Utopien des westlichen Kapitalismus wie des östlichen Kommunismus hätten darin versagt, den Menschen eine geistige Heimat und den Gesellschaften ein solides moralisches Fundament zu geben.

³ Gilles Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München/Zürich 1991, 13–28.

5. Erklärungsansätze für religiöse Radikalisierungen

Wie kann man erklären und wie hat man erklärt, dass es zur Radikalisierung der Religion bei einzelnen Menschen und ganzen Gruppen kommen kann? Es lässt sich zwischen psychologisch und soziologisch beschreibbaren Faktoren und darauf Bezug nehmenden Deuteansätzen unterscheiden:

Die *psychologischen* Erklärungsversuche beschreiben die Neigung zu radikalen Haltungen als Suche persönlichkeitschwacher Menschen nach einem Ich-Verstärker. Die unübersichtliche Vielfalt und Komplexität der Wirklichkeit erzeugt die Angst, sich im Chaos der Relativität zu verlieren. Das Festhalten an einfachen und unverrückbaren Wahrheiten, an unproblematischen und einheitlichen Regeln und Ordnungen, an einem stabilen Fundament wird zum Rückgrat der Selbstdefinition. Weil religiöse Wahrheiten besonders unerschütterlich sind, ist der Fundamentalismus im Bereich der Religion besonders ausgeprägt.

Dem Streben nach vollkommener und reiner Wahrheit im *Glauben* entspricht das Streben nach Vollkommenheit und fleckenloser Reinheit im individuellen *Leben* und im Leben der Gemeinschaft. Der ideologischen entspricht die moralische Reglementierung: Der Mensch, der einer radikalen Religionsform zuneigt, unterwirft sich und andere einer strengen Glaubens-, Verhaltens- und Affektkontrolle. Es herrscht ein theologischer, moralischer, emotionaler Rigorismus und Puritanismus.

Diese Vollkommenheitssucht geht nicht selten mit dem Schuldgefühl einher, den religiösen Anforderungen nicht gerecht werden zu können. Diese nach innen gerichtete Aggressivität kann sich dann auch leicht nach außen – gegen andere – kehren, weil sie dazu tendiert, die eigene Unvollkommenheit auf diese zu projizieren.

Damit ist ein Grundmerkmal radikal-religiöser Geisteshaltungen berührt: Die Betonung der Unterscheidung von *rein* und *unrein*: das Streben nach eigener Reinheit und die Projektion der Unreinheit auf das Feindbild.

Die *soziologischen* Erklärungsversuche verweisen auf Bedingungsfaktoren, die eher in der *Situation* und weniger in der *Person* liegen: auf soziale Desintegration und Entwurzelung (etwa durch Landflucht), auf den Ausschluss von politischer Mitbestimmung, auf die Gefährdung der materiellen Existenzgrundlage (Verarmung), auf die Erfahrung von Abhängigkeit, Machtlosigkeit, Ausgeliefertsein, Perspektivlosigkeit, Heimatlosigkeit zwischen Moderne und Tradition. Soziale, politische und ökonomische Krisen und die von solchen Krisen ausgelöste Verletzung des individuellen und kollektiven Selbstwertgefühls können bei den davon Betroffenen zu religiösen Radikalisierungen führen.

Psychologische und soziologische Deutungen allein – und besser noch zusammengenommen – reichen aber nicht aus, um dieses komplexe Phänomen der Radikalisierung im Namen der Religion zu verstehen. Es braucht auch einen Blick auf die genuin religiösen Motive, die dabei herangezogen werden, eine Art theologische Diagnose also.

Das inhaltliche „Material“ für radikale Formen von Religiosität lässt sich aus den Heiligen Schriften der abrahamitischen Religionen und ihren Traditionen problemlos entnehmen. Ich nenne nur einige der Glaubensinhalte, die charakteristisch sind für radikale Religionsformen:

Erstens das Bild des fordernden, richtenden und strafenden Gottes, der keine geschenkte Barmherzigkeit kennt, sondern dem durch totalen Einsatz für seine Sache gedient werden muss – bis hin zum Martyrium, zur Selbstaufopferung. *Zweitens* ein weltanschaulicher Dualismus, demzufolge der Mensch im Spannungsfeld von Licht und Finsternis, Heil und Verderben, Himmel und Hölle steht. Es kommt darauf an, auf der richtigen Seite zu stehen. Diejenigen, die auf Seiten Gottes stehen, haben einen Kampf gegen das Böse (als kosmische Macht) zu führen, das auf allen Ebenen des Glaubens, Denkens und Lebens besiegt werden muss. Das Böse ist eine tückische Verführungsmacht. Diese Vorstellung führt zu Schuldzuweisungen, Verratsanklagen und Verschwörungstheorien. Das *dritte* Motiv ist das der drängenden Zeit: „Fundamentalistische“ Strömungen leben oft im Bewusstsein, dass die Endzeit angebrochen und die Gegenwart daher die Entscheidungszeit ist. Das Verhalten hier und jetzt entscheidet über die endgültige Rettung oder Verlorenheit, darüber, ob man in den Himmel oder in die Hölle kommt. *Viertens*: Der Auftrag zur Ausbreitung der eigenen Religion, der in einem Universalitätsanspruch dieser Religion gründet. Im Islam ist es der Aufruf zur Ausbreitung des „Hauses des Islam“, bei Christen die Berufung auf den Missionsauftrag (oft martialisch „Missionsbefehl“ genannt). Die Vorstellung von der Erwählung stellt das *fünfte* hier zu nennende Motiv dar. Im Blick auf das Judentum habe ich sie schon erwähnt. Doch auch im (besonders calvinistischen) Christentum spielt sie eine wichtige Rolle. Calvin selbst hat zwar nicht die Lehre von der *doppelten* Prädestination (Vorherbestimmung) der Menschen zum Heil und zur Verdammnis vertreten. Sie wurde aber im Anschluss an ihn propagiert und hat in der Wirkungsgeschichte des Calvinismus deutliche Spuren hinterlassen. Problematisch wird sie insbesondere dann, wenn die Anhänger einer Religion die frohe Botschaft von der eigenen Erwählung mit der Auffassung verbinden, dass die Andersglaubenden von Gott verworfen seien. So wird aus der Frohbotschaft eine Drohbotschaft, die dazu führt, dass Andersglaubenden kaum mit Anerkennung begegnet werden kann. Das *sechste* Motiv ist der Glaube an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schriften: im Islam als Lehre von der Verbalinspiration und damit der absoluten Unfehlbarkeit des Korantextes, im Christentum in Gestalt eines Biblizismus, der ebenso von der wortwörtlichen bzw. buchstäblichen Richtigkeit der biblischen Überlieferung ausgeht. Es war dies die Grundüberzeugung des ursprünglichen christlichen Fundamentalismus. Der *siebte* Glaubensinhalt betrifft zunächst nur das Christentum und erst in übertragenem Sinn auch Judentum und Islam: die Exklusivität der Heilsvermittlung. Die biblische Botschaft, dass eine heilshafte Gottesbeziehung allein in Christus möglich ist (Joh 14, 6) kann so ausgelegt werden, dass all jene, die nicht an Christus

glauben, am Heil Gottes keinen Anteil haben, sondern sich in der Gottesfinsternis befinden.

Diese und andere Glaubensinhalte und Glaubensformen sind nicht an sich „fundamentalistisch“. Sie können es aber werden, wenn sie verabsolutiert und auf eine bestimmte Weise ausgelegt und handelnd umgesetzt werden. Es sind nicht an sich geistige Schwerter, sie können aber zu solchen geschmiedet werden. So kann sich beispielsweise der Glaube an die eigene Erwählung in einer ganz auf die individuelle Frömmigkeit bezogenen Heiligung des Lebens realisieren, die in keiner Weise mit der Annahme verbunden ist, Andersgläubige seien verloren. Ebenso kann der Glaube an die Exklusivität der Heilsvermittlung in Christus in einem ganz und gar nicht-fundamentalistischen Sinn verstanden werden, wie ein Text aus mennonitischer Feder zeigt. Darin heißt es:

„Jesus als Herrn anzuerkennen, schließt *mehr* ein, als seinen Ausschließlichkeitsanspruch anzuerkennen. Es schließt auch die Bereitschaft ein, den Weg zu gehen, den Jesus ging: alle Menschen zu lieben [...], bereit zu sein, das eigene Leben sogar für Anderslebende, Andersdenkende, Andersgläubende aufzugeben [...] Wir bekennen Jesus als den einzig gültigen Weg zu Gott. Andersgläubende sollen wissen, wir werden sie nie verachten, nie verfolgen, nie vertreiben, nie verfluchen, nie vernichten. Statt dessen werden wir sie lieben, segnen und ihnen helfen.“⁴

Ein Absolutheitsanspruch der Liebe. Keine Verurteilung des anderen. Nicht die Forderung, sich dem Christusbekenntnis wie einem Glaubensgesetz zu unterwerfen. Vielmehr wird zur unbedingten und universalen Nächstenliebe als glaubwürdigstem aller Christuszeugnisse aufgerufen.

Aber es führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass die Quellen und Traditionen der Religionen ein Reservoir bzw. Arsenal bieten, aus dem sich Radikalisierer, Fanatiker und Fundamentalisten bedienen können. Deshalb ist es zu einfach zu behaupten, Islamismus habe mit Islam nichts zu tun, christlicher Fundamentalismus nichts mit dem Christentum, jüdischer Extremismus nichts mit dem Judentum. Es gibt den Islam ohne Islamismus, aber nicht den Islamismus ohne Islam. Genauso wie es den christlichen Fundamentalismus nicht ohne das Christentum und den jüdischen Extremismus nicht ohne das Judentum gibt. So sehr man darauf besteht, dass es sich bei den Radikalisierungsformen um eine missbräuchliche Inanspruchnahme der Religion handelt, so sehr muss man andererseits auch sagen, dass es eben die Religion ist, die man dafür in Anspruch nehmen kann.

6. Konsequenzen

Religionskritiker ziehen aus dieser Einsicht die Konsequenz, dass man die Religion am besten ganz abschafft, um sich auf diese Weise der Quelle des

⁴ ACK Bayern (Hg.), *Einander begegnen in Kultur und Religion*, München 1994, 55 f.

Übels zu entledigen. Die weniger schroffe Variante dieser Forderung besteht darin, Religion durch Zurückdrängung ins Private zu zivilisieren. Solche Vorschläge übersehen, dass sich Religion als Erscheinung, die sich in der gesamten Kulturgeschichte der Menschheit findet, nicht einfach abschaffen lässt und dass sie nicht nur auf den Transzendenzgrund der Wirklichkeit ausgerichtet ist, sondern auch auf die Gestaltung der Lebensverhältnisse in der Wirklichkeit. Sie drängt in vielen ihrer Erscheinungsformen über die Privatsphäre hinaus und entfaltet gesellschaftliche Wirksamkeit.

Die Zurückdrängung der Religion würde auch ihre Friedens- und Versöhnungspotenziale zurückdrängen. Diese aber gilt es gerade zu stärken und für die Befriedung politischer, sozialer und religiöser Konflikte fruchtbar zu machen. Dazu braucht es eine positive Inanspruchnahme der religiösen Ressourcen. Und diese wiederum muss vor allem von den Autoritäten der Religionen selbst, nicht von externen Religionskritikern geleistet werden.

Es gibt in der islamischen Welt beeindruckende Appelle für eine Koran-auslegung, die allem islamistischen Radikalismus entgegengesetzt ist. So wandte sich der ägyptische Präsident Abdel Fattah Al-Sisi in seiner Neujahrsbotschaft zu Beginn des Jahres 2015 an die Gelehrten an der Al Azhar Universität in Kairo mit den Worten:

„Es ist undenkbar, dass die Denkweise, die wir für heilig halten, die gesamte islamische Welt zu einer Quelle der Angst, der Gefahr, des Tötens und der Zerstörung für den Rest der Welt werden ließe. Ich wiederhole noch einmal, dass wir eine religiöse Revolution brauchen. Sie, die Imane tragen Verantwortung vor Allah.“⁵

In einem offenen Brief haben sich 120 hochrangige Islamgelehrte an Terroristenführer Abu Bakr al-Bagdadi vom IS gewandt. Darin begründen sie theologisch, warum Gewalt dem Geist des Islams aus ihrer Sicht radikal widerspricht. Sie legen dar, dass der Dschihad nur als Verteidigungskrieg erlaubt sei. Unerlaubt sei es, andere Menschen des Unglaubens zu bezichtigen und sie deshalb zu töten. Glaube sei eine individuelle Angelegenheit. Unerlaubt sei es auch, Christen, Muslime oder Jesiden zu töten. Dasselbe gelte für alle Zivilisten, Frauen, Kinder; auch Journalisten werden ausdrücklich erwähnt. Die Gelehrten untermauern ihre Thesen mit dem Koran und Schriften der islamischen Theologie und Jurisprudenz.⁶ Solche Stimmen braucht es in der Elite der Gelehrten, aber auch in jeder einzelnen islamischen Religionsgemeinschaft.

Am Ende meines Vortrags will ich zwei Strategien zur Deradikalisierung der Religion nennen, wobei es sich dabei nicht um säkularisierende Relativierungen handelt, sondern um Dimensionen einer *theologischen* Religionskritik.

⁵ <http://www.kath-info.de/islammm.html> (09.10.2016).

⁶ <http://www.madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis> (09.10.2016).

Die erste dieser beiden Strategien besteht in der Historisierung der Auslegung der Heiligen Schriften und der davon ausgegangenen Traditionen. Wenn diese in Bezug zu ihrer jeweiligen Entstehungszeit interpretiert werden, braucht es auch hermeneutische Übersetzungsarbeit, um ihre Inhalte in die Gegenwart zu übertragen. Die Einsicht, dass diese Inhalte in die jeweilige Entstehungszeit der Schriften hinein gesagt wurden, lässt sich durchaus verbinden mit der Annahme, dass sie Wahrheiten enthalten, deren Geltung über diese Entstehungszeit hinaus reicht. In der Koranexegese gibt es solche Ansätze, weniger im Sinne einer historisch-kritischen Auslegung wie in der christlichen Theologie, aber doch in dem Sinne, dass man die so genannten „Anlässe der Offenbarung“ mitbedenkt, also die zeitgeschichtlichen Herausforderungen, auf die die Suren des Koran reagieren.

Eine solche historisierende Auslegung nimmt den Heiligen Schriften nichts an Heiligkeit. Diese können als Offenbarung und als Wort Gottes verstanden werden, aber als Offenbarung in eine bestimmte Zeit hinein, an bestimmte Adressaten, die bestimmte kulturelle Lebenswelten bewohnen. Man darf diese Texte nicht verabsolutieren, d. h. von ihrem Sitz im Leben lösen und zu allgemeingültigen Gotteswahrheiten – vergleichbar den platonischen Ideen – für alle Zeiten erklären. Die im Zentrum der christlichen Glaubenslehre stehende Überzeugung von der Inkarnation des Gotteswortes verweist auf dessen Eingehen in die Geschichte. Es ist Geschichte und damit geschichtlich geworden. Es dementsprechend auszulegen, ist theologisch sachgemäß.

In schmerzlichen Lernprozessen hat man im Christentum einsehen müssen, dass es auch eine inhaltliche Kritik an manchen Aussagen der Bibel braucht. Ich denke an die massiven antijüdischen Aussagen zum Beispiel im Johannesevangelium (8,44), wo die Juden als Kinder des Teufels beschimpft werden. Die jahrhundertelange Judenfeindschaft im Christentum ließ sich problemlos aus solchen Stellen im Neuen Testament begründen. Das lag gewiss nicht in der Aussageabsicht ihrer Autoren, führt aber doch zur Forderung, einem solchen Gebrauch dieser Stellen entgegenzutreten, indem man sie historisiert. Man muss zeigen, wie sie auf ganz bestimmte Situationen und Erfahrungen bezogen waren. Sie können keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Eine solche Selbstaufklärung der religiösen Traditionen im Blick auf die Wirkungsgeschichte ihrer Quellen und Traditionen erlaubt es, die Friedenspotenziale in den Traditionen stärker zu betonen und die Legitimationen von Gewalt zurückzudrängen.

Die zweite Strategie zur theologischen Deradikalisierung der Religion liegt in der Unterscheidung zwischen Gotteswahrheit und Religionswahrheit. Wo diese Differenz eingezogen wird, kommt es zur Identifizierung der eigenen Religionsauffassung mit der Gotteswahrheit und damit zu deren Verabsolutierung. Demgegenüber ist daran festzuhalten, dass die Gotteswahrheit größer ist als alle Religionswahrheit. Niemand kann sie exklusiv für sich beanspruchen.

Die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ hat eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die eine theologische Stellungnahme zur religiösen Pluralität in Europa ausarbeiten soll. Ich habe die Ehre und die Last, diese Arbeitsgruppe zu leiten. Die theologische Stellungnahme soll ein klar erkennbares evangelisches Profil haben. Der zentrale Gedanken der Stellungnahme besteht im Verweis auf die „radikale Gnade“ Gottes. Es ist dies der Grundgedanke der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott und durch Gott allein aus Gnade. Gnade ist ein schöpferisches Handeln, ohne Vorbedingung auf Seiten der Schöpfung. Ihre einzige Wurzel (*radix*) ist Gottes gnädiges Wesen. Aus der Einsicht, dass Gottes Gnade in diesem Sinne radikal ist, folgt, dass sie universal ist. Sie transzendiert nicht nur ethnische, soziale und kulturelle, sondern auch religiöse Abschottungen.

Radikalität ist damit ein Prädikat der Gnade Gottes. Wenn sich die Religion an der so verstandenen Radikalität orientiert, wird man vor radikaler Religion keine Angst mehr haben müssen.

Bibliografie

ACK Bayern (Hg.), *Einander begegnen in Kultur und Religion*, München 1994, 55 f.
 Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums* (GW.V), Berlin 1984, 417 f.

Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 178.

Kepel, Gilles, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München/Zürich 1991, 13–28.

<http://www.kath-info.de/islammm.html> (09.10.2016)

<http://www.madrasah.de/leseseecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis> (09.10.2016).

Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten

Timothée Bouba Mbima

1. Einleitung

Seit dem 11. September 2001 hört man vermehrt Stimmen, welche die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten miteinander in Verbindung bringen. Fragen wie: „Ist Gott gewalttätig?“, oder: „Ist Gott kriminell?“, sind in einer Welt eines „Polytheismus der Werte“¹ allgemein gebräuchlich geworden. Die gesamte Welt erlebt aktuell eine Situation, in der religiöser Radikalismus sich unter anderem in Aktionen von Vandalismus und von Geiselnahmen gegen Lösegeld zeigt. Die Angriffe und Überfälle von Radikalen verursachen immer mehr Angst, weil sie den Opfern kaum eine Chance lassen zu entkommen.

In seiner psychosozialen Auswirkung zielt der religiöse Radikalismus darauf hin, vor allem in bewaffneter Form, die Kontrolle über ein Individuum oder eine Zielgruppe zu gewinnen, indem er Angst und Terror verbreitet, die Kultur des anderen, seine Lebensweise und seine religiösen Praktiken verwirft und mit dieser Vorgehensweise die Einheit und den sozialen Zusammenhalt der Menschen in Frage stellt. Einige gehen in der Radikalisierung ihrer Religion so weit, dass illegale Praktiken zur Normalität werden, wie zum Beispiel, dass Kinder dazu benutzt werden, Sprengstoffe zu tragen, mit denen sie nicht nur die Anhänger anderer Religionen töten, sondern auch das eigene Leben auslöschen.

Die daraus folgenden politischen Konsequenzen berühren vor allem den Bereich der Sicherheit: die etablierte Macht wird destabilisiert, die legitimen Institutionen werden in Frage gestellt und es werden neue Akteure ausgebildet. Angesichts dieser Situation verschärft sich die politische Sicherheitslage mehr und mehr, und das besonders in den Ländern, die sich noch immer im Schatten mörderischer, schwer zu kontrollierender Konflikte befinden, wie die Zentralafrikanische Republik, Mali, die Demokratische Republik Kongo und der Sudan, um nur einige zu nennen.

Gehen wir das Thema der Beziehung zwischen der Radikalisierung der Religionen und der Instabilität von Staaten in einer weniger aufsehenerregenden Weise an, dafür aber mit größerer Gewissenhaftigkeit, können sich uns ganz andere Perspektiven eröffnen. Lässt sich wirklich eine Beziehung herstellen zwischen der Radikalisierung der Religionen und der Instabilität

¹ Jean Séguy, Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber, in: Archives des sciences sociales des religions, nos 61/1, 1986, 127–138. http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1986_num_61_1_2388.

eines Staates? Welche möglichen Verbindungen lassen sich ganz aktuell herstellen? Mit dieser Frage wollen wir uns jetzt beschäftigen.

Um eine Antwort auf die Frage zu versuchen, besteht unsere erste Annäherung darin, Licht in die vorhandenen Beziehungen zwischen religiöser und politischer Macht zu bringen. Diese Art der Vorgehensweise erlaubt uns, die Radikalisierung der Religionen als ein Element der Destabilisierung des Staates anzusprechen. Wie nehmen die Religionen wirksame Beziehungen zum Geld (der Wirtschaft), zur Macht (der Politik) und zur Gewalt (dem Militär) auf? Wie gestalten sie – die Religionen – die Gesellschaft, und wie sehr sind sie gleichzeitig selbst soziale Konstruktionen? Diese Fragen erlauben es uns, die Beziehung anzusprechen, die zwischen den politischen Anliegen der Religionen und dem Gebrauch religiöser Elemente bestehen, um die Instabilität der Staaten beurteilen zu können.

Vor allem aber sind zuerst die komplexen Relationen zwischen Religion und Politik zu bestimmen, um die Beziehung zwischen der Radikalisierung der Religionen und der Instabilität des Staates darzustellen. Dieser Ausgangspunkt erlaubt uns, den Einfluss der Radikalisierung der Religionen auf die Destabilisierung des Staates festzustellen, bevor wir dann den Weg einer De-Radikalisierung der Religionen zu Gunsten einer Stabilisierung des Staates aufzeigen können.

2. Die komplexen Beziehungen zwischen Religion und Politik: einige Beispiele

2.1. Der Katholizismus, der Vatikan

Der Einfluss der katholischen Kirche auf die internationalen und geopolitischen Beziehungen ist ein hervorragendes Beispiel für die Bedeutung der Beziehung zwischen Religion und Politik in der heutigen Welt.² Die Soziallehre der katholischen Kirche basiert auf dem Prinzip, dass die Politik, die Wirtschaft, die internationalen Beziehungen, der Frieden usw. in sich selbst eine ethische Dimension besitzen. Es ist die Kirche, die die ethischen Werte, die sie für entscheidend hält, wie Freiheit, Gerechtigkeit, Respekt und Achtung des Menschen, definiert und weitergibt. Durch die von der Hierarchie geleistete Arbeit und durch die Praxis der Gläubigen haben diese Werte und diese Theorien eine praktische Konsequenz, auch für den öffentlich sozialen und für den politischen Bereich.

² Vgl. Jeffrey K. Hadden/Anson Shupe (Hg.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, 1989, vol. 3. Siehe auch Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, und „Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes“, in: Brigitte Caulier (Hg.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, 37–58.

2.2. Der Protestantismus und die Evangelikalen

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich das protestantische Christentum, insbesondere der evangelikale Zweig, in der ganzen Welt stark ausgebreitet.³ Das betrifft besonders die pfingstliche und charismatische Richtung.

Die Denomination der Pfingstbewegung orientiert sich an Pfingsten, dem Tag, an dem Jesus seinen Geist auf die Apostel sandte. Weltweit entwickeln sich die Pfingstler immer weiter dank ihrer Millionen kleinen Gemeinschaften, die in ihren Gemeinden vor Ort die Neubekehrten mit Wärme und Zuwendung aufnehmen. An manchen Orten sind diese kleinen Gemeinschaften dank ihrer Zusammenschlüsse zu einer Mega-Kirche herangewachsen.

Die Denomination der charismatischen Bewegung orientiert sich an den Charismen und Gaben, die der Heilige Geist den Aposteln an Pfingsten zuteilte. Die Neubekehrten sind erfüllt mit den Gaben des Geistes wie Prophetie und Heilung, die im täglichen Leben zum Beweis werden, dass sie zu den „Geretteten Gottes“ gehören, deren Leben „reich gesegnet ist“, sowohl gesundheitlich wie im Beruf und durch Wohlstand und Reichtum.

Die Dynamik dieser beiden Kirchentypen schafft es, den Menschen eine Gemeinschaft anzubieten, in der sie einerseits ihre soziale Stellung verbessern können und in der sie andererseits in einem Kontext der Solidarität mit einer neuen Ethik ausgestattet werden, die auf persönlichem Willensentscheid basiert und eine individuelle und eine familiäre Verbesserung ermöglicht. Dies alles gibt den Neubekehrten Sinn und Ziel.

Mit der Ausstrahlungskraft dieser Kirchen entwickelt sich ein neues Verständnis von Heil und Glauben, aber auch ein neues Verhalten in anderen Lebensbereichen, z. B. der Familie: Treue, kein Alkoholkonsum, verantwortlicher Umgang mit den Finanzen; im Bereich der Arbeit: Disziplin, Fortschritt; auch in Bezug auf Geld, Bildung, Konsum und Wirtschaft verändert sich etwas. Die Erfahrung der göttlichen Wirksamkeit verleiht den neuen Evangelikalen in diesen Lebensbereichen eine Fähigkeit zum individuellen und sozialen Engagement, so dass sie sich in doppelter Weise entwickeln können: in persönlicher Selbstkonstruktion und in der Konstruktion einer Welt, die inspiriert ist von evangelikalen Prinzipien. Investitionen in den freien Markt werden auf diese Weise zum Werk Gottes, Handel und Wirtschaft werden zu Mitteln des Heils, Geld wird ein religiöses Instrument, Wohlstand und sozialer Fortschritt werden ein Beweis göttlichen Segens.

Diese Neubekehrten betrachten Konflikte in ihrem privaten Leben als Folge ihres früheren Lebens und Konflikte im sozialen Bereich als eine Manifestation „des Bösen“. Sie missbilligen jeden Gebrauch von Gewalt. Diese

³ Vgl. David Martin, *Remise en question de la théorie de la sécularisation*, übersetzt von A. Roig et G. Belleteste, in: Grace Davie/Danièle Hervieu-Léger (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, 25–42; Dominique Schnapper, *Le sens de l'ethnico-religieux*, Archives des sciences sociales des religions, no 81, janvier-mars 1993, 149–163.

Ablehnung von Gewalt aus religiösen Motiven hat wichtige soziale Konsequenzen inmitten einer Bevölkerung, die auf Gewalt zurückgreift: Sie müssen andere, z. B. identitäre oder ethnische, Beweggründe als Motiv wählen, um auf symbolische Weise ihr eigenes Gewaltpotenzial zu befriedigen.

Obwohl diese Gemeinschaften gegenüber den großen protestantischen Kirchen in ihrer täglichen Arbeit autonom und in Afrika „heimisch“ geworden sind, bleiben sie den komplexen Beziehungen zur Kultur und zu den Interessen der westlichen Missionare verbunden, die den Protestantismus in ihre Gesellschaft gebracht haben. Im politischen Bereich bevorzugen diese neuen Evangelikalen eine Nähe zur demokratischen und anti-autoritären Gesellschaft, im wirtschaftlichen Bereich sind sie eher liberal und antisozialistisch und im geostrategischen Bereich denken sie eher pro-westlich und sind gegen einen gewissen antiwestlichen Dritte-Welt-Diskurs eingestellt.

Doch trotz des Beitrags, den die Religionen zur Konstruktion der Gesellschaft und damit zur Stabilität des Staates leisten, entwickeln sich durch die Radikalisierung einerseits orthodoxe Strömungen und andererseits zeigt sich bei Laien eine religiöse Beliebigkeit. Diese Beliebigkeit zeigt sich bei Personen, die sich als nicht mehr religiös definieren und die aufgehört haben, eine Religion zu praktizieren. Infolgedessen führen die innerreligiösen und zwischenreligiösen Konflikte zur Gründung von sozialen Gruppen auf der Basis einer religiösen Identität, die bei entsprechender politischer Positionierung bis zur theologischen Rechtfertigung von Gewalt führen kann, ja bis dahin, dass die Anwendung der Gewalt als geheiligt angesehen wird. Dies führt einerseits ultraorthodoxe Gruppen zu politischen Optionen wie der Anwendung ihrer symbolischen und theologischen Ressourcen, um den Gebrauch von Gewalt gegen Anhänger anderer Religionen zu rechtfertigen. Und andererseits entwickeln sich in fundamentalistischen Gruppen politische Optionen, die den Gebrauch der Religion zur Rechtfertigung ihrer Gewalt gegen die Anhänger der anderen legitimieren.

Beide Tendenzen zeigen, welche Rolle Überzeugungen, religiöse Mythen wie auch theologische Argumente spielen können, um politische Positionen zu konstruieren, mit denen sich Gewalt legitimieren lässt, die dann dazu beiträgt, den Staat auf allen Ebenen zu destabilisieren.

3. Die Radikalisierung der Religionen als Grund für die Instabilität der Staaten

Alle Religionen behaupten ihr Festhalten am Frieden als einem sehr komplexen Konzept, je nach Institutionen und Individuen. Die religiösen Autoritäten beteuern, dass sie sich in verschiedensten, konkreten Situationen gegen Krieg ausgesprochen haben, dass sie eine Schiedsrichterrolle angeboten haben, dass sie sich für Versöhnung eingesetzt haben, dass religiöse Prinzipien wie Respekt, Toleranz und Vergebung ihren Gläubigen helfen,

für den Frieden zu arbeiten, und dass dieser Einsatz seine pazifistischen Auswirkungen in der Gesellschaft nicht verfehlt.

Jedoch sehen wir in der Geschichte, insbesondere in der aktuellen, wie sehr diese Behauptungen infrage gestellt werden müssen.⁴ Wenn Religionen sich mit politischen Gruppen verbünden, zeigt sich vielmehr, dass es in diesen Gruppen zur Ausübung von Gewalt kommt. Zwei Beispiele sollen uns helfen, diese Realität aufzuzeigen: das Beispiel Lateinamerikas Ende des 20. Jahrhunderts und das des Terrorismus Anfang des 21. Jahrhunderts.

3.1. Das Christentum und die Gewalt in Lateinamerika im Kontext von „Kommunismus und Kampf gegen den Kommunismus“

Die „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika hat mit ihren Haupttendenzen ermöglicht, die Botschaft des Evangeliums, ausgehend vom Leiden des Volkes, das wirtschaftlich arm, politisch unterdrückt und militärisch bedrängt war, zu interpretieren. Diese Theologie verstand es, das Evangelium in eine für sehr viele verständliche Sprache zu übersetzen, in der sie sich auch des methodischen Handwerkszeugs der marxistischen Analyse bedienen konnte.

Dort wurde die Befreiung in Beziehung gesetzt zur Situation der „Sklaverei“, die der Mehrheit der Bevölkerung von Lateinamerika aufgezwungen wurde. Diese Sklaverei, Frucht einer „strukturellen Sünde“, hatte ein wirtschaftliches System sozialer Ungerechtigkeit zur Folge. Die wahre Glaubenserfahrung bestand im Kampf gegen diese strukturelle Sünde und für einen sozialen Wandel, um ein gerechteres wirtschaftliches und politisches System aufzubauen, in dem die Reichen „von ihren Thronen gestürzt“ und die Armen „erhoben“ werden.

Diese auf Praxis und Reform hin orientierte Theologie diente dazu, Millionen von Glaubenden, zu denen die Ausgeschlossenen und Enttäuschten gehörten, ein neues religiöses Paradigma an die Hand zu geben. Im Kontext des Kalten Krieges, in dem autoritäre Regime und Militärdiktaturen die Völker Lateinamerikas mit Gewalt beherrschten, wurden überall im Land die christlichen Mitglieder der Basisgemeinden vom Militär als zur revolutionären kommunistischen Bewegung zugehörig gesehen. Diese Christen wurden verdächtigt, die Guerilla zu unterstützen, und oft sogar beschuldigt, die Guerilla selbst zu sein: die Repressalien der offiziellen Armee waren von extremer Gewalt.

⁴ Vgl. Norman J. Cohen (Hg.), *The Fundamentalist Phenomenon. A View from Within, a Response from Without*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publ. Co., 1990; Patrick Michel (Hg.), *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997; Raymond Lemieux/Micheline Milot (Hg.), *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 1992; Gilles Kepel, *Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000*, Encyclopédie des religions, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, 2419.

Neben der Theologie der Befreiung behaupteten auch andere Kreise der Bevölkerung, dass eine andere Art von Aktion nötig sei, nämlich eine revolutionäre und gewaltbereite. Weil der Zivilbevölkerung der Zugang zum öffentlichen Bereich und eine öffentliche Meinungsäußerung verwehrt waren, votierten immer mehr populäre Gruppierungen für einen bewaffneten Kampf. „Engagierte Christen“ schlossen sich dieser Bewegung an und gaben sich den Namen „Christen für die Revolution“. Eine „Theologie der Revolution“ entstand. Diese unterstützte die Meinung, dass in dieser für die Armen Lateinamerikas extrem schwierigen Situation der revolutionäre Kampf ein religiöses Muss sei. Christ sein hieß jetzt revolutionär sein. Indem die Gewalt sich religiöser Terminologie bediente, wurde sie zu einem „Heilmittel“, die Revolution wurde zu einem „Heiligen Krieg“, und die im Kampf Gefallenen wurden „Märtyrer“, die direkt ins „Reich Gottes“ kamen.

3.2. *Islam und Gewalt im Kontext von „Terrorismus und Kampf gegen den Terrorismus“*

Der Islam ist wie alle großen Religionen eine vielschichtige und komplexe Religion. Die Fülle der nicht aufhörenden Analysen über den Islam belegen die vielen und sehr unterschiedlichen Strömungen des heutigen Islams. Wahrscheinlich muss man in den unterschiedlichen Manifestationen des heutigen Islams nicht nur eine vorübergehende „Glaubenskrise“ auf dem „Weg in die Moderne“ erkennen, sondern den Ausbruch einer Vielfalt als Reichtum und als Gefahr.

Ein Bestandteil des heutigen Islams ist der „pro-politische“ Zweig.⁵ Die Mitglieder dieser Richtung ziehen aus einigen religiösen und moralischen Prinzipien praktische Konsequenzen für den privaten und öffentlichen Bereich. Sie gehen davon aus, dass der Staat des Propheten in Medina das historische Modell eines legitimen islamischen Staates war, in dem die Schari'a ein die sozialen Beziehungen regelndes System war. Sie haben die Schaffung eines Staates im Blick, eines Regimes, einer Regierung, einer Wirtschaftsordnung mit sozialen, kulturellen und religiösen Institutionen, die alle von der Schari'a, dem Gesetz Gottes, bestimmt sind.

Einige Splittergruppen, von Personen geführt, bei denen sich religiöser Fanatismus mit politischen Obsessionen vermischt, beginnen sich gegen diesen politischen Islam zu wenden. Sie revoltieren gegen diesen politischen Islam, dem sie vorwerfen, dass er die Ziele wegen einer vor allem nur religiösen Vorgehensweise und dem Fehlen von Zwang nicht erreicht.⁶ Gegenüber dem, was sie als Niederlage des politischen Islams bezeichnen, vor allem auf internationaler Ebene, setzen sie insbesondere auf die Not-

⁵ Vgl. Oliver Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995, 21; Burhan Ghalioun, *Pensée politique et sécularisation en pays d'Islam*, in: *L'islamisme* (collectif), Paris, La Découverte, 1994, 23.

⁶ Vgl. Oliver Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

wendigkeit der Anwendung von Gewalt. Sie haben eine Ideologie von „Gewalt im Namen Gottes“ entwickelt, die ihren Krieg gegen die „Feinde des Islams“ als „heiligen Krieg“ führt. Sie wählen nur bestimmte Texte des Korans aus, die sie besonders hervorheben, um ihre Gewalt religiös zu legitimieren, und die sie ohne jede religiöse Unterscheidung auch gegen alle anwenden, die keine Muslime sind, aber vor allem gegen Muslime.

Am Beispiel dieser beiden Strömungen sind die Beziehungen zwischen Religion und Politik innerhalb des Islams oft verstanden worden mit Hilfe der hegelschen Dialektik. Das „antisoziale“ und „aggressive“ Verhalten der Muslime sei eine Reaktion auf die „westliche Dominanz“, und der westliche Anti-Islamismus sei eine Reaktion auf die antiwestlichen Einstellungen des Islams: wenn einige islamische Gesellschaften als irrational, fundamentalistisch, fanatisch, also als Opposition gegen den Westen dargestellt werden, so wirkt sich diese unterstellte Feindseligkeit gegenüber dem Westen auf das Bild aus, das sich die westlichen Gesellschaften von den muslimischen Gesellschaften machen. In gleicher Weise gilt auch: Wenn die westlichen Gesellschaften von Muslimen als „Verehrer des Götzen Konsum“ oder als „unmoralisch“ und „atheistisch“ betrachtet werden, so legitimieren sie mit dieser Einstellung ihre Ablehnung des Westens und fördern ein Feindschaftsgefühl. Es handelt sich hier um einen sehr effektiven Prozess, der durch die Reduktion extrem komplexer Dinge auf einige wenige Erscheinungen zur „Erfindung von Freund und Feind“ führt. Diese gegenseitige Diabolisierung wird zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.

4. Für eine religiöse Bildung, die zur Stabilität des Staates beiträgt

Was ist also zu tun? Wie kann man auf die am meisten gefährdeten Gruppen und Individuen aufmerksam werden? Woran kann man die ersten Anzeichen einer Radikalisierung erkennen? Angesichts der Radikalisierung der Religionen ist es uns wichtig, einige praktische Hinweise zur Orientierung zu geben:

4.1. Drei politische Schritte, die zu gehen sind

Der erste Schritt ist die Politik einer Prävention, mit der man im Vorfeld einen großen Teil der Bevölkerung erreichen kann. Diese Maßnahme kommt aus der Erfahrung früherer Kolonialmächte, die viel in einen potenziellen Risikobereich der Bevölkerung (Kinder ohne Familien, Witwen und die von Schulbildung Ausgegrenzten) investierten. Doch dieser Ansatz vermengt unterschiedlicher Diskurse über hypothetische Risikobereiche in der Bevölkerung, so dass eine Effektivität nur schwer nachzuweisen ist.

Die zweite Maßnahme ist die De-Radikalisierung, die darin besteht, dass eine schon radikalisierte Person sich so verändert, dass sie ihre bisherige Einstellung aufgibt. An dieser Stelle ist es Aufgabe der Politik, Gefangene

dazu zu bringen, dass sie der Gewalt entsagen und zu Informanten werden. Wenn ein Gefangener sich in seiner Einstellung geändert hat, unterstützt der Staat ihn und seine Familien finanziell und bemüht sich, in manchen Fällen auch über eine frühzeitige Entlassung zu verhandeln. Ein Amnestie-Erlass des Präsidenten (z. B. Algerien) oder ein teilweiser Gnadenerlass (Marokko) soll den Gefangenen ihre Freiheit wiedergeben, verbunden mit einer Begleitung in die wirtschaftliche und soziale Reintegration.

Die zweite Maßnahme ist eng verbunden mit der dritten, mit dem Ausstieg. Gemeint ist hier, dass eine schon radikalisierte Person überzeugt werden muss, ihre bisherigen Aktivitäten aufzugeben und, wenn möglich, auch ihr Weltbild zu verändern, wobei immer bedacht werden muss, dass ein Ausstieg aus der Bewegung alleine noch keine De-Radikalisierung bedeutet. Diese Politik der drei Schritte gegen die Radikalisierung der Religionen muss ein Strategiepapier ausarbeiten, das Ziele benennt und Methoden darlegt und das private und politische Initiativen miteinander verknüpft. Auf alle Fälle muss man dabei die Besonderheit der jeweiligen Gesellschaft in ihrer Beziehung zu den religiösen Gemeinschaften berücksichtigen, was bedeutet, dass man intensiv über die Rolle der Politik, der beteiligten Akteure und über die entsprechenden öffentlichen Diskurse nachdenken muss.

Deshalb muss sich, bezogen auf die Praxis, die theologische Debatte in den islamischen Ländern trotz aller kulturellen Unterschiede auf eine korrekte Interpretation des Islams konzentrieren. Die religiöse Legitimierung erlaubt es den „Oulémas“, den „Theologen des Islams“, eine Lesart des Korans vorzutragen, die den Radikalen widerspricht. In dem Augenblick, wo beide Parteien sich auf dieselben Quellen aus dem Koran berufen, würde Raum geschaffen zur Diskussion, und es gäbe eine Basis zum Austausch von Argumenten. Das zentrale Ziel muss sein, aus den Radikalen „gute Muslime“ zu machen, je nach dem Konzept des einzelnen Landes.

In einem multikonfessionellen Land aber hat die Förderung von Programmen, die einen Bruch des fragilen Gleichgewichts zwischen den verschiedenen Religionen verhindert, oberste Priorität. Das aber fordert einen starken Einsatz von allen religiösen Leitern. Ziel eines solchen Programms muss sein, ein „Sicherheitsnetz“ aufzubauen zwischen den einzelnen Gemeinden für den Fall, dass ein Land von terroristischen Angriffen betroffen ist. Begleitet werden muss dies mit der Schaffung von Gruppen, die an einer religiösen Rehabilitierung arbeiten, um jede Möglichkeit der Entwicklung einer zweiten Generation von Terroristen zu verhindern. Auf alle Fälle sollten diese Programme ganz besonders die folgenden Punkte betonen:

- Eine allgemeine Vorbeugung, um extremistischen Einflüssen zu widerstehen, um Toleranz und demokratische Prinzipien zu fördern und um solche Faktoren zu verhindern, die einen gefährlichen radikalen Diskurs aufkommen lassen könnten.
- Gezielte Interventionen bei bestimmten Personen, wobei es ideal wäre, wenn dies mit Hilfe von ehemaligen Radikalen gelänge, die der Gewalt abgeschworen haben.

Diese beiden Punkte haben das Ziel, der Radikalisierung (Isolierung, Polarisierung) gefährdeter Personen durch eine Re-Integration zuvorzukommen. Diese Phase stützt sich auf ein System frühzeitiger Alarmzeichen, das uns erlaubt, wirksame Argumente gegen einen radikalen Diskurs zu entwickeln, die angepasst sind an die jeweils unterschiedliche Situation (politisch, moralisch, religiös usw.), an den jeweiligen Kontext (lokal, regional), und an das jeweilige Ziel (Gruppen oder Individuen). Sechs Arbeitsbereiche sind hier insbesondere wichtig:

1. Das gemeinsame Verständnis und die kollektive Sensibilität für gewalttätige Radikalisierung und ihren Einfluss auf die Gesellschaft;
2. Aktionsplan gegen Frustrationen, die zu einer Radikalisierung führen könnten;
3. Stärkung des moralischen Widerstandes von Individuen, Gruppen und prekären Gemeinschaften;
4. Identifizierung mit lokalen Autoritäten und ihre Unterstützung bei der Vorbeugung gegen Polarisierungen und gewalttätige Radikalisierung;
5. Einbeziehung von Gemeinschaften in der Diaspora;
6. Kampf gegen Radikalisierung im Internet und Organisation eines Gegen-Diskurses.

4.2. Das Bildungssystem neu überdenken

Das Phänomen der Radikalisierung der Religionen wird erkennbar, wenn der Einzelne nicht mehr auf der Suche nach einer Beratung ist, die seinem Leben einen Sinn gibt, sondern wenn er das Religiöse benutzt, um sich selber aus der Gemeinschaft auszuschließen und vor allem auch andere auszuschließen. Es liegt also an der Art und Weise der Beziehung zur Religion, wenn sie zur Radikalisierung führt. Statt sich der Norm einer Religion zu unterwerfen, wie es traditionell alle Praktizierenden einer Religion tun, stellen die Radikalen die Beziehung zur Autorität auf den Kopf. Sie bemächtigen sich der Autorität der Religion, um über alle anderen Menschen Autorität zu erhalten. Das Verhalten dieser Radikalisierten ist ein Verstoß gegen das Gesetz: gegen das geltende Recht wie auch gegen das ungeschriebene Gebot.

Was den religiösen Radikalismus angeht, so verschafft er sich dadurch Autorität, dass er ein Ersatzmilieu der Zugehörigkeit anbietet, das solche Menschen anzieht, die keine Beziehungen zu einem Ort oder einer Geschichte haben. Allgemein ist es so, dass jemand, der sich als Araber, Franzose oder Algerier fühlt, um nur einige Beispiele zu nennen, sich nicht von einem terroristischen Diskurs angezogen fühlt. Es könnte aber ein Risikofall bei denen bestehen, die sich nirgendwo dazugehörig fühlen. Auch ihnen sollte geholfen werden, sich als zu einer gemeinsamen Geschichte gehörend zu erfahren, um dort für sich einen Platz zu finden.

Ein pädagogischer Ansatz besteht demzufolge nicht darin, zu fragen: „Was sagt diese oder jene Religion?“, sondern: „Warum hat diese oder jene

Person den Wunsch zu behaupten, dass die eine Religion eher dies sagt und eine andere jenes?“ Genauer gefragt: Welche Parameter bewirken bei einem Menschen den Wunsch zu behaupten, dass seine Religion eher dieses sagt als jenes? Warum ergibt sich aus diesem oder jenem Diskurs ein Sinn für diese Person? Unter welchen Bedingungen kann ein bestimmter Diskurs eine „erweckliche Funktion“ für jemanden haben? Wie und warum gewinnt dieser Diskurs Autorität über eine Person? Warum finden manche Worte bei jemandem ein Echo? Alle diese Fragen stellt sich der Pädagoge, der heutzutage die Frage der religiösen Radikalisierung auf andere Art angehen will.

In der Tat erfordert die heutige Situation, dass wir diese Problematik eher unter einem pädagogischen statt unter einem religiösen Aspekt betrachten, und das bedeutet, dass uns zuerst *die Beziehung zur Religion* interessiert und nicht um den Inhalt der Religion selbst. Es geht darum, das Verhalten derer zu verstehen, die die eine oder die andere Religion radikal interpretieren. Es ist also diese „Interpretation“, die zu hinterfragen ist, und nicht die konfessionelle Zugehörigkeit selbst. Um zu diesem pädagogischen Ansatz zu kommen, muss man sich klarmachen, dass es, wenn ein religiöser Aspekt wirkungsvoll mobilisiert wird, nicht unbedingt nur ein Resultat der Religion selbst ist, sondern vielmehr die Auswirkung einer Korrelation mit dem aktuellen Zeitpunkt in ihrer Geschichte, in der Geschichte der Gesellschaft, mit der augenblicklichen Lebenssituation, mit den gegenwärtigen Gesprächspartnern.

Die aus einem interdisziplinären und extrakonstitutionellen Perspektivwechsel analysierten verschiedenen Situationen, sind sehr erkenntnisreich. Ihr grundlegender Beitrag besteht darin, uns zu zeigen, wie wichtig es ist, den *religiösen Schutzschild*, hinter dem die Radikalen agieren, von allen Seiten zu betrachten. Das Verhalten der Radikalen nur als simples Resultat einer Religion zu verstehen, würde die Diagnose in ein theologisches Raster zwingen, und wir würden daran gehindert, unseren eigenen Standort zu finden.

Wir Erzieher und Pädagogen, die wir uns bemühen, die republikanische Neutralität zu garantieren, unabhängig von unseren eigenen Überzeugungen, dürfen keinesfalls „Richter von Überzeugungen“ werden. Unsere professionelle Mission ist es, dem einen und anderen dabei zu helfen, zur eigenen *Bewusstseinswerdung* zu gelangen, damit er sich selber entscheiden kann. Das ist der entscheidende Unterschied.

Anders gesagt: Wenn jemand das Religiöse nur als *Schutzschild* gebraucht, so ist dieses Hindernis am besten zu überwinden, wenn man es nur als einfaches Symptom betrachtet, um die Person, die dahintersteckt, zu erreichen. Um ihr zu helfen, aus dem sektiererischen Diskurs auszusteigen, von dem sie beherrscht wird, müssen die Mitglieder dieser *Aktionsforschung* darauf achten, dass die Sozialarbeiter Mittel finden, die den Jungen oder das Mädchen in eine Position versetzen, ihr eigenes Subjekt zu werden. Es geht darum, sie in ihren Gewissheiten zu erschüttern, eine Schwachstelle in der Weltsicht sichtbar zu machen, die sie gefangen hält.

„Alle Mittel sind recht“, könnte man nach der Lektüre dieses Beitrags sagen. Doch es gibt einen Leitfaden. Welche Methode der Fachmann oder der Ehrenamtliche auch anwenden mag – Ziel der Bemühungen muss sein, in die eigene Subjektivität zu führen, damit jeder fähig wird, selber nachzudenken, denn das ist die Voraussetzung für jede autonomen Perspektive. Es geht also darum, die Fachleute zu überzeugen, dass sie ihr fachliches Handwerkszeug einsetzen: die Kindheitsgeschichte, die Beziehungen zu Vater und Mutter.

Offen gesagt, handelt es sich in dieser Angelegenheit eher um ein wirtschaftliches und soziales Problem, als um ein theologisches. Hier sind vor allem die gewählten Politiker gefragt, die dieses Phänomen dadurch entschärfen könnten, dass sie Frauen und Männer in eine Geschichte und in ein Land einbinden.

5. Zusammenfassung

Angesichts der aktuell immer instabiler werdenden politischen Lage auf internationaler Ebene ist die Förderung von konkreten Aktionen der De-Radikalisierung der Religionen für eine Kultur des Friedens auf lokaler, nationaler, regionaler und internationaler Ebene von unbestreitbarer Dringlichkeit. In dieser Reflexion ging es um das Problem der Mechanismen für eine De-Radikalisierung der Religionen und damit um die Stabilität des Staates. Einige könnten denken, es handele sich hier um eine Utopie.⁷ Und doch ist eine De-Radikalisierung der Religionen, die zur Stabilität des Staates beiträgt, möglich. Es kommt darauf an, dass wir die Art und Weise, wie wir die Problematik sehen, verändern. So sollten wir z. B. damit aufhören, islamische Staaten nach ihrer militärischen Macht zu bewerten und die Macht der westlichen Staaten nach ihrem industriellen, technologischen und militärischen Fortschritt zu beurteilen. Kann man die Sachen anders sehen? Wir denken, ja. Es ist wahr, dass die politischen und ökonomischen Fragen nicht ignoriert werden können. Doch wenn wir die Kriterien des Dialogs anwenden, können wir die Politik kritisieren, aber sie eben nicht rechtfertigen. Der Dialog zwischen den Religionen und der Politik hat also eine konstruktive Wirkung für die Stabilität des Staates. Integrierte religiöse Erziehung ist von großer Bedeutung, denn falsch verstanden kann die Religion Anlass zur Gewalt, zur Opposition und zur Andersartigkeit werden. Doch richtig verstanden kann die Religion zur Annäherung und zur Verständigung führen.

In unseren Gesellschaften, die sich immer mehr auseinanderdividieren, ist es unabdingbar, eine harmonische Interaktion sicherzustellen und für den Einzelnen ebenso wie für die Gruppen mit ihren verschiedenen kul-

⁷ Vgl. Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

turellen Identitäten, die gleichzeitig pluralistisch, verschieden und dynamisch sind, einen Willen zum Zusammenleben zu entwickeln. Daraus folgt, dass die Förderung eines Dialogs zwischen den Religionen und der politischen Macht eines der wichtigsten Werkzeuge für die Stabilität der Staaten ist. Dies ist nur möglich auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung und des Respekts vor der Verschiedenheit.

Was aber fördert die Radikalisierung der Religionen? Wenn der Einzelne nicht mehr auf der Suche nach einer Beratung ist, die seinem Leben einen Sinn gibt, sondern das Religiöse benutzt, um sich selber aus der Gemeinschaft auszuschließen und vor allem auch andere auszuschließen. Es liegt also an der Art und Weise der Beziehung zur Religion, wenn sie zur Radikalisierung führt. Statt sich der Norm einer Religion zu unterwerfen, wie es traditionell alle Praktizierenden einer Religion tun, stellen die Radikalen die Beziehung zur Autorität auf den Kopf. Sie bemächtigen sich der Autorität der Religion, um über alle anderen Menschen Autorität zu erhalten. Das Verhalten dieser Radikalisierten ist ein Verstoß gegen das Gesetz: gegen das geltende Recht wie auch gegen das ungeschriebene Gebot.

[Übersetzung E. u. H. Lüllau]

Bibliografie

- Bouzar, Dounia (Hg.), *Quelle éducation face au radicalisme religieux?*, Paris, Dunod, 2006.
- Caulier, Brigitte (Hg.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- Cohen, Norman, J. (Hg.), *The Fundamentalist Phenomenon. A View from Within, a Response from Without*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publ. Co., 1990.
- Davie, Grace/Hervieu-Léger, Danièle (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Ghalioun, Burhan, *Pensée politique et sécularisation en pays d'Islam*, dans: *L'islamisme* (collectif), Paris, La Découverte, 1994.
- Hadden, Jeffrey K./Shupe, Anson (Hg.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, 1989.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- , „Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes“, in: Brigitte Caulier (Hg.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- Kepel, Gilles, *Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000*, *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997.
- Khosrokhavar, Farhad, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.
- Lemieux, Raymond/Milot, Micheline (Hg.), *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, in: *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 11, 1992.

- Martin, David, Remise en question de la théorie de la sécularisation, übersetzt von A. Roig et G. Belleteste, in *Grace Davie/Danièle Hervieu-Léger* (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Michel, Patrick (Hg.), *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Roy, Oliver, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.
- , *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- Schnapper, Dominique, Le sens de l'ethnico-religieux, *Archives des sciences sociales des religions*, no 81, janvier-mars 1993.
- Séguy, Jean, Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber, in : *Archives des sciences sociales des religions*, nos 61/1, 1986 – http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1986_num_61_1_2388.

Boko Haram und der islamistische Terror

Zachée Betché

1. Einleitung

Boko Haram oder „Jama’atu Ahlis Sunna Lidda ’Awati Wal-Jihad“¹, zur sunnitischen Richtung im Islam gehörend, ist eine Bewegung, die die westliche Kultur radikal verwirft und sie als ein Sakrileg betrachtet. Sie nimmt für sich in Anspruch, einen authentischen Islam (*Salaf*) zu vertreten, und profiliert sich seit Beginn ihres Auftretens wie eine Art Allheilmittel für die teilweise arbeitslose Jugend Nordnigerias, die versucht ist, sich mit der etablierten politisch-administrativen Macht anzulegen. Seit 2001 stand Muhammed Yussuf an ihrer Spitze, bis er 2009 von der nigerianischen Polizei getötet wurde. Ihm folgte Abukar Shekau bis 2015. Heute erlebt die Bewegung einen internen Aufruhr. Der junge Abou Mosab al-Barnaou präsentiert sich als Galionsfigur an der Spitze der „Moderaten“, die Shekau vehement als Peiniger der Unschuldigen kritisieren, weil er auch Muslime attackiert. Trotzdem ist die Stimme von Shekau weiterhin zu vernehmen. Boko Haram ist immer noch sehr präsent und zeichnet sich weiterhin durch Übergriffe auf die Bevölkerung aus. Die Anzahl ihrer Opfer ist noch nicht geringer geworden. Mit unglaublicher Gewalt verstärkt dieses islamistische Ungeheuer seine aufsehenerregenden Aktionen.

Ist dieses Phänomen neu? Sicherlich nicht. Der Dschihad ist in Afrika bekannt seit dem 11. Jahrhundert mit der Zwangsislamisierung der Schwarzen im Senegaltal und im Westen des Niger durch die Almoradiven, die Berber des Sahel. Ebenso ist der Dschihad in Nigeria seit der Epoche des Ousmane dan Fodio im 18. Jahrhundert und in der Zeit danach bekannt. Auch Gilles Kepel² hat in einem Buch, das vor dem 11. September 2001 erschien, die vielen erfolglosen Versuche aufgezeigt, die verschiedene terroristische Bewegungen unternommen haben, um den Westen zu attackieren. Neben Boko Haram bekennen sich heute auch AQMI, Mujao, Shabaab und in einem gewissen Maß auch Seleka zur Anwendung des Terrors, um einen bestimmten Islam in Afrika zu verbreiten. In all diesen Versuchen geht es zentral um die Beziehung zum anderen. Der Terror kommt aus der Weigerung, den anderen als ein Subjekt der Freiheit anzuerkennen. Es ist eine bewusste Haltung, die darauf zielt, die Humanität des anderen abzustreiten. Jeder Terror hat ein Ziel: andere in Angst zu versetzen.

Dieser Beitrag widmet sich der Besonderheit von Boko Haram, seinem Ursprung, seiner Entwicklung und dem Terror. Wie konnte es so weit

¹ Sunnitische Gruppe für Predigt und Dschihad.

² Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*, Gallimard, Paris 2000.

kommen? Heute erleben Nigeria, Niger, Tschad und Kamerun mit voller Wucht eine vollkommen unerwartete Situation. Die Bewegung hat sich internationalisiert, und seine Lesart mit einem üblen Beigeschmack des Geopolitischen ist keineswegs absurd, wenn man weiß, dass die Globalisierung selten dort abseits steht, wo sich auf den Kontinenten etwas zusammenbraut. In meinem kürzlich erschienenen Buch *Le phénomène Boko Haram*³ habe ich versucht, diese zwielichtige Bewegung jenseits der offiziellen Rhetorik zu analysieren und ihre unterschiedlichen Motivationen aufzuzeigen: Wie ist die Gruppe gegründet worden? Welche Wege ist sie gegangen und welches sind ihre verborgenen Motive? Wie kann es den Staaten gelingen, sie zu bekämpfen?

2. Ein seit langem bestehender historischer Nährboden als Basis für die Legitimierung des Terrors

Trotz allem muss man die Bewegung Boko Haram in die lange islamische Tradition seit dem 8. Jahrhundert einordnen. Nach dem Tode Mohammeds entstanden zwei große Traditionen: die schiitische und die sunnitische. Die Schiiten legen den Akzent auf die Blutsverwandschaft: Sie ernennen im Namen der Blutsverwandschaft Ali, Schwiegersohn und geistlicher Sohn von Mohammed, zum legitimen Nachfolger des Propheten. Die Sunniten gründen sich auf die religiöse Treue. Sie ernennen im Namen der Rückbesinnung auf die tribalen Traditionen Abou Bakr, einen einfachen Mann und lebenslangen Begleiter von Mohammed zum Nachfolger des Propheten.

So zeigt sich von Beginn an ein sehr komplexes Bild des Islams: eine polemische, gewalttätige Division des islamischen Erbes. Die salafistische Bewegung entstand aus dem sunnitischen Islam, welcher der Tradition, das heißt den *Salaf*, den Alten, einen zentralen Platz einräumt. Es gab immer den Wunsch der Rückkehr zur Quelle, eine frühe Form des Fundamentalismus (obwohl dieser Begriff wahrscheinlich verschieden interpretiert werden kann).

Die salafistische Bewegung, die für eine „Rückkehr zur Tradition“ plädierte, spaltete sich in drei Richtungen auf: die Pietisten, die Reformisten und die Revolutionäre. Dieser revolutionäre Zweig interessiert uns vor allem, denn er legitimiert sehr stark die Anwendung von Gewalt und praktiziert den Dschihad, d. h. den Eifer, die Anstrengung, die zur Wut und zu einer gewalttätigen Opposition gegenüber anderen Meinungen neigt, einschließlich gegenüber allen anderen islamischen Richtungen, die nicht den gleichen ideologischen Diskurs mit ihr teilen.

Man kann also sagen, dass Boko Haram vorrangig dieser Spielart des Islams zuzurechnen ist, die immer wieder in Gewalt mündet. Doch die

³ Zachée Betché, *Le phénomène Boko Haram. Au-delà du radicalisme*, L'Harmattan, Paris 2016.

anti-westliche Ideologie dieser in Nigeria entstandenen Bewegung beruft sich auch auf ein lokales historisches Segment, d.h. auf die gleichzeitig mythische wie mystische Persönlichkeit des Ousmane dan Fodio, geboren im 18. Jahrhundert in Gobir. In Wahrheit handelt es sich hier aber eigentlich nur um eine absurd behauptete Legitimität: Ousmane dan Fodio beruft sich zu seiner Zeit auf einen islamischen Sufismus, der eher auf Erkenntnis und intensive Spiritualität ausgerichtet ist. Mit anderen Worten: theologisch gesehen ist dieser Imam (gebürtiger Toucouleur, ein Zweig der Fulbe/Peul) nicht auf ihrer Seite.

Das Bild von der Persönlichkeit des Ousmane dan Fodio, wie es sich in Nigeria und in der früheren Region von Bornou herausgebildet hat, versucht diese Bewegung sich als Vorbild und Modell anzueignen. Wenn es auch Vergleichspunkte gibt zwischen dem Phänomen der Islamisierung durch diesen aus dem Volk der Fulbe stammenden Imam und der aktuellen Bewegung Boko Haram, so muss man doch sagen, dass trotzdem noch viele Fragen offen bleiben. Will man die wissenschaftlichen Analysen nicht verfälschen, so ist es schwierig, länger an dieser Identifikation festzuhalten, denn Boko Haram zeigt die Motivation einer Bewegung, die man sehr schnell als widerwärtig abqualifizieren muss. Das Buch *Le phénomène Boko Haram* bietet eine Reflexion über die Differenz zwischen der Ideologie von Boko Haram und dem sufistischen Leiter Ousmane dan Fodio. Von den „Bruchstellen“⁴ zwischen diesen beiden Ideologien sei nur kurz die theologische beschrieben: Die Theologie von dan Fodio war mystisch, symbolisch und poetisch, während Boko Haram in einen fundamentalistischen Diskurs mündet. Der Gebrauch von Gewalt scheint zur Zeit von dan Fodio weniger radikal gewesen zu sein als heute bei Boko Haram. Die Instrumentalisierung des Menschen, wie sie sich im Gebrauch von Menschen als Selbstmordattentäter oder in der Enthumanisierung der Frauen zeigt oder in der Versklavung der Bevölkerung, die man angeblich befreien will, widerspricht allen Zielen des Fulbe-Scheichs des 19. Jahrhunderts. Mit Boko Haram werden auch alle Beziehungen zu den materiellen Gütern des Lebens noch einmal grundsätzlich infrage gestellt.

Um Boko Haram zu verstehen, braucht es zuallererst eine Rückbesinnung auf die Geschichte des Islams und ein Verstehen der wichtigsten Elemente, die seit dem Anfang dieser Religion den Weg zur Gewalt geöffnet haben. Diese Wege erlebten auch ihrerseits entsprechende Metamorphosen. Aber eine Identifikation von Boko Haram mit dem Sunnismus, genauer mit dem Salafismus, hat seine Grenzen. Wenn auch sein Verständnis des Islams fundamentalistisch ist, so verbindet das Motiv des Terrors diese Bewegung nicht nur mit den Revolutionären des Salafismus. Der Werdegang des Gründers von Boko Haram weist auch auf einen schitischen Einfluss hin.

⁴ Betché, *Le phénomène Boko Haram*, 44.

3. Wie sich der islamistische Terror in Nigeria ausbreitet

Es gibt in den westafrikanischen Staaten eine historisch begründete Diskrepanz zwischen Nord und Süd, die von einer religiösen Spannung gekennzeichnet ist. Da ist einerseits die Küstenregion, die von Christen und Animisten bewohnt ist, und es gibt andererseits den muslimisch geprägten Norden. Deshalb gibt es in Nigeria eine „latente Konkurrenz“ und ein „tiefes Misstrauen“⁵ zwischen Muslimen und Christen. Man muss daran denken, dass in dieser multikonfessionellen Gesellschaft Nigerias das koloniale System den Norden vernachlässigt hat, der sich durch seine Traditionen und seine monotheistische Religion schon immer anders entwickelt hat. Im Süden dagegen hat das britische koloniale System in die lokalen, sogenannten heidnischen Gemeinschaften investiert, um sie aus ihrer eigenen Kultur herauszulösen. Die Kirchen und die Schulen übernahmen dabei die Rolle der sozialen und kulturellen Transformation.

Um jedoch den Ursprung und den Gebrauch der Gewalt im Norden Nigerias besser zu verstehen, ist es notwendig, tiefer in den Kontext der aktuellen Geschichte einzudringen, der verknüpft ist mit der religiösen Bildung. Seit einigen Jahrzehnten erhalten viele junge Nigerianer Stipendien zum Studium an Universitäten in den arabisch-muslimischen Ländern Asiens (Saudi-Arabien, Vereinigte Arabische Emirate, Katar usw.) und in Afrika (Ägypten und Sudan). Häufig beschränken sich diese Ausbildungen im Ausland, die verdächtigt werden, vom Salafismus stark geprägt zu sein, auf die Bereiche Theologie und Linguistik. Diese religiöse Ideologie fasst dann Fuß in den lokalen Universitäten im Norden Nigerias, wo sich die theologischen Fakultäten und islamistischen Gruppen befinden.

Für viele junge Nordnigerianer verdunkelt sich die Zukunft. Ein Gefühl der Ungerechtigkeit verbreitet sich immer mehr. Es zeigt sich einerseits, dass ihnen im Blick auf ein ziviles und soziales Leben eine gewisse Anerkennung fehlt, denn einzig eine klassische „westliche“ Bildung zählt. Andererseits zeigt sich die Wahl ihrer Studiengänge als unangemessen, denn sie führt nicht zu dem legitimen Wunsch einer Anstellung. Wenn der Staat schon nicht in der Lage ist, allen Studienabgängern mit „anerkanntem“ Diplom eine Arbeit anzubieten, um wie viel weniger kann er diese Jugend mit einer Ausbildung „ohne Zukunft“ befriedigen.

Schon immer provozierte die vom Staatsapparat (Behörden, Armee usw.) verheimlichte Korruption auch einen Ausbruch feindseligen Verhaltens in der Gesellschaft. Dieses Klima führt immer wieder zu neuen Aufständen, denn die ganze Bevölkerung leidet unter diesen Missständen. Durch die Nichtbeschäftigung ist die Jugend in Nordnigeria sehr anfällig für eine Indoktrination. Besonders in diesem Teil von Nigeria hat die verschärfte Polarisierung der politischen Macht im Süden, verstärkt durch die Prä-

⁵ Léon Koungou, Boko Haram. Le Cameroun à l'épreuve des menaces, L'Harmattan, Paris 2014, 32.

sidentschaft von Goodluck Jonathan, mit dazu beigetragen, den Boden für Boko Haram vorzubereiten.

Dieser andauernde Sachverhalt trug zur Konfusion und zu Vorurteilen bei und lieferte die Gelegenheit, die Funktionsfähigkeit des Staates und die von den Briten aufgezwungene koloniale Ordnung in Verruf zu bringen. So erschien die Verwerfung des kolonialen, westlichen Systems (*Boko*) als Diskurs wie dafür geschaffen, alle Arten von Frustrationen einer blockierten Gesellschaft zu bündeln. Der Terror von Boko Haram wird so zu einem Cocktail von Beschuldigungen, der die Ausbreitung der Ausweglosigkeit nur noch verstärkt.

In diesem unsicheren Kontext, der einerseits verstärkt wurde durch reale Fakten, andererseits aber auch durch Fantasien, übernahm Muhammed Yussuf zuerst heimlich, dann immer stärker auch offen, die Führung einer Revolte. Nun beruft man sich auf die Religion, und sie wird mehr oder weniger offiziell zum Nährboden für den sozialen Kampf. Auch der Diskurs verschärft sich immer mehr. Der Leiter der Bewegung verfügt über keine ausreichende Stärke, um sich gegen die lokalen Imame zu stellen, die eher reserviert sind gegenüber dem Projekt von Boko Haram. Der Diskurs weicht immer mehr von der gewohnten Norm ab, wird wortgläubig und vereinfacht geführt und dient schließlich nur noch als Ausgangspunkt für eine bewaffnete „Revolution“.

Die von Boko Haram zu Beginn der Auseinandersetzungen in Yobe aufgestellten Forderungen zeigen, wie der von Boko Haram eingeleitete und brutal geführte Prozess zur Konfrontation mit der Polizei führte. Die Bewegung von Muhammed Yussuf wurde verboten und gewaltsam bekämpft. Mit der Zeit wurde die Gewalt der Bewegung nur noch blindwütig ausgeübt. Aus ihr wurde unbestreitbar eine „Industrie des Todes“.

Gewiss: In ihrer Forderungen sozialer Gerechtigkeit attackierte die Bewegung zuerst den Staat und seine Symbole (Polizei, Armee, Verwaltungsgebäude, Schule usw.). Danach aber gingen die radikalen Islamisten brutal gegen christliche Gemeinden vor und attackierten sie in ihren eigenen Gebetshäusern, insbesondere zu Festen wie Weihnachten und Ostern. „Auch die Kirchen, die als Ausdruck der Religion und Kultur der Weißen betrachtet wurden, erlitten so die ganze Wucht anhaltender Unterdrückung durch die islamistische Bewegung.“⁶ Diese Steigerung des Terrors erfasste auch die eigenen muslimischen Glaubensbrüder. Die Moscheen wurden zu Hauptorten undifferenzierter Propaganda für den Tod. Als Nächstes waren die Frauen an der Reihe mit der spektakulären Entführung von Chibok, wo Gymnasiastinnen der Schule und vor allem auch ihren Familien entrissen wurden. Es folgte ein vielfältiges weltweites Echo darauf.⁷ Auch Kinder wurden nicht verschont. Im Laufe der Zeit häuften sich ihre Entführungen. So wurden auch die Familien Orte des Konfliktes und einer extremen Destruktion.

⁶ Betché, *Le phénomène Boko Haram*, 81.

⁷ Man erinnert sich an den bekannten Slogan „Bring back our girls“.

4. Theoretische Motivationen des Terrors

Wo beginnt der Terror? Vergleicht man die Bedeutung, die der Koran für die Bewegung Boko Haram und für die Diskurse ihrer Chefs hat, so erkennt man zwar einerseits eine gewisse Nähe, andererseits aber auch die radikale Distanz zwischen Koran und Boko Haram. Diese Bewegung reklamiert für sich eine absolute Interpretation, eine „authentische“ Lektüre des Buches. Das Fehlen jeglicher Exegese an sich ist schon ein Verstoß gegen eine akzeptable Lektüre der Texte. Dieser Missbrauch des Textes ist auch der erste Hinweis auf den Terror, denn er begrenzt den Horizont und betäubt die Gemüter, um sie intensiver zu beeinflussen.

Abgesehen davon, dass dies das Sein jeder Religion, auch des Christentums, hemmen würde, stützt sich die Sekte auf das Leben des Propheten Mohammed. Damit ist das Tor für jegliche Form der Anwendung von Gewalt geöffnet. Die Bedingungen der muslimischen Krieger zur Zeit Mohammeds werden auf die heutigen Kämpfer übertragen. So können zum Beispiel die vorgesehenen Gebetszeiten verringert werden, obwohl es auch Gebete gibt, die man zusätzlich machen kann (die *rakats*).

Diese bewusste Rückkehr zu den Quellen des Islams ist tatsächlich ein typisches Merkmal der gesamten salafistischen Bewegungen und führt direkt zur Ablehnung nicht nur aller später hinzugekommenen Traditionen, sondern vor allem auch der westlichen Moderne. Boko Haram trägt seinen Namen zu Recht: Verwerfung oder Ablehnung des Westens.

Der andere Verrat an der Religion ist die Praxis der Magie. Es ist so, dass viele Kombattanten der islamistischen Sekte nur geringe Kenntnisse vom Koran haben. Einige von ihnen sind noch nicht einmal selbst Muslime. Wir müssen uns deshalb die Frage stellen: Welchen theologischen Wert kann eine solche Bewegung haben?

Mit dem Tod Yussufs, der seine Islamstudien in Saudi-Arabien absolvierte, aber nicht abschloss, übernahm Shekau die Führung, verwarf die bisherige Hierarchie und ließ sich zum Imam ernennen. „Den Scheichs, die als religiös ausgebildet angesehen werden und Verantwortung für ein Gebiet mit verschiedenen Lagern erhalten haben, erteilt er Befehle. Die Scheichs stützen sich ihrerseits auf die *musr* (oder *munzr*) und die Unterchefs, um ihre Leute zu führen. Eine Gruppe von etwa dreißig Kämpfern kann völlig selbstständig ihre Angriffe durchführen.“⁸ Das alles deutet wahrscheinlich auf eine Art ideologischer Zersplitterung der Bewegung hin. Es ist sicherlich so, dass sich mit dem Tode von Yussuf der „theologische“ Gehalt der Bewegung im freien Fall befindet, obwohl er sich im Vergleich mit der islamischen Mehrheit schon vorher auf Abwegen befand. Wenn sich Shekau auch auszeichnet durch immer stärker provozierende und aufregendere

⁸ Corentin Cohen, Boko Haram, une impossible sociologie politique? Un groupe armé catalyseur de la violence armée régionale, in: Afrique contemporaine 2015/3 (n° 255), 82.

Auftritte, so zeigt sich jetzt Blachera, der neue Leiter der Bewegung, als einer, der überhaupt keinen ideologischen Tiefgang hat.

Wenn diese Bewegung afrikanisch ist und ihre Propaganda sich offiziell gegen den Westen und seine Kultur richtet, dann muss man wohl sagen, dass die gegenwärtige Entfaltung dieses Islamismus von erdrückenden Widersprüchen durchzogen ist, die in beunruhigender Weise das Bild einer zutiefst dekadenten und gewalttätigen Bewegung in sich trägt. Der Terror ist ihr eigentliches Wesen.

Kurz gesagt, die sozialen Forderungen sollen offenbar diesen Terror legitimieren. Wenn aber dieser Leitgedanke nur den Betrug dahinter verbergen soll? Diese schamlose Ausbeutung der Misere, verbunden mit einer solch intellektuellen Unredlichkeit, wird schließlich den Islam selbst zum Problem machen.

5. Der islamistische Terror wird effektiv

Der radikale Islamismus von Boko Haram treibt sein Unwesen militärisch und organisiert und hat nichts mehr zu tun mit dem Primitivismus der früheren Bewegungen, die auch eine spezifische Koranlektüre und die islamischen Traditionen als ideologische Begründung hatten. Der islamistische Terror hat sich mit der Zeit weiterentwickelt und an den jeweiligen Kontext, in dem er agiert, angepasst. Während die Rekrutierung zahlreicher junger Europäer über das Internet geschieht, verläuft die Anwerbung künftiger Mitkämpfer in West-, Ost- und Zentralafrika durch den persönlichen Kontakt vor Ort. Diese Kandidaten können die Botschaften der Chefs der sektiererischen Bewegung auch auf audiovisuellen Tonträgern hören. Für Boko Haram ist es anscheinend nicht schwierig, sich auf den Märkten in Nigeria und Niger mit CD- und MP3-Player zu versorgen.

Ähnlich wie an Verkaufsständen von Waren, so lässt sich Boko Haram durch sehr diskrete Beziehungen einer korrupten Elite bestechen und breitet sich auf direkte und unerbittliche Weise in der Bevölkerung aus. Die Art und Weise ihrer Anwerbung ist sehr variabel. Es wird dabei nicht nur physische Gewalt ausgeübt. Unabhängig von der ideologischen Berieselung durch die Religion beherrschen sie auch perfekt die Raffinesse des Betrugs. Den jungen Leuten in ausweglosen Situationen, vor allem wirtschaftlicher Art, und den Ignoranten, die nicht übersehen können, worauf sie sich wirklich einlassen, werden Versprechungen gemacht, wenn sie sich dieser Bewegung anschließen. Man verspricht ihnen, dass ihre Familien reich werden, wenn sie künftig gegen diese „Ungläubigen“, die Feinde Allahs, kämpfen. Schon bei unbedeutenden Angeboten, wie z. B. einem Motorrad, verlieren sie alle Vorsicht und schließen sich Boko Haram an. Generell könnte man sagen, dass die Jugend im Sahelgebiet dazu bestimmt zu sein scheint, völlig unerwarteten Katastrophen ausgeliefert zu sein. Normalerweise wird hier die Trockenheit bekämpft, um der Hoffnungslosigkeit in dieser Zone des

Planeten zu entkommen. Man kämpft für das Leben, indem man Bäume pflanzt, oder man baut Auffangbecken, um Wasser zu speichern. Heute aber bildet eine Gruppe von Terroristen Leute aus, um zu töten.

Der Terror dieser Bewegung ist grenzenlos. Wenn es eine gut funktionierende Prozedur der Manipulation gibt, dann ist es vor allem die des Zwangs als gefährliche Methode der Vergewaltigung aller Art. Die Selbstmordattentate sind in Nigeria eine neue Erscheinung.⁹ Oft waren junge Mädchen Träger von Bomben, die sie, häufig ohne ihr Wissen, unter ihrer Kleidung verbargen. Mit Gewalt unter Drogen gesetzt und begleitet, sprengten sie sich in einer Menschenmenge in die Luft. Oft waren Märkte in den Dörfern und den Städten Nordkameruns die Orte dieser furchterlichen Spektakel. In der Stadt Mora z.B. wurden durch Explosionen zahlreiche Menschen getötet. In Folge dieser makaberen Ereignisse entschied die Verwaltung 2015, Frauen fast ganz und gar den Zutritt zu kommerziellen Orten zu untersagen. Daraufhin wechselte Boko Haram seine Strategie und wählte junge Knaben aus, die sich dort dann ihrerseits in die Luft sprengten.

Die Episode von Chibok (die Entführung junger Schülerinnen) zeigt einerseits die Verachtung staatlicher Institutionen, die Ablehnung der Kultur und vor allem die Diskriminierung der Frau. Allgemein kann man sagen, dass Boko Haram der Frau nur eine untergeordnete Stellung gewährt. Sie wird zur Sklavin, nur dazu berufen zu dienen. Sie ist kontrollierbar, nützlich im Kampf, und wird von der Bewegung nur für die eigenen Zwecke instrumentalisiert. Shekau machte diese aufsehenerregende und furchtbare Deklaration im Blick auf die Frauen: „Ich habe die Mädchen entführt. Ich werde sie im Namen Allahs auf dem Markt verkaufen. Es gibt einen Markt für den Verkauf von Menschen.“¹⁰ Mädchen, die keine Muslima waren, wurden zwangsweise islamisiert. Sie wurden zwangsweise verheiratet oder sie müssen die Gruppe versorgen.

Diese groteske Aktion der Vermarktung erstreckt sich auch auf Kinder und Erwachsene, die jederzeit entführt und als Geisel genommen werden können. Europäer haben dieses schmerzvolle Abenteuer durchlebt. Das wesentliche Motiv dieser Aktionen ist wohl das Lösegeld. Im Allgemeinen können die Heimatländer dieser Europäer intervenieren, wenn sie mittels einer erstaunlichen Anzahl von Banknoten um Gnade bitten. Die Bewegung braucht für ihr Projekt des Terrors die entsprechenden Mittel.

Besonders ein Kind, das in die Fänge der Bewegung gerät, erleidet eine historische wie auch eine anthropologische Transformation. Das Kind erlebt sich im Akt der spektakulären Eliminierung des Vaters als Feind seiner eigenen Geschichte, Pionier seiner innersten Identität. Tatsächlich werden Kinder immer wieder aufgefordert, ihre eigenen Väter zu töten. Wenn Sigmund Freud mit der Abstammungsbeziehung von Vater und Sohn den „Va-

⁹ Vgl. *Pauline Guibbaud*, *Boko Haram. Histoire d'un islamisme sahélien*, Paris 2014, 74.

¹⁰ Bericht des französischen Journalisten *Vincent Hugueux*, Aboubakar Shekau, le gourou de Boko Haram, in: *Express*, 14 Mai 2014.

termord“ in Erinnerung ruft, dann ist das vor allem ein symbolischer Akt. Hier bei Boko Haram wird er aber zu einer realen Tat. Der Vater stirbt, um ein Bedürfnis zu stillen, das weder das Kind noch er selbst erklären kann. Diese entsetzliche und unerträgliche Selbstzerstörung wird repräsentiert im Vätermord. Das vergossene Blut ist der Höhepunkt des Horrors, von dem diese terroristische Bewegung lebt. Der Höhepunkt des Terrors ist eine Art von Ästhetisierung des Todes. Man tötet nicht nur einfach, sondern man plant den Tod in einer schreckenerregenden Form.

In diesem ausgerufenen Krieg benutzt die dschihadistische Bewegung bei den Attacken an der Front, wenn sie gegen die nationalen Armeen von Nigeria, Kamerun, Tschad oder Niger kämpft, auch Bomben und Anti-personenminen. Immer wieder werden kamerunische Soldaten auf ihrem eigenen Territorium Opfer dieser Minen, die Boko Haram hier und dort versteckt hat und die es zu enttarnen gilt.

Diese Reflexion über den Terrorismus in Afrika erinnert an die Arbeiten von Hannah Arendt über die Banalität des Bösen. Boko Haram bringt in der Tat die Person von Adolf Eichmann wieder in Erinnerung: „Es besteht kein Zweifel an der Tatsache, dass er seinen eigenen Vater töten würde, wenn es ihm befohlen würde.“¹¹ In dem Buch *Das Phänomen Boko Haram* stelle ich dieses unbeschreibliche Verhalten dar, das an das Nazidrama erinnert. Henker im Dienste des Bösen zu sein, ist ein Beruf geworden. Die Funktionalisierung der Agenten des Terrors ist der Höhepunkt der Absurdität dieses Phänomens. „Verräter“ nehmen im Laufe der Zeit überhand. Leute im Inneren – Leute der eigenen Nation mit gewissen, sogenannten hoheitlichen Funktionen – finden sich in einer Situation wieder, in der sie das Gewehr gegen sich selbst, d.h. gegen ihre eigenen Leute richten. Der Grund dafür ist oft nur die unmäßige Gier nach Profit. Gewisse Individuen, die besser bezahlt werden als die „Handlanger“ der so genannten islamistischen Bewegung, leiten die Strategie der Bewegung, um das Böse zu organisieren.

6. Geostrategische Verunsicherungen

Viele Berichte, die sich mit der Geschichte der Bewegung beschäftigen, haben entweder die innere Struktur des Phänomens zugunsten der äußeren Beeinflussung minimalisiert oder umgekehrt. Boko Haram ist das Ergebnis einer vielschichtigen Entwicklung. Was am Anfang nicht so offensichtlich war, weil es sich in erster Linie um eine radikale und revolutionäre Bewegung handelte, die im Namen des Islams einen antiwestlichen Diskurs führte, scheint nun immer wichtiger zu werden. Der Norden Nigerias hat eine lange „Tradition“ mit religiösen Konflikten unterschiedlichster

¹¹ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anne Guérin, Gallimard, Édition revue et augmentée, Paris 2002, 75.

Art. Die islamischen Strömungen, die schon immer für diese Agitationen verantwortlich waren, bildeten niemals einen einheitlichen Komplex.

Wenn man die Expansion der Bewegung von innen her verstehen will, kann man die folgenden Konstanten nennen: Warum triumphiert der Terror? Der Mechanismus der Gewalt ist bedingt durch unzulängliche Antworten auf ein ganzes Bündel lokaler Probleme. Es ist bekannt, dass einige Male lokale Waffenarsenale von dieser salafistischen Gruppe geplündert wurden. Die interne Beihilfe zur Korruption, eine der Schwachstellen des Systems, darf nicht weniger außer Acht gelassen werden. Vor allem andern aber bot in der Vergangenheit auf lokaler Ebene der nigerianische Hintergrund einen idealen Nährboden für das Entstehen islamistischer Gruppen, ausgelöst durch Einzelne – Ousmane dan Fodio, Maitatsine und eine Reihe von anderen Imamen – und auf Abwege geratene gläubige Muslime.

Was sich jedoch heute abspielt, scheint noch wichtiger zu sein. Mit anderen Worten: Auch wenn die lokale Geschichtsschreibung reich ist an Argumenten, den Konflikt als international darzustellen, so wäre auch dies nicht weniger polemisch. Wäre es nicht sehr naiv zu behaupten, dass der nigerianische Salafismus sich deshalb so äußerst entschlossen organisiert hat, weil er die Länder der Tschadregion destabilisieren will? Ein schwerer Verdacht liegt auf dieser Art der Weigerung: Um die Verantwortung abzuschieben, wird eine historische Viktimisierung konstruiert. In den Reihen von Boko Haram sind Individuen unterschiedlicher Herkunft rekrutiert worden, darunter auch Europäer. Diese Frage nach der historischen Verantwortung der verschiedenen Segmente stellt sich auch den Forschern. Wie ist ihre Haltung? Nicolas Courtin hebt in seinem Artikel zum Verständnis der Bewegung hervor, dass die afrikanischen Historiker einem methodologischen Problem gegenüberstehen: „Hier wird nicht die Integrität des Sozialwissenschaftlers in Frage gestellt, sondern es geht um den Schutz der Personen, die dem Forscher Informationen über die bewaffneten Gruppen anvertraut haben.“¹²

Ich ergänze meinerseits, dass Wissenschaftler außerhalb Afrikas von der gleichen Problematik betroffen sein würden. Welche Anerkennung würden sie erhalten, wenn sie offen und klar die direkten und indirekten auswärtigen Unterstützer von Boko Haram offenlegen würden? Denken wir daran, wie wenig die Reflexionen des französischen Spezialisten Alain Chouet über Syrien in den Medien wiedergegeben wurden.¹³

Versuchen wir nun die Antworten zu erläutern. Einerseits stammt das militärische Arsenal von Boko Haram aus allen Richtungen, auch aus Nigeria selbst. Stellt sich uns also die Frage: Woher konnte das salafistische Übel sich ein solch aggressives „Vermögen“ beschaffen, wenn es nicht eine

¹² Nicolas Courtin, Comprendre Boko Haram. Introduction thématique, in: *Afrique contemporaine* 2015/3 (n° 255), 18.

¹³ Alain Chouet, Ce n'est pas en armant les Salafistes qu'on trouvera une solution, *Le Point* du 16 mars 2013.

solide Unterstützung außerhalb von Nigeria oder vom afrikanischen Kontinent selbst gäbe?

Andererseits darf in der Gesamtreflexion über diese nebulöse Bewegung Boko Haram die Religion nicht einfach ausgeschlossen werden, denn sie hat gezeigt, dass sie im Stande ist, viele Arten von Unmenschlichkeiten und Radikalitäten zu fördern, und, weil es nicht immer klare Grenzen gibt, auch global handeln kann.

Es zeigt sich immer wieder, dass kein Gebiet ausgeklammert werden kann, denn dieser Mechanismus des Terrors kann von der Religion und dem Phänomen der Globalisierung überallhin verbreitet werden. So sehr die Geostrategie auch die Aufteilung der Territorien dieser Welt organisiert, so sehr ist sie auch abhängig von einem übermäßigen und unstillbaren Bedarf an Selbstbesinnung. Der sogenannte islamistische Terror wird so zum sehr obszönen, aber auch überaus effektiven Mittel, um Reichtümer zu gewinnen. Waffenverkauf unterliegt selten den Regeln der Ethik. Wenn Norwegen neuerdings auch beschlossen hat, keine Waffen mehr an Länder wie Saudi-Arabien oder Kuwait zu verkaufen, deren Nähe oder gar Abhängigkeit von der wahhabitischen Bewegung bekannt ist, so folgten andere Waffen produzierende Länder diesem Beispiel aus sehr opportunistischen Gründen nicht. Abgesehen von eventuellem Landbesitz mit wertvollen Bodenschätzen, beschert schon der Verkauf von Waffen einen enormen wirtschaftlichen Gewinn. Was wäre das heute triumphierende Kapital ohne Krieg?

Heutzutage ist es schwierig, sich Boko Haram nicht als Kreation einer Geostrategie der Globalisierung vorzustellen, in der die Golfstaaten, der Westen und besonders China eine je eigene Rolle spielen. Man muss die Geostrategie als ein zentrales Element in die Überlegungen mit einbeziehen, wenn man begreifen will, was sich heute ereignet. Das Phänomen kann nicht isoliert werden von dem, was sich in einigen Ländern abspielt, in denen der islamistische Geist herrscht. Im Klartext, die in diesem Konflikt von außen hineingetragenen Implikationen dürfen nicht länger ausgeblendet werden. Einmal mehr wird dabei die Religion zur Geisel eines globalen Systems, selbst wenn ihre Anfänge lokaler oder welcher Art auch immer sein mögen. Anstrengungen, die Ethik gegenüber den geostrategischen Interessen der Wirtschaft und der Politik usw. zu stärken, müssen eine radikale humane Hoffnung bleiben. Man sollte dabei aber nicht einer rigorosen marxistischen Analyse verfallen, sondern im Stande sein, sich ein „*Au-delà*“, ein „Jenseits“ aller existierenden Realitäten vorstellen zu können.

7. Der Versuch, Fragen zu stellen

Es wurde aufgezeigt, dass das Auftreten der Bewegung Boko Haram nicht losgelöst werden kann von der internen und externen Geschichte und dass ein Herunterspielen des einen Aspektes gegen den anderen ein methodischer Fehler wäre. Wenn wir die Gruppe jedoch von innen her betrachten,

dürfen wir die gegenwärtige Geschichte nicht außer Acht lassen, die, wie wir heute miterleben, von außen her stark auf die Bewegung einwirkt. Auch wenn die Medien, ob abhängig oder unabhängig von den internationalen, unsichtbaren Kräften, Bilder liefern, die an der Realität vorbeigehen, so existieren doch auch im Inneren der vom islamistischen Terror betroffenen Länder vielfältige Schwächen.

Warum tritt Boko Haram ausgerechnet in diesem Kontext auf? Der erste Grund ist ein religiöser. Für die Bewegung ist es einfach, sich in den Gebieten auszubreiten, in denen der Islam in der Mehrheit ist. Das Ansehen, das die abweichenden Strömungen haben, die schnell zur Radikalisierung neigen, erklärt die Entstehung eines für das Chaos günstigen Klimas. In den Gedanken vieler Individuen, auch in gewissen politischen Parteien, ist die Verquickung von Islam und Terror wieder eine Realität geworden. Der Wahhabismus hat viel zu diesem unheilvollen Bild beigetragen.

Im Sahelgebiet wurde ganz allgemein der Besuch öffentlicher Schulen durch Vorurteile aller Art erschwert. Dabei hat sich der Koran im Prozess der Erziehung der breiten Masse einen besonders wichtigen Platz gesichert. Auf diese Weise haben Bildung und Religion ihre Verwandtschaft gezeigt. Unzweifelhaft ist, dass beide sich gegenseitig aktivieren, sei es in der Erzeugung von Chaos oder in seiner Überwindung. Glücklicherweise konnte die religiöse Basis aller Heuchelei von Boko Haram widerstehen. Der interreligiöse Dialog wurde fortgesetzt, trotz ständiger Angriffe durch den Terror. Dass heute die Ideologie der Bewegung nur noch von einer Minderheit vertreten wird, erklärt sich zum Teil aus der vielen Gewalt, die durch sie freigesetzt wurde.

Die Staaten haben in ihren eigenen Bildungsprogrammen nicht immer auf eine ausreichende Bewusstseinswerdung geachtet, die den Herausforderungen der Realitäten ihrer eigenen Welt gerecht werden könnte. Das auf Abwege geratene religiöse Phänomen nährt sich aus der Ignoranz und der sehr schwachen Präsenz des Staates an den Orten, die weit entfernt sind von den Zentren, in denen die Entscheidungen getroffen werden.

In Ländern wie Nigeria und Kamerun sind auf politischer Ebene Korruption, regionale Unterschiede und das tatsächlich niedrige Niveau nationaler Einheit mitverantwortlich für die Erstarrung des Staates. In den genannten Ländern hat das Auftreten von Boko Haram Anlass zu unterschiedlichen Reaktionen gegeben: Staatsstreich, wahltaktische Machenschaften, Abspaltungen, Unabhängigkeitsbestrebungen usw.

Die Sturheit mancher afrikanischen Staatsschefs, mit allen Mitteln an der Macht zu bleiben, macht den Kampf gegen Boko Haram nicht einfacher. Dies führt zu Frustration, Distanzierung und einem Desinteresse der Masse gegenüber der Sache des Staates (*res publica*). Dort, wo Undurchsichtigkeit herrscht, verhindert ein egoistisches politisches Kalkül den Prozess eines landesweiten Proteststurms. In zahlreichen afrikanischen Staaten wird jedes Problem, sei es eine Sicherheitsfrage oder nicht, gleich auch zu einer Frage des Machterhalts.

Von Beginn an, abgesehen von der für Nigeria charakteristischen Unfähigkeit unter Goodluck Jonathan, haben die Länder ihre nationalen Streitkräfte eingesetzt, um die nationale Integrität zu garantieren, die Bevölkerung zu schützen und auf diese Weise den Terror zurückzudrängen. Heute aber verstärkt auch Nigeria seine Anstrengungen. Doch der Tschadsee bleibt das Epizentrum des Konfliktes. Von dort aus verbreitet der bewaffnete Zweig von Boko Haram weiterhin seinen Terror, um nicht in Vergessenheit zu geraten.

Die „Komitees der Wachsamkeit“ sind eine lokale Antwort auf das Phänomen der Unsicherheit. Dort, wo normale Sicherheit nur begrenzt gewährleistet werden kann, beginnt und entwickelt sich die Fantasie des Volkes, das sich nach einem normalen Leben sehnt. Diese Form des Entstehens von lokaler Macht zeigt, wie hoch die Bedeutung einer Demokratisierung der Gesellschaft von der Basis her ist. Autonomie und Zugehörigkeit zu einem großen nationalen oder kontinentalem Ganzen sind eine notwendige Dialektik, um solide Staaten aufzubauen.

In unserer Zeit müssen sich alle institutionellen Schalthebel (militärische, administrative sowie die der Bildung, der Medien usw.) und auch die nichtinstitutionellen (lokale Gruppen, verschiedene Vereinigungen) auf das gleiche Ziel hin ausrichten, um dort Hoffnung aufzubauen, wo das Chaos anscheinend die Oberhand gewonnen hat. Ebenso muss der interreligiöse Dialog seine Reflexionen zum Erhalt des Friedens verstärken. Wie kann man eine Reflexion über Toleranz als bedingungslose Offenheit für eine effektive Religionsfreiheit in Gang setzen? Wie kann man dafür Sorge tragen, dass religiöse Zugehörigkeit etwas Konstruktives ist und nicht ein Hindernis für gesellschaftliche Zugehörigkeit? Welchen Sinn hat das Religiöse? Diese Debatten müssten die Gesellschaften führen, die vom Radikalismus bedroht sind.

8. Schluss

Der radikale Islamismus hat in Afrika ein Drama erzeugt und Boko Haram ist der Anstifter. Unmittelbare Folge der Ausbreitung des Konfliktes im Sahelgebiet ist eine fast systematische Destruktion dieser sowieso schon fragilen geographischen Landschaft. In der Tat, das raue Klima, die gerade erst überwundene niedrige Einschulungsquote usw. werden eine Verstärkung der Unterentwicklung, eine Kultur der Bedeutungslosigkeit und eine Hypostase der Angst und des Terrors generieren.

Ein Bruderkrieg, der im Namen der Religion geführt wird, zerreißt die Länder rund um den Tschadsee. Doch die Staaten und die überwiegende Mehrheit ihrer Völker wollen nichts anderes als den Frieden. Doch sollte die Bewegung von Boko Haram etwa nur das „Wartezimmer“ der Geopolitik sein? Wahrscheinlich ist Afrika das Opfer einer Form von Infantilismus geworden, durch den es gegen seinen Willen verurteilt ist, einen Konflikt in

seiner Mitte zu akzeptieren, der ihn eigentlich grundsätzlich nichts angeht. Die radikale Bewegung löst eine in der Tat sehr hinterhältige Politik der harten Hand über Afrika ab. Afrika selber muss die Verantwortung übernehmen und die Bevölkerung durch Bildung befähigen, an den eigenen Wünschen und Vorstellungen zu arbeiten. Die afrikanischen Staaten sind aufgerufen, sich folgende radikale Fragen von existenzieller Bedeutung zu stellen: Wozu brauchen wir die Religion? Warum sind wir ein Kontinent und welchen Platz wollen wir in dieser Welt einnehmen?

Heute müssen wir lernen, die Übel und die Worte von großem Gewicht neu zu definieren: der Krieg, der Terror usw. Was charakterisiert den Terror besser als dies: Ein von der Norm abweichendes und vor allem unberechenbares Verhalten! In seiner Reflexion über den 11. September betonte Jacques Derrida, dass es wichtig ist, die Definitionen aufzulösen, die uns von den Medien und der offiziellen Rhetorik manchmal vereinfachend als die wahre Realität der Konzepte geliefert werden. Der Krieg und der Terrorismus sind ernstzunehmende Begriffe. Für mich beginnt die Ernsthaftigkeit mit der Erklärung der Phänomene, die sich die Religion als Geisel genommen haben. Die Unwerte scheinen sich an die Stelle von Werten zu setzen, um die Realität zu verbergen.

[Übersetzung E. u. H. Lüllau]

Bibliografie

- Arendt, Hannah, Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal, trad. Anne Guérin, Gallimard, Edition revue et augmentée, Paris 2002.
- Betché, Zachée, Le phénomène Boko Haram. Au-delà du radicalisme, L'Harmattan, Paris 2016.
- Chouet, Alain, Ce n'est pas en armant les Salafistes qu'on trouvera une solution, in: *Le Point* du 16 mars 2013.
- Cohen, Corentin, Boko Haram, une impossible sociologie politique? Un groupe armé catalyseur de la violence armée régionale, in: *Afrique contemporaine* 2015/3 (n° 255), 75–92.
- Courtin, Nicolas, Comprendre Boko Haram. Introduction thématique, in: *Afrique contemporaine* 2015/3 (n° 255), 13–20.
- Derrida, Jacques, Qu'est-ce que le terrorisme?, in: *Le Monde diplomatique*, Février 2004.
- Guibbaud, Pauline, Boko Haram. Histoire d'un islamisme sahélien, L'Harmattan, Paris 2014.
- Hugueux, Vincent, Aboubakar Shekau, le gourou de Boko Haram, *Express*, 14 mai 2014.
- Kepel, Gilles, Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Gallimard, Paris 2000.
- Koungou, Léon, Boko Haram. Le Cameroun à l'épreuve des menaces, L'Harmattan, Paris 2014.

Die zweite religiöse Globalisierung Kameruns

Wandel der religiösen Landschaft und die Konsequenzen für den sozialen Frieden

Samuel Désirée Johnson

In diesem Artikel beschreiben wir den Wandel der religiösen Landschaft in Kamerun vom 19. Jahrhundert an bis heute, und zwar sowohl aus christlicher wie aus islamischer Sicht. Die christliche Mission und die islamische Eroberung wurden *von oben* her durchgeführt, d. h. durch die Bekehrung und die Sensibilisierung der traditionellen Herrscher in der Hoffnung, dass diese ihre Macht und Autorität zur Bekehrung ihrer Untertanen einsetzen können. Dabei müssen wir bedenken, dass es sich um Organisationen handelte, die aus dem Ausland kamen, oder um einzelne Personen, denen es immer darum ging, ihre Religion im Land bekannt zu machen. Heute dagegen erleben wir mehr und mehr eine Evangelisierung und Islamisierung *von unten*. Es handelt sich dabei um ein Phänomen, das man als die *zweite religiöse Globalisierung*¹ bezeichnen könnte. Dabei geht es vor allem um ein Unternehmen, das von den Kamerunern selber durchgeführt wird, auch wenn Einzelne durchaus Kontakte zu religiösen ausländischen Organisationen haben. Im Vergleich zu den Anfängen der christlichen Mission und der islamischen Eroberung hat sich die religiöse Landschaft in der Tat vollkommen verändert: „Kamerun erlebt eine wahre Zersplitterung seiner religiösen Landschaft, die sich nicht nur in der Vermehrung religiöser Vereinigungen zeigt, sondern auch in der allmählichen Auflösung der ethnischen Regionen, die sich die großen christlichen Organisationen und die Muslime untereinander aufgeteilt hatten.“² Die verschiedenen religiösen Richtungen zeichnen sich in unserer Zeit durch eine starke Mobilität aus. In der Tat erleben wir im ganzen Land die Entstehung zahlreicher kultureller oder religiöser Vereinigungen (unter ihnen auch NGOs³), die nicht mehr von den historisch gewachsenen christlichen oder muslimischen Organisationen abhängig sind.

Wir haben den Eindruck, dass dieses Phänomen, das sich verstärkt, eine seriöse Bedrohung für den sozialen Frieden darstellen könnte. Um den sozialen Frieden in Kamerun zu bewahren, muss dieses Phänomen analysiert werden, und der Staat muss die notwendigen Maßnahmen ergreifen. Im

¹ Unter der ersten religiösen Globalisierung Kameruns verstehen wir das Erwachen des Islams und die missionarischen Unternehmungen des Westens im 19. Jahrhundert.

² Maud Lasseur, Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu, in: Afrique contemporaine 2005/3 (Nr. 215), 93.

³ Nichtregierungsorganisationen.

Folgenden werden wir zuerst den Wandel der religiösen Landschaft darstellen und im zweiten Teil zeigen, worin und warum diese Veränderungen eine Bedrohung für das Land darstellen.

1. Der Wandel der religiösen christlichen Landschaft

Die Evangelisierung Kameruns geschah dank des Einsatzes westlicher Missionsgesellschaften in Zusammenarbeit mit einheimischen Mitarbeitern vor Ort. Die neu entstandenen Gemeinden wurden von den westlichen Kirchen administrativ wie ihre Ableger geleitet, auch wenn sie in ihrer Identität eine lokale Verankerung besaßen, die sie von den Mutterkirchen unterschied.⁴ Die Kirchen ließen sich, allgemein gesagt, im ganzen Land nieder, je nach der Missionsstrategie der westlichen Missionen oder nach den Regelungen der kolonialen Autoritäten. Während im Süden christliche Missionare seit Mitte des 19. Jahrhunderts präsent sind, erreichte das Christentum den Norden erst ab 1920 (durch Protestanten) und ab 1946 (durch Katholiken). Die französische Administration, geleitet von einem ausgeprägten Pragmatismus, versuchte zunächst, die Missionare bei der Gründung von Missionsstationen zu entmutigen.⁵ Nach der Unabhängigkeit waren es die religiösen islamischen Autoritäten, die die Gründung christlicher Kirchen im Norden bremsten, indem sie die Übertragung von Grundstücken (zum Bau von Kirchen) verweigerten, die Christen verfolgten und manchmal auch ihre Gebäude in Brand setzten.⁶

Eine *erste Veränderung* der religiösen Landschaft zeigte sich auf christlicher Seite Anfang der sechziger Jahre mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung auch im frankophonen Teil Kameruns. Vorher war sie nur im anglophonen Teil des Landes vertreten.⁷ Laut J.-F. Bayard, der die Pfingstgemeinden Sekten nennt, hat die Vereinigung des frankophonen Kameruns mit dem britischen Landesteil die Ausbreitung der Pfingstbewegung

⁴ Vgl. Samuel D. Johnson, *Schwarze Missionare/weiße Missionare: Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949)*, Oncken Verlag, Kassel, 2004.

⁵ Als Beispiel sei der französische Missionar Maurice Farelly genannt, der für die Pariser Evangelische Mission (SMEP) arbeitend, aus dem Norden verwiesen wurde, als er die Bevölkerung der Kirdi zu evangelisieren versuchte. Später wird die französische Administration die Situation wieder entspannen.

⁶ Der Präsident der Republik Ahidjo, von Pastor Jean Kotto, dem Präsidenten der FEMEC, dem Rat der protestantischen Kirchen, angerufen, machte diesen Übergriffen ein Ende. Dies hinderte aber einige muslimische Religionsführer in der Administration nicht daran, die Christen weiterhin einzuschüchtern.

⁷ Die erste pfingstliche Denomination, The Apostolic Church in Cameroon, begann ihre Arbeit in Kamerun im Jahr 1949 (Siehe Maud Lasseur, *Islam et christianisme en mouvement: mobilités géographiques et changements religieux au Cameroun*, in: *Espace populations société*, 2010/2–3, 181).

im ganzen Land begünstigt.⁸ Dies hatte die religiöse Landschaft Kameruns aber noch nicht entscheidend verändert, denn dominant blieben weiterhin die so genannten historischen Kirchen. Die etablierten Kirchen begegneten den Pfingstgemeinden mit Ignoranz und brachten ihnen damit ihre Missachtung zum Ausdruck. In dieser Vorgehensweise fanden sie Unterstützung seitens der Regierung, denn diese misstraute dieser für sie nicht zu kontrollierenden Bewegung ebenfalls. In gewisser Weise wurden diese Bewegungen sogar vom Staat verfolgt.⁹

Auf katholischer Seite ist die Entstehung der Bewegung der charismatischen Erneuerung (*Renouveau charismatique*) – unter Wahrung bestimmter Grenzen – als Gegenstück zur protestantischen Pfingstbewegung zu nennen. Diese Bewegung zeichnete sich aus durch die Gründung von ökumenischen Gebetskreisen innerhalb der katholischen Kirche, die sich aber der Kontrolle der offiziellen kirchlichen Hierarchie entzogen und in denen Laien eine maßgebliche Rolle spielten.¹⁰

Die zweite Veränderung ist durch die geographische Situation bedingt. Die christlichen Kirchen verließen die Gebiete, die ihnen historisch bedingt zuerst zugewiesen wurden, um sich in Gegenden niederzulassen, in denen sie bis dahin nicht zu finden waren. Es handelt sich dabei hauptsächlich um Gemeindegründungen durch Händler und Staatsbedienstete, die in diese Gegenden gezogen waren oder versetzt wurden. Weil sie sich in Gegenden wiederfanden, in denen es keine Kirchen ihrer Denomination gab, gründeten sie Gebetskreise, die nach und nach so stark anwuchsen, dass daraus Stationsgemeinden entstanden, die den Anschluss an ihre Denomination suchten. Diese Gelegenheit nutzten die Kirchenleitungen und schickten einen Mitarbeiter (Pastor oder Evangelist) an diesen Ort, um die endgültige Verankerung ihrer Denomination in dieser Region zu vollziehen. Auf diese Weise haben die Kirchen wie die EEC und die UEBC, die es zuerst fast nur im Küstengebiet und im Westen gab, auch Städte wie Yaoundé und Mbalmayo im Zentrum des Landes und Bertoua im Osten erreicht. Die EPC, die es auf Grund ihrer Geschichte erst nur im Süden gab, hat auf diese Weise auch im Küstengebiet (Littoral) Fuß gefasst usw.

Die dritte Veränderung der religiösen Landschaft des Christentums in Kamerun begann in den Neunzigerjahren, nachdem das Gesetz der öffentlichen Freiheit auch für Religionsgemeinschaften in Kraft gesetzt wurde.

⁸ J.-F. Bayard, Les rapports entre les Eglises et l'Etat au Cameroun de 1958 à 1971, in: Revue française d'études politiques africaines, Nr. 80, 1972, 79–104.

⁹ Hier ist zu bemerken, dass es den Kirchen zu dieser Zeit verboten war, sich politisch zu äußern, d. h. einen kritischen Diskurs zu staatlichen Aktionen zu führen. Die Tatsache, dass sie sich nur in Englisch ausdrücken konnten, verkomplizierte die Angelegenheit. Der Staat hatte es grundsätzlich abgelehnt, diese Kirchen formell anzuerkennen.

¹⁰ Der katholische Priester, Jesuit und Exorzist Pierre Meinrad Hebga ist der Gründer der charismatischen Bewegung in Kamerun. Er entdeckte diese Bewegung, als er Anfang der 1970er-Jahre an der Universität John Carroll (Cleveland/Ohio) lehrte. Zurück in Kamerun gründete er die ökumenische Glaubensgemeinschaft EPHPHATA, die sich auf Lobgesang und Fürbitte konzentrierte.

Man wurde Zeuge einer wahren *religiösen Demokratisierung*. Die Evangelisierung entwickelte sich zu einer individuellen Unternehmung: „Durch die räumliche Erweiterung [...] entwickelte sich eine neue Energie [...] die neuen Kirchen erreichten die Hauptorte in den Departements und anschließend auch die Dörfer. Heutzutage entstehen unabhängige Kirchen zuerst in den städtischen Zentren, von wo aus sie dann auch das Hinterland erreichen.“¹¹ Nach Berichten der lokalen Medien sprießen die neuen Kirchen wie Pilze aus dem Boden. Es scheint, dass sie im Bereich der Evangelisation viel aktiver sind als die so genannten alteingesessenen Kirchen. In diesem Zusammenhang erleben wir eine bemerkenswerte Veränderung in diesen Kirchen in Fragen der Organisation. Während die alteingesessenen Kirchen sich im Rahmen ihrer Denomination organisieren (Baptisten, Reformierte, Lutheraner, Katholiken usw.), gleichen die neu entstandenen Kirchen eher einem Privatunternehmen, das geführt wird von einem Leiter, der sich Pastor, Apostel oder Prophet nennt. Ihre konfessionelle Gemeinsamkeit kann definiert werden als evangelikal oder als pfingstlerisch. Man findet immer mehr hochrangige Staatsbedienstete oder Angestellte aus großen privaten Unternehmen, die für sich eine Berufung für den pastoralen Dienst entdecken. Sie werden Eigentümer von Kirchen, ohne eine theologische oder pastorale Ausbildung erhalten zu haben. Ihre berufliche Stellung gibt ihnen die Möglichkeit, Mitglieder für ihre Gemeinden zu gewinnen.¹² Das Anliegen, durch Evangelisation neue Gemeinden zu gründen, kennen sie nicht. In der Regel haben diese neuen Kirchen nur ein einziges Gotteshaus, in dem der Hauptverantwortliche die Gottesdienste durchführt, bei denen ihm assistiert wird von Gehilfen, die ihm ganz und gar unterworfen sind. Die Gemeinde wird wie ein persönliches Erbe angesehen, sowohl im Hinblick auf die Administration als auch die Lehre und die Finanzen.

Die *vierte und letzte Veränderung*, die uns als die radikalste erscheint, ist der Einsatz von Fernsehen und Internet als Mittel der Evangelisation. Seit der Einführung des Kabelfernsehens wird Kamerun überflutet von religiösen Sendungen, die den ganzen Tag über von amerikanischen, europäischen, asiatischen und afrikanischen Sendern gesendet werden. Predigten und Ermahnungen mit Sitzungen zur Befreiung von bösen Geistern werden ausgestrahlt. Eine reale Gemeinschaft zur Feier eines Gottesdienstes wird nicht mehr als notwendig empfunden. Man kann von zu Hause oder in seinem Büro vor einem Bildschirm Gottesdienst feiern mit einem Tausende von Kilometern entfernten Pastor und mit Christen, die man nicht kennt. Theologische Kurse und anderer religiöser Unterricht, deren lehrmäßige und akademische Qualität sehr zweifelhaft sind, werden ebenso per Internet angeboten.

¹¹ Lasseur, *Islam et christianisme en mouvement*, 187.

¹² Angestellte fühlen sich manchmal verpflichtet, dieser Gemeinschaft beizutreten, um ihren Vorgesetzten zu gefallen, der im privaten Bereich als Pastor fungiert.

Hier muss auf einen Verhaltenswandel der politischen und administrativen Führung aufmerksam gemacht werden. Früher hat man die Gründung von neuen Gemeinden untersagt, heute sind sie alle toleriert, oft wird ihre Gründung sogar ausdrücklich gewünscht. Und einige Regierungsmitglieder stehen den Leitern der neuen Kirchen sehr nahe.¹³

2. Wandel der religiösen muslimischen Landschaft

Über die Transsahara-Handelswege hat der Islam Nordkamerun erreicht. Im 17. Jahrhundert wurde das Königreich der Mandara islamisiert, doch erst ab 1804/1809, mit der Proklamation des *Djihad* durch Ousman Dan Fodio, konnte der Islam seine Vormachtstellung auch in ganz Nordkamerun ausbreiten. So wie auch das Christentum, etablierte sich der Islam zuerst in der oberen Gesellschaftsschicht: „Zu Beginn der kolonialen Eroberung [...] waren die islamischen Gemeinschaften bereits ein gut strukturiertes einheitliches Gebilde. Es gab die Lamidate, die Sultanate und die Fürstentümer. An der Spitze dieser Strukturen stand ein sowohl geistlicher wie politischer Machthaber.“¹⁴ Anders als die deutsche Verwaltung verfolgten die Franzosen eine Politik, die sich in erster Linie auf die islamischen Autoritäten, die religiösen Bruderschaften und auf die Pilgerfahrten nach Mekka stützte.¹⁵

Anders, als von Taguem Fah behauptet, bildeten die islamischen Gemeinschaften weder soziologisch noch kulturell die Mehrheit der Bevölkerung in Nordkamerun.¹⁶ Es war die nichtislamische Bevölkerung der Kirdi¹⁷, die in diesem Teil des Landes die Mehrheit bildete. Doch da der Lebensstil der Fulbe sich im täglichen Leben durchgesetzt hatte, konnte man den Eindruck haben, die ganze Region hätte sich islamisiert.¹⁸ Auf diese Weise vermittelt der Islam den Eindruck, die dominante Ethnie in dieser Region zu sein; dabei war es ihre politische Macht, durch die sie die Kontrolle über

¹³ Vgl. *Crisis Group*, Rapport Afrique Nr. 229 du 3 septembre 2015 de l'ICG: Cameroun: la menace du radicalisme religieux.

¹⁴ G. L. Taguem Fah, *Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun*, in: *L'islam politique au sud du Sahara* (sous la direction de M. Gomez-Perez), Karthala, Paris 2005, 217.

¹⁵ Frankreich und Großbritannien hatten gegenüber dem Islam keine eindeutige Haltung. Ihre Religionspolitik war geprägt von einem großen Pragmatismus. Um ihre Herrschaft zu festigen, haben sich einige koloniale Administrationen bewusst auf den Islam gestützt, in dem sie z. B. eine Islamisierung der Bevölkerung unterstützten. Sie verhinderten das Auftreten christlicher Missionen dort, wo der Islam schon verbreitet war.

¹⁶ Taguem Fah, *Processus politique*, 212.

¹⁷ Mit dem Namen „Kirdi“, die Ungläubigen, bezeichneten die Peul [die Fulbe] allgemein die lokale Bevölkerung. Es waren die nichtislamischen Ethnien im Norden Kameruns. Vgl. Christian Seignobos/Henry Tourneux, *Le Nord Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire des termes anciens et modernes*, Paris 2002.

¹⁸ K. Schilder, *Etat et islamisation au Nord Cameroun (1960–1982)* in: www.politique-africaine.com, 144.

diese Region erreichten, obwohl sie nur etwa ein Drittel der Bevölkerung ausmachten.

Von Anfang an versuchte der Islam sich in Richtung Süden auszubreiten, aber leider ohne großen Erfolg. Es war der tropische Regenwald, der das Vordringen des Islams in Richtung Süden als natürliche Barriere verhinderte. Ein wichtiger Durchbruch gelang allerdings Ende des 19. Jahrhunderts im Südwesten im Land der Bamoun, dank der Islamisierung des Königs Njoya.¹⁹ Und auch im Zentrum des Landes konnte der Islam Fuß fassen, vor allem im Land der Bafia. Abgesehen von diesen Enklaven sind die islamischen Gemeinschaften hauptsächlich im Norden verwurzelt, weshalb man den Süden als christlich und den Norden als muslimisch bezeichnete.

Eine *erste Veränderung* vollzog sich Anfang der Siebzigerjahre, weil der damalige Staatspräsident, Ahmadou Ahidjo, ein Moslem vom Volk der Fulbe war. Damit entstand ein Phänomen, das Taguem Fah „Fulbeisierung“ nennt, ein Phänomen, das man seiner Meinung nach zu Unrecht mit einer Islamisierung gleichgesetzt hat. Um sich Vorteile im politischen Leben zu sichern oder um Positionen in der Verwaltung oder bei der Armee zu bekommen, ließen sich immer wieder viele Kirdi islamisieren. Ziel der Bemühungen war es, auch die traditionellen Oberhäupter für den Islam zu gewinnen in der Hoffnung, dass ihnen die weitere Bevölkerung auf diesem Weg folgt. Doch handelte es sich dabei nur um eine oberflächliche Islamisierung, denn „offensichtlich bekehrt, zeigten viele von ihnen wenig Begeisterung dem Islam gegenüber, sondern sie blieben eher verwurzelt in den Praktiken ihrer Vorfahren [...] Deshalb zeichnete sich die Islamisierung in den meisten dieser Fälle aus durch die Annahme muslimischer Namen und das Tragen der typisch muslimischen Gewänder (gandoura).“²⁰ Es handelte sich mehr um ein politisches Bekenntnis als um eine religiöse Bekehrung. Diese *Bekehrung der Kirdi* hatte auch das Ziel, sie vom Einfluss des Christentums fernzuhalten (siehe weiter oben). Übrigens wandten sich viele bekehrte Kirdi wieder vom Islam ab, als Ahmadou Ahidjo nicht mehr an der Macht war, und ebenso gab es Dörfer, die dem Islam wieder den Rücken kehrten.²¹

Die *zweite Veränderung* ergab sich, als der Islam sein angestammtes Gebiet im Norden verließ, um sich auch im Süden niederzulassen. Anfangs waren es Leute aus dem Norden, die wegen ihrer geschäftlichen Interessen, wegen schulischer Weiterbildung oder aus beruflichen Gründen in den Süden gingen und den von ihnen praktizierten Islam mitbrachten. In den großen Städten wie Yaoundé und Douala sammelten sie sich in Stadtteilen,

¹⁹ Njoya konvertierte zum Islam während er die Missionare der Baseler Mission in seinem Gebiet beherbergte. Obwohl er den Unterricht der Missionare schätzte, lehnte er den Übertritt zum Christentum ab, weil die Missionare von ihm forderten, dass er alle seine Frauen bis auf eine entlassen sollte. Trotzdem aber akzeptierte er es, wenn sich seine Untertanen zum Christentum bekehren wollten.

²⁰ Taguem Fah, *Processus politique*, 227.

²¹ Vgl. a. a. O., 228. Es sind die Dörfer Boboyo und Midjivin.

die man *quartiers haoussa*²² nannte (Briqueterie in Yaoundé und New Bell in Douala). Alle gläubigen Muslime beteten in derselben Moschee, die von einem Imam geleitet wurde, der sowohl von den Gläubigen als auch von der Regierung anerkannt war. Die Moschee einte alle Muslime, sowohl im Norden wie auch im Süden Kameruns. So entstand eine religiöse und lehrmäßige Einheit; und auf jeden Fall wurden theologische und doktrinaire Meinungsverschiedenheiten nicht nach außen getragen. Diese Migration zog durch die Heirat von Menschen aus verschiedenen Religionen auch eine große religiöse Vermischung der Bevölkerung nach sich. Hohe muslimische Würdenträger gehen Ehen mit christlichen Frauen ein und ebenso heirateten Christen auch Muslime. Bekehrungen gibt es sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite.

Die dritte Veränderung zeigte sich in den Achtzigerjahren. Mit der Übernahme des Präsidentenamtes durch einen Christen (Paul Biya 1982) dachte man zuerst noch, dass die Ausbreitung des Islams gebremst werden könnte, aber man erlebte stattdessen eine wahre *Wiedergeburt des Islams*. Innerhalb des Islams fand eine Demokratisierung statt und unterschiedliche Lehrmeinungen wurden öffentlich ausgetragen, teilweise sogar sehr gewalttätig. Der Islam in Kamerun war bisher hauptsächlich von den islamischen Bruderschaften und den Marabout geprägt, während nun eine neue Tendenz, mehr integralistisch und fundamentalistisch, immer mehr an Boden gewann. So wie im Christentum auch, kam der Aufbruch im Islam jetzt *von unten*. So ist man von der *Wahhabisierung*, die *von oben* durchgesetzt wurde, zu einem informellen Aufbruch *von unten* gelangt: „die neuen Oulémas [Islamgelehrten] geben Äußerungen von sich und nutzen Praktiken, die fundamentalistischem Gedankengut sehr nahe kommen. Dem bisherigen synkretistischen und von den Bruderschaften bestimmten Islam, den sie verdammen, stellen sie einen fundamentalistischen Islam in Opposition entgegen.“²³ Diese neue Erscheinungsform des Islams erlebten wir in Kamerun in den Siebzigerjahren, als die Golfstaaten in aggressiver Art und Weise mit der Ausbreitung des wahhabitischen Islams in Afrika begannen. Unter anderem wurden viele Stipendien zum Studium des Islams an afrikanische Studenten vergeben. Durch diese Bewegung bekam Kamerun eine neue Generation von religiösen Intellektuellen, die sich von den alten Anführern unterscheidet. Wie Maud Lasseur sehr treffend anmerkt, gibt es in Kamerun heute neue Erkenntnisrichtungen des Islams. Die reformistischen Vereinigungen des Islams funktionieren eigenständig, was sich im Bau neuer Moscheen zeigt, in der Herausgabe von Zeitschriften, in der Durchführung von Seminaren zur Sensibilisierung und nicht zuletzt in der Gründung von karitativen Organisationen:

„In der weltweiten islamischen Szene treten immer mehr unterschiedliche missionarische Zentren in Konkurrenz zueinander auf. Das Entstehen von lokalen is-

²² Die Haoussa sind ein islamisches Volk aus Nigeria.

²³ *Taguem Fah*, *Processus politique*, 234.

lamischen Vereinigungen zeigt, dass angesichts dieses religiösen Angebotes auch die Kameruner Akteure geworden sind, [...] die es den Muslimen ermöglichen, ihren diversen religiösen Tendenzen Ausdruck zu geben und sich diesen vielen und wechselnden Bündnis-Netzwerken fremder Geldgeber anzuschließen [...].²⁴

Wie manche Forscher aufgezeigt haben, zeigt der kamerunische Islam die Fähigkeit, sich in die sozialen Veränderungen einzufügen und ihnen gerecht zu werden. Der Islam in Kamerun beweist so seine Fähigkeit, sich den Veränderungen Afrikas anzupassen, denn „er ist voll engagiert in dem weltweiten Prozess der Rückkehr der Religion und der politischen Moderne.“²⁵ Der Islam in Kamerun, weit davon entfernt eine der Moderne abgeneigte Religion zu sein, partizipiert voll und ganz – wenn auch heutzutage mehr in konfliktvoller Weise als früher – an dem Prozess der sozialpolitischen Veränderungen.

Die *vierte und letzte Veränderung* ist die Einführung des Fernsehens und des Internets. Das, was weiter oben schon für das Christentum gesagt worden ist, trifft auch auf den Islam zu. Der fundamentalistische Islam kann auf diese Weise leichter in der kamerunischen Gesellschaft verbreitet werden.

3. Die Auswirkungen der religiösen Veränderungen auf den sozialen Frieden in Kamerun

Die Veränderung der religiösen Landschaft in Kamerun hat sicherlich auch eine positive Seite. Sie bezeugt die Vitalität der Religion in der kamerunischen Gesellschaft. Jedoch meinen manche Beobachter, dass „das Eindringen eines fundamentalistischen Islams und der Aufschwung pfingstlicher und erwecklicher Gemeinden der so genannten ‚Wiedergeborenen‘ die religiöse Landschaft so sehr durcheinander wirbeln, dass sie ein Fundament religiöser Intoleranz verbreiten könnten.“²⁶ Es erscheint leider so, dass der Staat überhaupt nicht darauf reagiert. Man hat den Eindruck, dass der Staat unfähig ist angesichts der steigenden Tendenz religiöser Intoleranz, die der fundamentalistische Islam und die neopfingstlichen Gemeinden in der Gesellschaft predigen. Es existieren in der Tat an die Tausend religiöse Organisationen, von denen nur 47 eine offizielle Autorisierung besitzen.²⁷ Die große Mehrheit dieser neuen religiösen Bewegungen in Kamerun existiert nur wegen der toleranten Haltung der Administration; der Staat kann oder will sie offenbar nicht verbieten.²⁸

²⁴ Lasseur, *Islam et christianisme en mouvement*, 186.

²⁵ Richard Fiakota, *Le renouveau islamique en Afrique noire. L'exemple de la Centrafrique*, Paris 2009, 186.

²⁶ Crisis Group, 3.

²⁷ Vgl. Communiqué radio presse Nr. 77/CRP/MINADT/DAP/SDLP, Ministère de l'Administration Territoriale et de la Décentralisation (MINADT), 11 juillet 2008.

²⁸ Crisis Group, 13: „2013 haben die Präfekten in Bafoussam und Yaoundé an die fünfzig illegale Erweckungskirchen wegen Störung der Öffentlichkeit geschlossen. Einen Monat

Nach dem schon zitierten Bericht der Internationalen Crisis Group trägt diese Veränderung der religiösen Landschaft in Kamerun ein hohes Konfliktpotenzial in sich, obwohl im Land die allgemeine Meinung herrscht, dass es in Kamerun keine religiösen Konflikte gibt.²⁹ Der Bericht bestätigt, dass in der Tat die erwecklichen Kirchen und die gegenwärtige radikale Tendenz im Islam in dem historischen Kontext arbeiten, der bisher gekennzeichnet war von ethnischen und politischen Konflikten der dort sich in Opposition gegenüberstehenden Bevölkerungen. Der radikale Islam und die fundamentalistischen Gemeinden erzeugen auf je ihre Weise ein sehr explosives soziales Klima, das eine künftige Bedrohung des sozialen Friedens sein könnte. Kamerun muss diese Veränderung der religiösen Landschaft besonders dort sehr ernst nehmen, wo genau diese Transformationen schon früher eine Quelle von sozialen Unruhen war: „In anderen afrikanischen Ländern haben diese Veränderungen [die religiösen Transformationen] gewalttätige Konflikte verursacht. Die Besonderheit Kameruns besteht darin, dass sich die internen religiösen Transformationen in regionalen Gebieten abspielen, wo das Konfliktpotenzial zu Recht oder zu Unrecht die Dimension einer religiösen Auseinandersetzung erhält.“³⁰ Kamerun befindet sich zurzeit in der Tat wegen der Attacken von Boko Haram und der Instabilität des Regimes der Zentralafrikanischen Republik in einer konfliktreichen Situation. So ist Kamerun einem internen und einem externen Konflikt ausgesetzt. Das ist dort der Fall, wo einerseits die religiöse Intoleranz einen fruchtbaren Boden aufgrund ethnischer Spannungen und latenter Ressentiments wegen sozialer Ungleichheit findet; und andererseits kann der überregionale Konflikt die Form eines „Religionskrieges“ (Islam gegen Christentum) annehmen, der auch einen Einfluss auf Kamerun hat.

4. Zusammenfassung

In den vorangegangenen Zeilen haben wir versucht, die eigentlich unerwarteten Veränderungen der religiösen Landschaft Kameruns, sowohl auf christlicher wie auf islamischer Seite, zu beschreiben. Wir haben von einer planmäßigen und von Autoritäten kontrollierten Evangelisierung und Islamisierung des Landes berichtet und von einer Evangelisierung und Islamisierung, die von Einzelnen getragen ist, die sich zwar als Vertreter einer weltweiten religiösen Bewegung sehen, vor Ort aber eigenständig agieren. Wir haben auch aufgezeigt, dass sich die religiöse Landschaft geographisch gesehen grundlegend verändert hat. Wir haben dargestellt, dass sich die übliche Unterscheidung – christlicher Süden, islamischer Norden – komplett aufgelöst hat und es damit eine Aufteilung der Regio-

später hob Präsident Paul Biya diesen Entscheid wieder auf und entzog dem Ministerium (MINADT) die Kompetenz, religiöse Institutionen zu schließen.“

²⁹ A. a. O., 21 ff.

³⁰ A. a. O., 33.

nen nach Religionen nicht mehr gibt. Heute findet man christliche Kirchen auch in den entlegensten Regionen Nordkameruns und Moscheen in weit abgelegenen Gebieten im Süden (manchmal sogar mehrere in einem Ortsteil). Das gleiche Phänomen ist bei den christlichen Konfessionen zu finden, die nicht mehr nur in ihren früheren „angestammten“ Gebieten zu finden sind. Die Moschee hat ihre alle vereinende Funktion verloren, es gibt ebenso viele Moscheen wie es unterschiedliche Lehrmeinungen gibt. Waren früher soziale Einrichtungen wie Schulen und Krankenhäuser das besondere Merkmal christlicher Kirchen, sieht man heute auch auf muslimischer Seite eine Zunahme karitativer Einrichtungen, was nicht selten eine Beunruhigung bei manchen christlichen Kirchen hervorruft. Sie beschuldigen die Muslime eines Bekehrungseifers, den sie selber oft praktiziert haben. Das Anwachsen von islamischen wohltätigen Einrichtungen stellt solange ein Problem dar, wie ihre finanzielle Quelle nicht offengelegt wird.

Die Verwaltung in Kamerun, die früher die Ansiedlung von Kirchen und deren religiöse Praxis kontrolliert hat, scheint heute jegliche Kontrolle verloren zu haben. Neue Glaubensrichtungen installieren sich überall auf mehr oder weniger chaotische Art und Weise, und Kabelfernsehen und Internet ermöglichen fremden Predigern, die Bevölkerung überall zu erreichen. Die Inhalte dieser Predigten sind nicht mehr zu kontrollieren. Dies alles geschieht in einem sowieso schon sehr fragilen regionalen Gebiet. Insgesamt kann diese Entwicklung, unserer Meinung nach, langfristig eine echte Bedrohung für den sozialen Frieden in Kamerun werden.

[Übersetzung: Abel Haman Founaboui/H. u. E. Lüllau]

Bibliografie

- Bayard, J.-F., Les rapports entre les Eglises et l'Etat au Cameroun de 1958 à 1971, in: *Revue française d'études politiques africaines*, Nr. 80, 1972, 79–104.
- Crisis Group, Cameroun: la menace du radicalisme religieux. Rapport Afrique N 229, 3 Septembre 2015, Brussels.
- Filakota, Richard, Le renouveau islamique en Afrique noire. L'exemple de la Centrafrique, L'Harmattan, Paris 2009.
- Johnson, Samuel, D. Schwarze Missionare/weiße Missionare: Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949), Oncken Verlag, Kassel, 2004; französische Übersetzung: *La formation d'une Eglise locale au Cameroun. Le cas des communautés baptistes (1841–1949)*, Karthala, Paris 2012.
- Lasseur, Maud, Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu, in: *Afrique contemporaine* 2005/3 (Nr. 215).
- , Islam et christianisme en mouvement: mobilités géographiques et changements religieux au Cameroun, in: *Espace populations société*, 2010/2–3, <http://eps.revues.org/4079>.

Schilder, K., Etat et islamisation au Nord Cameroun (1960–1982) in: *www.politique-africaine.com*.

Seignobos, Christian et Tourneux, Henry Le Nord Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire des termes anciens et modernes, Paris 2002.

Taguem Fah, G.L., Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun, in: *L'islam politique au sud du Sahara* (sous la direction de M GOMEZ-PEREZ), Paris 2005.

Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung

Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai (Nordkamerun) zwischen traditioneller afrikanischer Religion, Islam und Christentum

Christian Hamidou Hassana

1. Einleitung

Das Wörterbuch der Erziehungswissenschaft, das *Dictionnaire Education*, definiert den Begriff *Entwurzelung* als „eine Aktion des Ausreißen; Resultat dieser Aktion. Aktion, etwas verschwinden zu lassen. Aktion, eine Gruppe von Personen aus ihrem Land oder ihrem Ursprungsmilieu zu entfernen; das Resultat dieser Aktion. Die Situation einer Person, die aus ihrem Land oder ihrem Ursprungsmilieu ausgewiesen wurde.“¹ Im Kontext dieses Vortrages kann man also „kulturelle Entfremdung“ als einen Prozess und als das Resultat eines Prozesses der „Dekonstruktion“, verstehen, als ein Herausreißen wesentlicher Elemente, die die Besonderheit der Zugehörigkeit zu einem Volk ausmachen, hier am Beispiel des Volkes der Daba-Kola. Laut Pablo Neruda bedeutet dies: „Für einen Menschen ist die Entwurzelung eine Frustration, die in der einen oder anderen Weise die Klarheit seiner Seele verkümmern lässt.“² Die Grundelemente eines solchen Prozesses scheinen im Wesentlichen einen imperialen, religiösen und wirtschaftlichen Ursprung zu haben. Wir interessieren uns hier insbesondere für die religiösen Beeinflussungen, die bei Mitgliedern einer Gemeinschaft zu einer gewissen „kulturellen Entfremdung“ führen können, die sich dann ihrerseits zu einer „religiösen Radikalisierung“ entwickeln könnten. Der folgende Beitrag ist eine Einführung in diese Problematik, die aber vor allem einen ganz persönlichen Erfahrungshintergrund hat. Ich beschreibe hier meine persönlichen Erfahrungen, die ich selber mit der Religion des Islams und des Christentums gemacht habe, und ich beschreibe meine Beobachtungen vom Ahnenglauben meiner Großmutter im Dorf.

2. Zwischen Islam, afrikanischer Religion und Christentum: meine persönlichen Erfahrungen

Ich heiße Christian Hamidou Hassana. Ich bin gebürtig aus Dagai-Kola, Arrondissement Ndoukoula, Departement Diamaré-Maroua, in Nordka-

¹ *Dictionnaire Education*, „Déracinement“ Ausgabe 2.2 (März 2016). <http://dictionnaire.education/fr/deracinement>, Zugriff am 13.09.2016.

² Ebd.

merun (Provinz „Extrême-Nord“). Ich bin in einer muslimischen Familie aufgewachsen. Meine Familie gehört zur Ethnie der Kola, die zu der größeren Volksgruppe der Daba³ gehört. Die Kola wohnten früher in den Bergen [Kolagebirge, südöstliche Ausläufer des Mandaragebirges], bis vor Kurzem auch die letzten Bergbewohner in die umliegende Ebene zogen.

Im vergangenen Jahrhundert, zwischen 1960 bis 1990, ließen sich einige Kola islamisieren, während andere sich zum Christentum bekannten. So sind meine Eltern Muslime geworden. Mein Vater war Angestellter der Baumwollgesellschaft SODECOTON und zuständig für die Beratung der Bauern, die auf ihren Feldern Baumwolle anpflanzen. Er wurde in der Umgebung von Maroua immer wieder von einem Dorf in ein anderes versetzt.

Als Kind habe ich die Koranschule besucht wie alle anderen muslimischen Kinder in meinem Alter (zwischen sechs und sieben Jahren). Ich konnte den Koran hervorragend rezitieren, weshalb mein Koranlehrer mich sehr schätzte. Im September 1989, ich war achteinhalb Jahre alt, wollte ich mit meinem älteren Bruder die baptistische Missionsschule in Dagai besuchen. Aber mein Koranlehrer konnte das nicht akzeptieren. Er setzte alles daran, meinen Vater zu überzeugen, dass ich besser meine Koranstudien fortsetzen sollte, die „viel wichtiger seien“ als die allgemeine europäische Schule, die von den Koranlehrern (*Malloum*) als *haram* angesehen wurden [*haram* bedeutet in der Fulsprache „unrein“, d. h. „für den wahren Glauben des Islams verboten“].

Schließlich aber gaben meine Eltern meinem Willen nach, den ich als „Zwilling“ durchzusetzen verstand, und ließen mich im September 1989 mit meinem älteren Bruder zur Grundschule der Baptistenmission in Dagai gehen.⁴ So war ich also von 1989 bis 1994 Schüler der privaten protestantischen Grundschule der Baptistenmission in Dagai. Dort lebte ich bei meiner Großmutter väterlicherseits, die die traditionelle Religion der Daba-Kola praktizierte. Hier entdeckte ich zwei andere Kontexte oder religiöse Milieus, die mir bis dahin fremd waren: das christliche Milieu an der Grundschule in Dagai und das traditionelle Milieu der Ahnenverehrung meiner Großmutter und meines Onkels väterlicherseits. Mein großer Bruder, der im städtischen Milieu inmitten seiner muslimischen Freunde groß geworden war, konnte die Isolation im Dorf Dagai nicht ertragen. Deshalb brach er nach nur zwei Monaten den Schulbesuch in Dagai ab, um in die

³ „Die Daba teilen sich in die folgenden Unterethnien auf: Daba propre 9 000–12 000 Einwohner, Daba-Mazagway 7 000–10 000 Einwohner und Daba-Kola 3 000–4 000 Einwohner, das ergibt eine Bevölkerung von ungefähr 22 000.“ In: Ruth Lienhard/Martha Giger, Document de référence pour la standardisation de la langue daba, 1986, überarbeitet 2009, Société Internationale de Linguistique (SIL), Yaoundé. <http://www.silcam.org/documents/DabaOrthography2009u.pdf>.

⁴ Zum Verständnis des Status und der „Macht“ der Zwillinge in Afrika siehe besonders die Arbeit von Jeanne-Françoise Vincent, Des enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mofu-Diamaré du Nord Cameroun, in: Journal des africanistes, 2002, tome 72, 105–118.

Stadt Maroua zurückzukehren (er war damals im CM I, in der fünften Klasse). So blieb ich alleine bei meiner Großmutter zurück.

Meine Großmutter verehrte ihre Ahnen mittels des *Zouga* (Kolasprache), in der Fulsprache als *Kuli* bekannt. *Zouga* bzw. *Kuli* kann man als ein „Objekt“ verstehen, das die Ahnen für die Lebenden repräsentiert. Diesen Ahnen bringt man Opfer und richtet „Beschwörungsformeln“ an sie, damit sie ihrerseits das Anliegen der Glaubenden vor ihren „Göttern“ vertreten. Meine Großmutter hatte kleine Tonkrüge in ihrem Gehöft, die ihre verstorbenen Ahnen repräsentierten. Während der Regenzeit standen sie in ihrer Küche, in der Trockenzeit trug sie diese Tonkrüge in eine kleine Hütte hinter ihrer Küche. Diese kleine Hütte heißt in der Kolasprache *Da'a Zouga*, d. h. Haus der Götter oder der Idole. Besonders gerne brachte sie ihrer verstorbenen Mutter Opfer, vor allem in Form eines Fisches (Wels), den ich in dem großen Fluss für sie fing, der hinter dem Haus unserer Familie floss. Als ich sie fragte, warum sie nicht auch den anderen Ahnen Opfer brächte, antwortete sie, dass sie dafür nicht zuständig sei. Sie wende sich an ihre Mutter, damit diese bei den anderen Ahnen Fürsprache für sie halte. Später verstand ich dieses System familiärer Genealogie, die im traditionellen afrikanischen Familienverband die Funktion elterlicher Repräsentation hat. Dieser Symbolismus ist z. B. sehr ausgeprägt bei den Bamileké in Westkamerun als ein System der Erbfolge in der Familie.

In der Grundschule der Baptistenmission in Dagai habe ich mich gleich den Schülern anderer muslimischer Familien angeschlossen, die in der Nähe meines Dorfes wohnten und mit mir die Schule besuchten. Von den vier oder fünf muslimischen Schulkameraden, die ich in der Schule hatte, ging niemand länger zur Schule als bis zum CM II (Abschluss der Grundschule). Der Grund war einfach: Sie waren davon überzeugt, dass sie nicht mehr Bildung brauchten. Für sie war es das Wichtigste, den Koran zu studieren (um *Malloum*, d. h. Koranlehrer zu werden). Der Unterricht der Koranlehrer – die meisten von ihnen waren Analphabeten im Sinne des staatlichen Schulsystems – half den Schülern nicht, die Vorzüge einer normalen Schulbildung zu erkennen. Das ist übrigens einer der Gründe, der bis vor Kurzem zur schulischen Unterentwicklung der ganzen nördlichen Region Kameruns geführt hat. In Dagai besuchte ich auch die Koranschule und lernte dort abends von 18:00 Uhr bis 20:00 Uhr das Rezitieren (Auswendiglernen) des Korans. Aber anders als meine Kameraden, die mir Freunde geworden waren, liebte ich auch die Grundschule und wurde darin besonders von meinem Vater bedingungslos unterstützt.

Im September 1994 wiederholte sich das Problem meiner Wahl zwischen Koranschule und Missionsschule. Ich bestand die Aufnahmeprüfung für das CEG, das *Collège Protestant* in Mokolo und für das Gymnasium in Hina. Gemeinsam mit meinem Schwager, der in der Nähe von Hina wohnte, versuchte mein Vater, dort einen Wohnplatz für mich bei einem Koranlehrer zu finden, damit ich neben dem Schulbesuch des Gymnasiums auch weiter zur Koranschule gehen konnte. Meine christlichen Onkel da-

gegen plädierten für den Besuch der protestantischen Schule in Mokolo. Sie überzeugten meinen Vater, mich dort im Internat anzumelden. Auf dem CEG Mokolo hatte ich aber nicht mehr die Möglichkeit, meine Koranstudien fortzusetzen, sondern ich kam nun unter den starken Einfluss meiner christlichen Kameraden und der Bibelstudien im Schulunterricht und im Internatsleben. 1997 leitete ich, obwohl ich noch Muslim war, bereits eine Gebetszelle im Internat (Schlafsaal). Es war auch in diesem Schuljahr, dass ich mich zum Christentum bekehrte, und zwar ohne Wissen meiner Eltern. Nach einer Periode „heimlichen Christseins“, verursacht durch die Spannungen mit meinen Eltern, ließ ich mich erst im April 2000 taufen. Es waren wieder meine christlichen Onkel und einige baptistische Pastoren, die meinem Vater nahestanden, die ihn beschwichtigen konnten, mich in Ruhe zu lassen. Ich muss auch gestehen, dass mein Vater eine große Zuneigung zu mir hatte, nicht nur, weil ich sehr gut in der Schule war, sondern auch, weil er die schulische Bildung sehr schätzte. Durch seinen Beruf als Angestellter der SODECOTON in den Dörfern verkehrte mein Vater häufiger mit Christen und Heiden als mit seinen muslimischen Glaubensbrüdern, denn es war vor allem diese Schicht der Bevölkerung, die Landwirtschaft betrieb und Baumwolle anpflanzte.

Nach einem Jahr „Abenteuer“ an der Universität in Ngaoundéré (2001/2) verbrachte ich ein verlorenes Jahr in Yaoundé. Ich begann meine berufliche Laufbahn als Lehrer am Gymnasium in Bibemi, nahe Garoua. 2004 kam ich als Französischlehrer wieder an das protestantische Collège (Mokolo). Zwei Jahre später schickte mich das CEG zur Lehrerausbildung an das Pädagogische Institut IPSOM in Mbouo in Westkamerun, die ich mit der Licence in Didaktik für Englisch und dem Master II in Erziehungswissenschaften (in Zusammenarbeit mit der Fakultät Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg) abschloss. Ich profitierte viel von der akademischen Begleitung durch Prof. Dr. Rainer Kokemohr und seine wissenschaftlichen Mitarbeiter im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Beratung des Pädagogischen Instituts IPSOM (2006–2010), später *l'Université évangélique du Cameroun*, 2010–2011. 2014 wurde ich Leiter der Schulischen Bildung an dieser Fakultät und unterrichtete auch Englische Sprache und Grammatik unter der Betreuung von Prof. Nkemleke Daniel von der *Ecole Normale Supérieure de Yaoundé*. Seit Mitte Mai 2016 bin ich in Deutschland als Doktorand an der Universität Hamburg mit einem Stipendium von Brot für die Welt.

Zusammenfassend möchte ich sagen, dass mein Leben seit meiner Kindheit auf die eine und andere Weise geprägt war von religiösen Spannungen in meiner Familie, in meinem Dorf und in der Schule. Zwischen Islam und Christentum und im Zusammenleben mit meiner Großmutter väterlicherseits, die den *Zouga* praktizierte, war es eine Vorsehung, eine glückliche Fügung, die mich auf den Weg des Lichts, zu Christus, führte.

3. Die Risiken einer kulturellen Entwurzelung und die Versuchung einer religiösen Radikalisierung in Nordkamerun.

Ich hatte immer den Eindruck und das Gefühl, dass mir etwas fehlte. Vielleicht vermisste ich eine gewisse „Einfärbung“, eine kulturelle Verwurzelung oder eine Aneignung kultureller Werte meines eigenen Volkes, der Daba-Kola, die mir meine Eltern als zum Islam Konvertierte nicht vermitteln konnten; oder es fehlte mir eine Prägung, wie sie das christliche Milieu im Dorf, das CEG und die Universität vermittelten, die in ihren Diskursen und im täglichen Leben von ganz anderer Art war. Dieses Gefühl der Entwurzelung, sozusagen kultureller und damit auch indigener⁵ Art, beschäftigte mich schon seit 1999. So begann ich eine Lösung meines Problems zu suchen, indem ich während meiner Schulferien die Alten des Dorfes besuchte. Ich liebte besonders die Geschichten, Märchen und Fabeln, die mir meine Großmutter, meine Mutter und einige der Patriarchen des Dorfes erzählten. Von ihnen lernte ich Mut und Aufrichtigkeit, Weisheit und Freude am „gemeinsamen Leben“, d. h. an einer Solidarität, die für mich mehr bedeutet als nur das, es ist das Vergnügen, die eigentliche Freude eines „gemeinsamen Lebens“, die alle Religiosität der „Bekehrten“ oder der „Einheimischen“ (*Natifs*) überragt. Diese innere Freude eines „gemeinsamen Lebens“ manifestiert sich in den täglich miteinander geteilten Mahlzeiten, der miteinander geteilten Kalebasse roten Hirsebiere, der miteinander geteilten Kolanuss, der gemeinsamen Arbeit auf dem Feld, der miteinander geteilten familiären Erziehung der Kinder, den miteinander geteilten sozialen Erfolgen der Nachkommenschaft, der miteinander geteilten Freude über eine Geburt, der miteinander gemeinsam bestandenen Konflikte und Unstimmigkeiten, der miteinander geteilten Trauer im Todesfall, der miteinander geteilten Sorge und Angst um die Zukunft. Diese Werte des täglichen Lebens eines Volkes sind wichtiger als die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Religion.

Die Risiken einer kulturellen Entwurzelung und der Verlust einer kollektiven historischen Erinnerung des Volkes der Kola bestehen, meiner Meinung nach, in der Verkennung, in der Unkenntnis und in der Vernachlässigung der Werte unseres Volkes. Natürlich gibt es auch den Wunsch, jenseits irgendeiner Ideologie einer Ethnizität oder einer Tribalität seine ethnischen oder tribalen Wurzeln zu kennen, also die Elemente, die die kollektive historische Erinnerung eines Volkes ausmachen: die eigentliche Geschichte. Der Verlust dieser fundamentalen Elemente kann zu der Art von Abgeschlossenheit werden, wie sie für eine Radikalisierung charakte-

⁵ Anmerkung zur Übersetzung: Im französischen Text wird häufiger der Terminus *tribu* oder „tribal“ verwendet. Die deutschen Übersetzungen bieten dafür in der Regel das Wort „Stamm“. Diese Übersetzung erinnert zu sehr an die überholte Afrikanistik aus der Kolonialzeit, als alle Volksgruppen, die indigenen Völker Afrikas, als „Stämme“ bezeichnet wurden. Das möchte ich [C.H.H.] vermeiden und habe öfter das französische „tribal“ gewählt oder wie hier „indigener Art“ gewählt.

ristisch ist, sowohl religiöser wie fanatischer, politischer oder gar völker-mörderischer Art.

Die ersten islamischen Konversionen in den Dörfern bewirkten in der Mehrzahl, dass diese zum Islam konvertierten Dorfbewohner für einen bestimmten religiös-politischen Zweck ihrem kulturellen und anthropologischen Milieu entfremdet wurden. Zur Zeit des ersten Staatspräsidenten Ahidjo war der Zugang zu einer bezahlten Anstellung gebunden an die Bedingung der Konversion zum Islam. Die traditionellen Chefs, Garanten der lokalen Tradition und der dörflichen Lebensregeln, wurden gemeinsam mit ihren Frauen, Söhnen, den Notablen und den Alten, den anerkannten Hütern der Tradition, gezwungen zum Islam überzutreten, wenn sie ihre traditionelle Macht behalten wollten. Einige dieser „Neubekehrten“ gingen sogar so weit, die Mitglieder ihrer biologischen Familie, oft den Vater oder die Mutter, im Namen der neuen Religion zu verleugnen. Es scheint, als bildete dies das Magma, das Substrat, den Hintergrund, aus dem viele islamistische Bewegungen ihre Anhänger rekrutieren und zu ihren willigen Djihadisten machen konnten. Die sektiererischen Bewegungen sowohl muslimischer wie auch christlicher Prägung führen heute eine Art systematischer Gehirnwäsche ihrer Mitglieder durch. Wenn eine Person dazu gebracht wird, die eigenen Eltern zu verleugnen, dann ist sie auch bereit, alles andere „im Namen der Religion“ zu tun. Wie sonst könnte man verstehen, dass ein vernünftiger Mensch dazu gebracht wird, sich selbst in die Luft zu sprengen und möglichst viele andere Menschen mit in den Tod zu reißen? Einige bekehrte Muslime lehnen es ab, mit ihren heidnischen oder christlichen Brüdern gemeinsam zu essen. Sie betrachten sie als *kado* d. h. als die „Unreinen“. Es ist so, wie der Erzbischof von Mossoul, Monseigneur Emil Nona, sagte: „Wenn die islamische Ideologie angewandt wird, dann hat man als Resultat diese Fundamentalisten ...“.⁶ Und eine terroristische Bewegung wie Boko Haram gehört in diese beklagenswerte Kategorie, die sich so sehr radikalisierte, dass sie sich damit immer weiter entfernt hat von den islamischen Ideologien und eher die Form eines wahnsinnigen Fanatismus einer undefinierbaren Religiosität annimmt.⁷

Einige christliche Sekten der sogenannten „Erweckten“ entfremden ihre Mitglieder jedem familiären und gemeinschaftlichen Leben. Sie „entreißen“ sie ihrem Milieu, ihren kulturellen Wurzeln, den gemeinsamen Werten der Gemeinschaft und der Kultur, um sie zu Anhängern eines Volkes der so ge-

⁶ Josette Khoury, La seule identité qu'il me reste, c'est le Christ lui-même. 16. August 2014, <http://terredecompassion.com/2014/08/16/la-seule-identite-quil-me-reste-cest-le-christ-lui-meme/> aufgerufen am 13. September 2016.

⁷ Der Kameruner Pastor und Philosoph Zachée Betché stuft die provokante Propaganda dieser Terrorbewegung als gefährlich ein. In: Zachée Betché, Le phénomène Boko Haram Au-delà du radicalisme, Paris 2016, 63. Er zitiert die Botschaft des Führers der Bewegung in einem Artikel der Zeitschrift *BBC Afrique* vom 11. Mai 2014, Un théologien doublé d'un gangster: „Ich liebe es, Menschen auf die gleiche Weise wie Hühner und Schafe zu töten, wenn Gott es mir befiehlt.“ Siehe: http://www.bbc.com/afrique/region/2014/05/140511_boko-haram.

nannten „Auserwählten“ zu formen. Diese „Neubekehrten“ sind ganz und gar abhängig von ihren „Pastoren“ und „Propheten oder Prophetinnen“, die von ihren Mitgliedern sowohl Geld als auch andere materielle Güter verlangen. In Kamerun gehören Geschichten von Pastoren, die die Frauen ihrer Mitglieder verführen, zum Alltag der großen Städte Yaoundé und Douala. Man kann sie ganz einfach als Abzocker bezeichnen.

Um einen Beitrag zur Bewusstseinsbildung der Jugend in den Dörfern und Städten zu leisten, habe ich begonnen, Erzählungen, Geschichten, Fabeln und mündliche Zeugnisse der Alten mittels Interviews zu sammeln. Es sind Dokumente, Rekonstruktionen von Ereignissen, Gesänge, Tänze und Riten, die alle zu den wahrhaft kulturellen Werten des Volkes der Daba-Kola gehören. Diese Werte eines solidarischen Miteinanders sind in allen Bevölkerungsgruppen in Kamerun vorhanden. Da jegliche Form der Radikalisierung sich aus einer „Entwurzelung“ speist, muss die Erziehung vor ihnen warnen, ihre Auswirkungen abmildern und ihnen durch eine Arbeit an der Bewusstseinsbildung der Jugend für die universalen menschlichen Werte des Lebens, des Friedens, der Solidarität und des gegenseitigen Respekts der Religionen entgegensteuern. Dafür ist Pastor Edgar Lüllau ein Ansprechpartner, ein aufgeklärter Beobachter der Realitäten der Daba-Kola und der Menschen in den Dörfern um Maroua in Nordkamerun. Es ist für mich ein Glück, mit ihm zusammenzuarbeiten und von seinen Einsichten zu profitieren. Afrikaner die Geschichte Afrikas zu lehren, ist sicherlich eines der Fundamente, auf die sie sich stützen können, um einen Beitrag zur Universalität zu leisten.

[Übersetzung H. u. E. Lüllau]

Bibliografie

- Betché, Zachée, *Le phénomène Boko Haram Au-delà du radicalisme*, Paris, 2016.
- Dictionnaire Education*, „Déracinement“, Ausgabe 2.2 (März 2016). <http://dictionnaire.education/fr/deracinement>, Zugriff am 13.09.2016.
- Khoury, Josette, *La seule identité qu'il me reste, c'est le Christ lui-même*. 16. August 2014 <http://terredecompassion.com/2014/08/16/la-seule-identite-quil-me-restecest-le-christ-lui-meme/>.
- Lienhard, Ruth/Giger, Martha, *Document de référence pour la standardisation de la langue daba*, 1986, überarbeitet 2009, Société Internationale de Linguistique (SIL), Yaoundé. <http://www.silcam.org/documents/DabaOrthography2009u.pdf>.
- Vincent, Jeanne-Françoise, *Des enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mofu-Diamaré du Nord Cameroun*, in: *Journal des africanistes*, 2002, tome 72, 105–118.

Der Norden Kameruns zwischen islamischer und christlicher Mission

Am Beispiel der Daba-Kola¹

Edgar Lüllau

Ausgehend von der kleinen Ethnie der Daba-Kola im Extremen Norden Kameruns wird der Prozess der zweimaligen Missionierung (*Islam und Christentum*) und der Prozess der zweimaligen Kolonialisierung (*Fulbe und Deutsche*) aufgezeigt, denen die nicht-islamischen Völker südlich des Tschadsees, im „Bilad al-Sudan“, dem „Land der Schwarzen“, ausgesetzt waren. Die lokale Ebene der Daba-Kola ganz unten an der Basis setze ich dabei in Beziehung zur regionalen, überregionalen und globalen Ebene.

1. „Es ist nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“

Ich beginne ganz unten auf der lokalen Ebene mit einem Aufsatz des Schülers Jonathan aus der Grundschule der Baptistenmission in Dagai, geschrieben am 22. Februar 1988 zum Thema: „Erzähle in einigen Zeilen, was die alten Animisten deines Dorfes von den Christen und ihrer Religion (das Christentum) denken.“

Jonathan ist 13 Jahre alt und in der Abschlussklasse (CMII), als er als Resümee am Ende seines Aufsatzes dieses bemerkenswerte Urteil über die Religionen in seinem Dorf Dagai schreibt: „Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in dieser Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“ Er beginnt seinen Aufsatz mit den Worten: „In meinem Dorf gibt es Christen, Heiden und Muslime.“ Nacheinander und sehr kenntnisreich und detailliert beschreibt er die drei Religionen in seinem Dorf, beginnend mit der traditionellen Religion.

Jonathan, schon sein Vorname zeigt an, dass er in einer christlichen Familie lebt, versteht es, diesen zentralen Ritus des gemeinsamen Opfers der traditionellen Religion, zelebriert von einem Ältesten, so darzustellen, als sei er schon einmal dabei gewesen: Der Alte tritt in die Hütte der Ahnen ein, spricht ein Gebet vor dem Ahnenkrug, gießt etwas Hirsebier darüber,

¹ Auf dem Symposium der GFTP 2016 in der EFG Nürnberg wurden nur die Einleitung und die Thesen vorgetragen, um Christian Hamidou Hassana Zeit für seinen Vortrag zu geben, „Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung. Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai ...“, der das hier behandelte Thema aus persönlicher Erfahrung präzisiert (in dieser Ausgabe auf den Seiten 129–135).

platziert die Kalebasse voller Bier auf den Ahnenkrug und wartet gespannt, dass die Kalebasse darauf stehen bleibt – ohne dass sie wankt. Das ist der entscheidende Augenblick: Gott hat das Opfer angenommen, er schützt die Versammelten. Nun beginnt das Essen und Trinken im Kreis der um den Alten versammelten Großfamilie. Von keiner anderen Religion des Dorfes zeichnet Jonathan dieses zentrale Bild eines Versöhnungsprozesses mit Gott und den Menschen.

Die drei Religionen des Dorfes sprechen einander ab, die wahre Religion zu sein. Die Muslime, so Jonathan, erkennen aber an, dass die Christen gut sind, weil sie im Dorf eine Krankenstation und eine Schule gebaut haben. Für sich erklärt Jonathan: „Die Christen folgen der wahren Religion.“ Als Maßstab dafür gilt vielleicht sein Satz: „Die Christen tun keinem Menschen auf der Welt Böses an.“ Dann folgt, abgesetzt vom ganzen Aufsatz, sein letzter Satz wie eine zusammenfassende Religionsanalyse der miteinander rivalisierenden Religionen: „Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in dieser Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“ Alle Religionen nimmt Jonathan in die Pflicht mit der Frage: „Warum muss Religion so schwierig zu befolgen sein?“

Jonathan schreibt seinen Aufsatz 1988 in Dagai: Es ist erst dreißig Jahre her, dass die christlichen Missionare mit Predigt, Schul- und Krankenarbeit nicht nur das Evangelium in diese kleine Enklave am Rande des Mandaragebirges, unter der Oberhoheit des islamischen Lamido in Maroua stehend, brachten, sondern auch ihre westliche Kultur und Zivilisation. Der Islam aber war im Sahelgebiet Nordkameruns, auch bei den Daba-Kola, schon lange vor dem Christentum präsent.

Die Aufsätze zu diesem Thema ließ Direktor Jean-Bosco Taiwa im Februar 1988 in den beiden Abschlussklassen als Übungsaufgaben im Unterricht schreiben.² Sie zeichnen ein sehr lebendiges authentisches Bild von den im Dorf um Einfluss ringenden drei Religionen. Die jungen Schüler, die Christen sind, beschreiben sehr eindrucksvoll den kontroversen Dialog, den sie mit den Alten im Dorf als Vertreter der traditionellen Religion führen. Einige muslimische Schüler verteidigen ihren Islam als die einzig wahre Religion gegenüber der traditionellen Religion und dem Christentum. Insgesamt hatten fünfundvierzig Schüler einen Aufsatz zu diesem Thema geschrieben. In der Dokumentation am Ende dieses Aufsatzes ist Jonathans Schulaufsatz abgedruckt.

² In der Zeit von 1980 bis 1991 ließ Direktor Jean-Bosco Taiwa von den Schülern der Abschlussklassen eine Reihe von Aufsätzen schreiben zu Fragen aus ihrem Erlebnissfeld in Familie, Dorf und Religion. Diese Aufsätze stellte er uns zu Verfügung. Wir haben sie abgeschrieben und übersetzt. Sie bieten uns einen ganz besonderen Einblick nicht nur in das Weltbild der Schüler, sondern auch in die Vorstellungswelt, wie sie in dieser Zeit im Dorf Dagai lebendig war. Ergänzt werden diese Aufsätze aus Dagai durch Aufsätze der Schüler des kirchlichen CEG Mokolo, teilweise auch von denselben Schülern, die schon in Dagai zu vergleichbaren Themen Aufsätze geschrieben hatten.

Zwei Kerngedanken von Jonathans Aufsatz notiere ich als Merkposten für das auf unserem Symposium angestoßene Thema der Radikalisierung der Religion:

1. Sein Maßstab für die wahre Religion: „Die Gläubigen der wahren Religion tun keinem Menschen auf der Welt Böses an.“
2. Seine skeptische Sicht auf die Religionen: „Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“

Von den ab 2014 im Extremen Norden Kameruns beginnenden Aufstand der radikalen islamistischen Sekte Boko Haram konnte man damals in Dagai noch nichts ahnen. Aber wir hörten mit Sorge von den religiös motivierten Spannungen im nahen Nordnigeria und hofften, dass diese Probleme nicht auch auf Nordkamerun übergreifen würden.

2. Die Daba-Kola in der Vielfalt der nichtislamischen Bevölkerung in Nordkamerun

Die ersten Aufzeichnungen über die nichtislamischen Ethnien in Nordkamerun (und Nordostnigeria) stammen von Kolonialbeamten und Ethnologen aus der Kolonialzeit³ und der frühen Zeit der Unabhängigkeit. Eine große zusammenfassende Ethnologie legte Renate Lukas (1973) mit ihrer Dissertation „Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum“ vor.⁴ Nach einer ausführlichen Behandlung der weit verzweigten Ethnie der Daba folgt eine kurze Bemerkung über die Kola, die die wesentlichen, damals bekannten Elemente gut zusammenfasst:

„Im Zusammenhang mit den vorher besprochenen Daba muss die kleine Ethnie der Kola erwähnt werden. Sie sind in der Gegend von Dagay zwischen Hina-Vinde und Ndoukoula angesiedelt, also im Kanton Kola des Arrondissement Maroua (Lestringant 1964, 397 Anm.) und zählten 3238 Individuen (Hallaire u. Barral 1967:53). In ihr heutiges Gebiet kamen sie auf einer Südostwanderung aus

³ Aus der deutschen Kolonialzeit: Kurt Strümpell, Vergleichendes Wörterverzeichnis der Heidensprachen Adamauas, in: Zeitschrift für Ethnologie 42. Jahrgang 3/4 (1910), 444–488 mit Sprachproben der Musugou (Daba) – Musgoy. Ders., Die Geschichte Adamauas, nach mündlicher Überlieferung, Hamburg 1912. Aus mündlich von Strümpell gesammelten Informationen der Fulbe wird die Eroberung Nordkameruns dargestellt und den Folgen für die ‚Heiden‘, darunter auch die Daba. Ders., Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara Gebirges, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13 (1922/23), 109–149, mit einleitenden Informationen zu den Völkern, darunter die Mousgoy (Daba) und die Daba sowie auch eine erste Sprachprobe der Daba. Diese ersten Texte aus der deutschen Kolonialzeit über die Völker des Nordens sind 1982 in Kamerun ins Französische übersetzt worden von Eldridge Mohammadou: Peuples et Etats du Fouta Djallon et de l’Adamawa (Nord Cameroun) Etudes de Kurt Strümpell et von Briesen, Travaux et documents de l’institut des sciences humaines, Yaoundé, 1982.

⁴ Renate Lukas, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Frankfurt a. M. 1973.

dem Daba-Gebiet. Die Auswanderung fand statt, noch bevor die Hina in ihr jetziges Wohngebiet kamen. Die Kola erreichten die danach leeren „Kola-Berge“. Ihre Berührung mit Guisiga führte zu einer engeren Bindung zwischen beiden Ethnien, die sich darin äußert, daß die Familie, aus der der höchste religiöse Amtsträger hervorgeht, aus einer Guisiga-Familie stammt und vielleicht sogar den Guisiga-Titel (masabay) führt. In jüngerer Zeit haben die Kola ihre Berge verlassen und leben in Symbiose mit den Ful. Dies hat ihre materielle Kultur neuerlich beeinflußt (Lebezat 1950, 88; 1961, 152).

Die Kola sprechen Daba. Der Name Kola soll die Ful-Aussprache eines Namens sein, der eigentlich Pala lautet (Mouchet 1966, 29).⁵

Lukas beschreibt an die fünfzig Ethnien im südlichen Tschadseeraum, die sich im Mandaragebirge und an seinen Rändern in den Ebenen in unmittelbarer Nachbarschaft großer und alter islamischer Staaten (Kamen und später Bornu) Jahrhunderte lang zu behaupten wussten und in ständiger Bewegung untereinander immer wieder neue größere und kleinere Einheiten bildeten, aber von einer gemeinsamen Kultur geprägt waren, die sie gegen Einflüsse von Außen, insbesondere durch den Islam und später die europäische Kolonialherrschaft, zu bewahren versuchten. Die Daba sind Teil dieser Vielfalt in einer größeren kulturellen Gemeinsamkeit der Bevölkerung südlich des Tschadsees, deren Leben sich in dieser kargen Berg- und Sahelregion in miteinander vergleichbaren Formen vollzog und sich gegenseitig beeinflusste. Die Natur gab ihnen das nötige Material das soziale und kulturelle Leben auszufüllen. Wertvoll ist die Arbeit von R. Lukas durch die Darstellung der sozialen und politischen Organisation der Ethnien und ihrer religiösen Vorstellungen und Praktiken. In einer späteren Studie beschreibt sie ausführlich die materielle Kultur dieser Völker, die es so, wie sie hier noch einmal dokumentiert wurde und in Bildern nachgezeichnet wurden, bald nicht mehr geben wird.⁶

Inzwischen liegen für diese Region umfangreiche Studien vor, die die ganze Breite der Geschichte und der Kultur der Völker bis in die Gegenwart hinein analysieren, die die koloniale Engführung früherer Ethnologie überwunden haben.⁷ In allen diesen Studien wird für die Gesamtheit der nicht-islamischen Völker der südlichen Tschadregion die problematische Terminologie „*Kirdi*“ verwendet. Dieses Wort „*Kirdi*“ kommt aus der frü-

⁵ Vgl. ebd., 46. Zum Namen der Kola bzw. Pala: In meinen Notizen aus Dagai ist für die große Familie des Lawan der Kola die Bezeichnung Pala notiert, und dass sie aus ‚Telende‘ gekommen sind und zu den Daba gehören.

⁶ Renate Wende-Lukas, Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria, Wiesbaden, 1977.

⁷ Vgl. Bertrand Lembezat, Les populations païennes du Nord-Cameroun, Paris 1961. Jacques Lestringant, Les pays de Guider au Cameroun; Essai d'histoire régionale, Paris 1964, enthält eine ausführliche Darstellung der Daba und Hinweise auf die Daba-Kola. Jean Mouchet, Le parler DABA: Esquisse grammaticale, précédée d'une note sur l'ethnie DABA, suivie de lexiques DABA – Français et Français – DABA, Yaoundé, 1966; Jean Boutrais (Hg.) La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara), ORSTOM, Paris, 1970; und Mémoires ORSTOM, Le Nord du Cameroun: Des hommes, une région, ORSTOM, Paris, 1984.

hen Begegnung der islamischen Völker mit der nicht-islamischen Bevölkerung und meint „ein Volk ohne Gott“, das deshalb als Sklaven behandelt werden kann. Die Fulbe hatten, als sie Anfang des 19. Jahrhundert das Gebiet eroberten, für diese Völker das Wort „Haabe“ mit der gleichen inhaltlichen Negation. Zachée Betché untersucht in einem Kapitel seines Buches „Giuseppe Maggi“ die politische, soziale und religiöse Dimension dieser Bezeichnung und betont, dass noch nicht alles gesagt ist über die traditionelle Religion der „Kirdi“, für die er einen Monotheismus reklamiert, der eine vertiefte Studie im Vergleich mit dem Monotheismus des Judentums, des Christentums und des Islams verdient.⁸ Für die Daba-Kola hat der aus Dagai stammende Pastor David Ngalvou Dawai eine Arbeit über die Religion der Kola geschrieben. Er fragt, warum die europäischen Missionare, die nach Afrika gekommen sind, immer so von Gott gesprochen hätten, als ob ihre Zuhörer noch nichts von Gott wüssten. Seine Arbeit geht von der Frage aus, ob der Gott, der in den traditionellen Religionen Afrikas angerufen wird, der Gott der Bibel ist.⁹

Lukas schreibt, mit Verweis auf eine Arbeit von J.-C. Frölich, dass „Gott für die Daba Schöpfer der Menschen, Tiere und Pflanzen ist“.¹⁰ Die ausführlichere Beschreibung von Fröhlich zur religiösen Vorstellung der Daba lautet:

„Die Daba praktizieren einen Familienkult, der an die Ahnen und den Schöpfer gerichtet ist, mittels des „zuga“. [...] Diese „zuga“ sind Tonkrüge, die auf drei Baumgabelungen ruhen: die eine repräsentiert den Großvater, die andere die Großmutter, von den früheren Generationen sind die älteren Tonkrüge zerstört und ersetzt worden durch Steine ... [...] Die Daba verehren den Schöpfer durch den Namen „wuldav“ oder „wulduv“ [...] Sein Kultort ist ein großer Tonkrug, halb in die Erde eingelassen, an dem die alten Frauen Ziegen opfern. Jeder kann hier beten, außer Ehebrecher und die, die Frauen geraubt haben, deren Sünden also „wuldav“ nicht gefallen.“¹¹

Dass diese Frage nach Gott in den Religionen Afrikas eine Frage von enormer Bedeutung mit tragischer Auswirkung für die Völker Nordkameruns hatte, zeigt der folgende Abschnitt. Deshalb gehen wir jetzt in die überregionale und globale Ebene und fragen nach dem Blick von Außen, von Europa und den Weltreligionen, auf das Afrika südlich der Sahara, insbesondere südlich des Tschadsees, dem im Arabischen so genannten „Bilad al-Sudan“, „Land der Schwarzen“.

⁸ Zachée Betché, Giuseppe Maggi. Regard sur l'œuvre humaniste et missionnaire d'un médecin de brousse, Paris 2008, 153 ff.

⁹ David Ngalvou Dawai, La conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Manuskript, Ndoungue, Cameroun, 1991. Vgl. auch Edgar Lüllau, Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie, in: ZThG 16 (2011), 186–213.

¹⁰ Lukas, Nicht-islamische Ethnien, 344.

¹¹ J. C. Frölich, Le commandement et l'organisation sociale chez les Fali du Nord-Cameroun, Études Camerounaises, (EC) 53/54, Yaoundé 1954, 48 f.

3. „Bilad al-Sudan“, das „Land der Schwarzen“ aus der Sicht Europas und Arabiens (Okzident und Orient)

3.1. Leo Africanus: „Sie haben keinen Glauben“

Die erste Stimme, die die Europäer schriftlich über die Kultur, Zivilisation und Religion der Völker südlich des Tschadseeraumes informiert, ist die des berühmt gewordenen „Leo Africanus“, der um 1510 von Bornu aus diese Völker des „Bilad al-Sudan“, dem „Land der Schwarzen“, mit den Worten wertend beurteilt: „Sie haben keinen Glauben, weder den christlichen noch den jüdischen noch den muslimischen“.

„Leo Africanus“, der gebürtige Muslim „Al-Hassan ben Mohammed ben Ahmed al-Wazzan“, von christlichen Piraten 1518 gekapert, 1520 vom Oberhaupt der Christenheit, Papst Leo X., persönlich zum Christen auf den Namen Johannes Leo de Medici getauft, schrieb für das europäische Publikum unter anderem das Manuskript „Die Beschreibung Afrikas“, das zum ersten Mal 1550 erschien und ein Welterfolg wurde. Seine Reisen durch Afrika in das damals noch fast unbekannte „Land der Schwarzen“ führte ihn um 1510 auch in den Tschadseeraum, in das damals schon seit langem, seit dem 11. Jahrhundert, islamische Reich Kamen-Bornu. Sein zusammenfassendes Urteil über die südlich des Tschadsees lebenden Völker lautet:

„Zur Sommerzeit gehen sie alle nackt, bedecken ihre Scham aber mit einem kleinen Lederschurz. Im Winter tragen sie Schafhäute, und ihre Betten bereiten sie aus Fellen. Einige dieser Bergbewohner haben keine Religion, weder die christliche noch die jüdische oder die mohammedanische. Sie leben wie die Tiere ohne Glauben. Sie haben auch gemeinsame Frauen, und diese arbeiten wie die Männer. Sie bewohnen Dörfer, in denen sie wie in Familien zusammenleben [...] Ein Kaufmann, der mit diesen Leuten häufig zusammen war und der ihre Sprache versteht, hat dem Verfasser erstaunliche Dinge über sie mitgeteilt. Sie geben den Menschen keine Eigennamen, sondern bezeichnen sie nach ihrer äußeren Erscheinung, nach einem Mangel oder nach etwas Auffälligem. Einen Langer nennen sie zum Beispiel Langer, einen Kurzen Kurzer.“¹²

Leo Africanus, dieser islamische Gelehrte und zum Christen getaufter Weltreisende, urteilt hier im Namen der drei großen und miteinander verquickten Schriftreligionen über die Religion, Kultur und Zivilisation der Völker des „Bilad al-Sudan“ südlich von Bornu. Er kolportiert die gering-schätzigen Äußerungen wohl nicht aus eigenem Erleben, sondern so wie sie islamische Händler verbreiteten. Die Verachtung der Berber und Araber für die Menschen südlich der Sahara, die nach ihrer Hautfarbe „Schwarze“ benannt wurden, verbreitet Léo Africanus mit seiner „Beschreibung Afrikas“:

„Die Bewohner des Landes der Schwarzen sind noch primitiver, weit entfernt von jeder Vorstellung des Rechts. Sie haben keinen Verstand [...] und es man-

¹² Vgl. Natalie Zemon Davis: Leo Africanus. Ein Reisender zwischen Orient und Okzident. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Gennaro Ghirardelli, Berlin 2009, 150 f.

gelt ihnen an Denkfähigkeit und praktischem Sinn. Sie haben von nichts eine Ahnung und leben wie Tiere ohne Gesetz und Regeln.“¹³

Er liefert mit seinem Buch dem christlichen Europa ein Jahrhunderte dauerndes Vorurteil in seiner Beziehung zu Schwarzafrika. Das „Bilad al-Sudan“, das „Land der Schwarzen“ im südlichen Tschadseeraum bekam also schon sehr früh durch den Kontakt mit den islamischen Reichen Kamen (seit dem 11. Jahrhundert) und Bornu (seit dem 16. Jahrhundert) die Verachtung einer der großen Weltreligionen zu spüren. Für den islamischen Herrscher „Mai“ von Bornou, war das „Land der Schwarzen“ nur ein „Sklavenreservoir“. Die „Schwarzen“ dienten ihm nur als „Tauschmaterial“, eine Art Währung für den Zugang zum beginnenden Welthandel auf der Transsahararoute und damit zur Hebung des eigenen Wohlstandes. Auf jeder dieser Stationen von Bornu aus über die Handelsstationen der Sahara bis nach Tripolis, Ägypten und Arabien dienten sie der Auffüllung des eigenen Harems, der eigenen Haussklaven und der Armee. Die europäischen Afrikaforscher und -reisenden hatten „ihren Leo Africanus“ als „Reiseführer“ dabei.

Es muss daran erinnert werden, dass, während Leo Africanus um 1510 Bornu besuchte und später sein Urteil über die Menschen im südlichen Tschadsee in seiner Beschreibung von Afrika notierte, der transatlantische Sklavenhandel Europas schon begonnen hatte. 1516 empfahl in Südamerika der Dominikanermönch Las Casas in einer Schrift, dass Negersklaven aus Afrika an Stelle der Indios für die Minenarbeit eingesetzt werden sollten, weil sie besser dafür geeignet seien. Später bereute Las Casas diese Empfehlung und fühlte sich schuldig.¹⁴ In der Frage nach dem Menschsein der Bevölkerung Afrikas südlich der Sahara waren sich also der christliche Okzident und der islamische Orient einig: Diese Anderen waren so anders, dass sie nur als „Tauschmaterial“ für den beginnenden Welthandel dienen konnten.

Die Beschreibung Afrikas von Leo Africanus hatte eine Langzeitwirkung für die europäische Vorstellung von Afrika. Die europäische Aufklärung wird daran anknüpfen und dieses Urteil vertiefen.

3.2. G. W. F. Hegel: „Sie haben keine Geschichte“

Dieses Urteil von Leo Africanus über das „Land der Schwarzen“: „Keine Religion, keine Zivilisation“, legitimiert die schon lange bestehende Einteilung der Menschheit in „Freie“ und „Sklaven“, nährt den aufkommenden Rassismus und öffnet dem europäisch-westlichen Denken den Weg zur politisch-wirtschaftlichen und zur geistigen Eroberung der Welt außerhalb Europas, insbesondere Schwarzafrikas. Diese Erfindung des Negers, des

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Dr. Hans Theo Weyhofen, Kurze Zusammenfassung über Zweck und Verkauf und Resultat der Eroberung Mittel- und Südamerikas seit 1492. http://bos-wirtschaft-muenchen.de/downloads/conquista_1492.pdf

Schwarzen, des Sklaven findet ihren Höhepunkt in der europäischen Aufklärung in Hegels Urteil über Afrikas „Geschichtslosigkeit“:

„Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden musste.“¹⁵

Hegel fügt also Anfang des 19. Jahrhunderts zum Urteil der „Glaubenslosigkeit“ Schwarzafrikas, wie sie Leo Africanus Anfang des 16. Jahrhunderts formulierte, die so genannte „Geschichtslosigkeit“ hinzu. Es ist die Zeit der immer erfolgreicher werdenden Antisklavereibewegung, insbesondere in England, in der Hegels Geschichtsphilosophie resümiert:

„Dieser Zustand [die Unbändigkeit des Charakters der Neger] ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen. Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes [...]. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muss er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung.“¹⁶

Diese von Europa ausgesprochenen Urteile über Schwarzafrika: „keinen Glauben, keine Zivilisation, keine Geschichte“ zeigen die zutiefst rassistische Einteilung der Welt in handelnde Subjekte (die Weißen) und in zu behandelnde Objekte (die Schwarzen). Die im 19. Jahrhundert mit der Abolition beginnenden missionarischen und kolonialen Unternehmungen basieren auf dieser Grundeinstellung Europas gegenüber Schwarzafrika, das in einem zivilisatorischen und humanitären Werk Europas erst noch auf eine höhere Stufe zu heben sei.

Es kann nicht verwundern, dass bis heute in den postkolonialen afrikanischen Studien diese Wertung Hegels zum Ausgangspunkt einer zentralen Kritik der europäischen Expansion und der Begegnung mit den Anderen wird. Achille Mbembe, der aus Kamerun stammende Historiker und politische Philosoph, hat in seinem Essay „Kritik der schwarzen Vernunft“, an-

¹⁵ G. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einführung von Theodor Litt, Reclam, Stuttgart 1961, 163. Hegel beruft sich in seiner religiösen kulturellen Beurteilung Afrikas auf die ‚weitläufigen Berichte der Missionare‘ und liefert dem Urteil von Leo Africanus eine ‚wissenschaftliche‘ Begründung. Ebd., 155: „Bei den Negern ist nämlich das Charakteristische gerade, dass ihr Bewußtsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre und darin die Anschauung seines Wesens hätte. Zu dieser Unterscheidung seiner als des Einzelnen und seiner wesentlichen Allgemeinheit ist der Afrikaner in seiner unterschiedslosen, gedrunghenen Einheit noch nicht gekommen, wodurch das Wissen von einem absoluten Wesen, das ein anderes, höheres gegen das Selbst wäre, ganz fehlt.“ Zur Kritik an Hegel siehe: Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2004, 30f und *Zachée Betché, L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité*, Paris 2012, 46 ff.

¹⁶ Ebd., 162 f.

knüpfend an Hegels Ausführungen, den transatlantischen Sklavenhandel mit den Worten charakterisiert:

„Es wäre ein Irrtum, wenn man meinte, wir hätten endgültig jenes Regime hinter uns gelassen, dessen Urszenen der Handel mit Negersklaven und dann die Plantagen- oder Bergbaukolonie darstellen. In diesem Taufbecken der Moderne setzte man zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte das Prinzip der Rasse und das Subjekt gleichen Namens unter dem Zeichen des Kapitals an die Arbeit, und genau das unterscheiden den Handel mit Negersklaven und dessen Institutionen von autochthonen Formen der Knechtschaft.“¹⁷

Weder die Ideale der französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, noch die Impulse der europäischen Aufklärung für die menschliche Vernunft und die Rechte der Menschen, überwand die von Europa ausgehende Einteilung der Menschheit in unterschiedliche Rassen, die nicht alle den gleichen Anspruch auf gleiche Menschenrechte beanspruchen konnten. Allgemeine Freiheiten und insbesondere die Religionsfreiheit waren anscheinend nur ein Menschenrecht für die Weißen. Weder der Kampf um Abolition (Aufhebung des Sklavenhandels und der Sklaverei) noch die Ausbreitung der christlichen Mission Europas im 18. und 19. Jahrhundert überwand grundsätzlich die Rassenschränken.¹⁸

3.3. *Die europäischen Afrikaforscher und Reisenden im westafrikanischen Sahel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*

Die Engländer Denham und Clapperton (1822–1824) und der Deutsche Heinrich Barth (1849–1855) durchzogen auf ihren Afrikareisen im Auftrag der Britischen Regierung auch das Kalifat Sokoto und die islamischen Emirate Bornu-Kamen und Mandara. Ihre Aufgabe war es, Handelsbeziehungen zu den islamischen Staaten im Sahel zu knüpfen und Handelswege jenseits der arabisch-islamischen Transsahararouten zu ebnen. Gleichzeitig sollten sie erkunden, inwieweit der Transsahara-Sklavenhandel sich „konvertieren“ ließ auf (europäische) Handelsware mit Afrika.¹⁹ Diese europäi-

¹⁷ Mbembe, Kritik, 33.

¹⁸ Vgl. Achille Mbembe, *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*, Berlin 2016, 13: „Den Kern dieser Analyse bildet die Vorstellung, dass die westliche Moderne unvollkommen, unvollständig und unvollendet geblieben war.“

¹⁹ „Die ‚Bornu-Mission‘ [von Denham und Clapperton 1822–1825] brachte die ersten Nachrichten über Sokoto nach Europa. Erst diese Augenzeugenberichte ersetzten endlich die 300 Jahre alten Reiseberichte des Leo Africanus, die bisher die einzigen Informationen über Zentralafrika geboten hatten. Bis zu diesem Zeitpunkt waren die revolutionären Umwälzungen in der Geschichte des Zentral-Sudan völlig unbekannt.“ In: Monika Midel, *Fulbe und Deutsche in Adamaoua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung*, Frankfurt a. M. 1990, 112. In Bezug auf das künftige wirtschaftliche Potential von Adamaoua schreibt Midel: „In den Gesprächen mit Clapperton zeigte sich der Kalif 1825 interessiert an den europäischen Wirtschaftsinteressen in Afrika und betonte, dass die Potentiale seiner Provinz Adamaoua von kaum einem anderen Gebiet Zentralafrikas überboten werden könnten, so dass sie prädestiniert sei ... for carrying on

schen Reisenden kamen in diese Gegend in einer Zeit der politischen, ethnischen und religiösen Eroberungen und Machtkämpfe, ausgelöst durch den von den Fulbe angeführten Dihad des Kalifats von Sokoto gegen die zu „Ungläubigen“ erklärten islamischen Herrscher der Haussareiche und der islamischen Reiche von Bornu und Mandara. Insbesondere in Nordkamerun waren die Dihadkämpfe gegen die „heidnischen“ Völker in den Bergen noch keineswegs beendet. Die Reiseberichte der europäischen Afrikaforscher gaben bisher unbekannte Einblicke in die politischen, wirtschaftlichen und religiösen Machtverhältnisse der islamischen Reiche und informierten über die Unterwerfung der heidnischen Bevölkerung und den umfangreichen innerafrikanischen Sklavenhandel und den Sklavenhandel durch die Sahara.

Denham, der erste Europäer, der den Tschadsee „entdeckt“, d. h. gesehen hatte, berichtete von seinem Aufenthalt in Bornu und seinem kurzen Aufenthalt in Mora 1823, dem Mandarareich (Wandala). Er nahm teil an einer Sklavenrazzia gegen die „Heiden“ und an einem Krieg gegen die Fulbe in Maroua. Von Mora aus beschrieb er seine Begegnung mit den „Heiden“ in den Bergen südlich von Mora, die in der Sprache von Bornu „Kerdi“ genannt wurden, was soviel bedeutet wie „die, die nicht glauben“.²⁰ Aus der religiös abwertenden Benennung „Kerdi“ für die Bevölkerung in den Bergen südlich von Mora wurde in der Sprache der Mandara die bis heute gebräuchliche Bezeichnung „Kirdi“, ein seit der Kolonialzeit bekannter Sammelbegriff für alle nicht-islamischen Bevölkerungsgruppen in Nordkamerun. Eine vergleichbare, religiös gefärbte Bezeichnung für die Gesamtheit der Nichtmuslime Nordkameruns gebrauchen die Fulbe bis heute mit dem Wort „Haabe“. So hat sich das religiöse Urteil „Ungläubige“, mit dem Leo Africanus die Völker südlich des Tschadsees versah, durch die Jahrhunderte verfestigt. Das Wort „Kirdi“ steht noch heute für eine ethnisch-politische Identität neben der zivilen Identität, Kameruner zu sein.

Insbesondere Barths Reiseberichte (3.500 Seiten) enthalten eine Fülle wertvoller Informationen über die Geschichte und Kultur der afrikanischen Völker südlich des Tschadsees. Auch wenn er selbst nur am (heutigen) Rande Nordkameruns entlang reiste, so notierte er doch eine erste Liste der heidnischen Völker, die bedrängt wurden vom Dihad der islamischen Eroberer, den Fulbe. Neben der großen Gruppe der Fali nennt er dabei auch die Daba (Débba), die Guider, die Hina. Reiserouten seiner Informanten erwähnen z. B. die Orte Guider, Daba, Hina und Loulou. Eine Information über die Religion dieser Heiden notiert Barth in Sukur: Sie hätten eine Religion der Steine, bei der die Farben schwarz, rot und weiß

a Trade with Great Britain, not by the long & tedious route over the Desarts [sic] of Northern Africa, but by the short route from the Bight of Benin.“ Ebd.

²⁰ Vgl. Jeanne-Françoise Vincent, *Sur les traces du major Denham: le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans*. Mandara, „Kirdi“ et Peul, in: *Cahiers d'études africaines* 1978, Volume 18, Numéro 72, 575–606. Vincent vermutet, dass Denham bei seiner Beschreibung der Kirdi bei Leo Africanus abgeschrieben habe, da sich die Schilderungen sehr gleichen.

eine Rolle spielen.²¹ Seine Schilderung der Spannungen zwischen den islamischen Fulbe, die er Eroberer und Kolonisten nennt, und der Vielzahl der ihnen widerstehenden heidnischen Völkergruppen geben einen sehr eindringlichen Einblick in die turbulente Geschichte Nordkameruns nach der Ausrufung des Djihads 1809. Er notiert resümierend:

„Es ist von eigenthümlichem Interesse, diese Eroberer und Kolonisten auf solche Weise stets fortschreiten zu sehn; sie zerstören und bauen wieder auf, verwüsten ganze Strecken Landes, um sie auf ihre eigene Weise nachher wieder zu bebauen. Was dabei an Bevölkerung und menschlichem Lebensglück zu Grunde geht, wird an politischer Einheit gewonnen; denn das ist der entschiedene Fortschritt, den Niemand leugnen kann, dass sie die einzelnen Landschaften mehr mit einander vereinigen und grösseren Verkehr erschliessen, während den heidnischen Stämmen scheinbar das Prinzip inne liegt, sich stets mehr und mehr abzusondern und zu zersplittern. [...] Es muss sich erst noch zeigen, ob es ihre [gemeint sind die Fulbe] Bestimmung ist, dieses Land zu kolonisieren, oder ob sie im Verlaufe der Zeit durch das Eindringen der Europäer gestört werden sollen. Eine christliche Nation, die mit diesen Gegenden Verkehr eröffnen will, kann kaum anders, als mit dieser einmal bestehenden und stets sich ausbreitenden Macht, die doch wenigstens eine Art von Regierung hat, in Verbindung zu treten, obgleich sie Mohammedanisch ist. Allerdings kann und muss sie noch nicht unterworfenen heidnischen Völkerstämmen vor gänzlicher Ausrottung zu schützen suchen. [...] Sie sind ein rüstiges, an Strapazen und Entbehnungen gewöhntes Volk, wenn sie auch an Mut dem Europäer weit nachstehen, in ihrem religiösen Bewusstsein folgen sie instinktmäßig dem Triebe der Eroberung über jene Heidenvölker. In der Tat bin ich überzeugt, dass bei der Mehrzahl dieser Leute das religiöse Bewusstsein noch immer stärker ist, als die Gewinnlust, und dass sie sich nicht nur allein für berechtigt, sondern selbst für verpflichtet halten, ihre Herrschaft stets mehr und mehr auszubreiten. Dass sie sich dabei wenig darum bemühen, den unterjochten Stämmen die Grundsätze und die Vorteile des Islam mitzuteilen, ist allerdings wahr genug.“²²

Der letzte Satz in seiner Reflexion über die Zukunft des „Bilad al-Sudan“ ist ein Appell an die christliche Welt Europas und an ihre Missionen:

„Dazu kommt nun der merkwürdige Kampf zwischen dem Islam und Heidentum, der hier ununterbrochen vor sich geht und das höchste Interesse der gebildeten Europäischen und Christlichen Welt in Anspruch nehmen muss.“²³

²¹ Vgl. *Heinrich Barth*, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika in den Jahren 1849 bis 1855, Band II, 1857, Gotha, 481 f. Dort auf dem Berg soll ein „Heidenfürst“ wohnen, der „mai Ssugur“ genannt wird. In einer Anmerkung notiert er: „Der Prinz von Ssugur beherrscht alle kleinen benachbarten Häuptlinge und scheint eine Art Priesterfürst zu sein; eine sonst in den von mir durchwanderten Gegenden höchst ungewöhnliche Erscheinung, wenigstens soll er eine große Menge von Idolen besitzen, kleine runde Steine, auf welchen die Leute Hühner von rother, schwarzer und weisser Farbe [...] opfern.“ Sukur war neben Goudour im Mofugebiet einer der großen politisch-religiösen Machtzentren der vielen nicht-islamischen Gruppierungen. Auch die Daba hatten zu beiden Zentren Verbindungen gehabt.

²² Ebd., 610 f.

²³ Ebd., 618.

Heinrich Barth erkannte, dass die Afrikaner nicht nur eine Vergangenheit besaßen, sondern eine Geschichte, die sie selbst gestaltet hatten. Damit entwarf er ein anderes Bild von Afrika als Hegel, der die Afrikaner nicht als handelnde Subjekte ansah sondern nur als Objekte. Gut dreißig Jahre später wird durch das endgültige „Eindringen der Europäer“, durch die Afrika-Konferenz in Berlin 1884/5, die Gestalt Afrika mittels europäischer Kolonisation und Mission grundlegend verändert.

Die europäischen Afrikaforscher waren Vorboten der europäischen Kolonisierung Afrikas.²⁴ Dabei begann die Aufteilung Afrikas in europäische Einflusszonen schon Jahrhunderte vorher mit der Errichtung von Faktoreien europäischer Handelshäuser und mit Handelskontoren vor und an der afrikanischen Atlantikküste. Es war der starke politische Einfluss der europäischen Handelshäuser, die ihre jeweiligen Regierungen zur Berliner Afrika-Konferenz 1884/5 bewegen konnten, die künftigen Grenzen Afrikas entlang der wirtschaftlichen Einflusszone der Handelshäuser mit dem so genannten „Hinterland“ bis hinein ins Innere Afrikas zu ziehen. Dass auf diese Weise „Kamerun“ – damals wurde nur der Küstenstreifen um die Wourimündung so genannt – deutsche Kolonie wurde, verdanken wir nur der geschickten Einwirkung norddeutscher Handelsvertreter auf die Handelselite der Douala Bevölkerung, „King“ genannt, die eigentlich eher den britischen Handelsvertretern zugetan waren. Mit der Hissung der deutschen Flagge 1884 in Douala kam nach der Berliner Konferenz auch das ganze Hinterland bis hin zum Tschadsee unter „deutsche Schutzherrschaft“. Schutzherrschaft war in erster Linie gedacht als Schutz der norddeutschen Handelsinteressen und keineswegs als Schutz der einheimischen Bevölkerung. Dass die deutschen Baptisten nun ihre „verwaisten“ baptistischen Brüder in Kamerun entdeckten und 1891 einen ersten deutschen Baptistenmissionar entsandten, verdankten sie den Baptisten aus England und Jamaika, die 1841 im Schutz der britischen Marine und des britischen Handels die erste Missionierung begannen und der ihnen folgenden evangelischen Mission aus Basel, die sich mit den von den Engländern erworbenen Baptistengemeinden in Douala und Victoria (Limbé) überworfen hatten.

Die Berichte der Afrikareisenden Denham, Clapperton und Barth wurden nicht nur in europäischen Handelshäusern aufmerksam gelesen, sondern auch in den europäischen Missionshäusern, die nun von der Küste Afrikas aus die christliche Botschaft bis ins Innere Afrikas, bis in die von den Afrikareisenden beschriebenen islamischen Gebieten bringen wollten. Barth hatte Recht, seine Berichte vom Kampf des Islams gegen das Heidentum hatten das höchste Interesse des christlichen Europas geweckt.

²⁴ In seinem Reisebericht schlug Barth vor, das Gebiet Adamaua zur europäischen Kolonie zu machen, allerdings mit freigelassenen Sklaven aus Sierra Leone. „Gewiss ist dies ein Land für Kolonien, und ich sehe nicht ein, weshalb hier nicht eine Kolonie befreiter Sklaven aus Sierra Leone vortheilhaft gestiftet werden könnte.“ Ebd., 545 f.

3.4. Zusammenfassung der Sicht Europas Sicht auf Afrika

Der Jahrhunderte währende, religiös sanktionierte Sklavenhandel dieser großen islamischen Reiche („In Übereinstimmung mit dem Gebot Gottes“) hat die nicht-islamischen Bevölkerungen südlich des Tschadsees durch territoriale Eroberungen und Sklavenrazzien entscheidend geprägt und verändert.

Der große europäische transatlantische Sklavenhandel, religiös sanktioniert vom europäischen Christentum, begann, ausgehend von der Atlantikküste Afrikas, um 1500. Er ergänzte den schon lange existierenden Transsahara-Sklavenhandel der afrikanischen islamischen Reiche und Händler im „Bilad al-Sudan“ und verknüpfte sich mit ihm im Inneren Afrikas.

Diese religiöse Einteilung der Menschen in Glaubende und Ungläubige entsprach exakt der Trennlinie zwischen Herren und Sklaven d.h. einer Einteilung der Menschen in solche, deren Rechte zu schützen waren und in solche, denen man diese Rechte nehmen konnte, und ist eine der Grundformen religiöser Radikalisierung, die die beiden großen missionierenden Weltreligionen noch aufzuarbeiten haben. Auf der Grundlage dieser religiösen Einteilung der Menschheit entwickelt sich anschließend die rassistische Einteilung der Welt, der Rassismus.

Beide Weltreligionen, jeweils verquickt mit ihren politischen Territorien und Welthandelsambitionen, der Islam der arabisch-islamischen Welt mit dem Transsaharahandel, das Christentum der europäischen Nationalstaaten mit der Ausbreitung in der neuen Welt (Amerika), für deren „Mise en valeur“ Sklaven aus Afrika importiert wurden, sanktionierten den Sklavenhandel als selbstverständlichen Teil des aufkommenden Welthandels.

Die im 19. Jahrhundert mit der Abolition beginnenden missionarischen und kolonialen Unternehmungen basierten auf dieser Grundeinstellung Europas gegenüber Schwarzafrika, das in einem zivilisatorischen und humanitären Werk Europas erst noch auf eine höhere Stufe zu heben sei.

Angesichts dieser Geschichte „Schwarzafrikas“ ist die Frage nach der Radikalisierung im Namen der Religion nicht allein auf die heutige Aktualität (Boko Haram) zu beziehen. Die religiöse Sanktionierung und Duldung des afrikanischen Sklavenhandels, weil die Menschen im „Bilad al-Sudan“, im „Land der Schwarzen“ keine Religion haben, ist schon eine solche „Radikalisierung im Namen der Religion“ mit verheerenden Folgen, die noch heute nicht überwunden sind.

4. Die Daba in Nordkamerun und die erste Kolonisierung und Missionierung Nordkameruns durch den Islam (Djihad der Fulbe) und die Abolition und christliche Missionierung an der Küste Kameruns durch befreite Sklaven (Baptisten) aus Jamaika und Baptistenmissionare aus England.

4.1. *Der islamische Djihad und die erste Kolonisierung Nordkameruns durch die Ethnie der Fulbe*²⁵

Der schon erwähnte Djihad der islamischen Fulbe in Nordkamerun begann 1809 mit der Überreichung der Djihad-Standarte an den Fulbe Gelehrten Adama durch den Gründer des Kalifats von Sokoto, Ousman dan Fodio. Von Gorin aus, später (1829) von Yola, unternahm Adama seine Kriegszüge als Djihad gegen die heidnischen Völker im „Foumbina“, im Süden des Tschadsees, wie auch gegen die im Norden gelegenen islamischen Reiche Mandara und Bornu-Kamen. Die alteingesessenen nicht-islamischen Völker in den Mandarabergen und in den Flussebenen, die in vielen kleinen und größeren Einheiten meist ohne Zentralgewalt in einer gemeinsamen Kultur, Religion und Zivilisation miteinander, oft auch rivalisierend, lebten, wurden in einen immerwährenden Abwehrkampf gegen den Islam und gegen den Djihad der Fulbe gezwungen. Lebten sie bisher meist in friedlicher Symbiose mit den seit Jahrhunderten eingewanderten nomadisierenden Fulbe, so stand jetzt, mit der Kolonisierung durch die Ethnie der Fulbe und mit der gewaltsamen Missionierung durch die Religion des Islams, ihre Existenz auf dem Spiel. Sie wurden von der überlegenen Fulbe-Reiterei entweder militärisch bezwungen und tributpflichtig (Lieferung von Sklaven) gemacht oder in die Berge zurückgedrängt. Adama unternahm zwei militärische Djihad Kampagnen gegen das Mandarareich im Norden und durchquerte auf dem Weg in den Norden um 1820 und 1833 das Land der Daba bei Mousgoy. Dabei wurde um 1833 der Hauptort der Daba, im Tal Lumass bzw. Lemass (Mayo Loulmas zwischen dem Gebirge Hossere Loulmas und Hossere Mousgoy), niedergebrannt. Die Daba zogen sich weiter in die Berge zurück. Strümpell berichtet in seiner Geschichte Adamaua²⁶:

„Als Statthalter des östlichen Fulbereiches behielt Adama seinen Wohnsitz einstweilen in Gurin. Zunächst galt es für ihn, sich unter den auf einem weiten Gebiete zerstreuten, bislang ohne jeglichen Zusammenhang lebenden Fulbesippen Anerkennung zu verschaffen. In allen Teilen des „Fumbina“ hatte die Auseinandersetzung zwischen den Heiden und Fulbe bereits begonnen; wesentliche

²⁵ Vgl. Edgar Lüllau, Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit. Die Djihad Bewegungen von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun, in: ZThG 19 (2014), 82–106, und ders., Gottes Reich und Gottesstaat. Christliche und islamische Mission in Nordkamerun und die Herausforderung zum Frieden, in: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Beiheft 13, 227–242.

²⁶ Strümpell, Geschichte Adamaua, 60–64.

Erfolge waren von letzteren errungen, die Macht der alteingesessenen Häuptlinge vielerorts schon an die Häupter der Fulbe übergegangen. [...] Als ein unermüdlicher Krieger, focht er bald im Westen gegen die wilden Yanguru, bald im Norden gegen seinen großen Feind, den Sultan von Mandara. Dann durchzog er wieder die kahlen Höhen des Mandara-Gebirges, seinen Ruhm im Kampfe gegen die Falli-Muffu und Daba-Heiden vermehrend, oder er ließ am Mao-Kebbi die Mundang die Schärfe seines Schwertes, den Ungestüm seiner fanatischen Panzerreiter fühlen. [...] Unter ihm zeigten die Kämpfe zwischen Fulbe und Heiden wenigstens zeitweilig die Merkmale heroischer Größe; ihm war es noch um Ausbreitung des Islam zu tun und nicht nur um die Vergrößerung des Harems und Füllung der Sklavenhöfe, wie dieses unter seinen Nachfolgern ausschließlich der Fall war. [...] Im Tal des Mao Tiel vordringend, erreichte er den Kamm des Mandara-Gebirges, durchzog den Paß von Popologossum und warf sich zunächst auf die Heidenherrschaft Gidder. Unweit Sugi verblutete ihr Häuptling Mulli Madi unter den Schwertern der Fulbe; seinem Sohne Mulli ecksim gelang die Flucht auf die westlich Gidder gelegenen Libe-Berge. Gleiches Schicksal wie die Gidder-Heiden ereilte die diesen verwandten Heiden von Musugeu, deren Hauptort Lumaß aufloderte. Mit Gidder fiel ein wichtiger Knotenpunkt den Fulbe in die Hände. In raschem Zuge rückte nun Adama gegen Dolo, die Hauptstadt Mandaras.“²⁷

In der Ebene entlang des Flusses Mayo Louti in der Nähe der Kolaberge siedelten sich schon vor dem Ausbruch des Djihads mit Erlaubnis des „Bay Kola“ – Titel des Chefs der Kola – im heutigen Ndoukoula Fulbegruppen mit ihren Viehherden an und lebten damals in Symbiose mit der alteingesessenen Bevölkerung der Daba-Kola vom Kolaberg. Der Djihaad aber veränderte die Machtverhältnisse in der ganzen Region grundsätzlich, so auch die Beziehung der Daba-Kola zu den Fulbe in Ndoukoula. Es ging, wie Strümpell zu Recht schrieb, immer weniger um die Ausbreitung des Islams als um die Erringung von Macht. Die Kämpfe und Razzien der Fulbe gegen die Heiden dauerten bis in die Anfänge der deutschen Kolonialzeit an. Insbesondere die Daba im Gebiet von Guider, so notiert es Lestringant, hatten einen hohen Tribut an jährlicher Lieferung deportierter Sklaven zu leisten.²⁸ Der Djihaad des Fulbe Gelehrten Oumsan dan Fodio in Sokoto bewirkte bis hinein in Nordkamerun die nachhaltigsten politischen und kulturell-sozialen Veränderungen, die diese Region bisher erlebt hatte. Barth, der selbst von Bornu aus an einer Sklavenrazzia gegen die Muzugu im Nordosten Kameruns teilgenommen hat, beschreibt die herausragende Rolle der Sklaverei im Kalifat Sokoto und besonders im Emirat Adamauas resümierend mit den folgenden Worten:

²⁷ Ebd., 60–64. In den einleitenden Notizen seines „Wörterverzeichnis der Heidensprache“ notiert Strümpell zu den Mouzougeou (Daba-Musgo), dass einige ihre Vorfahren aus der Gegend von Goudour in den Mandarabergen stammen. Sie hätten sich danach am Fluss Lémas niedergelassen, aber nach der Zerstörung ihres Ortes durch den Modibo Adama tiefer in die Berge (Mousgo) zurückgezogen.

²⁸ Vgl. Jacques Lestringant, *Les pays de Guider au Cameroun, Essai d'histoire régionale*. Paris 1964, 394.

„Es gibt wohl kaum ein Land in Central-Afrika, wo die Sklaverei in grösserem Maassstabe besteht, und es finden sich hier viele Privatleute, die mehr als 1000 Sklaven besitzen. Dies ist bei einem neu erworbenen Land wie Adamaua nur zu natürlich; denn die unterworfenen Stämme besitzen kaum etwas Anderes, als ihre eigenen Leiber.“²⁹

Adamaua wurde infolge der Errichtung des Kalifats und der Lamidate zu einem „Eldorado des Sklavenhandels“. Jährlich wurden an die 25.000 Menschen versklavt. Davon erhielt nach Angaben von Barth allein der Emir von Yola jährlich 5000 Sklaven.³⁰ Eine zentrale Rolle spielte dabei wohl, dass sich in diesem Kalifat die beiden großen Sklavenrouten, die Afrika durchzogen, die Transsahara-Handelsroute vom Norden und die Transatlantische Handelsroute, vom Süden kommend, miteinander verknüpften. In seinem Buch „Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert“ betont Leonhard Harding, dass die Stärke des Kalifats von Sokoto in seinem ausgedehnten Sklavenhandel lag und nicht in seiner islamischen Missionierung:

„Die ökonomische Basis des Staates lag einerseits in Beute- und Sklavenkriegen, durch welche die herrschende Schicht mit billigen Arbeitskräften versorgt wurde; diese Sklaven stellten das Rückgrat der Ökonomie dar. Es herrschte ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem vor, das man als „slave mode of production“ bezeichnen kann.“³¹

4.2. Abolition und christliche Mission im Süden Kameruns³²

Als die Djihad Eroberungen der Fulbe in Nordkamerun auf ihrem Höhepunkt waren, erreichte auch in der westlichen Welt die Kampagne gegen Sklavenhandel und Sklaverei ihren Höhepunkt. Während sich im Norden Kameruns die nicht-islamischen Völker in der Zeit ab 1809 der Ausbreitung des Kalifats von Sokoto, ihrer Zwangsislamisierung oder Versklavung, widersetzen, landeten zwischen 1841 und 1844 auf Fernando Po die ersten baptistischen Missionare, vor allem befreite Sklaven aus Jamaika, um vom Süden Kameruns aus ihre Erfahrung der Befreiung durch das Evangelium in das Land ihrer Vorfahren zu bringen. In Bimbia, am Fuß des Kamerunberges, gründeten 1845 Joseph Merrick (befreiter Sklave und Baptistenpastor in Jamaika)³³ und John Clarke (englischer Baptistenmissionar) eine erste

²⁹ Barth, Reisen II, 600.

³⁰ Midel, Fulbe und Deutsche, 90 f. Midel betont dabei: „Der Islam legitimierte damit in ähnlicher Weise die Versklavung der unterworfenen Völker wie die in Europa entwickelte ‚Rassenhierarchie‘ den transatlantischen Sklavenhandel, der auf der freien Verfügung über die Afrikaner basierte.“ Ebd., 93.

³¹ Leonhard Harding, Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert, München, 1999, 10.

³² Vgl. Edgar Lüllau, Anfänge baptistischer Mission in Kamerun: zwischen reformatorischer Identität und kultureller Prägung, zwischen Antisklavereibewegung und Kolonialismus, in: Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung, Erscheinungstermin 2017.

³³ Die Baptistenkirche der afrikanischen Sklaven in Jamaika wurde gegründet von dem freigelassenen Sklaven Georg Liele, Pastor der ‚Poor Ethiopian Baptists of Jamaica‘. Zur

christliche Gemeinde befreiter Sklaven.³⁴ Diese kleine Baptistengemeinde in Bimbria, eine der alten Relaisstationen des transatlantischen Sklavenhandels, wurde ein Ort der Freiheit mitten in einer Umgebung des internen afrikanischen und des externen transatlantischen Sklavenhandels.

John Clarke sammelte Proben afrikanischer Sprachen, die er auf Fernando-Po und in Bimbria von den befreiten Sklaven aus dem Inneren Afrika notierte. 1848 gab er in London seine „Notizen von Sprachproben“ – zehn Substantive und die Zahlwörter – von 388 afrikanischen Sprachen heraus. Darunter befindet sich auch ein „Debba“ aus Deba nahe Lemas und Kadar, dessen Volkszugehörigkeit und Wohngebiet damals noch unbekannt waren. Es besteht kein Zweifel, dass dieser „Debba“, von dem Clarke die Sprachprobe nahm, ein befreiter Sklave der Daba aus Mousgoy war, deren Hauptort Lumass von den islamischen Dihad-Kämpfern um 1833 niedergebrannt wurde. Im vom deutschen Hauptmann Strümpell 1910 herausgegebenen Wörterverzeichnis der Heidensprache Adamaua, darunter auch die Sprache der Daba-Mousgoy, wird diese Übereinstimmung zum ersten Mal notiert.³⁵

Die Ethnie der Daba aus dem Mandaragebiet ist die erste Volksgruppe der nicht-islamischen Bevölkerung, die in der Literatur mit ihrem konkreten Namen genannt wird. Zugleich ist es ein befreiter Sklave der Daba, der an der Küste Kameruns in der Zeit von 1841–1848 als Erster aus dem Norden Kameruns, das Evangelium hörte.³⁶ Er ist aber auch ein Zeuge für die Vernetzung des europäischen transatlantischen Sklavenhandels mit dem Transsahara-Sklavenhandel der islamischen Reiche.³⁷

Geschichte von Georg Liele und seiner schwarzen Baptistengemeinde in Amerika und Jamaika siehe Lüllau. Anfänge baptistischer Mission in Kamerun.

³⁴ Vgl. John Clarke, *Memoirs Richard & Joseph Merrick, Missionary in Jamaica/Missionary to Africa*, London 1850, 82.

³⁵ Vgl. John Clarke, *Notes Specimen of dialects: Short vocabularies of languages and of Countries and Customs in Africa*, B.L. Green, London 1848. Vgl. Lüllau, *Anfänge baptistischer Mission in Kamerun*: „In dieser Sammlung unbekannter afrikanischer Sprachen und unbekannter Herkunft aus dem Inneren Afrikas, hat man jetzt eine Probe der Daba Sprache aus dem Gebiet Daba-Mousgoy entdeckt. Es ist die Sprache auch der Daba-Kola, bei denen 1958 in Dagai die EBM ihre Arbeit aufnahm. Pastor Ayoubu Mbirvi, gebürtig aus Dagai, dem ich diese Proben vorlegte, sagte: „Das ist unsere Sprache!“. Ein Daba, „Debba“ schreibt Clarke, kam in dieser Zeit als Sklave an die Küste Kameruns und hörte von den Missionaren, die ihn befragten, das Evangelium. In der Tat die Geschichte der Ausbreitung des Kalifats von Sokoto berichtet, wie der Emir von Yola um 1833 das Hauptgebiet der Daba in den Bergen von Mousgoy bei seinen Razzien eroberte. Die Familie von Ayoubas Vater, Philippe Gadj, einer der ersten Christen und Pastoren aus der Arbeit der EBM, kam ursprünglich aus der Cheffamilie der Daba in Musgoy. Siehe Manuskript Edgar Lüllau, *Der erste Daba – Le premier Daba*.

³⁶ Vgl. Lestringant, *Les pays de Guider au Cameroun*, 101. Er schreibt, dass ‚Lemas‘ das erste Dorf aus dem Arrondissement Guider sei, das in Europa bekannt geworden ist und verweist auf die Arbeit von John Clarke und die Notiz von Kurt Strümpell.

³⁷ Siehe die umfangreichen Aufsätze der *L'association Les Anneaux de la Mémoire de Nantes*, *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Nantes 2011 Nr. 14. Dieses Netzwerk der Menschenhändler verband den transatlantischen Sklavenhandel der Europäer mit dem Transsaharahandel der islamischen Reiche im westafrikanischen Sahel. Über die Lamdiat der Fulbe in Nordkamerun und dem Emirat von Yola wurden bis ins Kalifat Sokoto hinein

Die Missionare der Londoner Baptisten Missionsgesellschaft, Dr. Prince und J. Clarke hatten die Vision, dass sie von diesem Standort in Fernando-Po (und der Kamerunküste) aus „eine Kette von Missionsstationen auch in der Region islamischer Finsternis am Rande der Sahara und bis nach Timbuctu, Hausa und Bornou“ errichten könnten. Die englische baptistische Missionsgesellschaft war durch die Reiseberichte von Denham und Clapperton über den Islam im Tschadseeraum zur Mission im Innern Afrikas als Befreiung von der Sklaverei angeregt worden. „Wir hoffen, Gott möge diesen gegenwärtigen Versuch unserer Regierung und anderer segnen, ein System der Gerechtigkeit und der Humanität in Afrika zu errichten“, so 1841 die Hoffnung dieser ersten Missionare.³⁸

Doch diese ersten Impulse und Hoffnungen der afro-amerikanischen und Londoner Baptistenmissionare der Anfangszeit währten nicht lange. Joseph Merrick erkrankte und starb 1848 auf der Rückreise nach London. Ebenso verließen viele Siedler aus Jamaika, auch durch Krankheit entmutigt, ebenso wie John Clarke und Dr. Prince, die Missionsarbeit an der Küste Kameruns. Nur Alfred Saker führte das Missionswerk fort und konzentrierte seine Arbeit auf Douala. Zwar setzte sich in einem langen Prozess, auch durch den Einsatz von Saker, die Befreiung der Sklaven d. h. die grundsätzliche Abschaffung von Sklavenhandel und Sklaverei in Afrika durch, aber nach der Abolition begann mit der Berliner Afrikakonferenz (1884/85) die endgültige Kolonisierung Afrikas. Kamerun wurde deutsches Schutzgebiet und die Londoner Baptistenmission verkaufte ihre Missionsarbeit in Douala und Viktoria an die evangelische Mission in Basel, um im Kongo eine neue Arbeit zu beginnen.

Während die Abolition seit 1807/1834³⁹ in Afrika die „Konversion“ des Welthandels (vom Sklavenhandel zum Handel mit europäischen Waren) betrieb, suchte die christliche Mission in Afrika die „Konversion“ der Herzen (von den „Göttern“ und „Dämonen“ hin zu dem einen wahren Gott). Doch beide, Abolition und Mission, führten nicht zur Befreiung, sondern 1884/85 zur europäischen Kolonisierung Afrikas und damit in eine neue Abhängigkeit, in eine andere Form des Rassismus, die Afrika, neben der wirtschaftlichen Ausbeutung und militärischen Unterwerfung, einer kulturellen, religiösen also zivilisatorischen „Hebung auf europäisches Niveau“ unterziehen wollte.⁴⁰

diese Handelskontakte geknüpft, um Sklaven entweder in den Süden oder den Norden weitzureichen.

³⁸ Vgl. Horace O. Russell, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the Nineteenth Century*, Berlin 2000, 124.

³⁹ Im britischen Empire wurde 1807 der Sklavenhandel und 1834 die Sklaverei abgeschafft. Die befreiten Sklaven, die sich zum Christentum bekehrt hatten, versuchten nun Afrika zum Christentum zu bekehren ganz nach dem Psalmwort, das ihr Leitmotiv wurde: „Afrika – Luther übersetzte ‚Mohrenland‘ – streckt seine Hände aus zu Gott.“ Psalm 68, 32.

⁴⁰ Vgl. Edgar Lüllau, *Baptistische Mission in Kamerun während des 1. Weltkrieges*, in: ZThG 20 (2015), besonders Kapitel 3 Der Baptistenmissionar Carl Jacob Bender.

Während die alteingesessene, nicht-islamische Bevölkerung im Norden Kameruns den Angriff der islamischen Mission und Eroberung erlebte, bahnte sich von den Küsten Afrikas schon die nächste, die zweite Missionierung und Eroberung als Kolonisierung an. Die so genannten „Schutzverträge“ der europäischen Handelsvertretungen und Staaten mit den örtlichen Chefs wurden auf der Berliner Afrika Konferenz von Europa so ausgelegt, dass damit auch das so genannte „Hinterland“ zum „Schutzgebiet“ gehörte.⁴¹ Wurden in Douala 1884 die „Schutzverträge“ mit den Douala Kings unterschrieben, so dauerte die militärische Einnahme des Nordens noch bis 1902, bis Hauptmann Dominik vor Maroua die Fulbe-Reiterei mit der neuen europäischen Waffe, dem Maschinengewehr, besiegen konnte. Aber schon vorher, 1893/94, durchzog eine „Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees“ zur Begutachtung des nördlichen Teils der Kolonie bis vor Maroua. In ihren Berichten werden zum ersten Mal auch die Daba-Kola erwähnt.

5. Die Daba-Kola und die zweite, die deutsche Kolonialeroberung in Nordkamerun

Von dieser in Deutschland initiierten „Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees“ unter der Führung von Freiherr Edgar v. Uechtritz schrieb Dr. Siegfried Passarge⁴², der als Arzt und Geologe die wissenschaftliche Leitung hatte, seinen umfangreichen Bericht „Adamaua“.⁴³ Diese Arbeit mit seinen ausführlichen Reisenotizen, den geologischen Beobachtungen, den vielen Abbildungen der materiellen Kultur der Völker, den Ausführungen zu den zahlreichen Bevölkerungsgruppen, insbesondere zu den Fulbe und den mit ihnen in ständigen Auseinandersetzungen lebenden nicht-islamischen Ethnien gibt einen lebendigen Einblick in die damaligen Machtverhältnisse im Norden vor der endgültigen militärischen Eroberung durch die Deutschen. Das Buch von Passarge erschloss damit dem „Deutschen Schutzgebiet Kamerun“ seinen bisher wenig bekannten Norden, der nach dem ersten Emir von Yola, Modibo Adama, Adamaua genannt wurde. „Adamaua“ wurde ein Standardwerk für alle Fragen des „islamischen Nordens“ der Kolonie. Die Expedition schuf die Voraussetzung zur genauen Grenzziehung zwischen den kolonialen Besitzungen der Engländer und der Franzosen. Passarge sah seine Expedition als die entscheidende „Besitzergreifung“ Kameruns, da seiner Meinung nach nur durch das schnelle Han-

⁴¹ Allerdings war dieser ‚Anspruch‘ auf das Hinterland nur ein formaler. Das Hinterland musste wirklich in Besitz genommen werden und die eindeutige Grenzziehung geregelt werden, um diese Rechte zu wahren. Siehe *Midel*, Fulbe und Deutsche, 127.

⁴² Dr. Siegfried Passarge wurde später am 1908 gegründeten Hamburger Kolonialinstitut (ab 1919 Universität) Geographie Professor.

⁴³ *Siegfried Passarge*, Adamaua, Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94, Berlin 1895.

deln der Expedition (z. B. Abschluss der „Schutzverträge“ mit den dortigen Fulbe Herrschern) der Norden für Deutschland gegenüber den Interessen der anderen europäischen Mächten gesichert werden konnte.⁴⁴

Die 2010 erschienene französische Übersetzung von Mohammadou Eldridge des über 600 Seiten umfassenden Buches von Passarge⁴⁵ enthält aber zu Recht vorab eine Warnung des Pariser Verlages Karthala für den Leser vor den heute möglicherweise schockierenden rassistischen Tendenzen dieses Werkes:

„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. Der Übersetzer M. Eldridge hat diese entsprechenden Passagen nicht zensiert, aber uns erscheint es nötig darauf hinzuweisen, dass wir in keinem Fall die Tendenzen dieser Passagen gutheißen können.“

In der Tat, das Buch von Siegfried Passarge (1866–1958) offenbart einen deutsch-europäischen Imperialismus und Rassismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts, der nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland in den Nationalsozialismus des Dritten Reiches führte und in Afrika zur Apartheid des Regimes in Südafrika. So schreibt Eldridge in seinem Vorwort, dass Passarge nicht nur der Entdecker von Adamawa war, sondern auch und vor allem ein militanter Kolonist und Pionier des deutschen Rassismus des 20. Jahrhunderts ist, und mit seinen Arbeiten auch Pionier der bedrückenden Ereignisse des letzten Jahrhunderts: Nazismus und Apartheid.⁴⁶ Vor der heutigen Lektüre des Buches von Passarge sollte unbedingt dieses sachkundige Vorwort von Eldridge gelesen werden. Es zeigt den historischen Ort und die historische Bedeutung des Buches, gibt einen genauen Überblick über den Reiseweg der Expedition, würdigt seine wissenschaftlich-geologischen Notizen und bietet dem Leser, damit er nicht zu sehr überrascht wird beim Lesen, auch einige „Echantillons“ – Kostproben – der rassistischen Kolonialdoktrin von Passarge.⁴⁷ Mohammadou

⁴⁴ *Midel*, Fulbe und Deutsche, 151.

⁴⁵ *Mohammadou Eldridge*, Siegfried Passarge ‚Adamawa‘ Rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893–1894, Paris 2010.

⁴⁶ *Ebd.*, 18.

⁴⁷ Einige Kostproben: Die Zukunft der schwarzen Rasse: „Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass eine Rasse, welche sich seit Jahrtausenden bezüglich des Charakters als inferior gezeigt hat und sich seit den Zeiten der alten Ägypter her, wo sie schon mit Vorliebe als Sklaven gejagt wurde, auf dem selben Standpunkt gehalten hat, in ein Paar Generationen sich zu einem charaktervollen, selbständigen, freien Volk entwickeln wird.“ In: *Passarge*, Adamawa, 531. Die Sklaverei: „Die Sklaverei ist vorläufig im Sudan eine soziale Nothwendigkeit [...] Sie aufzuheben, hiesse, wenn es überhaupt gelingt, die Kultur des Landes ruiniren und chaotische Zustände schaffen [...] derjenige Zweck, weshalb wir Kolonien haben, nämlich die Eröffnung neuer Absatzgebiete für den deutschen Handel und die wirtschaftliche Erschliessung derselben, gänzlich verfehlt und in das Gegenteil verwandelt werden.“ *Ebd.*, 526. Der Schwarze und das Christentum: „Das metaphysische Bedürfnis des Schwarzen ist nur sehr gering und ein wahres Verständnis der christlichen

Eldridge gibt dabei zu bedenken, dass Passarge auch durch seine weiteren Artikel über Afrika und insbesondere durch seine Professur am Kolonialinstitut in Hamburg, später Universität, an der sich viele künftige Kolonialbeamte und auch Missionare auf ihren Dienst in den deutschen Kolonien vorbereiten ließen, das rassistisch gefärbte Bild von Afrika prägte. Auch als Direktionsmitglied der Deutschen Kolonialgesellschaft, die das Deutsche Koloniallexikon, die „Kolonialbibel“ der damaligen Zeit, herausgab, hat er ganz wesentlich die deutsche Gesellschaft in ihrem Afrikabild mitbestimmt. Hier soll nur der letzte Absatz aus Passarges Vorwort von 1895 notiert werden, weil die rassistische Grundeinstellung von Passarge in der heutigen Diskussion der europäischen Gesellschaft über Flüchtlinge wieder an Boden zu gewinnen scheint:

„Zum Schluss möchte ich noch einige Bemerkungen zu den letzten Kapiteln des zweiten Theiles machen. Ich habe es als meine Pflicht gehalten, auf die Gefahren hinzuweisen, welche übertriebene Humanität und ein falsches Missionssystem nothwendiger Weise für unsere Kolonien erzeugen müssen, auch auf die Gefahr hin, bei vielen Anstoss zu erregen. Die eiserne Nothwendigkeit wird einst schonungslos mit unseren künstlichen humanen Prinzipien brechen müssen, wenn nämlich die weisse Rasse als solche in einem Kampf um's Dasein mit den Anderen getreten ist und sich nicht mehr den Luxus leisten kann, diese anderen Rassen mit ihrem Ueberschuss zu füttern und selig zu machen. Was meine Auffassung von der einstigen Bedeutung der Westafrikaner für die Ausbreitung europäischer Kultur betrifft, so dürften die ausgeführten Ansichten wohl auch auf vielseitigen Widerspruch stossen. Die Zukunft wird entscheiden, wer Recht hat.“⁴⁸

Die Expedition aber endete vor Maroua, wo sie wegen der inneren Aufstandskämpfe im Emirat Yola nur 24 Stunden bleiben konnte. Ein Enkel von Ousman dan Fodio, Modibo Hayatou, und vor allem sein Verbündeter Rábah befanden sich nördlich von Maroua im Aufruhr gegen die (eigene) Fulbeherrschaft. Schon der große Handelsweg der Haussa und der Fulbe in den Norden, insbesondere der letzte Abschnitt von Guider über Ndoukoula und Loulou nach Maroua, war ständig bedroht von heidnischen „Straßenräubern“. Eldridge gebraucht hier in seinem Vorwort den bis heute geläufigen Begriff der „coupeurs de route“ und nennt sie die „Plünderer der Guider und Guiziga“. Diesen Weg von Guider, Mayo Loué über Matafall bis nach Ndoukoula, den die Expedition am 20. und 21. Dezember 1893 in der Ebene des breiten Flusses Mayo Louti passierte, beschreibt Passarge ausführlich, weil hier die wichtigste und von den Heiden oft bedrohte Handelsstraße der Fulbe von Yola nach Maroua entlang führte. Es ist auch das Gebiet der

Lehre bei ihm ausgeschlossen. Er bleibt, auch wenn er Christ wird, ein echter Fetischör, dem dann die Bibel oder das Kruzifix, je nachdem er protestantisch oder katholisch ist, als Fetisch gilt. [...] Gerade die Missionare sind dazu berufen und im Stande, unendlich viel Gutes zu schaffen und die Kultivirung und Kolonisation zu fördern, wenn sie die Religion mehr in den Hintergrund treten lassen und die Schwarzen nicht mit unverständenen Lehren und falscher Nachsicht zu frechen Buben [...] erziehen wollten.“ Ebd., 529.

⁴⁸ Ebd., VII.

Ethnien der Daba, der Daba-Musgoy und nahe Ndoukoula der Daba-Kola auf dem Kolaberg. Westlich des Mayo Louti waren die südlichen Ausläufer des großen Mandaragebirges zu sehen: die Bergkette der Daba-Mousgoy, das Gebirge der Daba-Kola und östlich vom Fluss das Gebirge von Golum (Lam), bewohnt von den „räuberischen Bárawa“, den Guisiga, von deren Überfällen viele Geschichten erzählt wurden.⁴⁹ Aus Sorge vor einem Überfall trug Passarge auf diesem Weg seinen Karabiner selbst, wenn auch seine Kompassaufnahmen dadurch leiden sollten. In Matafal, wo sie für die Nacht vom 20. zum 21.12. ihr Lager aufschlugen, beschreibt Passarge das Aussehen der einheimischen Bevölkerung, die Frauen in ihrer Haartracht und die Männer, die hier das nur bei wenigen Ethnien in Nordkamerun bekannte Penisfutteral trugen.⁵⁰ Nach zweieinhalb Stunden Marsch überqueren sie den Mayo Zouvoul (Mao Súbül), der in den Mayo Louti mündet, und Passarge überlegt, dass hier eine „beliebte Ueberfallstelle“ sein könnte, da hier vor einigen Monaten eine Karawane von „hundert mit Kautschuck beladenen Eseln abgefangen worden sei“. In der folgenden Szene ihres Aufenthalts in Ndoukoula (von Passarge Ndokulla genannt) bei dem kleinen Fulbeposten am Fluss Mayo Louti, wo die Expedition übernachtete, um am nächsten Morgen die letzte Wegstrecke nach Maroua anzutreten, werden die Daba-Kola auf dem nahen Kolaberg und in der Ebene von Dagai und ihre gespannten Beziehungen zu den mit den dortigen Fulbe genannt.

„Um zwei Uhr erreichten wir den Ort Ndókulla. In mitten einer räuberischen Heiden-Bevölkerung gelegen und von übermächtigen Feinden bedroht, war dieser vorgeschobene Posten der Fulbe, welche die Stadt in Gemeinschaft mit unterworfenen Heiden bewohnen, von vornherein unseres Interesses gewiss. Ihrer gefährvollen Lage entsprechend ist sie an einer für die Befestigung höchst günstigen Stelle angelegt. Drei Granitberge von zehn bis zwanzig Meter Höhe aus unzugänglichen Blöcken aufgebaut und mit Dorngebüsch bewachsen, bil-

⁴⁹ Ebd., 174 f. „Auf ihre Bergfesten gestützt, haben sie bisher den Fulbe, selbst den Herren des Sultans von Yola, siegreich Widerstand geleistet. [...] Durch diese Ebene geht die Strasse oder vielmehr verschiedene Schleichwege nach Maroua, und an ihnen pflegen die Räuber auf die Karawanen zu lauern. Ihre Späher sitzen auf den hohen Bäumen und benachrichtigen ihre Kumpane mit einem lauten Hu! Hu! von dem Herannahen der Beute. Dann postieren sich die Herren an beiden Seiten des Weges im Busch, und wenn die Karawane zwischen ihnen ist, stossen sie ein gellendes ahállá hai-Geheul aus, um die Wanderer zu erschrecken und zum Hinwerfen der Lasten, auf welche es ihnen vorwiegend ankommt, zu veranlassen. Mit den geraubten Waaren betreiben sie einen schwunghaften Tauschhandel nach den Grenzdörfern, z. B. Matafall, wo zugleich ihre Kundschafter sitzen. Kurz, wir hatten es [...] mit einem ‚bad people‘ zu thun. Die gesamte Kriegsmacht der Bárawa soll nicht über hundert Mann betragen.“

⁵⁰ Ebd., 173 mit Abbildungen: „Als wir uns den Granithügeln näherten, an deren Fuss das Dorf Mátafall liegt, begegnete uns ein Mátafall-Heide, der wegen seiner ‚Toilette‘ allgemeines Aufsehen erregte. [...] Das Seltsamste aber war ein aus Gras geflochtenes Futteral, welches er über den Penis gezogen hatte, und dieses Kleidungsstück verlieh ihm ein so possierliches Aussehen, dass bei seinem Anblick die ganze Karawane in lautes Gelächter ausbrach. Der Heide schien an solche Freudenbezeugungen gewöhnt oder darüber erhaben zu sein; denn er stand ganz gleichgiltig da.“ Zur ursprünglichen Verbreitung des Penisfutterals in Nordkamerun siehe *Wente-Lukas*, *Die materielle Kunst*, 137, 290.

den an sich schon natürliche Festungen. Dazu kommt aber noch ein Graben, Wall und Dornverhau, welche auf zwei Seiten diese Felsburgen mit einander verbinden, während die dritte Seite durch die zehn Meter tiefe, mit senkrechten Felswänden in den Granit eingeschnittene Schlucht des Mai Lue [Mayo Louti] und eines Nebenflüsschens einen natürlichen Schutz erhält.⁵¹

Passarge gibt die Einwohnerzahl des Dorfes Ndoukoula mit dreihundert an, ohne zu differenzieren wie viele Guisiga und wie viele Fulbe hier lebten. Es ist aber wohl ursprünglich zu unterscheiden zwischen der schon älteren Ansiedlung der Guisiga und der wohl später dazu gekommenen Ansiedlung der Fulbe als Vorposten auf dem Guisiga- und Kolagebiet, der den Handelsweg zwischen den Fulbe in Garoua und in Maroua sichern sollte. Als besonderes Merkmal der Guisiga schildert er, dass die Oberlippe der Knaben und auch der Frauen durchbohrt und mit einem langen Grashalm geschmückt war. Auch die Haartracht der Fulbefrauen findet bei ihm Beachtung, von denen er sich jeweils Skizzen machte.

Der sie am Abend besuchende Chef der Fulbe, „Stadtkönig“ nennt ihn Passarge, berichtet dem Europäer von seinen Problemen mit den Heiden und nennt auch die Daba-Kola:

„Gegen Abend kam der Stadtkönig, ein Fulla, und brachte zwei grosse wels-ähnliche Fische, welche heute aus dem Fluss gefangen waren [...] Er klagte, dass er sich nur mit Mühe gegen die Heiden halten könne. Im Süden sassen die uns schon bekannten Bárawa, im Westen die Dabái, welche den Hossere [Berg] Kollá bewohnen. Diese sollen keine Penisfutterale tragen, sondern Zeugstreifen zum Bedecken der Blöße nehmen, [...] An sie schliessen sich nach NO die Sidim im Gebirge gleichen Namens an, welche die Mófu-Sprache reden, dann folgen die Músugoi [Daba-Musgoy] und Usuel oder Ursuel [Guisiga im Loulougebirge]. Diese seien seine grössten Feinde, besonders die Ursuel da Lúlu im Lulugebirge. Das Gebiet dieser Heiden hätten wir Morgen zu passieren und sicher würden sie am Wege lauern. Die Ursuel besäßen kleine Pferde auch hätten sie Lanzen und Wurfmesser. Er befände sich mit ihnen in beständigem Kampf. [...] Diese Klagen waren nicht übertrieben; die kleine Fulbekolonie hat einen schweren Stand, und die Zähigkeit und der Muth, womit sie den zielbewusst mitten in Feindes Land gegründeten Punkt, den einzigen sicheren Hafen auf dem unsicheren weg zwischen Marrua [Maroua] und Mattafall, halten, verdient Anerkennung. Man darf getrost annehmen, dass schliesslich doch einmal von Ndoukoula als Mittelpunkt aus der Unterjochung der räuberischen Heiden von den Fulbe wird durchgeführt werden, selbst wenn jene, was ihnen bei einem gemeinsamen energischen Vorgehen jetzt noch ein Leichtes sein dürfte, die Stadt vorübergehend erobern sollten. Die Nothwendigkeit einer sichern Verbindung zwischen Marrua und dem Benuethal würde zweifelhaft immer wieder eine Neugründung von Ndoukoula herbeiführen.“⁵²

Am Abend, so die Notizen von Passarge, überlegte die Expedition, wie es ihnen Morgen auf diesem Weg ergehen würde. Sehr schön beschreibt er

⁵¹ Ebd., 177.

⁵² Ebd., 179 f.

dann die Ruhe in der Nacht, in der sie nur das nahe Rauschen des Mayo Louti durch die enge Schlucht hörten. In der Trockenzeit Ende Dezember haben die Flüsse, Mayo genannt, in der Regel kaum noch Wasser, nur in der engen Gebirgsschlucht bei Ndoukoula fließt noch etwas Wasser.⁵³ Am folgenden Morgen teilt der „König“ der Expedition mit, dass die Barawa in der Nacht in der Nähe von Ndoukoula vorbeigezogen seien. Sie hätten die Kriegstrommel gehört, wahrscheinlich hätten sie sich mit den Guisiga von Loulou zusammengeschlossen. Ein Zusammenstoß auf dem Weg sei also zu erwarten. Passarge beschreibt, wie die Expedition, begleitet von bewaffneten Fulbe mit ihrem „König“ und anderen Reisenden, mit aller Vorsicht das Gebiet der Kola und der Guisiga von Loulou passierten, bis sie am Abend kurz vor Songoia (Zongoya) unbehelligt im Bereich des Sultanats von Maroua ankamen. Noch heute könnten die Daba-Kola und die Guisiga von Ndoukoula und Loulou diese Wegbeschreibung und Notizen über die Berge mit Gewinn lesen und die Wege wiedererkennen. Sie würden wahrscheinlich auch über die Vielfalt der Tiere staunen, die Passarge aus diesem Gebiet aufzählt, deren Fußspuren er gesehen hatte.⁵⁴

In dem Bericht über Ndoukoula, wie auch im gesamten Expeditionsbericht zeigt sich, dass die europäischen Kolonialherren, um die europäische Herrschaft über die Bevölkerung im Norden Kameruns zu gewinnen, sich der schon bestehenden Herrschaftsbereiche der Fulbe bedienten. In Ndoukoula war es der kleine Vorposten der Fulbe zur Sicherung der Handels- und Verbindungswege zwischen den noch isolierten größeren und kleineren Lamidaten der Fulbe, die sich hier seit der Zeit des Djihads von 1809 etablieren konnten, aber zur Zeit von Passarge noch keineswegs überall flächendeckend gefestigt war. Die alteingesessenen und nicht-islamischen Völker wurden von den Eroberern, den Fulbe und den Deutschen, nur als „Räuber“ angesehen, die es möglichst gemeinsam zu bekämpfen und zu „befrieden“ galt. Die autochthone Bevölkerung der Gudar, der Guisiga und der Daba, einschließlich der Daba-Kola, hatte sich in dieser Gegend zwischen Guider und Maroua auf die Schutz bietenden Höhen ihrer Berge zurückgezogen. Dort versuchten sie sich und die zu ihrem Lebensbereich gehörenden Ebenen, gegen die politische und religiöse Kolonisierung durch den Djihaad der Fulbe zu behaupten, teilweise auch erfolgreich. Keineswegs verstanden sie sich als „Räuber“, sondern als legitime Verteidiger ihres Lebensraums.

⁵³ Ebd., 181 „Als wir zur Ruhe gegangen waren, wiegte uns das monotone Rauschen eines Wasserfalls, welchen der Mai Lue in der Nähe bildete, in Schlaf; für diesen Theil Afrikas, zumal in der Trockenzeit, wo fließendes Wasser so selten ist, ein ungewohntes, lange nicht gehörtes Geräusch. In der Regenzeit mag der Gebirgsstrom in seinem engen Felsbett allerdings noch ganz anders donnern uns schäumen.“

⁵⁴ Passarge notiert z. B. auf dem Weg um den Loulouberg die Fährten von Elefanten, Giraffen, Büffeln, Antilopen und Hyänen. Heute gibt es dort natürlich dieses Wild nicht mehr. Die letzten Antilopen in dieser Gegend haben wahrscheinlich die Missionare der Europäisch Baptistischen Mission in Dagai Anfang der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschossen und zu Mittag verspeist.

In Passarges Bericht von 1895 taucht also zum ersten Mal die kleine Ethnie der Daba-Kola auf dem Kolaberg auf. Es ist aber die Sicht der Kolonisten, der Fulbe und der Deutschen, aus der hier geschrieben wird. Doch vom Kolaberg aus, dem Sitz des Chefs der Kola mit dem traditionellen Titel „Bay“, müsste diese Geschichte ihrer Beziehungen zu den Fulbe ganz anders erzählt werden. Heute beginnen die Kola ihre eigene Geschichte aufzuschreiben und zu deuten. Davon wird weiter unten berichtet. Passarge aber war erst der Vorbote für die noch kommende militärische Besitzergreifung des Nordens durch die Deutschen. Er selbst konnte aber wegen des Aufruhrs von Hayata und Rabah nur einen Tag vor Maroua bleiben (23.12.1893) und musste seine Reisepläne ändern und den Rückzug antreten.

Am 6. Januar 1902 traf Oberleutnant Dominik in Garoua ein, um dort einen Beobachtungsposten zu gründen. Von Garoua aus unternahm er auf derselben gefahrvollen Route wie Passarge 1893 (Guider, Matafal, Ndoukoulou, Loulou nach Maroua) einen weiteren Vorstoß in Richtung Tschadsee. In Maroua schlug Dominik am 20. Januar 1902 das Heer des Lamido von Maroua, der sich mit dem Emir von Yola, Zubayru, gegen die europäischen Kolonisten verbündet hatte und nahm die Stadt Maroua ein. Der Emir konnte fliehen, der Lamido von Maroua wurde abgesetzt. Dominik ernannte einen neuen Lamido.⁵⁵ Auf dem so wichtigen Handelsweg Guider – Maroua gab es aber vorher, am 17. Januar 1902, bei Matafal ein Gefecht mit den umliegenden Heiden (Guisiga, Daba-Mousgoy u. a.), die ihm den Weg versperrten. Ausführlich, weil exemplarisch, schildert Dominik seinen Kampf gegen die „Räuber“ und erklärt später auf seinem Rückweg, die Heiden hätten „ihre Lektion gelernt“.⁵⁶

„[...] kamen wir am 17. gegen 10 Uhr an die Berge der Matafalheiden, die sich bis zu 150 m Höhe, mit Steinklippen bedeckt, aus der Ebene erhoben. Es waren trotzig, wild aussehende, ganz nackte, tiefschwarze Burschen, die uns entgegentraten. Weiber und Kinder fingen die Ziegen zusammen und die Männer sammelten sich hinter Felsen und Hütten mit vielem Geschrei. Mir kamen die armseligen Leute, die uns offenbar unfreundlich empfangen wollten, als so wenig beachtenswerte Gegner vor im Vergleich zu den Feinden, gegen die wir eigentlich auszogen, dass ich mit Radtke, Mahama und dem Malam ruhig weiter bis an die ersten Männer heranritt, die mit breiten Schildern und Lanzen die Straße am Dorfeingang sperrten. Wir lachten noch immer über die ungeschlachteten Menschen, die zum Teil abgetragene Ziegenfelle auf dem Rücken trugen, als ein besonders wilder Alter mit langem Bart und weißen Wollhaaren mit dem Speer nach uns warf. [...] Wir wussten nun, daß die Matafalheiden sich seit Passages Zeit nicht geändert hatten, und daß es kein Märchen war, wenn die Fullahs uns erzählten, dass aus Furcht vor

⁵⁵ Meldung in: Deutsches Kolonialblatt vom 1. Juli 1902, 281.

⁵⁶ Vgl. *Hans Dominik*, Vom Atlantik zum Tschadsee, Berlin 1908, 103 ff. Auf dem Rückweg von Maroua ab dem 4. Februar 1902 notiert Dominik: „Der Marsch ging mit den vielen Gefangenen nur langsam vonstatten. Matafal hatte auf die Heiden am Wege gewirkt. Die Männer waren in den Dörfern geblieben und versprochen, die Straße offenzuhalten und sich keine Räubereien mehr zuschulden kommen zu lassen.“

ihnen, den Ndokulaheiden weiter vorn in der Ebene, den Musugois [Daba-Musgoy], Lams und Libes [Guisiga und Guider] auf den Bergen seitlich der Straße der Weg nach Marua fast gesperrt war. Nur nachts zu Pferde und mit Umgehung der Dörfer stellten die Fullahs den Verkehr her. [...] Uns blieb nichts anderes übrig, als den Durchmarsch zu erzwingen, wir mussten hier lagern und Wasser nehmen, denn die Yaundetträger litten sehr unter der Hitze [...] Da wir einmal schießen mussten, sollten die Heiden auch sehen, dass wir gründlich arbeiten und sich in Zukunft eine Lehre aus der blutigen Lektion nehmen. [...] Der Neger ist wie ein Kind: wenn man ihn straft, muß man ihn so strafen, dass er es fühlt und sich eine Lehre aus der Strafe nimmt. [...] Ich glaubte, die Matafals würden die Überlegenheit der europäischen Gewehre erkannt haben und sich zum mindestens ruhig verhalten [...] da kamen die Matafals tobend, wie wütende Paviane anzusehen, von den Bergen herunter und hatten mir, ehe es die Soldaten verhindern konnten, einen Jaundetträger gespeert. Ich ließ ‚Sammeln‘ blasen [...] die Matafals hatten schwere Verluste und Radtkes Leute, welche die Berge umgangen hatten, machten in der Ebene viele Gefangene. Diese sind in unkultivierten Ländern die beste Vorbedingung für die Einleitung friedlicher Verhandlungen. Am folgenden Morgen waren denn auch hier Ndokulaheiden mit ausgesuchten Ziegen, Perlhühnern und Durrahbier zur Stelle, um für die Matafalleute zu bitten und ihrerseits Unterwerfung anzubieten. Ich gab die Gefangenen frei.“

Ein Jahr nach der militärischen Inbesitznahme der Stadt Maroua und den Grenzabsprachen zwischen den Engländern und den Franzosen unternahm der Gouverneur v. Puttkamer ab September 1903 eine ausgedehnte Reise in den Norden. Er nahm nicht den noch nicht überall im Norden „befriedeten“ Landweg, sondern per Schiff fuhr er durch Nigeria den Niger und die Benue hinauf bis nach Yola und anschließend nach Garoua. Dorthin hatte er zu seiner Begrüßung für den 23. und 24. September 1902 alle 68 Fulbe Lamibe, „Fullahfürsten“ bestellt.⁵⁷ In seiner Ansprache dankte er für ihr „vollzähliges und pünktliches Erscheinen und belehrte sie über ihre Pflichten gegen die Regierung“. Damit hörte das bisherige Emirat Adamaua, das der Emir von Yola innerhalb des Kalifats von Sokoto befehligte, formal auf zu existieren. Von nun an standen die Herrschaftsbereiche der Fulbe, der Lamidate, unter der Oberhoheit des Gouverneurs der deutschen Kolonie Kamerun. Puttkamer notierte dazu: „Ich habe die sichere Überzeugung gewonnen, dass die Regierung bei ruhiger und gerechter Behandlung sich auf diese Leute fest verlassen kann und daß Adamaua ohne jede militärische Machtmittel dauernd in unserer Hand ist.“ Für das gesamte Gebiet Adamaua im Norden setzte der Gouverneur in Garoua einen (deutschen) Residenten ein, der (nur) die Aufgabe hatte, als „Ratgeber der einheimischen Sultane zu fungieren“.⁵⁸ Deutlich wird in dieser Szene in Garoua, dass die einheimische Bevölkerung, die so genannten „Heiden“, hier nicht

⁵⁷ Vgl. J. v. Puttkamer Kamerun. Bericht des Kaiserlichen Gouverneurs v. Puttkamer über seine Reise in das Tschadseegebiet, in: Deutsches Kolonialblatt 1904, 80 f, 121 f., 186 f, 321 f.

⁵⁸ Vgl. Deutsches Kolonialblatt 1904, 192 ‚Einsetzung von Residenten‘. Auch in ‚Deutsch-Bornu‘ setzte er einen Residenten ein. Dies Gebiet kam aber nach späteren Grenzabsprachen wieder unter englische Hoheit.

vertreten war. Die Heiden sollten unter die Herrschaft der Fulbe kommen und dort, wo sie noch in den unzugänglichen Bergregionen unabhängig waren, in die islamischen Herrschaftsbereiche eingliedert werden.

So vereinten sich hier die beiden kolonialen Eroberer, die islamische Kolonisierung der Fulbe und die christliche Kolonisierung der Deutschen, und teilten sich die Macht über das ganze Gebiet südlich des Tschadsees. Wenn auch die Fulbe nun den Deutschen untertan wurden, so waren sie doch von ihrer bisherigen Abhängigkeit vom Emir im nun englischen Yola befreit und erhielten als Ausgleich für ihre Abhängigkeit von den Deutschen die grundsätzliche Legitimation der Herrschaft über die Heiden. Die islamische Religion erhielt die uneingeschränkte Freiheit der Religionsausübung im Norden. Den im Süden der Kolonie Kamerun arbeitenden christlichen Missionen wurde jegliche Missionierung der Heiden des Nordens untersagt. Für die noch notwendige Eingliederung der Heiden in den islamischen Herrschaftsbereich gab die deutsche Residentur militärische Unterstützung, insbesondere gegen die heidnischen „Räubernester“ auf den Bergen, die z. B. die für Fulbe, Haussa und Deutsche wichtige Handels- und Verbindungsstraße zwischen Garoua, Guider und Maroua immer noch blockieren konnten. Auch die Frage der Sklaverei der Heiden wurde für die Fulbe sehr moderat geregelt. Der große Transsahara-Sklavenhandel vererbte immer mehr, aber die so genannte „Hausssklaverei“ der Fulbe wurde auch weiterhin geduldet, weil es den Fulbeherren nicht zugemutet werden konnte selbst zu arbeiten.⁵⁹ Puttkamer schreibt dazu als letzten Satz seines Berichtes:

„Unerlässliche Bedingung einer gedeihlichen Entwicklung ist einmal das ungehinderte Bestehenlassen der überaus milden Hausssklaverei, die auch auf englischer Seite anerkannt ist, sodann absolute Freiheit in der mohammedanischen Religionsübung, jedes Eingreifen würde das gesamte Land in Verzweiflung und Aufruhr treiben.

Hier ist schon angedeutet, dass die Kolonialverwaltung für eine „gedeihliche Entwicklung“ des Nordens keinerlei Arbeit der christlichen Missionen wie im Süden dulden würde aus Furcht vor einem Aufruhr der Fulbe gegen die deutsche Herrschaft. In der Tat, erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnte die christliche Mission mit Predigt, Bildung und Gesundheitsdienst im Extremen Norden Kameruns beginnen.

Puttkamer selbst liefert in seinem Reisebericht ein Beispiel, dass dort, wo die Interessen der beiden Kolonisten (Fulbe und Deutsche) übereinstimmen, die Deutschen den Fulbe mit ihrer militärischen Kraft halfen, sich gegen die Heiden zu behaupten. Es geht wieder, wie bei Passarge und Dominik, um den Handelsweg über Ndoukoula. Der dortige Chef der Fulbe

⁵⁹ Vgl. v. Puttkamer, Bericht, 322: „Sobald die Heiden überzeugt sind, dass sie Recht und Schutz gegen die Fullah finden, werden sie ohne Zweifel sehr leicht zu behandeln sein; und in ihnen steckt das Arbeitsmaterial und die ganze Arbeitskraft des Landes, denn der Haussa handelt nur und der Fullah arbeitet nie, unter keinen Umständen.“

beschwert sich beim Gouverneur über die Bedrängnis durch die Heiden, auch über die Daba-Kola. Puttkamer verspricht eine Kompanie zum „Aufräumen“ zu schicken:

„Am Nachmittag brachte ein Gewitter mit wenig Regen Abkühlung; von +32 °C. um 1 Uhr nachmittags sank das Thermometer um 4 Uhr nachmittags auf +26 °C. Am 10. morgens 5 $\frac{3}{4}$ Uhr bei +19 °C. Aufbruch. Am Mao Subul begrüßt mich der alt verdiente Fullahhüptling von Ndokula mit einigen Reitern. Nach unbequemem Ritt über Stock und Stein erreichten wir um 8 $\frac{3}{4}$ Uhr vormittags das Dorf Ndokula am tief in Felsen eingeschnittenen Mao Lue. Auch hier urteilt Passage sehr richtig. Die Lage dieser wie eine natürliche Felsenfestung gelegenen Fullah-Etappe, umringt von den feindlichen Heidenstämmen der Barawa, Law, Usuel Kola usw. ist auch heute noch äußerst unsicher. Ganz kläglich meinte der alte Ortsvorsteher, die Heiden würden ihm wohl den Hals abgeschnitten haben, ehe ich wieder käme. Ich tröstete ihn, so gut es ging, und schenkte ihm zur besseren Verteidigung eine alte Schrotflinte nebst Patronen, da die Heiden, fast ebenso feige wie die Fullah, schon beim Knallen von Schießgewehren wegzulaufen pflegen in dem Glauben, es wären Weiße da. Ich werde mit diesen Heidenstämmen, welche den Weg nach Maroua für kleine Leute tatsächlich unsicher machen, durch die Garouakompanie demnächst aufräumen, was etwas 6 Wochen in Anspruch nehmen wird.

Am Sonntag, den 11. ritt ich um 5 $\frac{3}{4}$ Uhr vormittags bei +18 °C ab, im Morgen-grauen geradezu fröstelnd. Unsere große Kolonne passierte selbstverständlich unangefochten den gefürchteten Hosseri Lulu in naher Entfernung, machte dann das bekannte Rechtsum nach Osten [...].“⁶⁰

Auf dem Weg nach Maroua macht Puttkamer bei den Empfängen in den Dörfern der Fulbe die Bekanntschaft mit der schmeichelnden diplomatischen Kunst der Fulbe. Er notiert einige der Gesänge, die zu seinen Ehren angestimmt wurden und ihm wohl gefielen. In Bom wurde ihm gesungen: „Allah ist groß; die Welt ist groß; die Welt ist nicht für arme Leute, die Welt ist nur für reiche Leute; der Weiße hat viele Güter und ist sehr reich, wir möchten wohl die Güter des Weißen haben; Allah ist groß.“ Am Lagerplatz des Mayo Guider wurde ihm gesungen: „Der Weiße ist in unser Land gekommen, der Weiße, dem dies ganze Land gehört, Allah ist groß.“

Unterwegs notiert Puttkamer auch Fortschritte bei den Heiden in Sachen Kultur gegenüber der Zeit von Passarge (1893). In Matafal schreibt er von dem besonderen Lagerplatz zu Füßen des Granitberges, den Passarge so gut beschrieb und der von großen Pavianen wimmelte. Die wenigen Fulbe, die dort wohnten, gaben ihr Bestes, um den Aufenthalt der stattlichen Reisegruppe so angenehm wie möglich zu gestalten. Und über die Heiden schrieb er: „Die von Passarge erwähnten Penis-Futterale aus Strohhalben werden von den Matafalleuten noch teilweise getragen, aber regelmäßig durch ein Lendentuch verhüllt und dürften bald ganz verschwinden; so schreitet auch Matafal vorwärts mit der Kultur.“

⁶⁰ Ebd., 122.

Interessant zu lesen ist sicherlich die Beschreibung der Stadt Maroua mit dem großen Marktplatz in der Mitte, an deren Ostende sich unter einem großen Ficus das mit einer Lehmmauer eingefasste Grab des ermordeten Oberleutnants Graf Fugger befindet. Eine kurze militärische Feier wird er an diesem Grab abhalten. Maroua ist einer der wichtigsten Handelsplätze des nördlichen Adamaua, so Puttkamer. Der Lamido von Maroua betont ihm gegenüber seine Befriedigung „über die Wandlung der politischen Zustände, über seine lang erstrebte Unabhängigkeit von Jola, über das Aufblühen von Garoua. Er betonte die Notwendigkeit einer großen Faktorei daselbst und bat zur Sicherung der großen ungemein wichtigen Handelsstraße Maroua – Garoua, um baldige Unterwerfung der räuberischen Heidenstämme (Arnani), besonders der Bárawa, Lam und Ursel“. Puttkamer bestätigt, dass er die Garnison von Garoua damit beauftragen will.⁶¹ In Maroua erreicht ihn auch ein Brief des Sultans von Mandara und Mora, in Bezug auf seinen dort bevorstehenden Besuch. Der Sultan schreibt unter anderem: „Ich schreibe diesen Brief, denn der Gouverneur ist der Befehlshaber von allen Weißen und Schwarzen in all diesem Land. Wer hier im Lande nicht gehorcht, den bestraft der Gouverneur. Der Gouverneur paßt auf alles auf, er leidet nicht, daß einer dem anderen etwas nimmt. [...] Alle Leute in Mandara wissen, daß ihr Vater kommt.“

Es kommt in diesen Mandarabergen auch zu einer kurzen, aber denkwürdigen, unterwürfigen und entwürdigenden Form der Begegnung der Heiden mit dem Weißen, dem Kolonialherrn. Puttkamer bestaunt die an den Bergen angelegten Terrassenhirsefelder und Dörfer bei Doba (wahrscheinlich Dogba) nördlich von Maroua. Die Bewohner bringen Verpflegung und werfen sich vor Puttkamer auf den Bauch, streuen sich Erde aufs Haupt und reichem ihm die Gaben dar:

„Bei Doba sah ich zum erstenmal in der Nähe die in die Granitfelsen hineingeklebten Heidendörfer, deren Bewohner, sich nur scheu nahend und zur Begrüßung auf dem Bauche liegend, sich Erde auf den Kopf streuend, freundlich Verpflegung brachten.“⁶²

⁶¹ Vgl. *Midel*, Fulbe und Deutsche, 325 f. „Die Straße Maroua-Ndougoula-Matafal war nach wie vor unsicher, wie Oberleutnant Sandrock berichtet (4.10.1904).“ Fußnote 38: „Das von Oberleutnant Sandrock 1904 als ‚verfallen und verlassen‘ geschilderte Ndougoula (= Ndougoula) war ein kleiner Fulbe-Posten im Siedlungsgebiet der Daba und Guisiga in der Nähe des Mayo Louti. Die dort lebenden Fulbe waren von ‚Heiden‘ angegriffen worden, gegen die die Kolonialtruppe unter Raben einschrift im Januar 1907.“

⁶² Ebd., 186. Zu einer solch ähnlichen Form der Selbsterniedrigung als Entwürdigung in der Begrüßung siehe in *René Gardi*. Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun, Zürich 1964, 76 f. Bild 27: „Ein uralter Kirdi, ein gebrechlicher Greis mit verfilztem Bart stützt sich auf seine Lanze [...] Als er ankam, kniete er vor uns nieder und warf zum Zeichen der Unterwerfung Sand über die Schulter.“ Max Stäubli, EBM Missionar, erzählte uns in Maroua, dass er auf einer seiner Fahrten in die Mandaraberge in den frühen 1970er Jahren ähnliches erlebte. Ganz unvermittelt traf er auf einem Weg auf einen überraschten alten „Kirdi“, der erschrocken über die unerwartete Begegnung mit einem Weißen, vor ihm niederfiel und Erde über sich warf, um dann schnell zu verschwinden.

Diese Form der Selbsterniedrigung als Entwürdigung kommt wahrscheinlich aus der Jahrhunderte langen Abhängigkeit der „heidnischen“ Bergvölker im Mandaragebirge von den um sie etablierten alten islamischen Staaten Mandara und Bornu. Für den Islam waren diese „Menschen ohne Glauben“ nur ein äußerst nützliches „Sklavenreservoir“, wie es schon Anfang des 16. Jahrhunderts Leo Africanus in seiner Beschreibung Afrikas notierte, und wie es der Philosoph Hegel Anfang des 19. Jahrhunderts „wissenschaftlich“ untermauerte. In den Reiseberichten von Denham und Barth kann man immer wieder ähnliche Szenen dieser besonderen Form der Entwürdigung der Heiden vor dem islamischen Herrscher lesen. Auf den neuen Kolonialherrn, den Kaiserlichen Gouverneur Puttkamer, wurde diese Beziehung zu den Herrschenden, hier insbesondere zu den Weißen, wie selbstverständlich übertragen. Auch Puttkamer sah in ihnen hauptsächlich nur das für die Entwicklung der Kolonie nützliche „Arbeitsmaterial“, denn islamische Herrscher brauchen nicht zu arbeiten. Bis in das Ende der französischen Kolonialherrschaft hinein, als die christlichen Missionen in den 50er Jahren ihre ersten Arbeiten in den Bergen bei Meri nördlich von Maroua begannen, wurde diese Selbsterniedrigung der Heiden auch vom Lamido von Maroua erwartet: Den von ihm abhängigen Chef der Heiden ließ der Lamido im Beisein des Missionars auf allen Vieren kriechend vor sich antreten, um mit ihm über ein Terrain zur Errichtung einer kirchlichen Krankenstation in seinem Dorf in den Bergen von Meri zu sprechen.⁶³

Eine Notiz aus dem Fond Allemands (FA) im Archive Nationale, Yaoundé aus dem Jahr 1907 macht auf die komplizierten Beziehungen der alteingesessenen Bevölkerung in den Bergen zu den Fulbe Herrschern und den Deutschen aufmerksam. Von den Hina, direkte Nachbarn der Daba-Kola, kaufte der Lamido von Maroua seine Sklaven, die die Hina wahrscheinlich durch Überfälle auf ihre Nachbarn gewannen. Der deutsche Posten in Binder wurde vom Chef der Hina von einer Visite in seinem Gebiet mit der Begründung abgehalten, dass sie sterben würden, wenn sie einen Weißen sähen. In der Notiz vom 1. März 1907 heißt es:

⁶³ Vgl. Yves Tabart/Blandine de Dinechin, *Un souffle venant d'Afrique. Communautés chrétiennes au Nord-Cameroun*, Paris 1986, 57. Es ging 1958, zwei Jahre vor der offiziellen Unabhängigkeit Kameruns, um die offizielle Erlaubnis des Lamidos von Maroua für ein Terrain der Katholische Mission zum Bau einer Krankenstation in den Bergen von Meri im ‚heidnischen‘ Dorf Douvanger, zugehörig zum Lamidat Maroua. Yves Tabart schreibt von dieser Begegnung: „Grâce au soutien d'un nouveau chef de subdivision, M. Roy, le Lamido de Maroua déclinant accepte de venir à Douvanger pour traiter l'affaire: Le Lamido s'est installé sur un grand fauteuil avec ses notables dans ma maison de terre aux toles percées. C'est là que j'ai vu le chef de Douvanger entrer dans la case à quatre pattes pour la tenue des palabres avec le Lamido, mon supérieur et moi-même!“ Drei Jahre vorher, 1955, begann die EBM mit Maurice Farely in Guivel, ebenfalls in den Bergen von Meri, ihre erste Missionsarbeit. Aufgrund der Konflikte mit dem Lamido von Maroua, aber musste Farely (und damit die EBM) 1956 Meri verlassen. Siehe zum Konflikt mit dem Lamido 6.1. und zu dem Neuanfang baptistischer Mission in Dagai bei den Daba-Kola 6.2.

„Der Arnado [Titel für den Chef der Hina] und das ganze Volk, so erzählen sie [...] welcher einen Weißen gesehen hätte, müßte sterben und sie wollten nicht sterben [...] Ich bin der Ansicht, daß Marua von Hina seine Sklaven kauft und jetzt nun Angst hat, daß ihm das Handwerk gelegt wird.“⁶⁴

Die Herrschaft der Fulbe bewirkte, dass die Heiden sich einerseits vor dem Lamido unterwürfig als dem Herrscher selbst erniedrigten, aber andererseits gegen die eigenen verwandten Nachbarvölker Sklavenrazzien durchführten, um die Tributzahlungen gegenüber den Lamibe zu erfüllen. Umso stärker verschanzten sich die kleineren autonomen Ethnien auf ihren Bergen und bauten Schutzmauern auf, hinter denen sie sich vor feindlichen Nachbarn und vor der in der Ebene gefürchteten Fulbe Reiterei erfolgreich schützen konnten, um ihre politische und religiöse Selbstbestimmung und Würde zu bewahren.

Das wirklich Besondere an der Geschichte der alteingesessenen nicht-islamischen Bevölkerung südlich des Tschadsees ist, dass sie im Laufe des 19. Jahrhunderts zweimal kolonisiert und missioniert wurden. Religion und Kultur der Kolonisierenden legitimierten dabei die politisch-militärische Unterordnung der Eroberten unter die jeweilige neue Herrschaft; Religion und Kultur legitimierte dabei auch die rassistische Einteilung der Menschen in hoch und niedrig und damit den Zivilisierungsauftrag, einschließlich der christlichen Mission. Allerdings musste die zweite Missionierung, d.h. Christianisierung der „Kirdi“, so lange warten, bis gegen Ende der Kolonialzeit die europäische Herrschaft über das ganze Land konsolidiert war, bzw. mit der Unabhängigkeit die Macht an die eigene Elite abgegeben wurde. Zu dieser Form der ersten Kolonisierung und Missionierung Nordkameruns durch den Islam schreibt Achille Mbembe treffend:

„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. Tatsächlich verzichtet der Islam zu seiner Durchsetzung weder auf Gewalt noch auf eine gewisse Ästhetik der Gewalt. Angeblich heilige Kriege und Zwangsbekehrungen werden gerechtfertigt und autorisiert durch die Notwendigkeit der Rechtgläubigkeit und des Heil. Wo Zwangsbekehrungen schließlich die Oberhand über die freiwillige Zuwendung zum Islam gewinnen, wird das Verhältnis zwischen Gläubigen und Ungläubigen von den Beziehungen zwischen Herr und Knecht überlagert. [...] Alles, was jenseits der Grenze der Welt der Offenbarung (des *dar al-islam*, des Reichs des Islam) liegt, darf ausgeplündert werden und ist dazu bestimmt, versklavt zu werden. Die neuen Gebiete, die es für den Islam zu erschließen gilt, bilden streng genommen *dar al-harb*, das Land des Krieges. Bei der Eroberung Afrikas hindert diese kriegerische Ausrichtung (samt dem Hunger nach Luxus und der Brutalität, die damit verbunden ist) den Islam indessen nicht, sich den Konvertiten als Aufforderung zu einem gänzlich sittlichen Leben anzubieten.“⁶⁵

⁶⁴ Midel, Fulbe und Deutsche, 326, Fußnote 41.

⁶⁵ Mbembe, Kritik der schwarzen Vernunft, 183.

6. Die zweite, christliche Missionierung Nordkameruns

Das Missionierungsverbot für den ‚islamischen‘ Norden durch die Kolonialverwaltung in Kamerun konnte aber nicht verhindern, dass die europäischen Missionare es trotzdem versuchten. So gelangte der deutsche Baptistenmissionar Hofmeister auf seinen immer weiter in den Norden ausgedehnten Missionsreisen am 2. Mai 1914, kurz vor dem Ersten Weltkrieg, als erster Missionar an den Hof des Lamido von Ngaoundéré. Hofmeister stellt sich ihm vor als *von Allah in dieses Land geschickt*. Positiv bewertet er die Koranlektüre der Muslime und sagt dem Lamido, dass *Allah nicht nur ein gutes Buch geschrieben habe*. Er, der weiße Missionar, wolle ihm auch das andere Gute geben. Der islamische Herrscher bot Hofmeister seine Freundschaft an und bat ihn, dass er, so Allah wolle, bald wieder kommen möge. Aber dazu kam es nicht mehr, nicht nur weil der Erste Weltkrieg ausbrach und die Deutschen das Land verlassen mussten, sondern auch weil der Gouverneur dem Missionar Hofmeister jede weitere Missionsreise in den islamischen Norden verbot.⁶⁶ Auch die neue französische Mandatsverwaltung hielt grundsätzlich an dem christlichen Missionsverbot für den Norden fest. Nur vereinzelt begann an den Rändern des südlichen Adamaoua, dem früheren islamischen Emirats, eine erste Missionsarbeit. Aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg öffnete sich der Norden, trotz des Widerstandes der Lamibe, mehr und mehr der Arbeit der christlichen Mission.

6.1. Die Anfänge der Baptistenmission in Meri und der Konflikt mit dem Lamido von Maroua

Die christlichen Missionen hofften, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges endlich auch in den islamischen Norden Kameruns vordringen zu können, um die „Kirdi“, die nicht-islamische Bevölkerung, zu missionieren. Sie trafen aber auf hinhaltenden Widerstand der islamischen Lamibe, die eine Emanzipation der ihnen unterstehenden Heiden als eigenen Machtverlust fürchteten. Aber schließlich mussten auch sie dem Druck der französischen Kolonialverwaltung nachgeben und Mission, Schularbeit und Gesundheitsdienst unter den Heiden akzeptieren. Die 1954 in Zürich gegründete Europäisch Baptistische Mission (EBM, heute EBM International) knüpfte an die frühere Missionsarbeit der Deutschen Baptistischen Mission in Südkamerun an und sandte 1955 den in der baptistischen Missionsarbeit im Süden Kameruns erfahrenen französischen Missionar Maurice Farelly in die Berge von Meri, zu den Mofu in Guivel, nahe der Passhöhe von Meri, zugehörig zum Lamidat Maroua.⁶⁷ Aber schon ein Jahr später, im Oktober

⁶⁶ Vgl. Edgar Lüllau, „... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch hier.“, in: ZThG (17) 2012, 34 ff.

⁶⁷ Im „Junger Mut“, der Jungscharzeitschrift des BEFG, Ausgabe Oktober 1958, konnten wir zum ersten Mal etwas von der EBM d. h. von Farellys in Meri, Nordkamerun, und ihrer Arbeit unter den „Schwarzen Kirdi“ lesen: „Der Alltag auf der Missionsstation“. Gleich-

1956 musste diese erste Missionsstation der EBM aufgegeben werden und Farelly in seine Arbeit in den Süden zurückgehen. Grund dafür war, neben der starken Konkurrenz der verschiedenen Missionen im Gebirge um Meri (Katholische Mission und die Mission der Adventisten), sein Konflikt mit dem Lamido, weil Farelly ihm, gemäß seiner Gewohnheit aus dem Süden, selbstbewusst, Mission und soziale Werke für die Bevölkerung im Gebirge von Meri fordernd, entgegentrat. Als Beispiel sei nur genannt, dass Farelly, entgegen dem Rat der französischen Verwaltung, zum Gespräch mit dem Lamido in Maroua mit dem zuständigen Chef der heidnischen Bevölkerung erschien, was für den islamischen Herrscher eine Beleidigung war. Der örtliche Konflikt nahm nicht nur nationale sondern sogar internationale Dimensionen an, da beide, der Lamido wie der Missionar Farelly, gut vernetzt waren bis hin in die höheren politischen Instanzen. Der konfessionelle Konflikt zwischen Baptistenmission und Katholischer Mission um die jeweiligen „konfessionellen Einflusszonen“, komplizierte die Lösung dieses Konflikts. Zudem hatte Farelly Unregelmäßigkeiten bei den Wahlen seitens des Lamido aufgedeckt. Am Ende mussten sowohl Farelly als auch der katholische Priester das Gebiet verlassen. Die Katholische Mission konnte später wieder in die Berge von Meri zurückkehren, der Baptistischen Mission aber wurde ein anderes Missionsgebiet im Lamidat von Maroua im Departement Diamaré angeboten: Der Kanton Kola bei den Daba-Kola im äußersten westlichen Winkel des Lamidats, hinter dem großen Fluss Mayo Louti und vor den Ausläufern des südlichen Mandaragebirges. Dort begann die EBM mit den Missionaren Eichenberger (von der Sudanmission ‚ausgeliehen‘) und Kassühlke im Februar 1958 ihre Arbeit.⁶⁸

6.2. Die Anfänge der Baptistenmission bei den Daba-Kola in Dagai 1958

Im Januar 1959 schreibt Hans Eichenberger einen ersten Rückblick über den Neuanfang der EBM in Dagai bei den Daba-Kola.

„Im Januar 1958 bin ich auf das Missionsfeld zurückgekehrt, um die Missionsarbeit in Dagai zu beginnen, den neuen Ort, den uns der Lamido von Maroua im Ausgleich zu Meri gegeben hatte. Ich hatte freie Wahl bei der Auswahl des Platzes und wurde freundlich von den Dorfchefs und der Bevölkerung aufgenommen (schon bei meinem allerersten Besuch in 1957). Mit dem Einverständnis aller wählte ich ein vier ha großes Grundstück in der Nähe des Marktes,

zeitig war ein kurzer Artikel von G. und H. Eichenberger abgedruckt, und wir erfuhren etwas von der neuen Missionsstation in Dagai. Ich habe bis heute diese Ausgabe des „Junger Mut“ aufbewahrt.

⁶⁸ Vgl. *Tabart/Dinechin*, *Un souffle venant d'Afrique*, 43. Hier wird die Konkurrenz der Missionen aus katholischer Sicht beschrieben. Zum Konflikt Farelly/Lamido von Maroua siehe *Gabriel Deussom Noubissié*, *Catholicisme – forces politiques au Nord-Cameroun: instruments de transformation sociale de l'origine au XX^e siècle*. Thèse de Doctorat, Université de Ngoundéré, 2004, 135–151. Diese Arbeit beschreibt sehr ausführlich die Probleme der Mission Anfang der 1950er Jahre im Norden Kameruns. Insbesondere der Widerstand der Fulbe wird hier zum Thema gemacht.

doch der Lamido hat es später auf drei ha reduziert. [...] Am 8. Februar 1958 kam Bruder Kassühlke von Ngaoundéré nach Dagai. [...] Am 11. Februar holten wir das Material von der früheren Station in Meri, das wir in Soulede gelagert hatten. Von dieser Missionsstation in Meri, die Farelly verlassen musste, nehmen wir uns einen großen Stein mit, der in Dagai als Grundstein für das neue Gebäude dienen soll. [...] 4. April: In diesen Tagen feiern die Kola ihr großes Fest, das Fest des Chefs. Drei Tage und Nächte tanzen, singen und trinken sie Bier. Der Paganismus ist auf seinem Höhepunkt. Welch ein Kontrast! Zur gleichen Zeit feiern wir Christen den Tod und die Auferstehung unsres Retters. [...] Im August verbreitet sich sehr schnell die Nachricht, dass Yaya, der Lamido von Maroua, nach langer Krankheit gestorben ist. Das ganze Land trauert, aber es ist schwierig zu sagen, ob die Trauer echt ist oder nicht. [...] Im Oktober beginnen wir die Französischschule mit 12 Schülern. [...] Am 24. Dezember kommen der Chef der Region und Subdivision, der Chef-Mediziner und der Lamido mit einem Abgeordneten zu Besuch. Die 30.000 Franc CFA, die [für das Grundstück] eigentlich für den Lawan Kola vorgesehen waren, wurden jetzt von Yérima Badvou [Titel des Chefsohns] an den Lamido von Maroua überreicht. [...] Am 29. Dezember verlassen wir Dagai und gehen nach Zidim.⁶⁹

Deutlich wird in diesem Bericht, dass zu diesem Zeitpunkt des Beginns der christlichen Mission in Dagai das Gebiet der Daba-Kola, das Gebirge Kola und die Ebene zum Mayo Louti, der ursprüngliche Lebensraum der Kola, fest eingegliedert war in das Herrschaftsgebiet des Lamido von Maroua. Deshalb erhob auch der Lamido Anspruch auf die Kaufsumme des Missionsgrundstücks. Der Chef der Kola, der traditionell „Bay“ genannt wurde, war also sozusagen praktisch „enteignet“ worden. Die Daba-Kola waren bis zur Ankunft der Baptistenmission ihrer traditionellen Religion treu geblieben. Das war auch die erste Einschätzung von Rudolf und Inge Kassühlke. Rudolf Kassühlke schreibt am 9. Februar 1958, einen Tag nach seiner Ankunft in Dagai, in einem Brief seinen ersten Eindruck von Dagai (Auszüge):⁷⁰

„Gestern morgen sind wir von Maroua aus hierher gefahren. Mouloum selbst liegt an der Straße Guider-Maroua, der Ort selbst ist aber wegen seiner mohammedanischen Einwohner für uns weniger interessant. Nur 5 km von Mouloum entfernt liegt das Dörfchen namens Dagai, das Bruder Eichenberger für die Station ausersehen hatte. Das Gelände liegt sehr günstig, nahe bei einem Wasserlauf, mit einem Stück guten Gartenlandes. Die ersten Hütten befinden sich in etwa 300 m Entfernung. Das Gebirge beginnt 3 km von hier [...] Der einzige Nachteil ist, dass die Station etwa 5 Monate lang von der Aussenwelt so

⁶⁹ Bericht von *Hans Eichenberger*, geschrieben im Januar 1959, Manuskript.

⁷⁰ Die hier abgedruckten persönlichen Briefe und Dokumente habe ich von Rudolf Kassühlke bei seinem letzten Besuch in Dagai erhalten, als er zur Einführung der neuen Übersetzung der Bibel in die Fulsprache den Norden Kameruns besuchte. Für Artikel über die Anfänge der Mission in Dagai, könnte ich aus ihnen zitieren. Schon in Kamerun wurde Kassühlke Mitglied des Übersetzungskomitees, später war er Übersetzer bei der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart, Mitarbeiter an der ‚Guten Nachricht‘. Zu den Anfängen in Dagai siehe auch *Inge Kassühlke*, *Erinnerungen. 10 Jahre Kamerun, 1956–1965*, Manuskript 2008.

gut wie abgeschnitten ist. Selbst nach Mouloum kann man nicht mehr gelangen, weil ein breiter Regenzeitfluss dazwischen liegt. [...] Die Kinder fragen nach der Schule und die Männer und Frauen nach der Ambulanz. Die Kola sind eben doch etwas näher mit der Zivilisation bekannt geworden als die Kirdistämme hinter den Bergen. Der größte Teil der Männer war wenigstens schon einmal in Maroua, sie sind auch alle irgendwie schon bekleidet, nur die Frauen laufen nackt herum. [...] Heute morgen haben wir den alten Häuptling der Kola besucht. Bis zum Fuß des Gebirges konnten wir mit dem Auto fahren, dann ging es noch eine halbe Stunde zu Fuss weiter die Felsen hinauf, bis wir endlich an Ort und Stelle ankamen. Der Häuptling ist wirklich uralt und dazu noch blind, war aber interessiert. Vor seiner Hütte hatten wir dann die erste Missionsversammlung. Alle Männer und Jungen aus der Umgebung waren da, auch zwei Zauberer. Dem Alten mussten wir versprechen wiederzukommen, weil er ja nicht zu uns komme könne, er wolle aber auch hören, was wir zu sagen hätten.“

Die Sorge eines Einflusses des Islams auf die „Kirdi“ und die gesamte Entwicklung in Nordkamerun beschäftigte die protestantischen Missionen im Norden von Anfang an. Kassühlke schrieb im Blatt der Aussenmission des BEFG „Gottes Feld die weite Welt“ 1 / Januar 1962 unter dem Titel „Der Islam marschiert“ von den Bemühungen, einen Spezialisten für den Islam zu gewinnen, und von seiner Befürchtung, dass der Islam sich auch im Süden weiter ausbreiten würde, die Kirche dort aber darin keine Gefahr sehe.⁷¹ Aus Dagai schreibt Kassühlke in einem Brief vom 27. April 1958 an den Direktor des Baptistenbundes Paul Schmidt:

„Wir haben den Eindruck, dass die Kola ein großes Interesse fürs Evangelium haben. Unsere anfängliche Befürchtung, sie könnten schon zu stark islamisiert sein, war grundlos. Trotz der längeren Kontakte mit den Fulbe denken sie nicht daran, Mohammedaner zu werden. Es berührte mich einmal merkwürdig, als mir ein Mann auf meine Frage, ob sie nicht mit der Kleidung auch die Gebräuche der Fulbe übernommen hätten, die Antwort gab: „Minin habe!“ – „Wir sind Heiden!“ Er meinte, wir seien anders, wir wollten sie nicht übervorteilen, wir wollten ihnen nichts wegnehmen, sondern ihnen helfen.“

Inge Kassühlke schreibt aus Dagai am 9. Juni 1958 an die Vorsitzende des Frauenbundes:

„Unsere Station liegt im Gebiet der Kola. Wir haben diese Station als Ersatz für Meri bekommen. Das Land steht unter der Herrschaft des Lamido von Maroua.

⁷¹ „Weil man keine Gefahr sieht, fragt man auch nicht nach wirksamen Maßnahmen zur Abwehr, geschweige denn nach einer Möglichkeit zur Arbeit unter Moslems.- Es braucht nicht extra betont zu werden, dass mit dem Islam auch in ehemals heidnischen Gebieten die allgemeine Sittlichkeit rapide absinkt.“ Neben Kassühlkes Bericht ist ein Bild abgedruckt von „Mbadvou, Chef von Dagai“ in einem traditionellen Fulbe Gewand, das seine besondere Stellung betont, aber nichts aussagt über seine Religion. Mbadvou war der Sohn, (Yérima: Prinz) des alten Chefs auf dem Kolaberg, der seinen Vater vertrat und den Anfang der Mission in Dagai respektvoll aber distanziert begleitete. Er ist der Tradition der Kola treu geblieben. Christian Hamidou Hassana ist der Enkel von Mbadvou. Siehe Anmerkung 1.

Der Lamido ist nach wie vor gegen alle christlichen Missionen. Er ist eben Mohammedaner.

Seit einer Woche ist Schw. Lisbeth auch in Dagai. Morgen wird sie mit der Ambulanz beginnen. Die Kola leben noch vollkommen primitiv. Die Frauen sind nur mit einem Ledergürtel bekleidet. Die Männer haben die Kleidung der Fulbe angenommen.

Morgen Nachmittag wollen wir mit der Schule beginnen. Die Schwarzen warten schon ungeduldig darauf. Vorläufig werden wir den Unterricht unter einem großen Baum halten. Morgens wird unter diesem Baum die Ambulanz sein und nachmittags die Schule.“

Die sozialen Werke der Mission, Bildung und Gesundheit, öffneten der Jugend in Dagai den Weg, das Evangelium zu hören. „Ich habe den ersten Schulunterricht gesehen, wie man im Sand das Alphabet und dann seinen Namen schreiben lernte. Weil ich das auch lernen wollte, nahm ich an diesem Unterricht teil und hörte dort das Evangelium.“ Das erzählte uns Pastor Matthieu Kovou in Dagai, als wir ihn fragten, was ihn an der Arbeit der Missionare der EBM interessierte. Am 10. Juni 1958 begann der erste Lese- und Schreibunterricht unter einem großen Baum, zu dem fast nur junge Männer kamen. Es gab weder Bleistifte noch Papier. Von einer Schreibtafel schrieben die Männer die Buchstaben ab, indem sie sie mit einem Stöckchen in den Sand schrieben.⁷² Auch Pastor Matthieu lernte auf diese Weise Lesen und Schreiben; seine erste Lektüre waren die vier Evangelien in der Fulsprache. Mit der ersten Taufe in Dagai am 23. Oktober 1960 wurde die erste Baptistengemeinde im Norden Kameruns gegründet.⁷³

In ihren Erinnerungen schreibt Inge Kassühlke von den ersten Bekehrten in Dagai, darunter war auch Gadji, der spätere Pastor Philippe Gadji.⁷⁴ Der Lebensweg von Philippe Gadji und seiner Familie ist exemplarisch für die Auswirkungen der zweimaligen, der islamischen und der christlichen Missionierung, auf die nicht-islamische Bevölkerung. Philippes Vater, Tizi, um 1900 geboren, war Sohn des Chefs der Daba-Mousgoy im Mousgoy Gebirge. Wegen der Rivalitätskämpfe um die Nachfolge seines Vaters als Bay der Daba-Mousgoy floh er zunächst nach Wouroum Mordoy, das zum Gebiet des Bay von Daba-Zouvoul gehörte, und von dort kam er später nach Dagai zu den Daba-Kola. Philippes Mutter hieß Kovou Bay Zouvoul und

⁷² Inge Kassühlke, Brief vom 13.8.1958: „Nachmittags gegen 4 Uhr versammeln sich ungefähr 30 Schüler, die in die Kunst des Lesens und Schreibens eingeführt werden wollen. Wir üben ungefähr $\frac{3}{4}$ Stunde Lesen und Schreiben mit ihnen und erzählen ihnen anschließend eine biblische Geschichte.“

⁷³ Vgl. Ayoub Mbiri, Exposé sur le village Dagai, vorgetragen bei seinem Besuch in den Gemeinden in Deutschland 2013: „En 1958, arrive à Dagai le premier missionnaire blanc du nom de Rudolph Kassühlke. Il se mit à l'œuvre et le 23 octobre 1960, 06 (six) jeunes nouveaux chrétiens furent baptisés à Dagai. Il s'agit de: Philippe Gadji (Dagai, 38 ans), Jean Bétché Kovou (Dagai, 35 ans), Pierre Massaï (Dagai), Jacques Déli (Dagai), Badjam Matthieu (Dagai) et André Kesseo (Djaourogot). Cette date du 23 octobre 1960 fut choisie comme date de constitution de cette Église Baptiste au Cameroun du Nord (EBCN).“

⁷⁴ Kassühlke, Erinnerungen, 47.

war die erste Tochter der ersten Frau des Chefs von Zouvoul. Unter dem Titel „*Gott kann aus gewissen Situationen erretten*“, schreibt Ayouba von seinem Vater, wie dieser zweimal von Gott aus Lebensgefahr gerettet wurde. Gleich bei seiner Geburt, Gadji war ein Zwilling, bedrohte die Tradition der Daba sein Leben. Seine Mutter hatte zum dritten Mal Zwillinge geboren. Das bedeutet im Verständnis der Daba ein großes Unglück, denn die Konsultation des Steinorakels ergab, dass die ganze Familie sterben würde. Um das zu verhindern, mussten die Zwillinge sterben. Seine Mutter aber versteckte Gadji, den jüngeren der Zwillinge, so dass er am Tag der Tötung nicht gefunden wurde. Nur sein Zwilling Bruder wurde getötet, Gadji aber überlebte. Didek, die ältere Schwester von Gadji mit dem späteren Taufnamen Dorothee, erzählte Ayouba, wie Gott seinen Vater Gadji ein zweites Mal errettete. Es war um 1935, Gadji war drei Jahre alt und seine Schwester Didek ungefähr 7 Jahre. Didek hütete gemeinsam mit Gadji die Ziegen ihres Vaters am Rande des Mayo Dagai. Da sah sie gegen Mittag wie in der Ferne eine Reitergruppe von ungefähr zehn Reitern herangaloppierte. Sie bekam Angst, band sich Gadji auf den Rücken und versteckte sich mit ihm im Gebüsch. Die Reiter suchten sie überall, fanden sie aber nicht. So ritten sie schließlich weiter auf der Suche nach anderen Sklaven. Am Abend sagte ihr Vater Tizi, dass es die Fulbe Reiter waren, die sich auf Sklavenjagd befanden. So hat Gott Gadji zweimal gerettet, schreibt Ayouba, denn Gott hatte einen Plan für ihn. Gadji bekehrte sich in Dagai, wurde dort mit den ersten sechs Täuflingen am 23. Oktober 1960 getauft und erhielt den Namen Phillipe. 1977 wurde er in Maroua vom Präsidenten der UEBC Paul Mbende zum Pastor der UEBC ordiniert.⁷⁵

In einem Interview⁷⁶ erzählte mir Pastor Philippe Gadji, dass er, bevor die Mission nach Dagai kam, den Norden Kameruns durchwanderte und sich auf der Suche nach Gott islamisieren ließ und die Koranschule eines Fulbegelehrten besuchte, um selbst Koranlehrer zu werden. Als aber 1958 die Mission in Dagai mit der Krankenarbeit begann und einen Übersetzer suchte, rief ihn sein großer Bruder Bouba zurück nach Dagai. Dort arbeitete Gadji zuerst als Übersetzer in der Krankenarbeit, und als er die vier Evangelien in der Fulsprache zu lesen bekam, bekehrte er sich. Später bemerkte sein Koranlehrer zu seiner Bekehrung nur: „Früher hast du auf dem Pferd gesessen, aber nun bist du vom Pferd hinunter gestiegen auf einen Esel.“

Hatte die christliche Mission durchaus großen Erfolg in der Missionierung unter der nicht-islamischen Bevölkerung, auch wenn es anfangs galt, viele Widerstände aus den Reihen der Vertreter der traditionellen Religion

⁷⁵ Die Geschichte von Philippe Gadji erinnert an die unter 4.1. berichtete Mission der ersten Baptisten an der Küste Kameruns. John Clarke hatte in seinem Buch über die Sprachen Afrikas, die er an der Küste Kameruns gesammelt hatte, auch Sprachproben eines Daba-Mouzgoy notiert. Philipps Sohn, Ayouba, hat diese Sprachprobe als seine Daba-Sprache erkannt.

⁷⁶ Siehe Interview mit Pastor Philippe, 1980, Rundbrief, in: Hildegard und Edgar Lüllau, „Ein Finger allein bricht keine Erdnuss auf“, EBM, Bad Homburg 1991, 76 f.

zu überwinden, so war es umso schwieriger von der Administration eine offizielle Erlaubnis für den Bau einer einfachen Buschkapelle außerhalb des Kantons Kola zu erhalten. So wollten z.B. die bekehrten Guisiga in Ndoukoula eine Kapelle in der Nähe des Sitzes des Lamido errichten. Von den spannungsvollen Beziehungen aus der frühen Kolonialzeit, Passarges Reise durch Ndoukoula 1893, berichteten wir schon. Inzwischen war aus dem kleinen Fulbe-Posten, der den Handelsweg nach Maroua sichern sollte, ein kleines Lamidat geworden, und die viel ältere Ansiedlung der Guisiga in Ndoukoula geriet unter die Herrschaft des nun Lamido gewordenen früheren ‚Arnado‘, Chef der Fulbe. Für die Bekehrten in Ndoukoula und Umgebung stellte der Pastor der Baptisten in Dagai, Emmanuel Mbenda⁷⁷, einen offiziellen Antrag auf Anerkennung eines „Lieu du culte“.⁷⁸ Am 28. Juni 1971 kam es in Ndoukoula zu einem örtlichen Palavre in Anwesenheit des Lamido Karrarou Hamadjam, Vertreter der Administration in Maroua, der örtlichen Dorfchefs und der Bevölkerung, unter ihnen auch „einige Gläubige aus Ndoukoula“.⁷⁹ Der Pastor erklärte, dass die Mission das Evangelium zu den Landsleuten bringen wolle, „die noch nicht an Gott glauben“. Die Muslime, so der Pastor, glauben schon an Gott, deshalb ginge es nicht darum, sie zu belehren und ihnen einen anderen Glauben zu bringen, sondern um die Brüder, die noch keinen Glauben haben. Der Lamido stimmte dem Pastor zwar zu, aber einige Dorfchefs hätten Protest gegen die Errichtung einer Kirche in ihrem Dorf eingelegt, weil die große Mehrheit der Bevölkerung dagegen sei. So sprachen sich auch einige Dorfchefs der Guisiga aus dem Lamidat Ndoukoula dagegen aus, weil die Alten die neue Religion als Versuchung sahen, die Sitten der Bevölkerung zu verändern. Sie baten den Pastor, seine Religion viel diskreter zu predigen, damit es nicht zu einem Aufruhr unter der Bevölkerung komme. Das Protokoll vermerkt am Ende die Bitte an den Pastor, im Einvernehmen mit dem Lamido, mit seiner Anfrage zur Errichtung einer Kirche noch abzuwarten bis zu einer neuen Gelegenheit. Eine weitere „Gelegenheit“ für eine offizielle Erlaubnis hat es nicht gegeben. Ähnlich ging es an vielen anderen Orten, wo sich die Baptistenkirche ausbreitete. Eine Legalisierung der Errichtung einer Kirche wurde von der Administration des Nordens nur selten erteilt. 1972 wurde sogar die Kapelle in Zouvoul mehrmals niedergebrannt.⁸⁰

⁷⁷ Emmanuel Mbenda studierte am Predigerseminar des BEFG in Hamburg von 1964–1969 Theologie, begann seinen Dienst als Pastor der UEBC 1970 in Dagai und war langjähriger Generalsekretär und später Präsident der UEBC.

⁷⁸ Brief der Société Missionnaire Baptiste Européenne, Direction Paris, vom 17.2.1970, geschrieben in Dagai.

⁷⁹ Procès-Verbal de la tenue de palabre relatif à la demande d'ouverture d'un lieu de culte au village dit Ndoukoula formulé par le Pasteur de la Mission Baptiste Européenne de Dagai-Maroua, du 28. Juin 1971.

⁸⁰ Brief des Pastors der EBM, Dagai, Manfred Walz, an den Unterpräfekten in Mokolo, in dem er darauf hinwies, dass die UEBC die offizielle Erlaubnis des Staatschefs habe (ein „Decret“ des Präsidenten der Republik Ahidjo vom 20.10.1971), überall im Staatsgebiet Kamerun ihren Glauben öffentlich zu leben. Angefügt ist ein Brief der Christen der 1963

Am 18. März 1977 reichte Wagourou Soulon, Christ in Ndoukoula, im Namen von 13 weiteren Christen am Gericht in Maroua Klage ein gegen den Lamido von Ndoukoula. Mit dem Ruf „Heute ist der Tod der Christen“, wären Leute des Lamido am 17. März 1977 in sein Gehöft, wo sie zum Gebet versammelt waren, eingedrungen, um ihre Hütten zerstören. Im entstandenen Handgemenge hätte einer der Leute des Lamidos sein Messer gezogen, um ihn zu erstechen, aber einer der Christen hätte ihn daran hindern können. Sie wären zum Lamido gegangen, der ihnen gesagt hätte, dass er seinen Leuten aufgetragen habe: „Geht, zerstört alle ihre Häuser und wenn sie sich wehren, dann schlägt sie tot, tötet alle. Ich trage dafür die Verantwortung.“ Als Folge dieses Ereignisses verließ ein großer Teil der christlichen Gemeinde Ndoukoula und siedelte sich in der Umgebung von Garoua an. Auf das Klagegesuch reagierte das Gericht Maroua nicht. Ein „Heide“ kann seinen Lamido nicht vor Gericht verklagen. Mit einer nur noch kleinen Schar von Christen wurde die Gemeindearbeit in Ndoukoula weiter geführt.⁸¹

Eine Islamisierung der Daba-Kola von oben, d. h. der großen Cheffamilie der Kola, begann, als der alte Lawan vom Kolaberg, „Bay“ Betché Bivung, im April 1977 starb. Yérima Mbadvou, sein Sohn, der seinen alten Vater schon vorher vertreten hatte, war bereits gestorben. Deshalb wurde bei einem offiziellen „Palavre“ am 23. Mai 1977 Bouba Betché zum neuen Lawan ernannt. Zwei Bedingungen wurden Bouba für seine Ernennung zum Lawan von der Administration gestellt: Erstens musste er seinen Wohnsitz vom Berg in die Ebene verlegen, da es weder dem Unterpräfekten aus Maroua noch dem Lamido zugemutet werden konnte, für Gespräche mit dem Lawan den Kolaberg zu besteigen. Die zweite Bedingung war, dass er sich mit seiner Familie islamisieren lassen musste. Viele Angehörige aus dem Clan der Cheffamilie folgten dieser Aufforderung, manche auch, weil sie sich damit bessere Chancen ausrechneten, nach Schulabschluss eine Anstellung beim Staat oder in der halbstaatlichen Wirtschaft zu finden.⁸²

gegründeten Gemeinde in Zouvoul, in der alle bisherigen Strafmaßnahmen des örtlichen Chefs von Hina gegen die Christen aufgeführt wurden (Gefängnis usw.).

⁸¹ Von Dagai aus haben wir die in der Umgebung von Garoua zerstreuten Christen regelmäßig besucht. Sie hatten sich in Pitowa, Bibemi, Mayo Oulo und anderen kleinen Orten wieder angesiedelt und das erste, was sie an den neuen Orten errichteten, war eine kleine Buschkapelle für das gemeinsame Gebet. Aus den regelmäßigen Besuchen ist dann der Wunsch entstanden, in der Stadt Garoua eine eigene Baptistenkirche zu errichten und einen Evangelisten, später einen Pastor, zu ihnen zu senden. So ist die Kirche in Garoua mit einer großen Anzahl von Stationsgemeinden entstanden. Heute hat die UEBC in Garoua ein großes Gemeindezentrum mit vielen Gemeinden in der Stadt und in der Umgebung. Dazu hat sie ein Krankenhaus, eine Grundschule, ein College und ein Technisches Zentrum zur Ausbildung von Jungen und Mädchen errichtet.

⁸² Lawan Bouba erklärte aber, dass es den Kola freigestellt sei, ob sie seinem Beispiel folgen wollten oder nicht. Der Kanton Kola wurde am 26. November 1944 gegründet und als „traditionelle Chefferie 2e Degré“, eingegliedert in das Lamidat Maroua, und nicht, aufgrund der alten Rivalitäten zwischen Kola und Ndoukoula, in das nahe Lamidat Ndoukoula. Der erste „Lawan“ der Kola war Bivoul (bis 1949), dann folgte Betché Bivung (bis

Der überwiegende Teil der Bevölkerung aber folgte diesem Beispiel des Lawan nicht. Entweder bleiben sie ihrer traditionellen Religion treu oder schlossen sich der christlichen Gemeinde an. Auch die bis dahin gute Zusammenarbeit zwischen der Kirche und der Chefferie der Kola blieb davon unberührt. Eine Bemerkung zur Situation der Jugend in der ersten Zeit der Missionsarbeit sollte noch gemacht werden, denn es war die Regierungszeit des muslimischen Staatspräsidenten Ahmadou Ahidjo. Die Schüler unserer Grundschulen, die Christen geworden waren, achteten darauf, dass in ihrer nachträglich erstellten Geburtsurkunde, die sie für das offizielle Schulabschlusszeugnis benötigten, ihr christlicher Vorname nicht notiert wurde, weil sie die Erfahrung gemacht hatten, dass bei Bewerbungen für Anstellungen beim Staat diejenigen Kandidaten ausgeschlossen wurden, in deren „Acte de naissance“ ein christlicher Name stand.

Mit dem Übergang der Chefferie der Kola von Betché Bivung auf seinen Sohn Bouba Betché und der Verlagerung der Chefferie von der Höhe des Berges in die Ebene, verlor das gemeinsame Leben der Kola auf dem Kolaberg mit seinen Traditionen und Festen seinen Mittelpunkt und damit seine Bedeutung. Immer mehr Leute verließen den Berg, um sich in der Ebene anzusiedeln. Interessant aber waren für uns in unserer Zeit in Dagai (1977 bis 1991) die Besuche auf dem Kolaberg, insbesondere in Begleitung der Chiefsöhne, die uns auf dem Weg nach oben ihre Geschichte und die Traditionen ihrer Väter und Mütter erzählen konnten. Sie zeigten uns nicht ohne Stolz die Steinwälle auf dem Weg nach oben, die die Reiterei der Fulbe nicht überwinden konnten, und hinter denen die Kola sich gegen jeden Angreifer verteidigten. Von hier oben aus organisierten die Kola ihren Widerstand gegen jede fremde Kolonisierung und Missionierung. Sie zeigten uns die Orte, an denen man schwören musste, um die Wahrheit zu offenbaren, ebenso die Gräber der Alten, wie z. B. den Hangar über dem Grab von Lefde, dem Ahnherr der Kola. Wir sahen, wie an dem großen Wasserloch oben auf dem Berg die Frauen ihr Wasser schöpften und ahnten, dass die Kola hier auf dem Berg auch längeren Belagerungen standhalten konnten. Auf dem Berg fanden auch unsere Begegnungen mit Lublay statt, dem alten Seher der Kola, und unsere Gespräche mit ihm über seine religiösen Praktiken.⁸³ Diese Zeit ist nun endgültig zu Ende. Heute lebt niemand mehr auf dem Kolaberg.

Es zeigt sich aber, dass heute unter der jungen Generation ein neues Interesse für die eigene Geschichte und Kultur wachgeworden ist. Hatte schon zu unserer Zeit das Entwicklungskomitee des Kantons Kola⁸⁴ damit begonnen, die Erinnerungen der Alten aufzuschreiben, so präsentierten sie

1977) und als Bouba Betché 1999 starb wurde Falama Bouba Lawan der Kola. Notiz des Chef de District Ndoukoulou vom 13.12.1999.

⁸³ Vgl. dazu ausführlicher Lüllau, Der Norden Kameruns, 186 f.

⁸⁴ Comité de développement de Kola (CODEKO), Präsident David Gadji, ältester Sohn von Pastor Philippe Gadji, und als Ehrenpräsident, Lawan Falama Bouba, aktueller Lawan des Kantons. Ziel des Komitess, an der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ent-

uns bei unserem letzten Besuch in Dagai 2014 eine umfangreiche Zusammenstellung der Geschichte der Chefferie Kola und ihrer immer noch konfliktgeladenen Beziehung zu Ndoukoula. Dabei geht es um „Grenzstreitigkeiten“ zwischen dem Lamidat Ndoukoula und der Chefferie des Kantons Kola, also um Land, das die Kola für sich beanspruchen, das aber der Lamido von Ndoukoula für sich reklamiert. Beide Seiten berufen sich auf ihre jeweilige Geschichte.⁸⁵ Bei unserem letzten Besuch in Dagai 2014 lud uns der Unterpräfekt von Ndoukoula zum 50. Jahresfest der Wiedervereinigung von Kamerun mit dem früheren britischen Teil Kameruns ein. Nach dem offiziellen Defilee und verschiedenen Ansprachen waren wir zum Empfang in die Präfektur eingeladen. Der Präfekt bat mich als „Pastor von Dagai“ und den Imam von Ndoukoula vor dem Essen ein Gebet zu sprechen. Ich musste dabei an die oben geschilderte Szene des Konfliktes von 1977 denken („Heute ist der Tod der Christen“). Jetzt beteten der Pastor von Dagai und der Imam von Ndoukoula in der Öffentlichkeit gemeinsam zu Gott um Frieden für Kamerun angesichts der Bedrohung durch Boko Haram.

Die Kola sprechenden Christen in den Gemeindebereichen Dagai, Guider und Garoua haben ein Komitee zur Übersetzung der Bibel in ihrer Sprache gegründet, das „Comité pour la Traduction de la Bible en Langue Mazagway-Hidi“. Da die Sprache der Daba-Kola nur ein Dialekt der größeren Sprachfamilie der Daba ist, hat man sich zu einer die verschiedenen Dialekte übergreifenden Übersetzungsarbeit entschieden und den Namen *Mazagway-Hidi* gewählt.⁸⁶ Präsident des Komitees ist Ayouba Mbirvi.

Der Student für Geschichte und Heimatkunde Emile Yanga gab uns sein Kurzreferat über die Region Daba-Kola: „Drei Aspekte der Heimatkunde über die Daba-Kola und ihre Bedeutung (ihr Trumpf) für die Entwicklung.“⁸⁷ Er beschreibt zuerst als einen der kulturellen Werte der Kola

wicklung des Kantons beizutragen. Mitglied werden kann jeder aus dem Kanton Kola Gebürtige, unabhängig vom Geschlecht, Ethnie, Sprache oder Religion.

⁸⁵ Es sind die Dokumente: 1. *David Gadji et Yerima Ousmanou Gapayik*, L'histoire de la chefferie de Kola et celle de Ndoukoula. Mit dieser Dokumentation bitten sie die Administration, dass eine Kommission der Kola und Vertreter aus Ndoukoula gemeinsam die Grenze festlegen möge. Vor der Kolonialzeit, so die Geschichte der Kola, ging der Herrschaftsbereich der Kola bis an die Westseite des Mayo-Louti. Es war der Chef der Kola, der den mit ihren Herden später in die Ebene gezogenen Fulbe erlaubte, ihre Rinder auf dem Gebiet der Kola weiden zu lassen. Daraus ziehen die Fulbe bis heute aus Sicht der Kola unberechtigte Ansprüche auf das Kolagebiet. Zu den Dokumenten gehört auch: 2. *Issacar Sissinvou*, *Le Clairevoyant Zourmba Baibiudoum et le future*, in der Fulsprache: Laarowo Ka'e. Eine Notiz über Weissagungen des Sehers der Kola. 3. Ebenso eine handschriftliche Liste der Herrscher, Laamibé, der Guisiga (Marwa/Maroua) und der Fulbe (Maroua) von ab 1705. 4. Und die schon oben erwähnte Liste der Namen der Chefs der Kola, Lawan, seit ihrer Gründung als Kanton 1944.

⁸⁶ Das *Mazagway-Hidi* umfasst die Sprachen Daba-Kola und Daba Mousgoy.

⁸⁷ *Emile Yanga Christian*, *Présentation de trois aspects patrimoniaux chez les Daba-kola en montrant qu'ils sont des atouts pour le développement*, Manuskript eines Vortrages, Universität Maroua, März 2014. Emile ist der jüngste Bruder von Zachée Betché und in Maroua geboren, aber die Eltern kommen gebürtig aus Dagai. Ihr Vater Salomon Doudé war einer der ersten Schüler der Grundschule Dagai und später Lagerverwalter im CTM-

das „*darbay*“, das traditionelle Fest der Kola am Ende der Erntezeit, wenn der Speicher gefüllt ist, ein Fest mit Tanzen, Musik, Liedern und Spielen. Dieses Fest ist ein „Rendez-vous der Kultur“ des Volkes, ein Festival.⁸⁸ Als zweites nennt er die traditionelle Medizin der Daba-Kola, deren Garanten für die Weitergabe die „*klient*“ sind, die das Wissen um die Heilpflanzen von Generation zu Generation bewahrt haben. Und als dritten „Trumpf für eine Entwicklung“ sieht er den heute verlassenen Kolaberg, „diesen fremd wirkenden, mysteriösen Ort, den die Kola ‚*Mazabay Rhum-kola*‘ nennen“. Dieser Ort, der auf der Höhe bewohnbar gemacht worden ist, mit seinen Steinwällen, die die Reiterei der Fulbe aufhalten sollten und dem See, der die Zeiten überstanden hat, ist heute zu einem kulturellen Erbe geworden, das es für die Zukunft zu erhalten gilt, denn er war Zufluchtsort, um dem islamischen Dihad des Theologen Ousman dan Fodio und der Fulbe, den Pfeilern des negro-afrikanischen Islams des 19. Jahrhunderts, zu entgehen. Hier könnte, so Emile, ein Zentrum eines künftigen Tourismus entstehen. Die Kultur ist das identitäre Merkmal eines Volkes, das es zu bewahren gilt, denn ein Volk ohne Geschichte ist wie eine Welt ohne Atem.

Diese neue Rückbesinnung auf die eigene lokale Geschichte und Kultur ist eine Antwort auf die Entwertung des Eigenen durch die zweimalige Eroberung von zunächst Fremden. Ihr muss aber, eingedenk der eigenen Geschichte und angesichts der heutigen Bedrohung durch den islamistischen Terror von Boko Haram, die Öffnung für eine gemeinsame Zukunft folgen, die die engen Grenzen der eigenen Identität sprengt und einer neuen Identität Raum verschafft jenseits ethnischer oder religiöser Differenzen.

Die zweimalige Kolonisierung und Missionierung Nordkameruns im 19. Jahrhundert bewirkte neben der flächendeckenden Herrschaft des Islams und der Fulbe über die „Habe“, die „Kirdi“, auch für die gesamte Bevölkerung, Muslime und Heiden, eine grundsätzliche Verzögerung des Anschlusses an die moderne Welt in Bezug auf Bildung und Gesundheit, auf die Grundrechte des Einzelnen wie auf das individuelle Recht der Mitgestaltung an der sozialen und politischen Entwicklung des eigenen Landes. Der Zugang zu Politik (Administration) und Wirtschaft (Handel) hing ab von der Zugehörigkeit zur richtigen Ethnie (vorzugsweise Fulbe) und zur richtigen Religion (Islam). Allen anderen Bevölkerungsgruppen und Religionen blieb dieser Zugang verwehrt. Diese Konzentration auf eine regional-ethnische und religiöse Identität erschwerte dem Norden Kameruns auf längere Sicht die Bildung einer gemeinsamen zivilen Identität als Kameruner.

Die Darstellung der Geschichte Nordkameruns am Beispiel der Ethnie der Daba-Kola ist exemplarisch für alle nicht-islamischen Bevölkerungs-

Maroua. Ihre Mutter Suzanne ist die Tochter von Tartar in Velvel, der früher das Lefde-Fest der Kola, dem Ahnherrn auf dem Kolaberg, geleitet hatte.

⁸⁸ Notiz aus meinen Aufzeichnungen: Zwischen 1970–1972 fanden die letzten großen Feste auf dem Kolaberg statt. Aus ihrer Zeit in Dagai 1970–1973 hat Hildegard noch einige Bilder von den Festen auf dem Kolaberg.

gruppen in den Bergen und Ebenen südlich des Tschadsees. In den Bergen nördlich von Meri, wo die EBM mit Farelly einen ersten gescheiterten Versuch der Missionierung unternahm, entstand in Tokombéré im Rahmen der katholischen Mission in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine afrikanische Befreiungstheologie, dessen profiliertester Vertreter Jean-Marc Ela war. Aus dem Süden Kameruns kommend und mit der Erinnerung an die dortigen Kämpfe gegen Zwangsarbeit und Unterdrückung, kam er in den Norden und schrieb:

„Mit der Erinnerung an diese Kämpfe kam ich hierher in den Norden in ein Gebiet, das sich, wie Baba Simon mir gleich am Abend meiner Ankunft erläuterte, in einem Zustand latenter Knechtschaft befand. Was mich in der Tat von Anfang an erschütterte, war die Tatsache, dass die Bewohner des felsigen Landes, unter denen ich nun für viele Jahre leben sollte, nicht nur verachtet und von jeder Entscheidung ausgeschlossen, sondern auch die Mittellosesten unter der Landbevölkerung Kameruns waren. Um es deutlich zu sagen, wenn diese Bergbewohner arm sind, dann nicht, weil sie etwa nicht arbeiten, sondern weil sie seit Generationen ausgebeutet und unterdrückt werden.“

Ein Vierteljahrhundert lang wurde die nicht-muslimische Bevölkerung Nordkameruns völlig links liegengelassen von einer Verwaltung, die ausschließlich in den Händen einer Reiter-Aristokratie lag, die ihre Herrschaft dem gesamten Gebiet aufzuzwingen hatte.⁸⁹

7. Schlussgedanken

Der Durchgang durch die Geschichte Nordkameruns am Beispiel der Daba-Kola zeigt, dass der Schüler Jonathan in Dagai durchaus Recht hat, als er unter seinen Aufsatz über die Religionen in seinem Dorf schrieb: *„Es ist nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“* Jede Fremderoberung Nordkameruns hatte auch eine neue Religion in ihrem Gepäck, die sich ihrerseits der traditionellen religiösen Lebens- und Glaubenspraxis der nicht-islamischen Völker gegenüber weit überlegen fühlte. Und jede dieser Religionen, Islam und Christentum, die mit der Fremderoberung kamen, warben auch mit einem je eigenen Heilsversprechen für neue Anhänger. Welche Religion sollte in Dagai nun die Richtige sein? Jonathan, wohl aufgewachsen in seiner Familie mit dem neuen christlichen Glauben, entscheidet für sich, dass das Christentum die „wahre“ Religion sei. Aber er gibt auch einen treffenden Grund für seine Entscheidung an: *„Die Christen tun keinem Menschen auf der Welt Böses*

⁸⁹ Vgl. Jean-Marc Ela, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1987, 15 f. Siehe auch, ders., *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003. Zu seiner Biographie und Entwicklung seiner Theologie, Edgar Lüllau, Jean-Marc Ela und die afrikanische Befreiungstheologie, in: ZThG 12 (2007), 117 ff und die Aufsätze des Symposions der GFTP 2010 ‚Theologie unter dem Baum‘, in: ZThG 16 (2011), eine Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte der Theologie von Ela.

an.“ Die wahre Religion ist also daran zu messen, dass sie „keinem Menschen auf der Welt Böses antut!“ Welche Religion im Dorf hält angesichts der Geschichte Nordkameruns diesem Maßstab stand?

Fünfundvierzig Schüler haben zu diesem Thema einen Aufsatz geschrieben und geben damit einen höchst lebendigen Eindruck von den Diskussionen der drei Religionen im Dorf. Es überwiegen die Streitgespräche der Jugend mit den Alten über die traditionelle Religion und das Christentum, in denen es sich immer wieder um die Frage dreht, wer im Dorf die Autorität hat, in Sachen Religion den Weg zu weisen – die Jugend oder die Alten?

„Die Animisten in meinem Dorf sagen immer wieder, dass die christliche Religion eine Religion der Kinder sei. In der alten Zeit gab es in unserer Welt keine Christen. Erst in heutiger Zeit ist Gott heruntergekommen nach Dagai, vielleicht. Man kannte vorher die Muslime aber keine Christen. Ihr Leute aus Dagai, ihr habt in unsere Welt den christlichen Glauben gebracht. Die meisten Christen sind Lügner. Am Sonntag, so sagen sie, gehen sie zum Gottesdienst, steigt dann Gott zu ihnen hinab? Wenn nicht, wer hat dann das Wort von diesem Gott gebracht? Ob Gott existiert oder nicht, wir Großen sind es, die euch darüber etwas sagen können. Ob er lebt oder nicht und wer er ist, wir sind es, die euch das sagen müssen. Ihr Kinder, wer seid ihr? Ihr seid nach uns geboren und unter unseren Augen. Warum wollt ihr, dass wir euren Worten glauben?“ (Mamadou Gadji, Joseph 12 Jahre – Nr. 18)

In den Religionen geht es um Rettung. Wie wird diese Rettung im Dorf diskutiert?

„Eines Tages bin ich mit einem Alten spazieren gegangen, wir redeten und redeten. Ich sagte ihm: „Es wäre gut, wenn du zur Kirche gehst, damit man dich tauft. Dann wirst du gerettet.“ Er sagte mir: „Das kann ich nicht akzeptieren.“ Ich: „In Kürze wird die Erde zu Ende gehen, wo wirst du dann sein?“ Er: „Wer hat dir gesagt, dass die Erde zu Ende gehen wird? Das sind doch nur die Weißen, und die lügen. Ihr akzeptiert also, dass die Erde zu Ende gehen wird.“ Wenn ein Heide stirbt, dann wird er in ein weißes Tuch gehüllt und begraben und man begräbt ihn mit seinem Werkzeug.“ (Sanda Jacob, 11 Jahre – Nr. 34)

„Die Heiden sagen: Ihr Christen, wenn ihr sterbt, wohin geht ihr dann? Wir gehen zu unseren Großeltern, die vor uns vor langer Zeit verstorben sind. [...] Ich aber möchte antworten: Wir Christen gehen zu unserem Gott, unserem Vater, der im Himmel ist und zu unsrem Bruder Jesus Christus, der sein Blut für uns vergossen hat.“ (Mana Yanga, Christoph, 12 Jahre – Nr. 1)

In den Aufsätzen versuchen die Schüler, diesen Dissens im Dorf zwischen dem alten und neuen Glauben, zwischen ihnen und den Alten, zu verarbeiten und zu überwinden. Sie verweisen darauf, dass mit dem neuen Glauben auch Schulbildung für die Jugend und der Gesundheitsdienst für alle in ihr Dorf kamen. Gadji Bouba macht aus diesen Gesprächen eine richtig kleine Geschichte:

„Mit den folgenden Zeilen werde ich Ihnen erzählen, was die alten Männer, die Animisten, über das Leben der christlichen Männer und ihrem Christentum denken.“

Manchmal kann man sie am Abend treffen, versammelt um ein großes Feuer, das wärmt, während sie gleichzeitig Erdnüsse auspulen. Ich habe die Angelegenheit mich zu ihnen zu setzen, um von ihnen ihre Neuigkeiten zu hören.

Nach einer gewissen Zeit beginnt einer dieser Herren in abgetragener Kleidung, ich habe seinen Namen vergessen, von seinem Sohn, der Christ geworden ist, zu erzählen. Fast die ganze Familie dieses Sohnes folgt der christlichen Religion. Und wir wissen auch sehr gut, dass der Sonntag der 7. Tag ist, an dem Gott ruhte, und dass deshalb die Christen verpflichtet sind es ebenso zu tun. Auch sein Sohn ruht sich am Sonntag aus.

Der Alte ruft seinen Nachbarn und fragt dessen Sohn: Welcher Religion folgst du? Das Kind antwortet: dem Christentum. Da sagt der alte Mann zu seinem Nachbarn, dass sein Sohn ihn alleine lasse, und wenn er sterbe, werde sein Sohn ihn nicht beerdigen und sich nicht mehr um seine Ahnenkrüge kümmern. Wer von uns kannte früher denn die christliche Religion? Jetzt sind die Weißen gekommen und haben unsere Kinder verflucht.

Der andere sagte ihm, dass er aber zufrieden sei, denn die Christen gestalten die Gesellschaft. Sie bauen Krankenstationen, graben Brunnen und im August, zu der Zeit, wenn wir Hunger haben, geben sie uns sogar Hirse.

Vor allem aber sind es die Alten, die mit den Christen nicht zufrieden sind. Jeden Sonntag nach dem Gottesdienst äußern die Alten ihre Missbilligung gegenüber den Missionaren. Sie sagen, wenn der eine oder der andere am Sonntag nicht arbeitet, dann werden sie bei ihnen am Sonntag auch nichts zu essen bekommen.

In meinem Dorf sind es vor allem die alten Animisten, die nicht mit der christlichen Religion einverstanden sind. Sie sind deshalb nicht zufrieden, weil ihre Söhne sich am Sonntag ausruhen und weil die Christen ihre Ahnen nicht verehren.

Du musst vor allem einem einzigen Weg folgen. Du darfst nicht zögern, den Weg Gottes zu gehen. Glaube nicht, was die anderen sagen, glaube an das eine Ziel.

Amen!“ (Gadji Bouba, 14 Jahre – Nr. 15)

Es ist das besondere Verdienst des Direktors der Grundschule Dagai, Jean-Bosco Taiwa, der uns in den Jahren 1980 bis 1991 eine Vielzahl von Aufsätzen seiner Schüler über ihre Lebenswelt im Dorf zur Verfügung stellte. Er hat sie als Übungen für die Schulprüfungen schreiben lassen, und gleichzeitig wollte er uns Missionaren einen Einblick in die Diskussionen des Dorfes geben, der uns sonst verschlossen geblieben wäre. Oft haben wir mit Jean-Bosco Taiwa die Themen diskutiert, die er den Schülern dann als Aufsatzthema präsentierte. Und wenn er uns die Aufsätze brachte, und wir sie gelesen hatten, haben wir oft lange miteinander über die Wirkungen der Arbeit der christlichen Gemeinde im Dorf gesprochen.⁹⁰ Dieser Maßstab, den Jonathans Aufsatz an eine wahre Religion anlegt „*keinem Menschen*

⁹⁰ Zur Vorbereitung unseres letzten Besuches in Dagai schickte ich dem Direktor der Grundschule Daraoudai Voulvou eine Liste der Schüleraufsätze, die J.B. Taiwa damals in Dagai hat schreiben lassen, und fragte an, ob er heute vergleichbare Aufsätze von den Schülern schreiben lassen könnte. Daraoudai zeigte sein Erstaunen über die Themen, über die die Schüler damals schreiben konnten (er selbst war damals Schüler von Direktor Tai-

auf der Welt Böses antun“, ist für die Aufarbeitung der Geschichte, für die Gestaltung der Gegenwart und für die Hoffnungen auf eine neue, bessere Zukunft unverzichtbar. Sein Schlusssatz: „*Es ist nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.*“ ist eine Form von Religionskritik, die nachdenklich machen muss. Afrika ist keineswegs „unheilbar religiös“. Die Zukunft muss zeigen, ob die Religion den Menschen dient, oder ob die Menschen der Religion (weiterhin) dienen müssen.

Zum Abschluss noch einmal ein Zitat aus den Arbeiten von Achille Mbembe, dem aus Kamerun stammende Historiker und Politikwissenschaftler, der nicht umsonst als einer der bedeutendsten Denker und Autoren Afrikas gilt. Seine Essays sparen nicht an Kritik, weder an Afrika noch an Europa, aber seine Hoffnungen zielen auf eine noch zu kommende Welt, auf die alle ein Anrecht haben, weil sie uns allen gleichermaßen gehört, und die befreit sein muss von der Last der Rasse und des Ressentiments. Es sollte keinen Leser überraschen, dass Mbembe seine Vision einer kommenden Welt aus der Tradition des christlichen Glaubens schöpft. Mbembe war in Kamerun stellvertretender Generalsekretär der „Jeunesse Étudiante Catholique Internationale (JECI)“ und hat 1985 das Vorwort zu Jean-Marc Elas „*Ma foi d'Africain*“ geschrieben. In Mokong in Nordkamerun hat er an einer Alphabetisierungskampagne der Katholischen Mission teilgenommen. Im letzten Abschnitt seines 2014 auch in Deutsch erschienenen Essays „Kritik der schwarzen Vernunft“, beruft er sich für den Kampf als Befreiungspraxis auf die imaginären Ressourcen des Christentums, wie er sie unter den besten afroamerikanischen religiösen Traditionen findet.

„Wir leben also keineswegs in einem postrassistischen Zeitalter, in dem Fragen der Erinnerung, der Gerechtigkeit und der Versöhnung gegenstandslos wären. [...] Die tieferen Quellen dieser asketischen Arbeit findet man in den besten Aspekten der afroamerikanischen und südafrikanischen politischen, religiösen und kulturellen Traditionen. Das gilt etwa für die prophetische Religion der Nachfahren der Sklaven oder für die utopische Funktion, die so charakteristisch für das künstlerische Schaffen ist. Denn für die Gemeinschaften, deren Geschichte so lange von Demütigung und Erniedrigung geprägt war, bildete das religiöse und künstlerische Schaffen oft die letzte Bastion gegen die Kräfte der Entmenschlichung und des Todes. [...] gehört es doch zu den Funktionen der Kunst und der Religion, die Hoffnung auf einen Ausstieg aus der Welt, wie sie war und ist, zu nähren, dem Leben zu einer Wiedergeburt zu verhelfen und das Fest fortzuführen. [...] Der Kampf als Befreiungspraxis fand einen Teil seiner imaginären Ressourcen immer schon im Christentum. Bei diesem Christentum handelt es sich jedoch nicht in erster Linie um die Kirche – die sich als dogmatische Kontrollinstanz genau an der Stelle versteht, an der die Leere sich öffnet. [...] Unter Christentum verstehen die Sklaven und ihre Nachkommen ein Wahrheitsereignis mitten in der seltsamen Spaltung innerhalb des ureigensten Bereichs einer Wahrheit, die stets dabei ist, sich zu öffnen oder zu kommen – Zu-

wa). „Heute sind unsere Schüler nicht mehr in der Lage, Aufsätze zu Themen mit diesem Niveau zu schreiben“, erklärte er mir bedauernd.

künftiges. [...] Dieses Ereignis ist zugleich Ankunft. [...] eine Art Fülle der Zeit, wenn alle Völker der Erde um etwas Unendliches, durch nichts zu Begrenzendes versammelt werden.“⁹¹

Mbeme interpretiert in diesem Zusammenhang Martin Luther Kings Deutung der Kreuzigung und verweist auf Kings *Brief aus dem Gefängnis von Birmingham*:

„Für Martin Luther King etwa erlangt Gott durch die Kreuzigung seine Wahrheit als ein mit seinem absoluten Zerreißen konfrontierter Mensch. Umgekehrt können Mensch und Gott nun sagen, dass der eine im anderen und für den anderen sei. Indem Christus das Negative in Sein verwandelt, vernichtet er den Tod selbst. Die Frage, die das afroamerikanische Christentum quält, ist die, ob Christus tatsächlich für den Neger gestorben ist. Befreit er ihn wirklich von seinem Tod, indem er ihm erspart, vor ihm zu erscheinen? Oder verleiht er seinem Tod eine tiefe Bedeutung, die radikal mit dem prosaischen Charakter eines namenlosen, unter dem Kreuz des Rassismus geführten Lebens bricht?“⁹²

Dokumentation

Aufsatz Jonathan, 13 Jahre, CM2 Grundschule Dagai, 22. Februar 1988:

Erzähle in einigen Zeilen, was die alten Animisten deines Dorfes von den Christen und ihrer Religion (dem Christentum) denken.

In meinem Dorf leben Christen, Heiden und Muslime. Mit folgenden Zeilen möchte ich euch erzählen, was diese Leute denken, und was die Christen sagen.

Die Heiden verehren die Bäume, den Regen, die Ernte. Sie denken, ihr Gott ist all das (ist in all dem), was sie jeder Zeit verehren. Sie bringen allem, was sie verehren, Opfer, damit ihr Gott sie beschützt. Sie glauben, dass sie durch die Opfer, die sie bringen, geschützt werden, wobei es doch nur der eine Gott dieser Welt ist, der sie wirklich beschützt. Um ein Opfer zu bringen, bereiten diese Heiden Wein zu und schlachten ein Schaf. Sie laden alle Nachbarn ein und sogar die Kinder. Dann betritt der Älteste von ihnen die Hütte, spricht mit den Krügen, schüttet Wein über die Krüge und stellt eine mit Wein gefüllte Kalebasse auf den Rücken eines Kruges. Wenn die Kalebasse dort stehen bleibt, ohne sich zu bewegen, sagen sie: „Gott hat unser Opfer angenommen.“ Gemeinsam nehmen sie die Mahlzeit ein und sie trinken miteinander den Wein. Sie sagen, dass die Christen nicht die wahre Religion haben. Wenn sie sterben, werden sie ins Paradies gehen. Sie sagen, dass die Christen faul sind, weil sie sonntags nicht arbeiten.

Die Muslime sagen, dass sie die wahre Religion haben, und dass ihr Gott Mohammed heißt. Sie beten zu Mohammed, dass er sie beschützt. Sie schreiben auf Holztafeln. Jeden Morgen und Abend lernen ihre Kinder, von diesen Holztafeln zu lesen. Sie beten, indem sie mit ihrer Stirn die Erde berühren und eine Kette in

⁹¹ Mbembe, Kritik der Schwarzen Vernunft, 315 ff.

⁹² Ebd., 319 f. Bezugnahme auf *Martin Luther King, Letter from Birmingham Jail*, in: ders., *Why We Can't Wait*, 1964; dt.: „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: ders., *Warum wir nicht warten können*, Wien 1965.

der Hand halten. Sie sagen, dass die Heiden Bäume verehren und fragen, zu was das dienen soll. Wenn man bei ihnen ins Gehöft tritt, zieht man die Schuhe aus. Die Muslime essen nicht gemeinsam mit Heiden, und sogar mit Christen nicht. Sie sagen, die Heiden verehren Dinge, die nicht eintreten [*wörtlich übersetzt, oder: die nicht greifbar sind?*]. Folgen sie tatsächlich der wahren Religion? Wenn die Heiden ein Tier schlachten, kaufen die Muslime nicht von diesem Fleisch, wenn es zum Verkauf angeboten wird. Die Muslime sagen von den Christen, dass sie gut sind, denn sie bauen Krankenstationen und Schulen, die Heiden dagegen essen Dinge, die tot sind [*les choses mortes, unrein*]

Die Christen glauben an Gott, der im Himmel ist und der die ganze Welt geschaffen hat. Sonntags arbeiten sie nicht, weil Gott sechs Tage gearbeitet hat und sich am siebten ausgeruht hat. Aus diesem Grund ruhen sich die Christen auch an jedem Sonntag aus. Sie befolgen die Regeln Gottes. Die Christen tun keinem Menschen [*wörtlich keinem lebenden Wesen*] auf der Welt Böses an. Sie helfen den Menschen, die nicht in der Lage sind etwas zu essen zu finden. Sie gestalten die Gesellschaft zum Wohl von Menschen. Ein Christ nimmt nicht die Frau eines Anderen. Sie essen keine unreinen [*choses mortes*] Sachen, sie gehorchen aller Welt.

Die Christen befolgen die wahre Religion.

Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.

Bibliografie

- Barth, Heinrich, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika in den Jahren 1849 bis 1855, Band II, Gotha 1857.
- Betché, Zachée, Guiseppe Maggi. Regard sur l'œuvre humaniste et missionnaire d'un médecin de brousse, Paris 2008.
- , L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité, Paris 2012.
- Boutrais, Jean, (Hg.) La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara), OSTROM, Paris 1970.
- Clarke, John, Notes Specimen of dialects: Short vocabularies of languages and of Countries and Customs in Africa, B. L. Green, London 1848.
- , Memoirs Richard & Joseph Merrick, Missionary in Jamaica / Missionary to Africa, London 1850.
- Davis, Natalie Zemon, Leo Africanus. Ein Reisender zwischen Orient und Okzident. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Gennaro Ghirardelli, Berlin 2009.
- Dominik, Hans, Vom Atlantik zum Tschadsee, Berlin 1908.
- Ela, Jean-Marc Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987.
- , Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003.
- Eldridge, Mohammadou, Peuples et Etats du Fouta Djallon et de l'Adamawa (Nord Cameroun) Etudes de Kurt Struempell et von Briesen, Travaux et documents de l'institut des sciences humaines, Yaoundé 1982.
- Frölich, J. C., Le commandement et l'organisation sociale chez les Fali du Nord-Cameroun, Études Camerounaises, (EC) 53/54 Yaoundé 1954.
- Harding, Leonhard, Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert, München 1999.
- Gadj, David/Gapayik, Ousmanou, Yerima, L'histoire de la chefferie de Kola et celle de Ndoukoulou, Manuskript (CODEKO) Dagai o. J.

- Gardi, René*, Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun, Zürich 1964.
- Hassana, Hamidou, Christian*, Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung: Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai (Nordkamerun) zwischen traditioneller afrikanischer Religion, Islam und Christentum. In dieser Ausgabe der ZThG.
- Hegel, G. W.*, Philosophie der Geschichte, Einführung von Theodor Litt, Reclam, Stuttgart 1961.
- Yanga, Emile Christian*, Présentation de trois aspects patrimoniaux chez les Daba-Kola en montrant qu'ils sont des atouts pour le développement, Manuskript eines Vortrages, Universität Maroua, März 2014.
- Kassühlke, Inge*, Erinnerungen. 10 Jahre Kamerun, 1956–1965, Manuskript 2008.
- Lembezat, Bertrand*, Les populations païennes du Nord-Cameroun, Paris 1961.
- Lestringant, Jacques*, Les pays de Guider au Cameroun, Essai d'histoire régionale, Paris 1964.
- Lukas, Renate*, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Frankfurt a. M. 1973.
- Lüllau, Edgar*, Jean-Marc Ela und die afrikanische Befreiungstheologie, in: ZThG 12 (2007).
- , Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie, in: ZThG 16 (2011).
- , „... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch hier.“, in: ZThG 17 (2012).
- , Der erste Daba – Le premier Daba, Manuskript 2013.
- , Baptistische Mission in Kamerun während des 1. Weltkrieges, in: ZThG 20 (2015).
- , Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit. Die Djiha-Bewegungen 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: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Beiheft 13, Kassel 2015, 227–242.
- , Anfänge baptistischer Mission in Kamerun: zwischen reformatorischer Identität und kultureller Prägung, zwischen Antisklavereibewegung und Kolonialismus, in: Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung, Erscheinungstermin 2017.
- Lüllau, Hildegard und Edgar*, Ein Finger allein bricht keine Erdnuss auf“, EBM, Bad Homburg 1991.
- Mbembe, Achille*, Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin 2014. Fr.: Critique de la raison nègre, Paris 2013.
- , Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika, Berlin 2016. Fr. Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée, Paris 2010.
- Mbirvi, Ayoub*, Exposé sur le village Dagai, Manuskript, vorgetragen bei seinem Besuch in den Gemeinden in Deutschland 2013.
- , Dieu peut sauver de certaines situations, Manuskript 2015.
- Mémoire de Nantes, L'association Les Anneaux de la*, Cahiers des Anneaux de la Mémoire, Nantes 2011 Nr. 14.
- Midel, Monika*, Fulbe und Deutsche in Adamawa (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung, Frankfurt a. M. 1990.
- , Siegfried Passarge ‚Adamawa‘ Rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893–1894, Paris 2010.
- Mouchet, Jean*, Le parler DABA: Esquisse grammaticale, précédée d'une note sur l'ethnie DABA, suivie de lexiques DABA – Français et Français – DABA, Yaoundé 1966.

- Noubissié, Gabriel* Deussom, Catholicisme- forces politiques au Nord-Cameroun: instruments de transformation sociale de l'origine au XX^e siècle. Thèse de Doctorat, Université de Ngaoundéré, 2004. <https://pontafrrique.files.wordpress.com/2014/12/these-doctorat-en-histoire.pdf>
- Ngalvou Dawai, David*, La conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Manuskript, Ndoungué, Cameroun 1991.
- Passarge, Siegfried*, Adamaua, Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94, Berlin 1895.
- ORSTOM*, Mémoires, Le Nord du Cameroun: Des hommes, une région, ORSTOM, Paris 1984.
- Puttkamer, Jesko von*, Kamerun. Bericht des Kaiserlichen Gouverneurs v. Puttkamer über seine Reise in das Tschadseegebiet, in: Deutsches Kolonialblatt 1904, 80 f, 121 f., 186 f, 321 f.
- Russell, Horace O.*, The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the Nineteenth Century, Berlin 2000.
- Issacar Sissinvou*, Le Clairevoyant Zourmba Baibiudoum et le future, in der Fulsprache: Laarowo Ka'e, Manuskript (CODEKO), Dagai o. J.
- Strümpell, Kurt*, Vergleichendes Wörterverzeichnis der Heidensprachen Adamauas, in: Zeitschrift für Ethnologie 42. Jahrgang 3/4 (1910), 444–488.
- , Geschichte Adamaua nach mündlichen Überlieferungen, in: *Sonderdruck aus Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg*. Band 26, Hamburg 1912.
- , Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara Gebirges, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13 (1922/23) 109–149.
- Tabart, Yves*, und *Dinechin, de, Blandine*, Un souffle venant d'Afrique. Communautés chrétiennes au Nord-Cameroun, Paris 1986.
- Vincent, Jeanne-Françoise*, Sur les traces du major Denham: le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans. Mandara, „Kirdi“ et Peul, in: *Cahiers d'études africaines* 1978, Volume 18, Numéro 72, 575–606.
- Wende-Lukas, Renate*, Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria, Wiesbaden 1977.
- Weyhofen, Hans Theo*, Kurze Zusammenfassung über Zweck und Verkauf und Resultat der Eroberung Mittel- und Südamerika seit 1492: http://bos-wirtschaftsmuenchen.de/downloads/conquista_1492.pdf

„JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein“ (Ex 14, 14)

Gewalt und Gewaltpotential im Alten Testament

Friederike Neumann

1. Einleitung

„JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein.“ (Ex 14, 14). JHWH als Kämpfer? Wieso muss Gott kämpfen, wenn er doch der Herr der Welt ist? Gegen wen kämpft er? Wie passt eine kämpferische Auseinandersetzung überhaupt zu einem gnädigen und liebenden Gott? Warum wird Israel zum Nichtstun herabgesetzt? Schon diese knappe Aussage wirft viele Fragen zum Thema Gewalt auf. Der Vers aus der Exoduserzählung dient im Folgenden als roter Faden, um darüber nachzudenken, wie das Alte Testament über Gewalt spricht, wann Gewalt thematisiert wird und welche Bedeutung die Rede von Gewalt, von Gewalttaten für das Gottesbild hat.

Wer das Alte Testament liest, dem drängt sich unweigerlich der Eindruck auf, Gewalt ist ein das Alte Testament sehr beherrschendes Thema. Es wird von Kriegen berichtet, die zum Teil sogar in Gottes Namen durchgeführt werden. Es gibt zwischenmenschliche Konflikte, Mord und Totschlag. Es gibt Naturkatastrophen, auch von Gott herbeigeführt, es gibt tödliche Strafen für Abtrünnige und Sünder. Andere Völker werden bekämpft, ausgerottet. Schon die Erzählungen auf den ersten Seiten der Bibel berichten von Zwietracht, Vertreibung und sogar Brudermord: Kain erschlägt Abel.

Oftmals wurde in der Vergangenheit diese brutale Stimmung des Alten Testaments betont und – höchst problematisch – der angeblich positiven, heil- und friedvollen Perspektive des Neuen Testaments gegenübergestellt.¹ Hart, dunkel, brutal, ein Gott der Rache und Züchtigung auf der einen Seite – und hell, freundlich, voller Gnade, ein Gott des Lebens auf der anderen Seite. Aber wer das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, liest, der trifft spätestens dort auf gewaltvolle Beschreibungen. Es zeigt sich: Mit dieser schlichten Gegenüberstellung und Schwarzweiß-Malerei lassen sich das Problem und die Anstößigkeit gewaltvoller Texte nicht lösen.

Doch muss zunächst einmal dieser Eindruck bestätigt werden: Das Alte Testament nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn es um gewaltvolles Handeln geht. Und nicht immer wird dabei das brutale Vorgehen der einzelnen Agierenden negativ bewertet. Viele der Texte, die Gewalt thematisieren, die

¹ Dazu z. B. Walter Dietrich / Moises Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005, 25 f.

von Gewalt unter Menschen und zwischen Mensch und Gott berichten, würde man am liebsten gar nicht lesen. So will man doch nicht über Gott denken! Die Konsequenz ist oft, dass solche Texte verdrängt werden. Sie werden kaum gelesen; noch seltener wird über sie gepredigt. Ähnlich oft werden allein die Gegentexte betont: die, die nicht von Gewalt sprechen, sondern von Frieden und Versöhnung, und die, die Gewaltlosigkeit fordern.² Aber die unangenehmen Texte bleiben. Ebenso bleibt die Verlegenheit, in die man kommt, soll man zu ihnen etwas sagen.

Bevor ich mich in diesem Beitrag drei alttestamentlichen Texten zuwende, die jeweils – wenngleich auf unterschiedliche Weise – schwierig und anstößig sind und die jeweils auf ihre Art das Thema Gewalt behandeln, möchte ich vorab drei hermeneutische Aspekte nennen, die meines Erachtens beim Lesen biblischer Texte beachtet werden sollten. Dies gilt besonders bei schwierigen Texten, in diesem Fall zum Thema Gewalt; zugleich betrifft es aber jeden Text des Alten Testaments.

Der erste Aspekt: Vielstimmigkeit. Wann und wie spricht „das Alte Testament“ von Gewalt? Damit ist schon die erste Schwierigkeit angedeutet. Denn *das* Alte Testament gibt es nicht. Es gibt nur vielfältige Stimmen von verschiedenen Autoren und Verfassern, die in unterschiedlichen Zeiten lebten und an verschiedenen Orten dachten und schrieben und darum auch ganz Unterschiedliches zum Thema Gewalt sagen.³ Diese Vielstimmigkeit werde ich an den folgenden Beispielen zeigen. Zugleich kommt mit diesen Beispielen nur ein kleiner Ausschnitt zur Sprache. Das Thema Gewalt wird im Alten Testament nicht für sich betrachtet und thematisiert. Es gibt keine theoretische Abhandlung dazu. Vielmehr ist die Thematik immer eingebunden in das Geschehen zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mensch. Und so wird es auch dargestellt: aus der Perspektive einzelner Menschen, als Reflexion verschiedener Gottesbegegnungen.

Dies führt zum zweiten Aspekt: Perspektivität. Das Alte Testament ist Literatur, verfasst von hochgebildeten Menschen. Es ist bewusst gestaltete Literatur mit bestimmten Intentionen und geleiteten Interessen.⁴ Die alt-

² Vgl. dazu *Jürgen Ebach*, Nicht den Frieden, sondern das Schwert!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen. Vortrag auf dem 2. ÖKT München 2010, http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf [20.01.2017], bes. 6f.

³ Vgl. *Jürgen Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980, 15.

⁴ Vgl. zur Gestalt des Alten Testaments als professionelle Literatur z.B. *Konrad Schmid*, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011, 1–3, 269–284; *Karel van der Toorn*, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge / London 2007, 2; *Friederike Neumann*, Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491), Berlin / Boston 2016, 16–18. Zum „Geschichts“-Verständnis alttestamentlicher Texte vgl. u. a. *Ernst A. Knauf*, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priester-schriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: *Reinhard G. Kratz / Thomas Krüger / Konrad Schmid* (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil H. Steck (BZAW 300), Berlin / New York 2000, 73–84, bes. 75; *Reinhard G. Kratz*, Mythos und Geschichte.

testamentlichen Texte sind theologische Reflexionen, keine Tatsachenbeschreibungen oder Augenzeugenberichte. Dabei steht fast immer das Handeln Gottes an Israel im Fokus, heilvoll wie vernichtend. Und damit sind es perspektivisch geleitete Texte, die konkrete Fragestellungen und Herausforderungen ihrer Zeit aufnehmen und verarbeiten. Selten können wir die Texte als direkte Aufforderungen zur Nachahmung lesen – selbst Texte, formuliert als Anweisungen und Gebote, müssen in ihrem literarischen Kontext interpretiert werden.⁵ Auch solche Anweisungen und Gebote sind theologische Aussagen, nicht in erster Linie Vorschriften. „Die Bibel ist kein Dekret, das Gehorsam verlangt, sondern sie dokumentiert ein Gespräch und lädt ein zum Zuhören und zum Mitreden.“⁶ Ich ergänze: Sie ist eine Einladung zum Selber- und Weiter-Denken.

Diese beiden ersten Aspekte führen dann im Blick auf die Frage, warum in den Texten so viel Gewalt vorkommt zu der Beobachtung: Die Bibel ist realistisch – darum spricht sie von und über Gewalt.⁷ Sie ist nah am Menschen dran und beschreibt seine Welt, wie sie ist. Mit Gewalt, mit Mord und mit Terror. So war die Welt zu Zeiten der biblischen Verfasser, so ist sie zu unserer Zeit. Flüchtlinge, Vertriebene, gewaltsam Unterdrückte. Wer die Bücher Genesis und Exodus liest, fühlt sich unangenehm und direkt erinnert an heutige Situationen. Jürgen Ebach spricht darum auch von einem „biblische[n] Realismus“.⁸ Positiv wie negativ zeigt sich der „Reichtum des Lebens [...] in der Vielfältigkeit der biblischen Aussagen“.⁹

Doch gleichwohl: Es bleibt etwas Fremdes, Unangenehmes in den gewaltvollen Texten. Dies ist der dritte Aspekt: Fremdheit. So sehr uns schwierige Texte stören und quälen, sie haben auch etwas Gutes und Unverzichtbares. Sie zeigen uns: Nicht nur die Texte bleiben zuweilen unverständlich – mit ihnen bleibt auch Gott selbst gelegentlich unverständlich. Bei aller Nähe und Zuwendung zum Menschen ist Gott der Unverfügbare, der Unerkennbare, der Unbedingte. Nur wer, wie z. B. Hiob, die Größe und die alles übersteigende Mächtigkeit Gottes erkennt – auch in ihrer Unergründlichkeit –, der kann die Liebe und Gnade, die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung annehmen. Gott ist nicht nur mitunter gewalt-tätig, er erscheint auch

Zum Verhältnis von biblischer Geschichte und Geschichte Israels, in: *ders.*, *Mythos und Geschichte*. Kleine Schriften III (FAT 102), Tübingen 2015, 7–17.

⁵ Dies gilt auch für Gewalttexte und ihren Kontext, vgl. dazu *Johannes Schnocks*, *Das Alte Testament und die Gewalt*. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2010, 161: „Gewalt als Phänomen [...], das sich nur kontextuell erschließt.“

⁶ *Dietrich / Mayordomo*, *Gewalt*, 24; ähnlich a. a. O., 23: „Wer diese ‚Ein-Buch-Bibliothek‘ zu einem so diffizilen Thema wie ‚Gewalt‘ befragt, sollte von ihr keine glatten Lösungen und ultimativen Anweisungen erwarten. Die Bibel ordnet nicht an, sondern regt an, sie sorgt nicht für Ruhe, sondern für Unruhe, sie ersetzt nicht eigenes Denken, sondern fordert es heraus.“ Vgl. dazu auch *Ebach*, *Erbe*, 10–12.

⁷ Vgl. a. a. O., 12.

⁸ A. a. O., 119.

⁹ Vgl. a. a. O., 11.

als der Gewaltige in den alttestamentlichen Texten. Unangenehme Texte sollten darum nicht weichinterpretiert werden. Durch Macht und Gewalt bleibt etwas Unverfügbares im Gottesbild. Wir können uns Gott in seinem Sein und Handeln letztlich nicht erklären! Die Fremdheit im Gottesbild muss bleiben!¹⁰ Nicht nur in Rache und Zorn, auch in seiner Gnade kann Gott zuweilen fremd erscheinen.

Ich werde mich in meinen folgenden Ausführungen auf die theologi-sche Funktion und Botschaft, also die Theologie der Rede von Gewalt konzentrieren. Was sagen Texte, die das Thema Gewalt berühren, über Gott aus und warum kommen dort gewaltvolle Elemente vor? Dazu werde ich drei Texte in Ausschnitten vorstellen: die Erzählung der Rettung am Schilfmeer (Ex 14), die Jonaerzählung (bes. Jona 4) und schließlich Ps 149. Um das Thema noch etwas stärker einzugrenzen, sind damit drei Beispiele gewählt, in denen es vor allem um Gewalt und das Potential von Gewalt gegenüber anderen Völkern, also Nicht-Israeliten, geht.

2. Gott als Kämpfer für Israel – Gewalt und Rettung (Ex 14)

Die Erzählung von der Rettung am Schilfmeer in Ex 14 ist ein oft diskutierter Abschnitt bei der Frage nach Gewalt im Alten Testament und ein Beispiel für einen sogenannten schwierigen Text.¹¹

Zur Situation: Die Israeliten sind in der Nacht unter Moses Leitung aus Ägypten aufgebrochen. Gott selbst bestimmt den Ort des Lagers in der Wüste, in der Nähe eines Meeres – wo genau dieser Platz sein könnte, das lässt sich nicht rekonstruieren.¹² Gott tut Mose kund, dass er das Herz des Pharaos verstocken will, damit er den Israeliten nachjage. Ziel ist der Erweis der Herrlichkeit Gottes am Pharaos und an all seinen Mächtigen. Die Ägypter (!) sollen erkennen, dass JHWH allein Gott ist (Ex 14, 1–4). Die anstürmenden Ägypter versetzen die Israeliten in Angst und Schrecken. Die Lage der Israeliten ist hoch dramatisch: Auf der einen Seite die heraneilenden Soldaten, aus deren Unterdrückung sie gerade entflohen sind, und auf der anderen Seite nichts als Wasser. Mose versucht zu beruhigen, wenn er sagt: „Fürchtet euch nicht, steht fest und seht die Rettung JHWHs, die er heute an euch tun wird. Denn wie ihr die Ägypter heute seht, so werdet ihr sie nicht

¹⁰ Dazu insgesamt Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011, 169.

¹¹ Der Text ist auch auf anderer Ebene schwierig, vgl. zur komplizierten Textgestalt und der literarischen Schichtung von Ex 14 z. B. Rainer Albertz, *Exodus*, Bd. 1: Ex 1–18 (ZBK. AT 2.1), Zürich 2012, 231–236; zur Intention der priesterschriftlichen Version in Ex 14 vgl. Knauf, *Exodus*; außerdem zur Interpretation von Ex 14 Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 420–426.

¹² Ebenso ist unklar, welches Meer mit dem „Schilfmeer“ (ים סוף) gemeint sein könnte, auch wenn der Begriff selbst in Ex 14 gar nicht vorkommt. Es findet sich aber eine Fülle von Rekonstruktionsversuchen, vgl. etwa die Übersicht bei Christoph Dohmen, *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2015, 348–351.

mehr sehen bis in Ewigkeit.“ (Ex 14, 13). Darauf folgt das schon erwähnte Zitat: „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein (יְהוָה יִלָּחֶם לְכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִישוּן).“ (Ex 14, 14).

Am Anfang dieser kurzen Trostbotschaft des Mose in Ex 14, 13–14 steht der sonst aus der prophetischen Form des Heilsorakels stammende Zusage: „Fürchtet euch nicht!“ Damit nimmt Mose die Angst der Israeliten auf und hält ihnen das Heil JHWHs entgegen. Inmitten von Angst, Bedrängnis und Chaos hören die Israeliten eine Heilsbotschaft, im Stile der prophetischen Botschaft wie etwa bei Deuterojesaja.¹³

Typisch für hebräische Formulierungen besteht V. 14 aus zwei Teilen. Auf zwei Weisen wird im Grunde dasselbe gesagt (vgl. parallelismus membrorum): Einmal aus der Perspektive JHWHs und einmal aus der Perspektive der Israeliten. Während JHWH kämpfen wird, soll das Volk still sein. Dabei geht es um dieselbe Situation. Die Betonung liegt auf JHWH, denn der Gottesname steht am Anfang des Satzes. Damit wird auch deutlich: Es handelt sich hier um eine Aussage über Gott, um eine theologische Aussage im engsten Sinne. Gott als Kämpfer, aber nicht um des Kampfes willen, sondern „für euch“, für Israel. Der Kampf Gottes kommt Israel zugute. Der Kampf ist für Israel hilfreich, aber andere werden darunter leiden, weil Gott hier ganz klar parteiisch agiert. Er kämpft für Israel und er kämpft damit zugleich auch an Israels Stelle. Israel selbst wird aus dem Kampfgeschehen ausgeschlossen: „Ihr sollt still sein.“ (Ex 14, 14b). Israel hat zurecht Angst vor der militärischen Übermacht der Ägypter. Darum wird JHWH selbst und er allein den Kampf gegen die Ägypter übernehmen. Ähnlich wie schon in den Plagenerzählungen besteht der eigentliche Kampf zwischen JHWH und dem Pharao – nicht zwischen den Israeliten und den Ägyptern.¹⁴ Das Verb „kämpfen“ (לָחֵם) beschreibt zumeist kriegerische Auseinandersetzungen.¹⁵ Aber hier kommt es letztlich nicht zum Einsatz der militärischen Macht Ägyptens. Die Ägypter müssen erkennen, dass sie sich einer Macht gegenüber sehen, die ihnen mit Mitteln, die nicht auf Waffengewalt beruhen, eine Grenze setzt. Gott führt seinen Kampf nicht mit Waffen.¹⁶ Er setzt der Gewalt der Ägypter, die nicht erst am Schilfmeer zum Ausdruck kommt, sondern sich schon in der Unterdrückung der Israeliten durch den Frontdienst gezeigt hat, ein Ende. Er offenbart seine Schöpfermacht, indem er seine Macht über

¹³ Vgl. z. B. Jes 41, 8–13. 14–16; 43, 1–4. 5–7; 44, 1–5, dazu Albertz, Exodus, 241 mit Anm. 18.

¹⁴ Vgl. dazu auch Dohmen, Exodus, 327.

¹⁵ Vgl. z. B. Ex 1, 10; 14, 25; Dtn 1, 30; Jos 24, 8. Vgl. Norbert Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 51–110, bes. 77, zur Deutung der Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer als „Heiligungserzählung“. Anders Albertz, Exodus, 242 Anm. 19, der sich dagegen ausspricht, dass dies Geschehen in Ex 14 als „Heiliger Krieg“ verstanden werden kann, weil JHWH allein der Agierende ist. Zur problematischen Rede vom „Heiligen Krieg“ im Alten Testament insgesamt vgl. z. B. Ebach, Erbe, 22–30.

¹⁶ Vgl. Dohmen, Exodus, 331.

das Wasser beweist.¹⁷ Hier greift der Schöpfer höchstpersönlich ein. Ja, er tritt gewaltig auf. Und er tritt gewalt-tätig auf, indem er die Ägypter im Meer ertrinken lässt. Aber zugleich ist seine Gewalt eine Gewalt, die den Kreislauf der Gewalt unterbricht.¹⁸ Es ist Gewalt anderer Qualität. Somit erfüllt sich die Absicht der Erzählung: Gott will sich in dem Geschehen als Gott erweisen. Die Ägypter sollen erkennen, dass er, JHWH, Gott ist (vgl. Ex 14, 18¹⁹). Durch den Erweis der göttlichen Macht kommt es zur Rettung Israels. Das kleine, unbewaffnete und hoffnungslos unterlegene Volk wird aus der Gewalt der ägyptischen Übermacht gerettet. Dieses Geschehen malt der Text in drastischen Beschreibungen aus. Der Text stellt sich ganz klar auf die Seite Israels. Er hat kein Mitleid, nicht einmal Interesse an den toten und ertrunkenen Ägyptern. Was zählt, ist die Rettung und Befreiung, die Gott *allein* wirkt. Damit wird die Geschichte zu einer symbolischen, zu einer paradigmatischen Erzählung. Sie wird immer wieder erzählt, weniger um den Tod der Ägypter zu feiern, sondern um vielmehr den Gott der Befreiung und des Lebens zu preisen.²⁰ Die Gewalttat Gottes wird so zur Tat der Befreiung. Und man könnte, bei aller verständlichen Problematisierung der Aktion fragen: Wäre hier der Verzicht auf Gewalt, das Nicht-Eintreten Gottes für sein Volk, nicht ebenso unerträglich gewesen?

Die Exoduserzählung schildert immer wieder Gewalt an Nichtisraeliten. Die Intention dieser Texte ist aber nicht die Verherrlichung von Gewalt und erst recht kein Aufruf zur Nachahmung.²¹ Das ist auch aus dem Grunde unmöglich, weil ja Gott selbst, nicht der Mensch, derjenige ist, der Gewalt ausübt. Den Israeliten wird auferlegt zu warten, zu hoffen und vor allem auf Gott zu vertrauen, dass er der Gewalt ein Ende setzt – notfalls mit Gewalt. Es geht um das Ende des Unrechts für Israel. Zur Beendigung der Unterdrückung wird Gewalt eingesetzt.²² So kommt der Rede von Gewalt hier eine theologische Bedeutung zu. Gottes Macht wird herausgestellt, er steht über aller militärischen und aller sonstigen Macht. Er wirkt auch in Hoff-

¹⁷ Zum Schilfmeer-Wunder als Schöpfungshandeln vgl. z. B. Knauf, Exodus, 77; Dohmen, Exodus, 351.

¹⁸ Vgl. dazu Ebach, Erbe, 116, der sich auf Walter Benjamin bezieht: Die einzig legitime Gewalt ist die Gewalt, die den Kreislauf der Gewalt unterbricht, dann, wenn es zum Abbruch der Gewalt kommt.

¹⁹ Vgl. Ex 14, 18: „Und die Ägypter sollen erkennen, das ich JHWH bin, wenn ich meine Herrlichkeit erweise an dem Pharao und an seinen Wagen und Reitern.“

²⁰ Vgl. auch die Kritik der jüdischen Rabbinen, deren Auslegung ein Loblied über den Untergang der Ägypter verbietet, dazu Schnocks, Gewalt, 19 f; Stefan Stiegler, Lobgesang statt Waffenklang. Psalm 149 im Kontext, in: ThGespr 26/4 (2002), 23–32, 30.

²¹ Ähnlich auch Schnocks, Gewalt, 25: „Die Rede vom Gewalthandeln Gottes konnte in keinem Fall auf den zwischenmenschlichen Bereich übertragen werden. Selbst beim Schilfmeerlied, das noch am ehesten in die Nähe einer Funktion Gottes als Schlachtenhelfer weisen könnte, ist die völlige Passivität des geretteten Gottesvolkes deutlich betont.“

²² Vgl. dazu Irmtraut Fischer, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung (BiKi 3/2011), 138–143; sowie Dietrich / Mayordomo, Gewalt, 82 f; Ebach, Frieden, 16 f; Dohmen, Exodus, 362–364.

nungslosigkeit und führt, wie er versprochen hat, sein Volk aus der Not heraus. Somit bleibt trotz aller Gewalt die Exoduserzählung eine hoffnungstiftende Rettungsgeschichte.

3. Gott für die Völker – Gewalt und Gnade (Jon 4)

Auch das zweite Textbeispiel, die Jonaerzählung, ist ein schwieriger Text. Schon der Protagonist selbst hat erhebliche Schwierigkeiten mit seiner Geschichte. Jona ist ein Prophet wider Willen. Er flieht vor Gott, weil er dem Auftrag, Ninive das Gericht anzukündigen, nicht nachkommen möchte. Schließlich muss er doch nach Ninive und führt nur sehr unwillig seinen Auftrag aus. In vielerlei Hinsicht ist die Jonaerzählung eine Gegengeschichte. Einiges davon soll in knapper Form vorgestellt werden.

Die Jonaerzählung ist zum Beispiel eine Gegengeschichte, weil Jona sich mit aller Macht gegen den göttlichen Auftrag stellt. Statt in den Nahen Osten, nach Ninive zu gehen, flieht er mit einem Schiff in Richtung Spanien – ans andere Ende der damals bekannten Welt. Nur weg von Gott, denkt Jona, der Hebräer und JHWH-Fürchtige, wie er sich selbst vorstellt. Während Jona versucht seine Gottesbeziehung aufzulösen, unterzutauchen im wahrsten Sinne des Wortes,²³ erkennen die heidnischen Schiffsleute auf dem Fluchboot die Größe Gottes im Sturm; sie beten JHWH an und bringen ihm Opfer dar. Sie versuchen sogar, Gewalt zu vermeiden, indem sie sich zunächst weigern, Jona auf seinen eigenen Wunsch hin über Bord zu werfen. Erst als sie erkennen, dass sie keine andere Möglichkeit zur Rettung haben, werfen sie Jona ins Wasser und bitten JHWH (!) zugleich, ihnen dieses Unrecht nicht anzurechnen (Jon 1). Die eigentlich Gottlosen bemühen sich aufgrund von Gottesfurcht um Gewaltverzicht – während der eigentlich Fromme sich der Gottesnähe zu entziehen versucht. Die Gewaltlosigkeit zieht sich weiter durch die Erzählung. Jeder und jede würde erwarten, dass Jona im Wasser hilflos ertrinken muss; er selbst wünscht sich das. Aber Gott schickt einen Fisch zur Rettung, und dieser bringt Jona nach Ninive (Jona 2).

Ähnlich wie die Schiffsleute erkennen auch die Niniviten in der halbherzigen und überaus knappen Gerichtsbotschaft des Jona Gott (Jona 3, 4–5). Sie kehren um von ihrer Gewalttätigkeit und Boshaftigkeit. Ninive galt zur Zeit der Abfassung der Geschichte als Inbegriff alles Bösen; schlimmer als Ninive geht es nicht. Ein kleiner widerspenstiger Prophet, der noch nicht einmal richtig zu predigen begonnen hat, sorgt für das Ende des Unrechts und der Gewalt. Und auch Gott reagiert auf die Umkehr der Niniviten und verzichtet auf die Bestrafung der Stadt.

²³ Vgl. den drei-schrittigen Abstieg Jonas, jeweils mit der Wurzel ירד („hinabsteigen“) formuliert: hinab nach Jafo, in das Schiff hinein (Jon 1, 3) und schließlich in das Unterdeck des Schiffes (Jon 1, 5).

Die Reue Gottes überfordert Jona. Er beklagt sich über Gottes Gnade. Statt übermäßiger Gewalt wird in dieser Geschichte die übermäßige Gnade zum Problem. So heißt es in Jona 4,1–3:

- Jon 4, 1 Und es missfiel Jona sehr, und er wurde zornig
 2 und betete zu JHWH und sprach:
 Ach, JHWH, war das nicht meine Rede, als ich noch in meinem Land war?
 Darum bin ich schnell nach Tarsis geflohen.
 Denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist,
 langsam zum Zorn und reich an Güte, und einer, der sich das Unheil
 gereuen lässt.
 3 Und nun, JHWH, nimm doch meine Seele von mir,
 denn besser ist mein Tod als mein Leben!

Jona will sterben, weil Gott ihm die Gewalt verweigert, die Jona sich wünscht. Jona, der einzige JHWH-Anhänger in der Geschichte, muss mit ansehen, dass alle anderen Menschen, die Seeleute und ihr vorbildlicher Kapitän wie auch die Bewohner Ninives und ihr verständiger König, vor Gott besser dastehen als er selbst. Mehr noch: die Angehörigen der feindlichen Großmacht Assyrien werden von dem Gericht verschont, das ihnen nach allem menschlichen Ermessen zukommen müsste.²⁴ Aber Gott richtet sich nicht nach menschlichem Ermessen. Auch hier zeigt sich wieder Widerspruch gegen unsere Gottesvorstellung: „Gott lässt sich nicht zum Feind unserer Feinde machen, er übt nicht die Gewalt, von der wir denken, er hätte sie zu üben.“²⁵ So fasst Walter Dietrich die theologische Aussage zusammen. Nicht nur im Zorn – gewalttätig und überwältigend – bleibt Gott fremd und unverfügbar, auch zuweilen in seiner Gnade und Barmherzigkeit.

In der Jonaerzählung wird eine schwierige Frage aus dem 3. Jahrhundert und der Zeit der zunehmenden Hellenisierung des Judentums verhandelt,²⁶ die aber gleichwohl auch heute noch immer aktuell ist: Wie weit reicht die Gnade Gottes? Ist sie auf Israel (ich ergänze: und die Christen) begrenzt, oder geht sie darüber hinaus? Ist Gott der Gott der ganzen Welt, also letztlich auch der Gott der eigentlich gottlosen Völker? Ja, reicht seine Gnade bis in das Zentrum des Bösen, bis nach Ninive? Nach der Erzählung muss es sich Jona gefallen lassen, dass auch die Angehörigen eines fremden Vol-

²⁴ Zur schwer verständlichen Verschonung Ninives aus der Sicht Israels vgl. z. B. *Dietrich / Mayordomo*, Gewalt, 193 f; *Peter Weimar*, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonageschichte (SBS 217), Stuttgart 2009, bes. 239–248; zur Deutung des Jona-Buches insgesamt *Erik Eynikel*, Können Fremde am Yhwh-Kult teilnehmen? Antworten und offene Fragen im Buch Jona, in: *Eberhard Bons* (Hg.), Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen (BThSt 102), Neukirchen-Vluyn 2009, 29–47.

²⁵ *Dietrich / Mayordomo*, Gewalt, 143.

²⁶ Zur Datierung in hellenistischer Zeit vgl. z. B. *Jakob Wöhrle*, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuchs. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin / New York 2008, 396.

kes Anteil haben an der heilvollen Zuwendung Gottes.²⁷ Israel, als dessen Repräsentant Jona fungiert, kann das ihm zugedachte Heil nicht auf sich allein begrenzen. Die Geschichte wird somit zur Gegengeschichte: zur Geschichte gegen die Spirale der Gewalt und zur Geschichte gegen ein exklusives Heilsverständnis für Israel. Das Heil Gottes kann auch außerhalb des eigenen Volkes, dort, wo JHWH unbekannt ist, wirksam sein. Die Erzählung ist damit ein Plädoyer für den Verzicht auf alle Gewalt gegenüber fremden Völkern und Andersgläubigen. Keine noch so große Bösartigkeit rechtfertigt Gewalt. Gott setzt auf das Ende von Gewalt, hier hat Gewalt kein Potential.

Die Jonaerzählung ist so eine Gegengeschichte zu manchen gewaltvollen Rettungstaten Gottes. Und doch begegnet hier wieder die klare Rollenverteilung, die in dem Zitat aus Exodus 14, 14 vorgegeben ist: Gott entscheidet und agiert allein, möglicherweise auch gegen die Erwartung des Menschen. Der Mensch soll ihn in seiner ungebundenen Macht und in seiner universalen Gnade anerkennen und ihm vertrauen. Deshalb muss sich Jona von Gott sagen lassen: Sei still – und rege dich nicht über meinen Gewaltverzicht auf.

Mit einem Gewaltverzicht endet auch die Sintfluterzählung (Gen 6–9). Während bei Jona nur den Niniviten wegen ihrer Bösartigkeit Strafe droht, wird hier Bosheit bei allen Menschen wahrgenommen: „Und JHWH sah, dass die Bosheit des Menschen groß ist auf Erden und alle Absicht der Gedanken seines Herzens nur böse ist den ganzen Tag.“ (Gen 6, 5). Dieser Zustand veranlasst JHWH, die Sintflut herbeizuführen. Genau derselbe Befund bringt ihn dann aber nach der Sintflut zu dem Entschluss, für immer auf solche Gewalt zu verzichten:

Gen 8, 21 ... Ich will nicht wieder den Erdboden verfluchen um des Menschen willen,
denn die Absicht des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an.
Und ich will nicht wieder schlagen das, was da lebt, so wie ich getan habe.

22 Von nun an, alle Tage der Erde, sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Universal war die Vernichtung, universal ist nun der Gewaltverzicht. Was partikular den (umkehrenden!) Niniviten zugutekam, gilt der Genesis zufolge allen Menschen: Der Schöpfer hält zu seiner Schöpfung trotz bleibenden Unrechts (vgl. auch Jon 4, 11). Eindrucksvoll beschreibt Walter Dietrich die Konsequenz: „Gott könnte, ja er müsste auf die Bosheit der Menschen, die die ganze Erde verdirbt, mit Gewalt reagieren“²⁸. Stattdessen verzichtet er auf Gewalt und nimmt damit „in Kauf, dass sich die Bosheit der Menschen auf Erden weiter ausbreiten kann – wie schon vor der Sintflut. [...]“

²⁷ Ähnlich auch Wöhrle, Abschluss, 395 f; vgl. Meik Gerhards, Studien zum Jonabuch (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn 2006, 131–133.

²⁸ Dietrich / Mayordomo, Gewalt, 192.

Gott, der das Böse aus der Schöpfung nicht ausrotten kann (und will), leidet am Leiden seiner Schöpfung unter dem Bösen mit.²⁹ Auch hier zeigt sich der „biblische Realismus“. Die Bibel sieht die Welt, wie sie ist – mit Gewalt und mit dem Leiden an und unter Gewalt. „Die Gewalt muss zu Wort kommen. Nur dann behält sie nicht das letzte Wort.“, so Jürgen Ebach.³⁰

4. Gott und die Frommen – Gewalt und Lobpreis (Ps 149)

Das dritte Beispiel für einen schwierigen Text, der von Gewalt handelt, ist Psalm 149. Im vorletzten Psalm des Psalters findet sich plötzlich Gewalt. In einem Lobpsalm wird unerwarteterweise ein Aufruf zur Rache formuliert. Besonderen Anstoß erregt dabei der zweite Teil ab V. 5:

- Ps 149, 5 Frohlocken sollen die Frommen in Herrlichkeit,
sie sollen jubeln auf ihren Lagern,
6 Loblieder Gottes [seien] in ihrer Kehle,
und ein Schwert von doppelter Schneide in ihrer Hand,
7 um zu vollziehen Rache an den Völkern ...

Sollen Loblieder für Gott mit dem Schwert in der Hand gesungen werden? Ist das ein Kriegslied für fromme Soldaten oder ein Siegeslied nach erfolgreicher Schlacht? Der Psalm wirft viele Fragen auf.

Doch bei genauem Hinsehen stellt sich ein ziemlich kurioses Geschehen dar. Denn verschiedene Aussagen werden in den parallel formulierten Versteilen³¹ miteinander verknüpft: Der Lobpreis soll „in Herrlichkeit“ und zugleich „auf dem Lager“, d. h. dem „Bett“, erfolgen (V. 5).³² Beide Bestimmungen beschreiben doch recht unterschiedliche Umstände. Außerdem haben die Lobenden, nimmt man den Text wörtlich, in ihrem „herrlichen Bettgesang“ sowohl Loblieder als auch Schwerter bei sich (V. 6).³³

²⁹ Dietrich / Mayordomo, Gewalt, 192.

³⁰ Ebach, Frieden, 17.

³¹ Vgl. zum Folgenden die Ausführungen zu Ps 149 in Neumann, Hymnen, 308–379. Zur sprachlichen Gestalt von Ps 149 vgl. a. a. O., 314–321, sowie z. B. Erich Zenger, Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung, in: Rainer Kessler / Kerstin Ulrich / Milton Schwantes / Gary Stansell (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ FS Erhard S. Gerstenberger (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 181–194, bes. 185–189.

³² Zu Verständnis von V. 5 Neumann, Hymnen, 342–352.

³³ Vgl. zum Verständnis von V. 6 Neumann, Hymnen, 352–361, sowie Gottfried Vanoni, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktur w= . Am Beispiel von Psalm 149, 6, in: Walter Groß / Hubert Irsigler / Theodor Seidl (Hg.), Text, Methode und Grammatik. FS Wolfgang Richter, St. Ottilien 1991, 561–576; Jochen Sautermeister, Psalm 149, 6 und die Diskussion um das sogenannte *waw adaequationis*, BN 101 (2000), 64–80; Zenger, Provokation, 185. 188; ders., Psalm 149, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2008, 854–871, bes. 867f; Stiegler, Lobgesang; Martin Leuenberger, „... und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand“ (Ps 149, 6). Beobachtungen zur theologisch-ethischen Verortung von Ps 149, in: Erich Zenger (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven u. a. 2010, 635–642.

Damit wird deutlich, dass wohl kaum ein wörtliches bzw. reales Verständnis intendiert sein kann. Der Psalm kann somit auch nicht als Lied vor oder nach einem Kampf benutzt worden sein. Gleiches gilt für den Fortgang des Psalms: Die Aufforderung zum Lobpreis schlägt ab V. 7 um in einen Aufruf zu Rache, Züchtigung und Gericht, das sogar von den Lobenden selbst vollzogen werden soll. Adressaten dieses Geschehens sind zunächst allgemeiner fremde Völker und dann spezieller ihre Könige und Mächtigen. Dabei wirkt das anempfohlene Handeln geradezu bizarr: Die fromme und demütige Lobgemeinde (vgl. Ps 149, 1.4–5.9) wird von JHWH beauftragt, die Mächtigen der Welt und aller Völker festzusetzen, um sie all ihrer Macht zu berauben und ihnen stattdessen Fesseln zu verpassen.

Psalm 149 zufolge befindet sich Israel als Lobgemeinschaft in der Herrlichkeit Gottes. Aufgrund dieser Nähe zu Gott erhält Israel auch göttliche Aufgaben und Zuständigkeiten, hier das Gerichtshandeln. Denn das herrliche und machtvolle Wesen Gottes ist eng mit seinem Gericht verbunden.³⁴ Israel übernimmt somit das Gerichtshandeln, das eigentlich Gott vorbehalten ist oder ausnahmsweise auf den irdischen König übertragen werden kann (vgl. Ps 2).³⁵ Das Schwert, das die Lobenden in der Hand halten, kann damit als Symbol für die von Gott übertragende Macht verstanden werden. Wie schon zuvor die Frommen mit Rettung, Herrlichkeit und Ehre geschmückt werden (Ps 149, 4.5.9), so erhalten sie auch die richtende Schwertgewalt wie ein König, der von Gott mit Machtinsignien symbolisch eingekleidet wird.

Die Lobenden empfangen also nicht nur die Herrlichkeit Gottes, sondern mit dem Loben haben sie auch Anteil an der Macht Gottes, symbolisiert durch das Schwert.³⁶ Im Loben erhalten die Frommen Gottes Herrlichkeit und Gottes Schwert. Gottes Schwert meint dabei nicht das gewöhnliche Kriegsschwert. Ebenso wenig geht es um die persönliche Rache des einzelnen Menschen. Vielmehr geht es um die Durchsetzung der göttlichen Herrschaft. Dabei erhält nur derjenige Anteil an der Herrlichkeit Gottes, der zuvor die alleinige Herrschaft Gottes anerkennt und seine eigene Ohn-

³⁴ Das Erscheinen des göttlichen כבוד, JHWHs Pracht und Herrlichkeit, wird oftmals mit dem schreckenhaften Gerichtshandeln Gottes verbunden, vgl. Ps 149, 5–9, wo das Gerichtshandeln durch die beiden bedeutungsschweren Gottesattribute „Herrlichkeit“ כבוד (V. 5a) und „Ehre“ הדד (V. 9b) eingeschlossen wird. Dazu auch *Egbert Ballhorn*, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin / Wien 2004, 99; *Neumann*, Hymnen, 345–349.

³⁵ Vgl. dazu *Martin Leuenberger*, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (ATHANT 83), Zürich 2004, 356 f mit Anm. 316: Dieser Gedanke, dass die völkerweite Richterfunktion nun vom Volk ausgeübt werden soll, ist im Psalter durchaus singulär, weitere Ausführungen dazu bei *Neumann*, Hymnen, 348–377.

³⁶ Dass das Schwert in Ps 149 vor allem als Symbol der Macht zu verstehen ist, wird auch dadurch unterstützt, dass für das konkrete Bezwingen und das Handeln an den Völkern andere „Instrumente“ genannt werden: Die Könige und Hochgeehrten werden mit eisenernen Fesseln gebunden – und nicht zwingend mit dem Schwert umgebracht. Vgl. dazu *Neumann*, Hymnen, 361–371.

Mächtigkeit angenommen hat. Somit lässt sich auch hier die Unterscheidung der Mächte erkennen: „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein.“ (Ex 14, 14). Gott allein kommt die Macht zu, die Lobenden erweisen im Loben ihre Demut.

Aber: Bei aller symbolischen Deutung des Schwertes, wie es sich auf literarischer Ebene nahelegt, ist zu bedenken, dass sich in diesen Formulierungen vermutlich auch die Wirklichkeit der Verfasser aus dem 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. widerspiegelt. Der Kampf mit dem Schwert schien eine durchaus realistische Möglichkeit gewesen zu sein. Auch wenn der Psalm nicht selbst zum direkten Kampf aufruft, so zeigt er eine gewisse Sympathie mit möglichen aufständischen und gewaltbereiten Bewegungen innerhalb der damaligen Gesellschaft im 2. Jahrhundert. Psalm 149 ist zwar noch in die vormakkabäische Zeit zu datieren, aber schon vor dem Makkabäischen Aufstand ab 168 v. Chr. gab es zunehmend Unruhen und eine konfliktreiche Stimmung in Jerusalem.³⁷ Unter den verschiedenen Parteien gab es auch Gruppierungen, die die macht- und religionspolitischen Probleme mit Gewalt lösen wollten. Dabei wurde deren Anliegen auch religiös begründet und legitimiert. Die Makkabäerbücher sind ein Zeugnis für die theologische Sicht auf die Auseinandersetzungen, die die Aufstände glorifizieren. Nach deren Schilderungen liegt das Ziel der Aufständigen in der Befreiung vom Hellenisierungszwang und in der Wiedereinführung der Tora als Sozial- und Kultgesetz.³⁸ Weitere Texte aus dieser Zeit zeigen, zusammen mit dem kurz zuvor entstandenen Psalm 149, dass es zu Verbindungen von Gewalt und Theologie kam. Darin zeigt sich zum einen eine Reflexion über Gewalt und deren Potential, zum anderen diente dies zur Legitimation von Gewaltbereitschaft. Schon immer war dabei auch die gewaltbereite Radikalisierung im Namen von Religion ein Problem.

Besonders auffällig ist an einigen Texten aus dieser Zeit aber, wem legitime Gewalt zugesprochen wird: Es sind die Schwachen und die Demütigen, diejenigen, die von Hause aus gerade keine Macht haben. So thematisiert ein Text aus Qumran, die sog. Kriegerrolle, den eschatologischen Endkampf zwischen den Söhnen des Lichts und denen der Finsternis.³⁹ Wie in Psalm 149 sind es die Schwachen und Verzagten, die Demütigen und Frommen (Z. 5–7), die das Gericht an den Völkern im Auftrage Gottes vollziehen (vgl. auch Dan 7).⁴⁰ Gerade nicht die typischen Kämpfer übernehmen am Ende der Zeiten den Dienst in der Schlacht, sondern diejenigen, die sich vorher

³⁷ Vgl. dazu Ernst Haag, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (BE 9), Stuttgart 2003, bes. 49–62; Reinhard G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013, 50–55; Christian Frevel, *Geschichte Israels* (KStTh 2), Stuttgart 2016, 345; Neumann, *Hymnen*, 358.

³⁸ Vgl. dazu Frevel, *Geschichte*, 351.

³⁹ Zur Einführung in die Qumranliteratur vgl. z. B. Géza G. Xeravits / Peter Porzig, *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer*, Berlin / Boston 2015; zur Kriegerrolle a. a. O., 276–281.

⁴⁰ Vgl. 1QM XIV,7: „Und durch die, die vollkommenen Wandels sind, werden alle Völker des Frevels vernichtet“. Vgl. auch 1QM XVI,1. Auch in Dan 7,26 f wird dem ganzen „Volk

eigentlich als kampfunfähig erwiesen haben. Allem voran steht dabei die Aufforderung zum Lobpreis (Z. 4). Beides, Loben und Kämpfen, ist dabei *ein* zweifaches, sich ergänzendes Handeln (höchstwahrscheinlich) derselben Personen: Der stumme Mund wird zum Jubeln über die Machttaten Gottes gebracht, und den schlaffen Händen wird das Kämpfen gelehrt (Z. 6), so heißt es in dem Text. Das Schwert wird auch in diesem Kontext als zusammenfassendes Symbol für das Gericht verwendet.⁴¹

Wie in Psalm 149 sind es auch in dem Text aus Qumran die Frommen und JHWH-Zugehörigen, die mit dem Lobpreis und gleichzeitig mit der Ausführung der möglicherweise gewalttätigen Durchsetzung der Herrschaft Gottes beauftragt werden. Dabei wird zugleich immer wieder die menschlich-militärische Macht abgewertet. Somit zeigt sich eine Verbindung zum bereits angesprochenen Text aus Exodus 14: Gegenüber den harmlosen Israeliten kommen die Ägypter bei aller militärisch weit überlegenen Macht schlecht weg in der Erzählung vom Schilfmeer. Psalm 149 führt diese Linie weiter aus, wenn hier wiederum die Demütigen, d. h. die eigentlich Machtlosen, die wahrhaft Mächtigen sind – und zwar ermächtigt durch Gott.

Noch drastischer ist das Bild in der Tiervision im äthiopischen Henochbuch, wo Schafe als Gerichts-Vollziehende beschrieben werden. Dort heißt es:

1Hen 90, 19 Und ich schaute, bis den Schafen ein großes Schwert gegeben wurde, und die Schafe zogen gegen alle wilden Tiere aus, dass sie sie töteten, und alle wilden Tiere und Vögel des Himmels flohen vor ihrem Angesicht.⁴²

Der apokalyptische Text zeigt die Beteiligung sogar von Schafen am Gericht Gottes, die allgemein als schwach, gewaltfrei und harmlos gelten. Sie erhalten, wie schon in Psalm 149 die Demütigen und Frommen, die exekutive Macht durch das Schwert. Nach diesen Texten ist es eine auserwählte und besonders durch ihre Defensivkraft hervorgehobene Gruppe, die im göttlichen Gericht den Mächtigen und Gewaltigen gegenüberzutreten wird (vgl. auch Dan 7, 27). Die Bemächtigung der Schwachen wird dabei durch die besondere Nähe zu Gott legitimiert, der als der König und Herr der Welt seine Macht geben kann, wem er will. Ziel ist dabei die – wohl erst eschatologische – Durchsetzung der Gottesherrschaft.

der Heiligen des Höchsten“ die Weltherrschaft von Gott übertragen und die feindlichen Machthaber im Gericht vernichtet.

⁴¹ Vgl. 1QM VI,3–6; XVI,1, sowie 1QM XVI,1: „Der Gott Israels ruft ein Schwert über alle Völker, und durch die Heiligen seines Volkes vollzieht er Macht.“ Dazu auch Craig A. Evans, Art. חרב, ThWQ 1 (2011), 1061–1065, bes. 1063 f.

⁴² Vgl. dazu Christoph Berner, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum (BZAW 363), Berlin / New York 2006, 174. Zu Text und Analyse der Tiervision vgl. a. a. O., 169–226. Die Tiervision ist vermutlich im Laufe des 2. Jh. v. Chr. redaktionell in die Henochüberlieferung eingebunden worden und ist demnach etwa zur Makkabäer-Zeit entstanden, vgl. a. a. O., 180 f.

Auch an diesen Texten zeigt sich wieder ihre Perspektivität. Es sind Texte, die Widerstandsbewegungen entspringen. Texte, die sich gegen theologisch und religiös-politisch anders ausgerichtete Machthaber wenden und dabei ganz parteiisch denken. Schwache und Machtlose ermächtigen sich in diesen Texten selbst – wenn schon nicht in der Realität und in der Gesellschaft, dann haben sie wenigstens Macht bei Gott und von Gott her. Es ist eine theologische Legitimation, die auf literarischer Ebene sehr real erscheint. Dabei bleibt offen, wann und wie es wirklich zur Durchsetzung dieser Macht kommt. Möglich bleibt die eschatologische Deutung. Am Ende der Zeiten gibt Gott „seinen Frommen“ die Macht und beteiligt sie an der Durchsetzung seiner Herrschaft. Dabei bleibt es *sein* Kampf und *seine* Macht, an der er Anteil gibt denen, die auf ihn hoffen und vertrauen.

Psalm 149 ist in vielerlei Hinsicht ein Solitär im Kontext des Psalters. Auch die Thematisierung von Gewalt in Verbindung mit Loben gibt es so sonst nicht. Der vorletzte Psalm ruft zu Beginn zum Singen eines neuen Liedes auf (Ps 149, 1). Ein neues Lied, das damit rechnet in enger Verbindung, in größter Nähe zu Gott Anteil an seiner Herrlichkeit und an seiner Macht zu erhalten. Wenn es ein neues Lied geben kann, dann verweist dies auf ein „altes“ Lied. Oft wird damit das erste Lied, das Israel in der Bibel anstimmt, verbunden: Das Lied nach der Rettung durch das Schilfmeer (Ex 15).⁴³ Dort heißt es:

Ex 15, 1 ... Ich will JHWH singen, denn hoch erhaben ist er;

Pferd und Reiter warf er ins Meer.

2 JHWH ist meine Kraft und mein Lobgesang

und er wurde mir zur Rettung.

Er ist mein Gott, und ich will ihn preisen,

der Gott meines Vaters, und ich will ihn erheben.

3 JHWH ist ein Kriegermann,

JHWH ist sein Name.

4 Des Pharao Wagen und seine Macht warf er ins Meer ...

Noch ist die Herrschaft Gottes nicht endgültig durchgesetzt. Noch gilt die Realität, die die Bibel auf vielfältige Weise beschreibt und die wir tagtäglich erleben: Gewalt, lebenszerstörende Macht, Hass und Terror.

Ohne die Brutalität und Schwierigkeit der Texte und die individuelle Erfahrung zu missachten, zeigt sich: Im Lobpreis können die Größe Gottes, seine Macht und auch seine Fremdheit anerkannt werden. Und im Loben kann die Durchsetzung der Macht Gottes erwartet werden, Israel zugute, uns Christen zugute und allen anderen Menschen zugute, die (noch) nicht an Gott glauben wie die Niniviten bei Jona. „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein.“ (Ex 14, 14). Der Aufruf zum Stillsein, während

⁴³ Ex 15 ist „als ‚Urlied‘ und poetisches Erstzeugnis der fundierenden Rettungserfahrung und Konstituierung Israels als inhaltliche wie literarische Orientierungsgröße der ‚neuen Lieder‘ anzunehmen“, so Beat Weber, „Ein neues Lied“, BN 142 (2009), 39–46, bes. 44; vgl. auch Richard D. Patterson, *Singing the New Song. An Examination of Psalms 33, 96, 98, and 149*, BS 164 (2007), 416–434, bes. 428–432; Neumann, *Hymnen*, 335 f.

Gott kämpfen wird, kann mit Psalm 149 zur Aufforderung werden, das neue Lied zu singen und Gott zu loben. Damit ist es dann gerade kein Aufruf zur Gewalt. Es ist der Aufruf zum Lob, zu einem Lob, das Gott als Gott anerkennt. Und zu einem Lob, das auf göttliche Macht vertraut, die weiter reicht als unsere Vorstellungen und Erfahrungen von Gewalt.

5. Fazit

Die drei Texte, die Erzählung der Rettung durch das Schilfmeer, die Jonaerzählung und Psalm 149, haben sehr unterschiedliche Aspekte von Gewalt gezeigt. Je nach Kontext, Perspektive, Zeit und theologischer Absicht fällt die Darstellung von Gewalt ganz unterschiedlich aus. Gott kann als Kämpfer für Israel auftreten und darin als Befreier und Retter erscheinen. Oder Gott handelt gnädig und verzichtet auf jede Gewalt – sehr zum Unmut von Jona. Gott wird Jona fremd in seiner Gewaltlosigkeit. Und Gott gibt Anteil an seiner Macht, dem, der ihn lobt. Damit können dann auch Bilder von Gewalt verbunden sein. Allen drei Texten gemeinsam ist aber, dass Gott allein die Macht und die Gewalt hat.⁴⁴ Das Handeln und Wesen Gottes, auch und gerade im Blick auf Gewalt, bleibt dem Menschen oftmals unverständlich. Es stellt das Gottesbild immer neu in Frage und verweist den Menschen auf sein Menschsein. Denn der Unterschied zwischen Gott und Mensch, auch in der Frage des Gewaltpotentials, wird betont. Nur von Gott her wird der Mensch ermächtigt. Selbstgerechte, selbstgeschaffene Macht und Gewalt – wie z. B. bei Jona oder wie bei den Ägyptern – werden von den Texten streng abgelehnt. Die Texte zeichnen das Bild eines Gottes, der sich einmischt, gerade auch in Situationen der Gewalt. Dabei überwindet seine Gnade die menschlich-irdische Gewalt und reicht damit über unsere Vorstellungen hinaus. Gott steht damit letztlich über und jenseits jeder Form von Gewalt. Er ist das Ende der Gewalt.⁴⁵ Darum bleibt am Ende mit allen Facetten der Trost und die Hoffnung: „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein“ (Ex 14, 14).

Bibliografie

- Albertz, Rainer, Exodus, Bd. 1: Ex 1–18 (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
 Ballhorn, Egbert, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin / Wien 2004.

⁴⁴ Vgl. hierzu z. B. auch Ri 7: Gideons Kampf gegen die Midianiter, bei dem das Heer Gideons immer weiter verkleinert wird, damit die Macht Gottes deutlich wird.

⁴⁵ Ähnlich das Fazit am Ende der Josefgeschichte: „Ihr habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es zum Guten geplant, um das zu tun, was es an diesem Tag ist: am Leben zu erhalten ein großes Volk“ (Gen 50, 20).

- Berner, *Christoph*, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum (BZAW 363), Berlin / New York 2006.
- Dietrich, *Walter* / *Mayordomo, Moises*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Dohmen, *Christoph*, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2015.
- Ebach, *Jürgen*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980.
- , Nicht den Frieden, sondern das Schwert!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen. Vortrag auf dem 2. ÖKT München 2010, http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf [20.01.2017].
- Evens, *Craig A.*, Art. כָּרַב, in: ThWQ 1 (2011), 1061–1065.
- Eynikel, *Erik*, Können Fremde am Yhwh-Kult teilnehmen? Antworten und offene Fragen im Buch Jona, in: *Bons, Eberhard* (Hg.), Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen (BThSt 102), Neukirchen-Vluyn 2009, 29–47.
- Feldmeier, *Reinhard* / *Spieckermann, Hermann*, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), Tübingen 2011.
- Fischer, *Irmtraut*, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung (BiKi 3/2011), 138–143.
- Frevel, *Christian*, Geschichte Israels (KStTh 2), Stuttgart 2016.
- Füglister, *Notger*, Ein garstig Lied – Ps 149, in: *Haag, Ernst* / *Hossfeld, Frank-Lothar* (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS Heinrich Groß (SBS 13), Stuttgart 1987, 81–105.
- Gerhards, *Meik*, Studien zum Jonabuch (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Haag, *Ernst*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart 2003.
- Jacob, *Benno*, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- Knauf, *Ernst A.*, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: *Kratz, Reinhard G.* / *Krüger, Thomas* / *Schmid, Konrad* (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil H. Steck (BZAW 300), Berlin / New York 2000, 73–84.
- Kratz, *Reinhard G.*, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013.
- , Mythos und Geschichte. Zum Verhältnis von biblischer Geschichte und Geschichte Israels, in: *ders.*, Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III (FAT 102), Tübingen 2015, 7–17.
- Leuenberger, *Martin*, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (AThANT 83), Zürich 2004.
- , „... und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand“ (Ps 149, 6). Beobachtungen zur theologiegeschichtlichen Verortung von Ps 149, in: *Zenger, Erich* (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven u. a. 2010, 635–642.
- Lohfink, *Nobert*, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: *ders.* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 51–110.
- Neumann, *Friederike*, Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491), Berlin / Boston 2016.
- Patterson, *Richard D.*, Singing the New Song. An Examination of Psalms 33, 96, 98, and 149, in: BS 164 (2007), 416–434.

- Sautermeister, Jochen, Psalm 149, 6 und die Diskussion um das sogenannte *waw adaequationis*, in: BN 101 (2000), 64–80.
- Schmid, Konrad, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011.
- Schnocks, Johannes, Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2010.
- Stiegler, Stefan, Lobgesang statt Waffenklang. Psalm 149 im Kontext, in: ThGespr 26/4 (2002), 23–32.
- van der Toorn, Karel, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge / London 2007.
- Vanoni, Gottfried, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktur *wʾ=*. Am Beispiel von Psalm 149, 6, in: Groß, Walter / Irsigler, Hubert / Seidl, Theodor (Hg.), Text, Methode und Grammatik. FS Wolfgang Richter, St. Ottilien 1991, 561–576.
- Weber, Beat, „Ein neues Lied“, in: BN 142 (2009), 39–46.
- Weimar, Peter, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jona-geschichte (SBS 217), Stuttgart 2009.
- Wöhrle, Jakob, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin / New York 2008.
- Xeravits, Géza G. / Porzig, Peter, Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer, Berlin / Boston 2015.
- Zenger, Erich, Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung, in: Kessler, Rainer / Ulrich, Kerstin / Schwantes, Milton / Stansell, Gary (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ FS Erhard S. Gerstenberger (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 181–194.
- , Psalm 149, in: Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2008, 854–871.

Gewalt und Aggression im Neuen Testament

Simon Werner

Einführung

Während diese Zeilen entstehen, ist – nicht nur in Deutschland – eine gesellschaftliche Debatte rund um das Stichwort „Hass“ in vollem Gange. Soziale Netzwerke gelten als perpetuierende Medien, Kommentarspalten hochrespektabler Zeitungen müssen in Teilen geschlossen werden, weil die Fülle an z. T. menschenverachtenden Kommentaren nicht mehr zu administrieren ist. Qualitätsjournalismus muss sich selbst neu begründen bzw. gegen grundsätzliche Vorwürfe der Fehldarstellung verteidigen. Und die Gräben innerhalb der demokratischen Gesellschaften scheinen tiefer zu werden. Die zu großen Teilen religiös ungebildeten und ungebundenen ‚Verteidiger des christlichen Abendlandes‘ machen schon seit mehr als einem Jahr Woche für Woche mit unappetitlichen Parolen auf sich aufmerksam.

Mitten hinein in diese Debatte fragt das Symposium der GFTP nach „Radikalisierung im Namen der Religion“¹ und dieser Beitrag insbesondere nach Gewalt und Aggression im Neuen Testament.

Mit einem kleinen Augenzwinkern und mit – zugestanden – ein wenig Polemik würde ich die christliche Selbstsicht im Blick auf das Tagungsthema mit dem Satz zusammenfassen: „Wir sind die Guten.“ Hass und Gewalt – so scheint es – schreiben ‚wir‘ eher ‚den anderen‘ zu. ‚Wir‘ sind christlich, aufgeklärt und gewaltlos. ‚Unser‘ Neues Testament ist doch ein Buch, das Gewalt gerade nicht befördert und stattdessen zur Gewaltlosigkeit aufruft. Anders gesagt: Wir neigen zu einer positiven Selbstsicht – es sei zunächst einmal dahingestellt, ob zu Recht oder zu Unrecht. Ein kurzer Blick in die Kirchengeschichte belehrt uns darüber, dass die Lesenden und Hörenden der neutestamentlichen Botschaft durch die Zeiten keinesfalls nur Gewaltlosigkeit gelebt und gepredigt haben. Im Gegenteil – die Ausbreitung des christlichen Glaubens geschah allzu oft mit den Mitteln der Gewalt und des Krieges.²

Im Blick auf das Neue Testament scheint heute häufig die Überzeugung zu herrschen, dass „im Neuen Testament kein [...] Akt physischer Gewalt gegen andere aus Gründen der religiösen Identitätsfindung oder mit dem

¹ Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen des Symposiums der GFTP im Oktober 2016 unter dem Titel „Radikalisierung im Namen der Religion“ als Vortrag zur Diskussion gestellt.

² Man denke hier an die mittelalterlichen ‚Missionsbemühungen‘ durch die Eroberung von Territorien innerhalb Europas, aber auch an die Christianisierung durch Kolonialisierung in Südamerika, Afrika und Teilen Asiens u. v. m.

Ziel der ‚Missionierung‘³ zu finden sei. Aber das ist nur ein Teil der Wahrheit. Auch im Neuen Testament ist Gewalt und Gewaltneigung angelegt, nicht so explizit, aber dennoch deutlich und vor allem wirksam. Das ist sie, weil sie innerhalb der Texte vor allem auch Gewalt und Aggression sprachlicher Art ist: „Wenn jedoch der Begriff der Gewalt ausgeweitet wird in Richtung Verbalaggression und ‚relationale Aggression‘, dann finden wir im Neuen Testament durchaus Zeichen von Gewalt.“⁴

Dieser Beitrag wird einige Gesichtspunkte darlegen, die die Gewaltneigung des Neuen Testaments aufzeigen und dadurch zur christlichen Selbstkritik auffordern.⁵

1. Die patriarchale Gesellschaft als kultureller Raum

Es scheint angemessen, bei der patriarchalen Verfasstheit der Gesellschaft zu beginnen. Gewalt, vor allem auch physische Gewalt, ist ein allgegenwärtiges Phänomen in der patriarchalen Gesellschaft, ja die patriarchale Gesellschaft ist ohne strukturerhaltende Gewalt, die sich vor allem als physische Gewalt äußert, nicht zu denken.

Jedes Mitglied der antiken Gesellschaften hat an irgendeiner Stelle des Lebens diese Gewalt über sich erfahren, sei es in der Erziehung bzw. im familiären Gefüge, sei es in Sklaverei⁶ oder Schuldknechtschaft, sei es durch staatliches – auch kriegesisches Handeln. Die Macht des Staates wiederum figurierte in der Macht einzelner Personen, die sie interpretieren und definieren konnten. Jeder Mensch erfuhr im Gefüge der Gesellschaft Macht auch als Gewalt über sich.

Die antike jüdische wie die römische Familie ist in diese die Macht- und auch Gewaltstruktur einzuordnen. Die Macht (*patria potestas*) des Famili-

³ *Moisés Mayordomo*, Religiöse Gewalt im Neuen Testament?, in: *Walter Dietrich/Moisés Mayordomo*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, 73–76, hier: 73.

⁴ Ebd.

⁵ *Ulrich Luz*, Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum, in: *EvTh* 64 (2004) 268–284, hier: 268 beginnt seinen Beitrag mit der Erklärung: „Ich frage nicht von außen, um das Christentum zu kritisieren oder schlecht zu machen, sondern ich frage als betroffener christlicher Theologe. Ich denke, dass christliche Theologie vor den Ambivalenzen der eigenen christlichen Ambivalenzen nicht die Augen verschließen darf, sondern sie aufarbeiten muss. Selbstkritik und Fähigkeit zur Selbsthinterfragung sind m. E. Stärken der christlichen Theologie. Selbstkritik dient m. E. der Stärkung der eigenen Identität, nicht ihrer Unterminierung.“ Daran wird deutlich, dass diese Art von Selbstkritik keinen selbstverständlichen Platz in der theologischen Auseinandersetzung hat.

⁶ Vgl. *Elisabeth Herrmann-Otte*, Sklaven und Freigelassene, in: *NTAK* II, 95–99. In der Lebenswelt des Neuen Testaments war die Sklaverei eine selbstverständliche Gegebenheit und auch in der Rede Jesu wird sie nicht problematisiert, sondern v. a. auch in den Gleichnissen in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit bestätigt (Mt 10, 24; Mt 24, 45–51; Lk 12, 41–48; 16, 1–8; Lk 17, 7 ff; u. a.).

envaters (*pater familias*) erfuhr jedes Kind und jede heranwachsende Person als unumschränkte Macht über sich.⁷

Für die einen, vor allem die freien Männer, war es möglich, aus der passiven gewalterfahrenden Rolle in die aktive gewaltausübende Rolle zu gelangen, für die anderen, die Frauen und die Unfreien, war das unmöglich. Was auch immer das im individuellen Fall an Gewalterfahrungen bedeutete – die individuellen Unterschiede werden hier so groß sein, wie man sie sich nur denken kann – die patriarchale Machtstruktur formte sich allgemein auch als Gewaltstruktur aus, und sie tat das in drei Gefälle- und Machtverhältnissen, die den antiken Haushalt bestimmten: Ehemänner hatten in Gewalt sich ausformende Macht über Ehefrauen, Väter über Kinder und Herren über Sklaven. In jedem der Verhältnisse war die Autorität auch an das männliche Geschlecht geknüpft.⁸

In den Themenkreis der patriarchalen Gesellschaft gehören auch die diesen Kontext betreffenden Rechtsfragen. Dabei sind römisches und jüdisches Recht zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.⁹

Die Evangelien überliefern die Jesusgeschichte genau in diesen gesellschaftlichen Strukturen: Die Rollen der überlieferten handelnden Personen spiegeln die patriarchale Macht und Gewalt der Gesellschaft zur Zeit Jesu: Der Zwölferkreis umfasst ausschließlich männliche Jünger. Pharisäer und Schriftgelehrte, römische Machthaber – alles Männer. Dagegen ist die systematische Unsichtbarmachung von Frauen – vor allem in ihren leitenden Funktionen in der frühen Gemeinde, indem über sie weit weniger berichtet wird – zunächst ebenfalls ein Spiegel der Gesellschaft. Freilich lässt uns das Neue Testament selbst auch eine andere Realität sehen, wenn es uns – sehr spärlich zwar – die Tätigkeiten von Phöbe (Röm 16,1), Junia (Röm 16,7), Prisca (Röm 16,3-4; 1Kor 16,19; Apg 18) und Lydia (Apg 16,14.40) u. a. überliefert, die den Rollenerwartungen ihrer Zeit konträr entgegenstehen.

⁷ Vgl. Jens-Uwe Krause, Antike, in: Andreas Gestrinch/Jens-Uwe Krause/Michael Mitterauer: Geschichte der Familie, Stuttgart 2003, 21–159, hier: 132: Die *patria potestas* erlaubt in der römischen Familie auch, sowohl Sklaven wie auch Kinder bis ins Erwachsenenalter hinein straflos zu töten. Erst der Tod des Vaters entband die Nachkommen von dessen Macht und übertrug sie zugleich an die nächste Generation.

⁸ Die Genderperspektive ist in diesem Beitrag immer mitgedacht als ein Blick auf eines der grundsätzlichsten und einseitigsten sozialen Macht- und Gewaltverhältnisse durch die Menschheitsgeschichte und die Geschichte der christlichen Kirche, dem Verhältnis von Männern gegenüber Frauen.

⁹ Ein Beispiel dafür ist die nicht vollendete Steinigung der Ehebrecherin in Joh 8. Aus der Perspektive unseres Themas ist interessant, was nicht in dem Text steht: Die neutestamentliche Überlieferung enthält z. B. keine Kritik an der sexuellen Fremdbestimmung der Frau durch ihren Ehemann bzw. durch die Gesellschaft insgesamt. Sie enthält auch keine Kritik an der grausamen Methode der Hinrichtung. Und sie enthält keine Kritik daran, dass auf den wie auch immer gearteten Tatbestand des Ehebruchs überhaupt die Todesstrafe steht. So revolutionär der Text in anderer Hinsicht ist, die faktische Vorfindlichkeit der gesellschaftlichen Machtstrukturen und der damit verbundenen Gewaltketten hinterfragt er nicht grundsätzlich.

Unter anderem geben auch die neutestamentlichen Evangelien mit ihren Gleichniswelten einen lebhaften Einblick in die Macht- und Gewaltstrukturen des alltäglichen Lebens, wenn z. B. von Schuldklaverei die Rede ist. Die Gleichnisse beziehen deshalb ihre Bilder aus diesen Kontexten, weil sie allgemein verständlich und bekannt sind. Die Hörenden und Lesenden der Texte fanden dadurch einen unmittelbaren Zugang zur transportierten Botschaft. So spricht Matthäus 18, 34 von einer Übergabe des unbarmherzigen Gläubigers an die Folterknechte, bis dieser die gesamte Schuld bezahlt habe. V. 35 bezieht diese Äußerung direkt auf das Handeln Gottes denen gegenüber, die dem Bruder nicht von ganzem Herzen vergeben. Gott wird hier letztlich als Herr dargestellt, der Menschen an Folterknechte übergibt.¹⁰

Im Grunde ist dieser erste Hinweis auf die gesellschaftliche Situation trivial und doch scheint er wichtig zu sein: Die neutestamentliche Gesellschaft ist in weiten Teilen eine von Gewalt geprägte Gesellschaft und das Neue Testament selbst liest sich ambivalent auf dem Hintergrund dieser Gesellschaft. Einerseits bleibt diese Gesellschaftsform oft unhinterfragt, und das Neue Testament trägt so wenigstens nicht zu deren Änderung bei. Andererseits finden sich deutlich emanzipatorische und gewaltüberwindende Ansätze. Aber auch wenn es entgegengesetzte Texte gibt,¹¹ kann das Neue Testament zunächst in weiten Teilen als Bestätigung der patriarchalen Gesellschaft gelesen werden. Und – das führt zum zweiten Punkt – die Sprache des Neuen Testaments ist zum Teil auch selbst eine gewalttätige Sprache.

2. Die Sprache des Neuen Testaments ist auch gewalttätige Sprache

Neben der patriarchalen Welt und ihrer Strukturen ist für unser Thema auch die Unterscheidung nach der Gewalt *in der* Sprache als Verbalaggression und Gewalt *als* Sprache von Bedeutung: Sprache selbst kann Gewalt sein, insofern sie Handlung ist. In performativen Sprechakten ist die Handlung direkt vollzogen. In und mit der Sprache geschieht etwas, dass nicht erst außer und neben ihr zu suchen ist. Worte selbst werden zu Gewalttaten. Diese Worte verunglimpfen und entwürdigen, sie drohen und aktualisieren wirksam in der Vergangenheit erlebte Gewalt. Die Überlegungen dazu entstammen der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts.¹²

¹⁰ Nachweise zur explizit antisemitischen Deutung dieser Perikope finden sich bei Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 18–25), EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997, 76. Die mittelalterliche allegorische Deutung sah die Juden als den unbarmherzigen Gläubiger, der von Gott schließlich den Folterknechten übergeben wird.

¹¹ Z. B. Mt 5, 43–47 von der Feindesliebe, die Bergpredigt in weiten Teilen und andere Überlieferungen.

¹² Vgl. John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with words), Stuttgart 1972; Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London 2004; dies., *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 2016.

Dabei ist die Kontextbezogenheit des performativen Sprechens ein entscheidendes Kriterium. Sprechakte, die in einem bestimmten Kontext als sprachliche Gewalttat zu identifizieren sind, können in einem anderen Kontext – oft in einer metasprachlichen Wiederaufnahme des Ausdrucks und dessen Reflexion – ganz anders wirken. Und gleichzeitig ist die Wiederaufnahme und andersartige Wiedergabe gewalttätiger Sprache auch eine Reinszenierung und damit Reproduktion dieser sprachlichen Gewalt.

Sprache als Gewalt in dieser Form kennt das Neue Testament einerseits als reflektiertes Phänomen, insofern z. B. Matthäus 5, 21 f die beleidigende Anrede „ῥακά“ (Narr, Nichtsnutz) mit dem physischen Töten gleichsetzt – also eine Definition von Rufmord liefert.

Aber es kennt die sprachliche Gewalt viel öfter auch als unreflektierte Gewalt und reißt damit die hohe sprachliche Hürde von Matthäus 5, 21 f ein. Dazu gehört z. B. die Androhung physischer Gewalt und damit die Aktualisierung im kommunikativen Vorgang von in der Vergangenheit erlebter physischer Gewalt.

In der Gestalt solcher Drohungen kommen Jesusworte daher,¹³ wie z. B. in Matthäus 10, 15. Dort ist die Drohung Jesu gegen diejenigen Städte zu lesen, die die ausgesendeten Jünger abgewiesen haben: Sodom und Gomorra werde es am Tag des Gerichts nicht so schlimm ergehen, wie dieser Stadt, die die Jünger nicht gastfreundlich aufgenommen und ihre Botschaft gehört habe. Die mythische Katastrophenreferenz der jüdischen Vorstellungswelt schlechthin – der Untergang Sodoms und Gomorras – wird bemüht und damit eine Gewalteskalation sprachlich zum Höhepunkt getrieben.

Eine weitere Dimension der gewalttätigen Sprache ist im ethischen Diskurs der Bergpredigt als Gewalt gegen sich selbst zu finden: In Matthäus 5, 27–30 wird solche Art von Gewalt gegen sich selbst metaphorisch als Mittel zur ethischen Besserung formuliert.

„Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiß es aus und wirf es weg. [...] Und wenn dich deine rechte Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab und wirf sie weg!“

Nicht etwa eine Einsicht, keine Änderung der Haltung wird empfohlen, sondern in höchstem Maße befremdliche Autoaggression. Auch hier gilt die Kontextbezogenheit als ein entscheidendes Rezeptionskriterium – die kirchliche Tradition hat solcherlei Texte sofort als allegorisch zu deutende Texte aufgenommen und im Rezeptionsvorgang auf dieses Weise ihres Gewaltpotentials entledigt.¹⁴ Das ändert aber nichts daran, dass der Text selbst dieses Gewaltpotential durchaus enthält.

Eine dritte Dimension würden wir heute scharf mit den Worten „rassistisch“ und „sexistisch“ bezeichnen. Zwar geht es in Matthäus 15, 21–28 um die Auseinandersetzung mit dem universalen Anspruch des Christentums,

¹³ Vgl. u. a. auch Mt 18, 31–34; 25, 30; Lk 10, 11–15; 12, 9; 14, 24.

¹⁴ Vgl. Luz, Matthäus, a. a. O., 354.

aber die gewalttätige Herabsetzung, die die kanaänäische Frau in diesem Text erfährt, als Jesus zu ihr sagt: „Es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen“ (Mt 15, 26), gilt ihr als Frau und als Nichtjüdin. Es ist eine gewalttätige Sprache, die sich unmittelbar gegen die unveränderliche Identität einer Person richtet.

In diesen und anderen Texten geschieht Gewalt schon durch die Formulierung selbst, – es ist geradezu der Sinn von Formulierungen dieser Art, dass in ihnen etwas Gewalttätiges zum Ausdruck kommt und durch sie zugleich auch eine gewalttätige Handlung – eine Drohung oder Zurückweisung – geschieht.¹⁵

3. Texte, die metaphorisch Macht- und Gewaltkontexte in die christliche Glaubenssprache eintragen

Ein dritter Gedankengang handelt von der Prägung der christlichen Glaubenssprache durch die Kontexte, in denen das Neue Testament entstanden ist. Gewaltsprache ist Bestandteil der Sprache des Neuen Testaments insofern sie Glaubensaussagen formuliert. Als metaphorische Sprache – als Ausdruck für diejenigen Glaubensaussagen, die nur eine metaphorische Sprache zulassen – ist der soziokulturelle Kontext des Neuen Testaments in dessen Glaubenssprache und auf diesem Weg auch in die Glaubenssprache des Christentums in nachneutestamentlicher Zeit aufgenommen worden.¹⁶

Dabei geht es um die Feststellung, dass Gewaltkontexte kommuniziert werden. Es ist zunächst egal, ob diese Gewaltkontexte im Sinne der gewalttätigen Macht verstanden werden oder ob sie durch ihre theologische Verwendung anders – möglicherweise sogar in ihr Gegenteil – gedeutet werden und so also die Glaubensaussage einen Kontrapunkt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet. Beide Phänomene begegnen uns im Neuen Testament an unterschiedlichen Stellen, und so ist zu unterscheiden zwischen denjenigen Aussagen, die Machtkontexte in die christliche Glaubenssprache eintragen und sie dort als Machtkontexte bestätigen und fortschreiben, und denjenigen Aussagen, die Machtkontexte in die christliche Glaubenssprache eintragen, aber deren Ursprungskontext theologisch negieren. So

¹⁵ Auf ein eigenes Kapitel dieser gewalttätigen Sprache des frühen Christentums macht Luz, Absolutheitsanspruch, a. a. O., 280 ff eindringlich aufmerksam, wenn er unter der Überschrift „Das Problem von Häresie und Apostasie“ den Umgang mit Häretikern und Apostaten innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur beschreibt und anhand beeindruckend vieler Bibelstellen verdeutlicht, dass hier ein enorm aggressionsgeladener Umgang zu verzeichnen ist, den wir in der Überlieferung freilich immer nur einseitig dargestellt haben. Beschimpfungen, Diffamierungen in Bezug auf die Lehre und die ethische Gesinnung, finanzielle Verdächtigungen und Anonymisierungen sind probate Mittel, die betreffenden Personen aus der Gemeinschaft auszuschließen.

¹⁶ Und weil die europäische Geschichte des Christentums eng mit dem Ausbau politischer Macht verbunden ist, gab es auch keinen Grund, diese eingegangene Verbindung von Worten und dem von ihnen bezeichneten Sinn aufzulösen.

sind die beiden Phänomene einerseits voneinander zu unterscheiden und andererseits nicht voneinander zu trennen, weil das verbindende Moment – der sprachlich-metaphorische Kontext – besteht.

In vielen Fällen wird die Hermeneutik der Rezipierenden darüber entscheiden, in welche der beiden Kategorien ein Text gehört, d. h. ob er als gewaltstrukturhaltend oder als gewaltstrukturkritisch bzw. -negierend verstanden wird. Diese Rezeptionsdimension ist Teil des hermeneutischen Gespräches, dass Leserinnen und Leser der biblischen Texte zu allen Zeiten geführt und weiterhin zu führen haben.

Beim metaphorischen Eintrag von Macht und Gewalt geht es vor allem um Formulierungen der Macht und Größe Gottes und Ableitungen dessen in verliehener Macht an Menschen. Da in der Welt des Neuen Testaments die Gewalt der Ausdruck von Macht schlechthin war, schlug sich genau dieser Zusammenhang auch breit in den biblischen Formulierungen nieder.

Die Gewalt wird in Bildern struktureller Macht (Staat, Familienoberhaupt, etc.) oder auch in situativer Macht (Angreifer, Kriegspartei) kommuniziert.

In jedem Fall bringt es die sprachliche Formulierung von Gewalt mit sich, dass mindestens in dieser sprachlichen Form auch ein Machtgefälle hergestellt und gleichzeitig kommuniziert wird. Es erfüllt den Zweck, den Unterlegenen in seinen Handlungen zu steuern. Jesus selbst formuliert dieses Machtgefälle. Gott ist derjenige, der Macht hat und Macht verleiht, Gott ist derjenige, von dem auch Gewalt als Ausdruck dieser Macht ausgeht.¹⁷

Durch die folgenden Beispiele soll ein wenig verdeutlicht werden, wie sehr die Sprache des Neuen Testaments Glaubensinhalte in der Form gewalttätiger Sprache vermittelt.

Da ist die beherrschende bzw. zerstörende Macht, die den Jüngern von Gott verliehen ist. So heißt es in Lukas 10, 19 f.¹⁸

„Seht, ich habe Euch die Vollmacht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten und die ganze Macht des Feindes zu überwinden. Nichts wird euch schaden können. 20 Doch freut euch nicht darüber, dass euch die Geister gehorchen, sondern freut euch darüber, dass eure Namen im Himmel verzeichnet sind.“

Da ist die gewalttätige Macht, die Gott als endzeitliches Richten ausübt – die Macht, in die Hölle zu werfen in Lukas 12, 5.¹⁹

„Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet euch vor dem, der nicht nur töten kann, sondern die Macht hat, euch auch noch in die Hölle zu werfen. Ja, das sage ich euch: Ihn sollt ihr fürchten.“

¹⁷ Vgl. 1Kor 15, 24; 2Kor 2, 14; Kol 2, 15.

¹⁸ Vgl. Mt 10, 1; Mk 6, 7; Lk 9, 1. Ähnlich in Joh 14, 30.

¹⁹ Dazu gehört deren gleichnishafte Andeutung in der lukanischen Version des Gleichnisses vom anvertrauten Geld (Lk 19, 27): „Doch meine Feinde, die nicht wollten, dass ich ihr König werde – bringt sie her, und macht sie vor meinen Augen nieder!“

Da ist aber auch die erhebende Macht und Gewalt Gottes, die Menschen Recht verschafft oder ewiges Leben verleiht:²⁰

„Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; 52 er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.“ (Lk 1, 51 f)

Da ist aber auch die Macht Jesu. In Lukas 11, 14 ff wird von der Auseinandersetzung Jesu um seine Macht, Dämonen auszutreiben, berichtet.²¹ Die begrenzte Logik des Vorwurfes, er treibe die Dämonen mit dem Beelzebul aus, pariert Jesus mit einem soldatischen Bild vom Wächter und dem stärkeren Angreifer (Lk 11, 21 f):

„Solange ein bewaffneter starker Mann seinen Hof bewacht, ist sein Besitz sicher; 22 wenn ihn aber ein Stärkerer angreift und besiegt, dann nimmt ihm der Stärkere all seine Waffen weg, auf die er sich verlassen hat, und verteilt die Beute.“

Macht und damit verbundene Herrschaftsgewalt wird im lukanischen Gleichnis vom anvertrauten Geld (Lk 19, 11-27) als Belohnung für die Treue und auftragsgemäße bzw. opportune Taten versprochen (Lk 19, 17.19):

„Da sagte der König zu ihm: Sehr gut, du bist ein tüchtiger Diener. Weil du im Kleinsten zuverlässig warst, sollst du Herr über zehn Städte werden. [...] 19 Zu ihm sagte der König: Du sollst über fünf Städte herrschen.“

In den neutestamentlichen Briefen wird die christliche Existenz als Kampf beschrieben. Die vielleicht bekannteste Stelle ist die Aufforderung an Timotheus in 1Tim 6, 12:

„Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen worden bist und für das du vor vielen Zeugen das gute Bekenntnis abgelegt hast.“

Christliche Existenz als Kampf ist ein leitendes Motiv der paränetischen Texte der neutestamentlichen Briefliteratur.²² Zum Teil ist das Motiv ergänzt durch ein zu bekämpfendes Objekt.²³ Den Höhepunkt hat es in der ausgeformten Kriegsmetaphorik in 2Tim 2, 3 f:

„Leide mit mir als guter Soldat Christi Jesu. 4 Keiner, der in den Krieg zieht, lässt sich in Alltagsgeschäfte verwickeln, denn er will, dass sein Heerführer mit ihm zufrieden ist.“

²⁰ Vgl. Joh 17, 1.

²¹ Vgl. auch die Macht, die Pilatus über Jesus verliehen ist in Joh 19, 11.

²² Vgl. 1Kor 9, 24 ff und 2Tim 2, 5 im Motiv des sportlichen Wettkampfes und der darauf folgenden Belohnung durch den Siegeskranz. In Phil 1, 30; 1Tim 1, 18; 2 Tim 4, 7 und Jud 1, 3 ist es der nicht mehr der mit sportlicher Leichtigkeit geführte Wettkampf, sondern der Kampf als kriegerische Handlung.

²³ Vgl. 1Kor 9, 26 f ist das zu bekämpfende Objekt der eigene Leib.

In 1Kor 15, 57 umschreibt Paulus in einer eschatologischen Formulierung „unseren Sieg durch Christus“:²⁴

„Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.“

In der gleichen Art kann der bekannte Vers aus Röm 8, 31 verstanden werden:

„Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns?“

In der sog. geistlichen Waffenrüstung in Epheser 6, 10 ff geht schließlich die christliche Existenz vollends in der Metaphorik des Kriegers im Wechselspiel von Angriffs- und Abwehrwaffen bzw. -ausrüstung auf.²⁵

Ebenso, wie das Motiv des Kriegers bzw. des Krieges zur Darstellung der christlichen Existenz, verwendet Paulus das relationale Gewaltmotiv der Sklaverei zur Darstellung der unchristlichen Existenz des Menschen. So spricht Paulus in Römer 6 von der Sklavenherrschaft der Sünde, die nun nicht mehr gegeben sei, und fordert – nun wiederum in soldatischer Sprache – auf: „und stellt eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes“ (Röm 6, 13).

Schließlich kommen auch Texte wie die Haustafeln der Briefe, die bei Lichte besehen durchaus emanzipatorisches Potential haben,²⁶ nicht ohne ausformulierte Machtstruktur aus.²⁷

Dem könnten noch viele Beispiele hinzugefügt werden. Weitere Themenbereiche, die hier auch noch zu nennen wären, sind die doxologischen und die apokalyptischen Texte.²⁸

Das Neue Testament nimmt an vielen Stellen die alltägliche Gewaltsprache auf und drückt Glaubensinhalte und den Vollzug des christlichen Lebens in diesen alltäglichen Bildern aus.

²⁴ Vgl. außerdem 1Joh 5, 4.

²⁵ Vgl. außerdem Röm 15, 30; 2Kor 10, 3; Kol 2, 1; 1Thes 2, 2; Heb 10, 32; 11, 32 ff; 12, 1 ff.

²⁶ Vgl. hierzu z. B. *Ingrid Maisch*, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, ThKNT 12, Stuttgart 2003, 247: „Damit ist die ‚Alleinherrschaft‘ des Einzigen [...] zugunsten der Verantwortlichkeit vieler aufgegeben“ oder *Petr Porkorny*, Der Brief des Paulus an die Epheser, ThHKNT 10/II, Leipzig 1992, 219: „Die Beziehungen innerhalb der gegebenen sozialen Strukturen werden dadurch real geändert [...] Das Ungleichgewicht der Unterordnung, das dem heutigen Leser auffällt, wird in das der Liebe verändert, wo der Übergeordnete dem Schwächeren dient“.

²⁷ Vgl. Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 21–33.

²⁸ Die Gewaltimaginationen der apokalyptischen Texte, insbesondere der Johannesapokalypse wäre ein eigener Beitrag, indem dort der von Christen real erlebten Macht und Gewalt in der Verfolgungssituation nicht in der Wirklichkeit begegnet wird, sondern eine überwindende Gegengewalt in der Apokalypse stattfindet. Damit haben die apokalyptischen Texte gewissermaßen eine die reale Spirale von Gewalt substituierende Funktion, indem sie gewalttätig formulieren und zugleich diese Gewalt nicht in der Wirklichkeit stattfinden lassen. Vgl. dazu auch *Luz*, Absolutheitsanspruch, a. a. O., 271 ff, der en passant (ebd., 274) darauf hinweist, dass die apokalyptischen Texte in der Geschichte der Kirche weniger dazu gebraucht wurden, um Gewalt nach außerhalb der Kirche hin, sondern eine Gewaltneigung nach innen hin zu begründen.

Schauen wir auf die Geschichte der christlichen Kirche und Theologie, so haben diese Bilder ihrerseits Sprache und damit Wirklichkeit geprägt, und sie tun es bis heute.

4. Das Wort vom Kreuz und dessen Deutungen

Der vierte Gedankengang führt zu dem zentralen christlichen Gewaltgeschehen – dem Kreuz Christi. In gebotener Zurückhaltung müssen bei dem Thema ‚Gewalt im Neuen Testament‘ dazu einige Worte fallen, wohl wissend, dass die Frage nach dem Gewaltpotential des Kreuzes und dessen Interpretationen eine Frage nach dem Zentrum des christlichen Glaubens und einem Großteil der christlichen Theologiegeschichte ist.

Das Kreuz ist im Grunde die nichtsprachliche Version des eben beschriebenen dritten Gedankens: Die grundsätzlichste Negation der Gewalt, die der christliche Glaube zu glauben wagt, findet in Gestalt des gewalttätigsten aller denkbaren Kontexte statt – der bewussten und geplanten Hinrichtung.

Die Rezeption des Kreuzes macht es notwendig, an dieser Stelle über zwei Aspekte nachzudenken: 1. das Kreuz als der Ort, an dem Gewalt überwunden wird und 2. das Kreuz als der Ort, an dem Gewalt als dogmatisches Fundament zementiert wird.

4.1. Das Kreuz als Gewaltüberwindung

Zum ersten Aspekt: Der Gedanke, dass das Kreuz als der Ort zu verstehen ist, an dem die Gewalt ein für alle Male überwunden ist, liegt uns deutlich näher als der andere. Der Weg Jesu von Nazareth hin zum Kreuz ist in den Evangelien ein Weg der Gewaltüberwindung. Von den Texten der Bergpredigt angefangen, dem schon thematisierten Rufmordverbot (Mt 5, 21 f), der Rede von der hingehaltenen zweiten Wange als Verständnis von Vergeltung (Mt 5, 38 ff), der Aufforderung zur Feindesliebe (Mt 5, 43 ff) und der ethischen Norm in der Goldenen Regel (Mt 7, 12). Das immer wieder verkündigte Ethos der Demut fügt sich ebenso da hinein wie schließlich die Passionsgeschichte mit dem Ergebenheitsgestus Jesu und der Gewaltablehnung während der Gefangennahme (und der Heilung des abgeschlagenen Ohres als sinnfälliger Ausdruck dessen Mk 14, 47 ff; Mt 26, 51 ff; Lk 22, 50 ff). Die Kreuzigung mit ihrer unmittelbaren Deutung durch Jesus (den handelnden Personen sei Macht über ihn gegeben) ist das Ziel dieses Selbstverständnisses Jesu. Jesus ging mit dem Bewusstsein nach Jerusalem, dass sein Handeln und seine Predigt durchaus provozierend auf das religiöse und das politische Establishment wirkten.²⁹ Sein Sterben schließt sich nahtlos an

²⁹ Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 144: „Somit steht sein Ende in einem unmittelbaren Zusammenhang mit seinem vorangegangenen Wirken. Jesu

wichtige Verkündigungsstränge und Handlungsweisen seiner Wirkungszeit an.³⁰ Jesu Art, das Kreuz zu ertragen ist wohl *das* Gewalt verneinende Wort des Neuen Testamentes schlechthin.³¹ Es gibt allen Überlegungen und Aufrufen zu einer Ethik der Gewaltlosigkeit vorher ihr eigentliches Siegel der Glaubwürdigkeit.³²

4.2. Das Kreuz als Gewaltverfestigung

Zum zweiten Aspekt: Das Kreuz ist ebenfalls der zentrale Ort des christlichen Glaubens, an dem Gewalt als theologisches Fundament verfestigt wird?

Mit diesem Gedanken begeben wir uns auf die Ebene der Interpretation. Diese Interpretation des Kreuzes beginnt mit den ersten nachösterlichen Tagen und der theologischen Reflexion auf das Kreuz. Nun verkündigt nicht mehr Jesus selbst, sondern er wird verkündigt. Nicht er verweist mehr auf das angebrochene Reich Gottes, sondern die Jünger verweisen auf ihn, auf sein Sterben und Auferstehen, sein Leben und seine Menschwerdung, und füllen es mit Bedeutung. Die frühe Gemeinde tut es in dieser Reihenfolge und mit der entsprechenden Bedeutung.³³

Schon in den frühen Abendmahlsworten, die Paulus in 1. Korinther 11, 23 ff überliefert, haben Leib und Blut Jesu eine eigene Bedeutung. Und mit der Grundsatzaussage aus 1. Korinther 1, 23 „Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten [...]“ hält Paulus als einer der frühen Theologen unabweisbar fest, dass das Kreuz und das gewaltsame Sterben Jesu eine theologische Bedeutung haben. Paulus scheint sogar fast ausschließlich interessiert an Kreuz und Auferstehung – viel weniger an dem Leben Jesu als die spätere Evangelientradition.

dienende Pro-Existenz für Gott, sein Reich und die Menschen umfasst und charakterisiert gleichermaßen sein Leben und Sterben.“

³⁰ Mt 10, 34 ff: „Aber nicht an alle: Die Tempelreinigung ist ein Akt der Gewalt. Und folgende Aussagen stehen dem gewaltlosen Gestus Jesu trotzdem deutlich entgegen: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert. 35 Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; 36 und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein.“ Lk 14, 26: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben hasst, dann kann er nicht mein Jünger sein“ (par Mt 10, 37). Auch hier gilt wieder der Rekurs auf die Hermeneutik der Rezipierenden als dem das Verstehen der Texte Entscheidenden.

³¹ Die zugespitzte Auslegung des Kreuzestodes der Synoptiker als gottverlassener Stunde Jesu steht der des Johannesevangeliums entgegen, das den Gekreuzigten sagen lässt „Es ist vollbracht!“ (Joh 19, 30).

³² An dieser Stelle müsste eigentlich eine breitere Auseinandersetzung mit den gewaltlosen bzw. Gewalt verneinenden Texten des Neuen Testaments folgen. Die Themenstellung des Artikels lässt diese offensichtliche Einseitigkeit geboten erscheinen.

³³ Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen 1979, 130.

Und er füllt es inhaltlich mit unterschiedlichen Vorstellungen, der von dem neuen Bund, von Sühnopfer und Stellvertretung, der sakramentalen Vereinigung und von Loskauf.³⁴

Der neue Bund ist zu finden in den eben schon angesprochenen Abendmahlsworten 1. Korinther 11, 25. 27. Das Blut wird zum Zeichen des rituellen Bundesschlusses angelehnt an Exodus 24, 8.³⁵

Das Sühnopfermotiv ist an mehreren Stellen der paulinischen Briefe zu finden, insbesondere in Formulierungen von ὑπὲρ in Kombination mit dem Pronomen ἡμῶν (Röm 5, 6.8 „für uns gestorben“), oder in Kombination mit ἁμαρτιῶν (1Kor 15, 3 „für unsere Sünden gestorben“) oder in Bezug auf die Einmaligkeit des Todes εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν (2Kor 5, 14 „einer ist für alle gestorben“).³⁶ Auch Formulierungen mit δίδομι tragen die Sühnopfervorstellung – so Römer 4, 25 („Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben“) und Römer 8, 32 (er hat „ihn für uns alle hingegeben“). Beide Male ist Gott das Subjekt der Handlung – ist Gott also derjenige, der Christus Gewalt antut bzw. antun lässt. Anders ist Galater 2, 20 (Christus, „der [...] sich für mich hingegeben hat) und Galater 1, 4 („der sich für unsere Sünden hingegeben hat“) formuliert, indem Christus selbst das Subjekt der Handlung ist. Kennzeichnend ist vor allem die kultische Vorstellung, dass „das Blut die Bedeutung eines Sühnemittels hat“³⁷.

Das Motiv der Stellvertretung steht eher in Verbindung mit strafrechtlichen Vorstellungen. So formuliert Römer 8, 3 „sandte Gott seinen Sohn [...] zur Sühne für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen“. Galater 3, 13 spricht davon, dass Christus uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft habe, „indem er [Christus] für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht in der Schrift: Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt“. Ähnlich ist auch 2. Korinther 5, 21 formuliert: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“

Das Motiv der sakramentalen Vereinigung verbindet sich mit der Vorstellung, dass der gläubige Mensch *mit* Christus gestorben und auferstanden ist. In Römer 6, 8 formuliert der Apostel, dass „wir mit Christus gestorben“ sind um in Römer 6, 4 schon vorwegzunehmen, dass wir durch die Taufe „mit ihm begraben“ wurden.³⁸

Das Motiv des Loskaufs schließlich ist das ökonomische Bild des Schuldklarentums, welches insinuiert, dass für die Freiheit des Menschen eine

³⁴ Vgl. Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin/New York 1995, 113 f.

³⁵ Ex 24, 8: „Da nahm Mose das Blut und besprenge das Volk damit und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen hat auf Grund aller dieser Worte.“ Anders als Strecker, *Theologie*, a. a. O., der diese Stelle unter das Sühnopfermotiv subsumiert.

³⁶ Vgl. ebd., 114. Weitere Stellen sind Röm 5, 9; Röm 3, 25.

³⁷ Ebd.

³⁸ Dazu ebenfalls 2Kor 5, 14 „... also sind alle gestorben“; Kol 2.20 „wenn ihr mit Christus gestorben seid ...“; Röm 6, 6 „unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt“; Gal 2, 19 „... ich bin mit Christus gekreuzigt worden“; Gal 5, 24 „Alle, die zu Christus gehören, haben das Fleisch und ihre Leidenschaften gekreuzigt“.

Gegenleistung notwendig sei. In Galater 3,13 wird dieser Loskauf formuliert: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist“.

Schließlich bringt der Christushymnus des Philipperbriefes noch ein anderes Motiv zur Sprache – den Gehorsam. In Philipper 2,8 heißt es: „Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“. Auch dieser Gehorsam verweist auf eine höhere Instanz, der gegenüber Jesus mit seinem Weg Gehorsam geleistet hat.

Das Kreuz wird also im Neuen Testament als auf unterschiedlichen Ebenen notwendiger Gewaltakt beschrieben. Kultisch-rituell³⁹, juridisch, sakramental, (heils-)ökonomisch oder im Sinnes des Gehorsams. Dieses Verständnis setzt sich fort und verfestigt sich in der späteren Tradition und der christlichen Theologie.⁴⁰ Die Interpretation des Kreuzes als notwendiger Gewaltakt ist die vielleicht einflussreichste Interpretation des Kreuzes und eine bis in die Gegenwart⁴¹ auch sehr fundamental verteidigte Interpretation. Und ein Blick in ein beliebiges Gesangbuch unserer Kirchen bestätigt, dass diese Interpretation auch die Sprache des Glaubens über Jahrhunderte geformt hat und bis heute formt.⁴²

Der Kernbestand christlicher Theologie, die Soteriologie, kommt in ihrer traditionellen Ausprägung nicht ohne Gewalt – ohne ultimative, tödliche Gewalt – aus. Sie erkennt den auf Jesus von Nazareth zukommenden Gewaltakt und deutet ihn als notwendigen Gewaltakt. Das nicht etwa eine Befreiung aus der Logik der Gewalt, sondern deren Beendigung durch ihre schärfste Bestätigung – durch ein Gottesopfer. Durch die höchste Form der Gewalt – der Gewalt an Gott selbst – soll der Mensch mit Gott versöhnt sein. Die Einmaligkeit und die göttliche Besonderheit domestizieren den Gewaltakt. Aber die Grundlage unseres Glaubens bleibt eben das: ein Gewaltakt.

³⁹ Die neutestamentliche Zusammenfassung hierfür ist in Heb 9,22 zu finden: „Fast alles wird nach dem Gesetz mit Blut gereinigt, und ohne dass Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung“.

⁴⁰ Hier sprechen wir über altkirchliche Interpretationen, wie etwa die des Athanasius in seinem Festbrief X: „[Christus], der wirklich von Gott dem Vater ist, wurde uns zugute Fleisch, damit er sich selbst dem Vater an unserer Statt opfern und uns erlösen konnte, und er erlöste uns durch seine Darbringung und sein Opfer [...] Dies ist er, der in früheren Zeiten als Lamm geopfert wurde, und in diesem Lamm vorab angedeutet wurde. Später aber wurde er für uns geschlachtet. „Denn Christus wurde als unser Osterlamm geopfert.“ (Athanasius, *Epistolae festales*, VII). Wir sprechen aber auch über die theologiegeschichtlich überaus wirksame Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, die in dem Opfer Jesu eine Ersatzleistung anstelle der für die Menschheit unmöglichen, aber notwendigen Leistung sieht.

⁴¹ Hier sei auf die Debatte der letzten Jahre verwiesen, in die sich unter anderem Klaus Peter Jörns maßgeblich eingebracht hat.

⁴² Z. B. Feiern und Loben, hg. von J. G. Oncken Verlag in Zusammenarbeit mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel 2003. Dort die Liednummern 237; 240; 241; 242; 243; 244 u. v. m.

Der Glaube an den gewaltlos ans Kreuz gehenden Jesus, der sich zu all jenen stellt und mit all jenen leidet, die ihrerseits unter Gewalt leiden, steht dem Glauben an den notwendigen tödlichen Gewaltakt des Kreuzes gegenüber.

5. Hermeneutische Herausforderungen

An einigen Stellen ist schon auf die hermeneutische Dimension des Themas verwiesen worden. Deshalb möchte ich zum Abschluss versuchen, einige hermeneutische Herausforderungen zu beschreiben.

Wenn Hermeneutik immer auch die Verständigung über den Standpunkt der verstehenden Person ist, dann folgen daraus unterschiedliche theologische Arbeitsaufträge:

Zunächst – und das sind nach Athen getragene Eulen – der Auftrag zu genauer historisch-kritischer Arbeit: Die Beobachtung, dass das Neue Testament in seiner zunächst unkritischen Übernahme der gesellschaftlichen Konventionen der patriarchalen Gesellschaft oft auch die gewalttätigen Machtstrukturen dieser Gesellschaftsform unhinterfragt lässt und damit in ihrer Wirkmächtigkeit weiter tradiert, stellt uns vor die Herausforderung sehr genau historische Kontexte zu erarbeiten und zu unterscheiden, was davon christlicher Verkündigungsinhalt und was zeitgebundene gesellschaftliche Konvention ist, bzw. wie das eine durch das andere überformt wurde. Das Neue Testament selbst bietet die Ebene der Kritik gesellschaftlicher Konventionen ebenfalls fast durchgängig an.⁴³ Es bleibt ein hermeneutisches Ringen um die Christusbotschaft, bei dem allzu deutlich – auch in gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussionen – Gewaltpotential steht.

Die zweite Beobachtung, dass das Neue Testament durchaus gewalttätig gegen Menschen formuliert, fordert uns m. E. zunächst zur genauen Wahrnehmung dieser sprachlichen Gewalt auf. So trivial diese Herausforderung wirkt, scheint sie mir doch essentiell: Wird die sprachliche Gewalt stillschweigend übergangen und bleibt unbeachtet, wirkt sie unreflektiert weiter. Dies geschah in der Geschichte der Kirche zu allen Zeiten.⁴⁴ Z. B. legt die gesamte Geschichte des christlichen Antisemitismus davon beredtes Zeugnis ab. Wird die Sprache des Neuen Testaments als in Teilen gewalttätige Sprache wahrgenommen, so haben wir in unserem Reden und Predigen eine verständlich machende Übersetzung zu leisten, die einerseits die

⁴³ Sei es in den Gewaltverneinenden Aussagen Jesu, sei es in den die gesellschaftlichen Sektionen durchbrechenden Aussagen der paulinischen Briefe (Gal 3, 28 u. a.), sei es auch in den die gesellschaftlichen Konventionen überschreitenden Formulierungen der Haus- tafeln u. a.

⁴⁴ Das auf dem Koppelschloss deutscher Soldaten im Ersten und im Zweiten Weltkrieg der Satz „Gott ist mit uns“ stand, ist nur ein Indiz dafür.

problematischen Formulierungen nicht stillschweigend beiseitelässt und sie andererseits nicht unbedacht und unverstanden tradiert.

Diese Beobachtung ruft außerdem zu theologischen Unterscheidungen in Verbindung mit neutestamentlicher Gerichtssprache auf: Welche Bedeutung hat sie? Inwiefern ist sie Bestandteil des christlichen Verkündigungsauftrages? Und mit welchem Ziel ist sie das? Die Neubesinnung der christlichen Theologie in Bezug auf den jüdischen Glauben nach 1945 ist ein Beispiel eines solchen Prozesses.

Dass die neutestamentliche Sprache metaphorisch Macht- und Gewaltkontexte in die Glaubenssprache einträgt, hält für den christlichen Glauben einige Probleme bereit, denn die Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte ist in Bezug auf unsere Rede von Gott nicht ganz einfach – genauer: Wir können von Gott nur in der Bildhälfte sprechen und denken.

Wenn aber unsere Glaubenssprache in ihrer geschichtlichen Ausprägung untrennbar verbunden ist mit Herrschafts- und Machtmetaphorik, kriegesischen Anleihen und triumphalistischen Überhöhungen, dann entsteht – sofern wir diese Metaphorik nicht mehr wollen – zunächst ein leerer Raum, der theologisch und damit auch sprachlich neu gefüllt werden muss. Es gehört m. E. zu *den* theologischen Herausforderungen unserer Zeit, neue, d. h. gewaltfreie Bilder für unsere Rede von Gott zu finden, die unseren Kommunikationskontexten angemessen sind.⁴⁵

Schließlich ist unsere Rede vom Kreuz Christi fortwährend zu überprüfen und zu korrigieren. Die Frage, was wir denn meinen, wenn wir sagen „Christus ist für uns gestorben“, sucht nach Antworten, die sich nicht nur als verantwortlich gegenüber einer dogmatischen Tradition erweisen, sondern vor allem auch als verantwortlich gegenüber dem Kommunikationskontext des 21. Jahrhunderts. Hier und jetzt im Gespräch mit aufgeklärten Menschen, die der Logik der Gewalt kritisch gegenüber stehen, muss sich die christliche Verkündigung verständlich machen können. Und gegenüber der in Teilen zunehmend verrohenden Gesellschaft muss christliche Verkündigung das entschiedene gewaltfreie „Nein“ des das Kreuz erleidenden Christus entgegen halten.

Mit einer Änderung unserer metaphorischen Sprache erfährt auch die referenzierte Sache in unserem Verständnis eine Änderung. Das bedeutet, wenn wir anders von Gott und von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus reden, ändert sich unser Gottesbild.

Unsere Rede und unsere Predigt als Durchbrechung der Gewalterfahrung so vieler Menschen dieser Welt ist notwendig, nicht die Rede als Bestätigung der gewalttätigen Logik sondern als Befreiung aus dieser gewalttätigen Logik. Das gelingt allerdings nur dann, wenn wir uns auch der sprachlichen Gewalt in unserer christlichen Tradition bewusst sind und sie

⁴⁵ Eine Probe aufs Exempel ist dabei die Einleitung zum Abendmahl. Welche Worte wählen wir und welche Botschaft verkünden wir damit? Die Einsetzungsworte aktualisieren bei jeder Abendmahlsfeier den kultisch-rituellen Verstehenskontext des ersten Jahrhunderts, lassen ihn aber unübersetzt.

neu verstehend artikulieren. Und auch hier gilt: Die Änderung der Sprache könnte eine Änderung unseres Verständnisses bedeuten.

Die Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit im Neuen Testament ist eine Frage nach unserem hermeneutischen Standpunkt, von dem aus wir die Texte verstehen und auslegen wollen, deshalb ist sie vor allem auch als selbstkritische Frage zu stellen. Es ist eine selbstkritische Frage an die christliche Kirche insgesamt, aber sie stellt sich je nach Konfession in unterschiedlicher Dringlichkeit. Sie ist aber vor allem eine Selbstkritische Frage an die Auslegenden der biblischen Texte.

Bibliografie

- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart 1972
- Butler, Judith, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 2016.
- , *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London 2004
- Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005.
- Ebeling, Gerhard, *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Tübingen 1979.
- Feiern und Loben, hg. von J. G. Oncken Verlag in Zusammenarbeit mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel 2003
- Gestrich, Andreas/Krause, Jens-Uwe/Mitterauer, Michael, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003.
- Herrmann-Otte, Elisabeth, *Sklaven und Freigelassene*, in: NTAK II, 95–99.
- Krause, Jens-Uwe, *Antike*, in: Gestrich, Andreas/Krause, Jens-Uwe/Mitterauer, Michael, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003, 21–159, 132.
- Luz, Ulrich, *Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum*, in: *EvTh* 64 (2004) 268–284.
- , *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*, EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997.
- Maisch, Ingrid, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, ThKNT 12, Stuttgart 2003.
- Mayordomo, Moisés, *Religiöse Gewalt im Neuen Testament?*, in: Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005, 73–76.
- Schnelle, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007.
- Strecker, Georg, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin/New York 1995.

„Wer tötet, tut Gott einen Dienst“ (vgl. Joh 16, 2)

Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa

Hermann Hartfeld

1. Einleitung

Es fällt mir sehr schwer, über meine Glaubensgeschwister aus der ehemaligen Sowjetunion zu referieren. Erstens komme ich aus dieser Gegend; ich habe mit ihnen den letzten Bissen Brot, Freud und Leid geteilt und nun haben politische Umwälzungen uns meilenweit voneinander getrennt. Zweitens habe ich von 1992 bis 2012 an den russischen, kasachischen und ukrainischen theologischen Schulen unterrichtet und bin bis zu den Ereignissen in Kiew mit allen befreundet gewesen. Ich nahm auch an der pastoralen Konferenz in Kiew vom 27. bis 30. August 2009 teil mit einem Referat „Pastorale Seelsorge in einer postmodernen Gesellschaft“. Nur ein einziges Referat dieser Konferenz ist mir bis heute in Erinnerung geblieben, nämlich, dass Gott ein echter Demokrat sei. Der Referent bezog sich dabei auf das Prinzip des allgemeinen Priestertums nach 1. Petrus 2, 9 f. Daraufhin gab es lebhaft Diskussionen, die man nicht ohne Schmunzeln zur Kenntnis nehmen konnte.

Sehr nachdenklich stimmte mich auch die Rede des ersten Vize-Premiers von Julia Timoschenko, des Baptisten Alexander Turtschinow. Er sprach von einer Feier der „Erneuerung“ des christlichen Glaubens und nicht von der Jubiläumsfeier des 400-jährigen Bestehens des Baptismus. „Denn“, führte er aus, „die Glaubenstaufe, von der der Name Baptist stammt, geschah bereits im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, als dreitausend an Christus gläubig gewordene Menschen getauft wurden. Und wenn Gott es uns gewährt, werden wir in etwa zwanzig Jahren das 2000-jährige Jubiläum des Baptismus feiern.“¹

Turtschinow verlegte die Anfänge des Baptismus in das 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Er ist bekannt für markante Aussagen und Redewendungen, die er sich wohl als Hochschullehrer aneignete.² Unter anderem hörte ich von ihm:

¹ Das Theologische Seminar Minsk, Bericht: Die Feier des 400-jährigen Jubiläums des Baptismus in Kiew. <http://www.mbseminary.org/page.php?id=2>, Stand: 17.07.2016. Übersetzung aus dem Russischen vom Autor.

² Moritz Gathmann/Alexander Turtschinow, „Kiew. Anderer Stil in der Ukraine, aber keine Erneuerung“, in: Zeit-Online vom 23.11.2014, 2: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-02/ukraine-praesident-uebergang-turtschinow-timoschenko/seite-2>. Stand: 20.07.2016. Vgl. <http://pdf.zeit.de/politik/ausland/2014-02/ukraine-praesident-uebergang-turtschinow-timoschenko.pdf>, Stand: 15.11.2016.

In der Ukraine haben wir einen fruchtbaren Boden für die Verkündigung des Evangeliums. Der Staat hält sich an die Verfassung und sorgt für die Freiheit des Gewissens und für die freie Religionsausübung. Wir haben keine Verfolgung wegen religiöser Überzeugungen jeglicher Art. Die Leiter der verschiedenen Konfessionen können sich an einen Tisch setzen und friedlich ihre Probleme diskutieren und Lösungen suchen. Ich bitte Sie alle, dafür unseren Dank an Gott zum Ausdruck zu bringen.³

Beim Austausch mit Turtschinow machte er auf mich einen recht seriösen Eindruck. Jawohl, er wirkt auf andere wie ein deutscher Hochschullehrer, der das Lachen verlernt hat. Sein ernster Gesichtsausdruck verriet uns, dass er sich um die Zukunft seines Landes Sorgen machte. Im privaten Gespräch mit mir sagte er: „Wir haben extrem viele Sorgen, dass unser großer russischer Bruder uns die Souveränität nicht gönnen wird.“⁴ Da ich von Politik nicht viel verstehe, nahm ich seine Aussage schweigend zur Kenntnis. Er gab mir seine Visitenkarte und wir verabschiedeten uns.

Ich freundete mich aber mit vielen Christen aus seiner Umgebung an und habe bis heute direkte Kontakte zu ihnen. Nie hätte ich damals gedacht, dass es zu einem Euromaidan, zu einer Annektierung der Krim und zu den kriegesischen Konflikten im Osten der Ukraine kommen könnte.

2. Donbass, an dem sich die Geister scheiden

Ja, wir kommen nicht umhin, die Anfänge der kriegesischen Auseinandersetzungen im Osten der Ukraine kurz zu skizzieren. Denn erst dann können wir das Thema „Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa“ hier entfalten.⁵ Uns sind die Ereignisse auf dem „Platz der Unabhängigkeit“ in Kiew bekannt. Der Platz wird meist kurz als Maidan bezeichnet. Er war zwischen November 2013 und Ende Februar 2014 Mittelpunkt der nach ihm benannten Euromaidan-Proteste. Sie führten zum Abtauchen des legitim gewählten Präsidenten Wiktor Janukowitsch,⁶ zur Annexion der Krim und zum Krieg zwischen den Separatisten von Donbass und der ukrainischen Armee.⁷

³ V Ukraine sostojalos prasnovanije 400 letija Baptisma. (Deutsch: In der Ukraine fand die Feier des 400-jährigen Jubiläums des Baptistismus statt), in: InVictory Christian Megaportal, 01.09.2009. <http://www.invictory.com/news/story-22972-%D0%9A%D0%B8%D0%B5%D0%B2.html>, Stand: 17.07.2016.

⁴ Vgl. Severin Weiland, „Ukraine: Timoschenkos Hasstiraden alarmieren Bundesregierung“, in: Spiegel-Online vom 26.03.2014: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/ukraine-timoschenkos-tiraden-gegen-russland-alarmieren-berlin-a-960844.html>, Stand: 23.07.2016.

⁵ Vgl. Silvia von Steinsdorff, „Russlands Selbstwertgefühl und die Kurzsichtigkeit der Ukraine-Politik der EU“, VerfBlog, 2014/3/24 unter: <http://verfassungsblog.de/russlands-selbstwertgefuehl-und-kurzsichtigkeit-ukraine-politik-eu/>, Stand: 16.07.2016.

⁶ Vgl. „News aus der Ukraine: Janukowitsch abgetaucht +++ Ukrainischer Parlamentspräsident tritt zurück +++ Klitschko fordert Absetzung“, 22.02.2014, in: Hamburger Morgenpost. <http://www.mopo.de/3597054>, Stand: 23.07.2016.

⁷ Vgl. Oliver Kühn, „Schwarzer Rauch über dem Maidan“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 07.08.2014: <http://www.faz.net/aktuell/politik/raeumung-in-kiew-schwarzer->

Unwillkürlich kommen Fragen auf, wer wohl der Initiator des Krieges im Osten der Ukraine gewesen war. Denn die meisten russischen Christen geben Turttschinow und den ukrainischen Christen die Schuld für diese Konflikte. In ihrer „Resolution über die Situation in der brüderlichen Ukraine“ soll der Kongress der ECHB der RF am 30. Mai 2014 sinngemäß ausgeführt haben:

Eine interessante Situation ist entstanden. Einige ukrainische Christen haben sich abstoßend und unchristlich verhalten. Sie haben die offene Rebellion im Stadtzentrum von Kiew gegen die legitim gewählte Regierung und den Staatsputsch unterstützt und ermöglichten, dass nationalistische und proamerikanische Marionettenkräfte die Regierungsbefugnisse übernommen haben. Anschließend unterstützten sie den Krieg gegen die Bevölkerung im Südosten der Ukraine. Als die russischen Glaubensbrüder sie deswegen an den Pranger stellten bzw. ermahnten, nahmen sie es den Brüdern laut übel und klagten sie des „Verrats“ an. [...] Es ist sehr traurig, dass der Hochstapler Turttschinow im Widerspruch zu den geltenden Gesetzen der Ukraine zum Interim-Präsident von dem militanten Maidan-Parlament ernannt wurde. Er ist des Mordes an vielen Menschen in der Ukraine schuldig und wird von der Leitung des ukrainischen Baptistenbundes als Bruder bezeichnet.⁸

Jedoch fragt man sich: Ist diese Schuldzuweisung gerechtfertigt? Ist Alexander Turttschinow der Initiator des Konflikts im Südosten der Ukraine?⁹

Am 20. November 2014 veröffentlichte die russische Zeitung *Nowaja Gazetta* (Neue Zeitung) Auszüge eines Interviews mit Igor Strelkow alias Girkin,¹⁰ das er der russischen nationalistischen Zeitung *Sawtra* (Morgen) gegeben hatte. Viele westliche Zeitungen haben dieses Interview übernommen und veröffentlicht. Der *Tages-Anzeiger* nimmt auch auf dieses Interview Bezug und schreibt: „Der russische Geheimdienst-Oberst Igor Girkin [...] berichtet ausführlich darüber, wie er seit Februar erst die Beset-

rauch-ueber-dem-maidan-13086258.html, Stand: 23.07.2016. Günther Schäfer, Kiew entdecken, Rundgänge durch die Metropole am Dnepr, Berlin 2007 (3. aktualisierte Auflage, Berlin 2011).

⁸ Russischer Bund der EChB RF und der Bund der ECHB der Ukraine. Wer hat wen verraten? (Übersetzung aus dem Russischen: HH) <http://rusbaptist.stunda.org/ru-ua.htm> und die gleiche Überschrift: Wer hat verraten?, in: Lifejournal. <http://rusbaptist.livejournal.com/107135.html>, Stand 23.07.2016. Vgl. Nikolai Karpizki, „Ukrainische Pastoren über die Aufgabe der Kirche: ‚Ein Verkündiger der Wahrheit zu sein‘ – Mehr unter: <http://baznica.info/article/ukrainskie-pastory-o-zadache-cerkvi-v-sovremennom-/#sthash.gIQcleXm.dpuf>, Stand: 23.07.2016.

⁹ Einen interessanten Artikel über die Rolle von Turttschinow im Jahre 2014 hat *Zeit-Online* veröffentlicht: Moritz Gathmann, „Anderer Stil in der Ukraine, aber keine Erneuerung.“ Alexander Turttschinow gehört zur alten Riege der ukrainischen Politik und gilt als treuer Timoschenko-Anhänger. Wer ist der Mann, der die Ukraine bis zu Neuwahlen führt? <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-02/ukraine-praesident-uebergang-turtschinow-timoschenko>, Stand: 23.07.2016.

¹⁰ Vgl. Die Pressekonferenz von Alexander Borodai und Igor Strelkow am 10.07.2014 in Russisch. Teil I. <https://www.youtube.com/watch?v=o8KdvFpz-84>. Vgl. <https://gaming.youtube.com/watch?v=we8K1-dpyNU&list=LL4SwrG3KrLla3dn8lbtLfdg10>, Teil II, Stand: 16.07.2016.

zung der Krim mitorganisiert und nach deren Anschluss an die Russische Föderation einen Krieg im Donbass vom Zaun gebrochen hat.“¹¹ Der Oberst sagte mit aller Deutlichkeit, dass er ganz allein volle Verantwortung für den Krieg im Osten der Ukraine übernehme. „Ich habe den Auslöser zum Krieg gedrückt.“¹²

Er fährt fort: „Wenn unsere militärische Einheit (von 52 Personen, HH)¹³ die Grenzen der Ukraine nicht überquert hätte, dann wäre der Aufstand rasch beendet worden, wie es in Charkow so auch in Odessa geschehen war. Es hätte ein paar Dutzend Tote, Verbrannte und Verhaftete gegeben, und damit wäre alles vorbei gewesen“, urteilt Girkin und ergänzt: „Den Anstoß für den Krieg, der bis heute in Gang ist, hat unsere Einheit gegeben. Wir haben alle Karten gemischt, die auf dem Tisch lagen. Alle!“¹⁴

Er sagte unter anderem der Zeitung *Sawtra*, dass es für ihn bereits der fünfte Krieg gewesen sei, den er im Osten von Ukraine geführt habe. Er habe zuerst zweimal in Tschetschenien, dann in Transnistrien, Bosnien und schließlich in der Ukraine gekämpft.¹⁵

Ferner erklärte Strelkow:

Als das slawische Epos begann, plante und hoffte ich, das Krimszenario im Donbass zu wiederholen. Es war geplant gewesen, den Führern des Aufstandes zu helfen, die Macht des Volkes zu installieren, ein Referendum durchzuführen und den Anschluss (von Donbass, HH) an Russland zu organisieren. Das war unser primäres Ziel. Niemand hat den Separatisten diese Zielangabe aufgezwungen. Es war der aufrichtige Wunsch von ihnen gewesen, sich von der Ukraine abzuspalten. Und danach, na ja, wir wollten nicht aus dem Schatten in die Öffentlichkeit treten, und nach der erledigten Arbeit wollten wir sofort von da verschwinden so, wie wir es auch in der Krim getan haben.¹⁶

¹¹ *Tages-Anzeiger*, „Den Auslöser zum Krieg habe ich gedrückt.“ (Erstellt: 22.11.2014, 11:44 Uhr) <http://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Den-Ausloeser-zum-Krieg-habe-ich-gedrueckt/story/16330278>, Stand: 16.07.2016.

¹² *Julius Hans*, „Den Auslöser zum Krieg habe ich gedrückt.“ Igor Girkin, russischer Geheimdienst-Oberst und vorübergehend „Verteidigungsminister“ der ukrainischen Separatisten, brüstet sich mit seiner Rolle in der Krise. Moskau habe mit seiner Hilfe den Krieg geschürt. In: *Der Bund* vom 22.11.2014. <http://www.derbund.ch/ausland/europa/den-ausloeser-zum-krieg-habe-ich-gedrueckt/story/16330278>, Stand: 04.07.2016.

¹³ Vgl. The Kiev Times: Гиркин рассказал о своей деятельности в Крыму и в Славянске (Deutsch: Girkin alias Strelkow erzählte von seiner Tätigkeit in der Krim und in der Stadt Slowiansk), 11.11.2014. <http://thekievtimes.ua/society/406867-girkin-rasskazal-o-svoej-deyatelnosti-v-krymu-i-slavyanske.html>, Stand: 04.07.2016.

¹⁴ *Tages-Anzeiger*: „Den Auslöser zum Krieg habe ich gedrückt.“ (Erstellt: 22.11.2014, 11:44 Uhr) und *Новая Газета (Nowaja Gazetta)* vom 20.11.2014. <http://www.nowyagazeta.ru/news/1689537.html>, Stand: 04.07.2016.

¹⁵ „Wer bist du, „Schütze?“ Ein Interview des Chefredakteurs Alexander Andrejewitsch Prochanow mit Igor Strelkow, in: *Газета Завтра Gazeta Sawtra* (Deutsch: Zeitung *Morgen*) vom 20.11.2014. <http://zavtra.ru/blogs/kto-tyi-strelok>, Stand: 04.07.2016.

¹⁶ Girkin sprach über seine Arbeit in der Krim und Slowiansk, in: The Kiev Times, 11.11.2014. <http://thekievtimes.ua/society/406867-girkin-rasskazal-o-svoej-deyatelnosti-v-krymu-i-slavyanske.html>. Stand: 04.07.2016. Vgl. <http://svpressa.ru/war21/article/103643/> vom 11.11.2014. Interview (Freie Presse) <http://gordonua.com/news/war/girkin-strelkov-ya-ne>

Ulrich Clauß, der Politikredakteur der *Welt*, schreibt: „Die Krim-Operation hat Russland als Gelegenheit gedient, der gesamten Welt die Fähigkeiten und Potenziale von Informations-Kriegsführung vor Augen zu führen“, wie es auch in der Studie mit dem Titel „Anatomie des russischen Informationskrieges“ heißt.¹⁷

Wenn man alle Interviews von Strelkow/Girkin liest und sie ernst nimmt, dann kann man nicht von einem Bürger-, sondern von einem russischen hybriden Krieg sprechen. Jedoch berichtet der russische Sender *Russia Today* auf seiner Webseite am 26. Januar 2015, Wladimir Putin habe gesagt: „Was in der Ukraine geschieht, ist ein Bürgerkrieg. Die Streitkräfte der Ukraine sind eine NATO-Legion.“¹⁸ Bereits im August 2014 sagte Putin auf dem 1. TV-Kanal in Moskau:

„Wir müssen sofort inhaltliche und sinnvolle Verhandlungen im Südosten der Ukraine beginnen [...] um eine politische Organisation der Gesellschaft und ihre Staatlichkeit zu schaffen, damit die absoluten rechtlichen Interessen der Menschen, die dort leben, sichergestellt werden.“¹⁹

Mit Blick auf Putins Aussagen und sein Verhalten vor und nach der Annexionierung der Krim verbietet es sich, über einen Bürgerkrieg im Südosten der Ukraine zu sprechen.²⁰

hotel-stanovitsya-izvestnym-no-v-doneckoy-oblasti-ne-nashlos-lidera-takogo-kak-aksenov-v-krymu-50888.html, Gordon vom 12.11.2014 und <http://www.posprikaz.ru/2015/11/igor-strelkov-za-putina-my-eshhe-poboremsya/> ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКОЕ АГЕНТСТВО. Посольский приказ (Informationsanalytische Agentur. Botschaftsbefehl). Aufgerufen am 16.07.2016.

¹⁷ Ulrich Clauß, „Deutsches Meinungsbild im Visier von Putins Agenten“, in: *Die Welt*, 12.06.2014. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article128985210/Deutsches-Meinungsbild-im-Visier-von-Putins-Agenten.html>. Vgl. Jolanta Darczewska. *The anatomy of Russian information warfare the Crimean operation, a case study*. Centre for Eastern Studies. Warszawa: Publisher Ośrodek Studiów Wschodnich im Marka Karpia. ISBN 978-83-62936-45-8. https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/the_anatomy_of_russian_information_warfare.pdf, Stand: 04.07.2016.

¹⁸ Homepage *Russia Today* 26.01.2015. Unter <https://www.rt.com/news/226319-putin-nato-russia-ukraine/>, aufgerufen am 06.07.2016. Putin: Ukraine army is NATO legion aimed at restraining Russia, Stand: 16.07.2016.

¹⁹ Putin fordert Poroschenko auf, den von russischen Rebellen eroberten Gebieten zu einer Staatlichkeit zu verhelfen. <http://www.pravda.com.ua/rus/news/2014/08/31/7036316/>. Vgl. Putin verlangt Verhandlungen über die Staatlichkeit des Donbass. <http://opd-voshod.livejournal.com/4088280.html>, Stand: 23.07.2016.

²⁰ Vgl. The Prosecutor of the International Criminal Court, Fatou Bensouda, issues her annual Report on Preliminary Examination Activities (2016) ICC-CPI-20161114-PR1252. Die Chefanklägerin erklärt, die russische Besetzung der Halbinsel Krim wie die Kämpfe in der Ostukraine seit 2014 deuteten auf einen bewaffneten internationalen Konflikt zwischen Russland und der Ukraine hin. <https://www.icc-cpi.int/iccdocs/otp/161114-otp-rep-PE-Ukraine.pdf>, Stand 16.11.2016. William Yoder schreibt jedoch an die Teilnehmer der Konferenz vom 7. bis 9. Oktober 2016 in Nürnberg einen Brief vom 04.07.2016. „8. Es gibt auch viele mögliche Interpretationen für die Vorgänge in der Ostukraine. Die Tschechoslowakei hat sich friedlich getrennt. Warum wäre das in der Ukraine nicht der bessere Weg gewesen? Lieber eine Landesspaltung vor einem Bürgerkrieg, als erst danach. Die Aufspaltung von Staaten ist schlimm – Krieg ist noch schlimmer.“

Michael Stürmer schreibt in *Welt-Online*: „Putin ist ein Meister der hybriden Kriegsführung.“²¹ Und Anastasia Vishnevskaja äußert sich wie folgt:

Die OSZE, die seit dem 21. März 2014 mit einer Beobachtermission vor Ort präsent ist, spricht stattdessen von einer „Krise“ oder einem „Konflikt“. [...] Eine der zentralen Debatten in dem Konflikt kreist um die Frage, ob – und wenn ja, in welcher Weise – Russland involviert ist. Obwohl es keine offizielle Kriegserklärung gegen die Ukraine gab, unterstützt Russland die Separatisten auf unterschiedlichen Ebenen. In den russischen Medien werden die Rebellen als Befreiungskämpfer gegen die „faschistische ukrainische Junta“ bezeichnet. Neben der medialen Unterstützung finden auch Maßnahmen im Bereich der Versorgung statt (etwa Lebensmittellieferungen), teils unter Verletzung der bestehenden Grenzabkommen.²²

Donbass ist nolens volens zum Dreh- und Angelpunkt der politischen Radikalisierung der slawischen Christen geworden.

3. Christliche Radikalisierung in der Ukraine

3.1. Der „blutige Pastor“

Ein Autor für die russische evangelische Allianz schreibt auf deren Homepage in deutscher Sprache, im Unterschied zu den russischen Christen hätten die ukrainischen Evangelikalen eine entgegengesetzte Position eingenommen. „Nun versichern sie, dass sie ihrem neuen Staat unter die Arme greifen müssen, dass dies ihre patriotische Pflicht sei.“²³

Als Reaktion auf die Vorgänge der Separatisten leitete der ukrainische Übergangspräsident Alexandr Turtschinow, der ein baptistischer Laienprediger ist, eine „antiterroristische Operation“ (ATO) ein. Seither hält der Konflikt an, wobei sich Phasen massiver Kampfhandlungen mit brüchigen Waffenstillständen abwechselten. Turtschinow wird von den Russen als der „blutige Pastor“ geißelt.²⁴

Turtschinow hat seinen Online-Spitznamen „der blutige Pastor“ sinngemäß wie folgt kommentiert:

²¹ Michael Stürmer, „Putin ist ein Meister der hybriden Kriegsführung“, *Die Welt* / N24, 20.12.2014. <https://www.welt.de/videos/video135587752/Putin-ist-ein-Meister-der-hybriden-Kriegsfuehrung.html>, Stand: 24.07.2016.

²² Anastasia Vishnevskaja: „Krieg im Osten der Ukraine“, in: dekode.org [Russland entschlüsseln]. Unter: <http://www.dekode.org/de/gnose/krieg-im-osten-der-ukraine>, Stand: 17.07.2016.

²³ Vgl. rea-moskva.org, Das Unvermögen, die eigenen Ängste zu überwinden. Die Protestanten Russlands und der Ukraine haben ein geistliches Problem, 09.03.2015. Es ist für mich schleierhaft, wer für die russische evangelische Allianz die Artikel verfasst. <http://rea-moskva.org/de/nachrichten/detailansicht/article/das-unvermoegen-die-eigenen-aengste-zu-ueberwinden.html?PHPSESSID=d99286fd69bd65bbcb168db571fedf70>, Stand: 20.07.2016.

²⁴ Ebd. „Das Unvermögen, die eigenen Ängste zu überwinden. Die Protestanten Russlands und der Ukraine haben ein geistliches Problem“, 09.03.2015, Stand: 17.08.2016.

So nennen mich die Russischen Propagandisten, aber im Internet spielt der Spitzname für mich keine Rolle. Ich verhalte mich ruhig in den sozialen Netzwerken, und in Bezug auf den Spitznamen „blutiger Pastor“ gewähre ich den „Fotofröschen“ ihren Spaß. Es gibt Befürworter meiner Politik, es gibt aber auch Gegner. Die öffentliche Meinung ist sehr variabel: Liebe und Hass sind nur einen Schritt voneinander entfernt.²⁵

Turtschinow wies darauf hin, dass der Spitzname „Blutiger Pastor“ in einer schwierigen Zeit für die Ukraine entstanden sei. Sinngemäß sagte er:

Ich erinnere mich, wie unerträglich schwer es am Anfang des Jahres 2014 war: Die russischen Streitkräfte konzentrierten sich entlang der ukrainischen Grenze, eine Invasion war in Vorbereitung. Eine Armee und Machtstrukturen zur Abwehr der Invasion hatten wir nicht. Unter unseren Sicherheitskräften in der Krim waren $\frac{2}{3}$ Verräter. Aber damals durfte man nicht öffentlich zugeben, dass wir über keine Armee verfügten. Auf Schritt und Tritt wurden wir mit Verrat und Demoralisierung konfrontiert, deshalb bin ich auch ganz ergraut. Ich denke, dass nach einer solchen negativen „PR“ unmöglich gewesen wäre, Panik und Chaos unter dem ukrainischen Volk zu stoppen. Ich musste über die Courage unserer Verteidiger sprechen und dem ganzen Negativ (Unangenehmes) mich stellen und über mich ergehen lassen. Damals hat man mich in sozialen Netzwerken „erhängen“ und „erschießen“ wollen.²⁶

Er wäre wirklich lieber Pastor geworden, wie er es dem Journalisten Sergey Melkonjan beichtete:

Ich bin ein evangelischer Christ und gehöre einer Baptistenkirche an. Ich predige gern in der Kirche. Ich wäre lieber im pastoralen Dienst, als die Arbeit eines Vize-Ministerpräsidenten auszuführen.

Starkes Engagement für die Baptistengemeinde charakterisiert Turtschinow als Person, der sich strikt an die christlichen moralischen Normen hält. Er glaubt aber auch, dass die Kirche die Politik des Staates beeinflussen sollte. Dies wird nur möglich sein, wenn die politische Elite dieses Landes religiös sein wird.²⁷

Nach Ausbruch des kriegesischen Konflikts trat ich in Kontakt mit Christen aus der Baptistenkirche „Brot des Lebens“, in der Turtschinow

²⁵ Turtschinow ist nicht gegen den Spitznamen „Blutiger Pastor“. <http://rusnext.ru/news/1466490407>, 21.06.2016, Stand: 20.07.2016. Ebenso 11.4 News. Aktuelle Nachrichten 24/7. <http://11.4news.info/der-generalstab-der-russischen-federation-arbeitet-an-der-ukrainischen-militars-im-donbass-neue-technologien-der-kriegsfuehrung-und-feuerkontrolle/>, Stand: 17.07.2016. Vgl. Welt-Online: „Putin droht Terroristen mit völliger Vernichtung“, 01.01.2014. <http://www.welt.de/politik/ausland/article123437125/Putin-droht-Terroristen-mit-voelliger-Vernichtung.html>, Stand: 20.07.2016.

²⁶ Turtschinow erzählte, wie er sich zum Spitznamen „blutiger Pastor“ verhält. In: *Novoje Vremya Online* (Neue Zeit), 16.06.2016. <http://nv.ua/ukraine/politics/aleksandr-turchinov-rasskazal-kak-otnositsja-k-svoemu-prozvischu-krovavij-pastor-i-fotozhabam-149699.html>, Stand: 20.07.2016.

²⁷ *Sergey Melkonjan*. Politisches Porträt von Turtschinow. 09.05.2014, 19:25 Uhr. Informationsagentur REX. <http://www.iarex.ru/articles/47692.html>, Stand: 21.07.2016.

Mitglied ist und ab und zu predigt.²⁸ Ich fragte: „Muss diese ATO-Maßnahme unbedingt sein?“ Ich bekam zur Antwort: „Was hätte Putin getan, wenn Turtschinow eine ukrainische Militäreinheit nach Dagestan geschickt hätte, um die islamistischen separatistischen Kräfte zu unterstützen?“ Ich antwortete: „Putin würde sie als Terroristen liquidieren lassen, wie er den Terroristen bei seinem Besuch der Stadt Wolgograd nach einem terroristischen Anschlag androhte.“²⁹

Der Spitzname „Blutiger Pastor“, den die russischen Teilnehmer von Sozialmedien Turtschinow verliehen haben, scheint ihn absolut nicht zu stören, wie er selbst sagt.³⁰

3.2. Wir verteidigen unsere Heimat

Die Ereignisse auf dem Maidan haben die ukrainischen wie die russischen Christen polarisiert. Die russischen Christen unterstellen der ukrainischen Reformregierung *faschistische Tendenzen und widerliche Hetze gegen Putin und Russland*. Es taucht sehr häufig der Begriff „Maidan-Faschismus“ auf,

womit auf die Beteiligung von rechtsextremen Aktivisten an der Kiewer Freiheitsbewegung angespielt wird und eine Gleichsetzung derselben mit Faschisten insinuiert werden soll. Des Weiteren ist in einer Vielzahl der ideologisch streng formatierten Netzbeiträge von deutschen „Konzern- und Staatsmedien“ die Rede. Diese betreiben demnach „weitgehend gleichgeschaltet“ im Auftrag der Nato „Kriegshetze“ gegen Russland.³¹

Am 8. September 2014 erschien auf den Internetseiten „Grehu.net“ (Sünde.net) und „mirwam.org“ (Friede sei mit euch.org) ein Artikel, der mich kalt erwischt hat. Der Titel lautet „Von Baptisten zu Terroristen“ und der Autor ist Pastor Wladimir Dubowoj von der Baptistenkirche „Slawa Christa“ (Der Ruhm Christi) der Stadt Kirowograd. Unter der Überschrift des Artikels ist ein Vater mit seinen Kindern abgelichtet und der Text beginnt wie folgt:

Dies ist *Valery Podhleby* – Bruder unserer Kirche, Vater von fünf Kindern, der jüngste ist weniger als sechs Monate alt. *Podhleby* verteidigt unser Land mit

²⁸ Pro Christliches Medienmagazin, „Ukraine: Christen in der Rebellion“. <http://www.pro-medienmagazin.de/gesellschaft/detailansicht/aktuell/ukraine-christen-in-der-rebellion-87546/>, aufgerufen am 21.07.2016.

²⁹ Putin droht Terroristen mit völliger Vernichtung. In: Welt-Online, 01.01.2014. <http://www.welt.de/politik/ausland/article123437125/Putin-droht-Terroristen-mit-voelliger-Vernichtung.html>. Stand: 07.07.2016. Vgl. Vorratsdatenspeicherung: Putin setzt umstrittene Anti-Terror-Gesetze in Kraft. *Spiegel-Online* vom 07.07.2016. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/vorratsdatenspeicherung-putin-setzt-anti-terror-gesetze-in-kraft-a-1101856.html>, Stand: 18.07.2016.

³⁰ Turtschinow kommentierte seinen Spitznamen „blutiger Pastor“. ANTIKOR, 17.12.2014. http://antikor.com.ua/articles/21779-turchinov_prokommentiroval_svoe_prozvishe_krovavyj_pastor, Stand: 20.07.2016.

³¹ Vgl. Ulrich Clauß, „Deutsches Meinungsbild im Visier von Putins Agenten“, in: Die Welt, 12.06.2014. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article128985210/Deutsches-Meinungsbild-im-Visier-von-Putins-Agenten.html>, Stand: 20.07.2016.

einem anderen Bruder *Sergei Shelyaev* im 17. Bataillon der territorialen Verteidigung in der Zone des militärischen Konflikts im Osten der Ukraine. Unsere Kirche bietet dem Bataillon, wo unsere Brüder in den ersten Reihen kämpfen, diverse Unterstützung. Mehr als 10 Baptistenkirchen vom Gebiet Kirowograd sammelten Spenden, um für unsere Brüder Schutzwesten zu erwerben. Viele Christen befinden sich in den ersten Reihen des Kampfes von David (Ukraine) gegen den Goliath (Russische Föderation). Wir haben niemand überfallen und unsere Helden verteidigen ihr Land vor den terroristischen Organisationen der selbsternannten Lugansk- und Donezk-Volksrepubliken (LVR/DVR), die von der Regierung der Russischen Föderation (RF) inspiriert und unterstützt werden. Nun kämpfen unsere Brüder gegen die russische Armee, welche die Ukraine heimtückisch überfallen hat.³²

Überrascht hat mich die freimütige Aussage der ukrainischen Baptisten, dass sie freiwillig in den Kampf gegen die Separatisten ziehen. Ich musste nie zum Militärdienst, weil ich ihn von vornherein für mich ausschloss. Meine mennonitische Mutter war Pazifistin, die ihre Überzeugung auch auf ihre Erziehungsmethoden übertrug. „Ein Kind wird nie mit Schlägen für seine Vergehen bestraft“, hieß es. Mutters Erziehungsmotto lautete: „Ermahnen und Ermutigen.“ Nun, mit dieser Methode ist wohl kein Krieg zu gewinnen.

Als ich hörte, dass ukrainische Christen nicht nur an der Front kämpften, sondern auch bereit gewesen wären, den Präsidenten Putin zu liquidieren, wie der charismatische Pastor und Heimleiter des Kinderheims „Republik Pilgrim“ in Mariupol dem Fernsehsender „Impact“ von Sacramento sagte, war ich total fassungslos.³³ Denn das erinnerte mich an die Geschichte der terroristischen Fraktion der Narodnaja Wolja (Der Wille des Volkes), zu der auch der Bruder Lenins angehörte, die im 19. Jahrhundert geplant hatten, den Zaren Alexander III. zu ermorden.³⁴

Nichtsdestoweniger machen mir meine ehemaligen Theologiestudenten Sorgen, deren Kinder im Bataillon „Asow“ kämpfen. Ich spreche nicht selten mit ihnen per Skype und bitte sie, mit dem Töten aufzuhören. Sie reagieren ungewöhnlich prompt: „Gott hat es zugelassen, dass Russland unser Land überfallen hat, und Gott will, dass wir für unsere Heimat unser Leben opfern.“ Sie erzählen mir fortwährend von russischen Waffen, die gegen sie gerichtet sind wie das Raketenwerfer-System Tornado-S. Sie argumentieren, dass der einzige Weg, auf welchem die Raketenwerfer-Systeme in die Hände von „prorussischen Separatisten“ gelangen konnten, die unmittelbare Teilnahme der politischen Führung Russlands miteinschließt, was unter die Definition einer militärischen Aggression fällt, die von der UNO

³² „Von Baptisten zu Terroristen“, in: Grehu.net. <http://www.grehu.net/news/cerkov/20156>, Stand: 04.07.2016.

³³ Telekanal „Impact“. Sacramento, 07.05.2014. <http://www.slavicsac.com/2014/11/07/mokhnenko-putin/>, Stand: 20.07.2016.

³⁴ Vgl. Mark A. Zöller, Terrorismusstrafrecht. Ein Handbuch. C. F. Müller, Heidelberg 2009, 102 f.

angenommen wurde. Somit schlussfolgern sie, dass Putin Russlands Überfall auf die Ukraine faktisch gestanden hat. Nur der Westen sei so blind und sehe es nicht. Dieser Vorwurf mag unkommentiert stehenbleiben.³⁵

4. Christliche Radikalisierung in Russland

4.1. Abgrenzung, gegenseitige Unterstellungen, Beginn einer antiwestlichen Propaganda, die Folgen: Die Resolution des Bundes der ECHB auf dem 34. Kongress in Bezug auf die Situation in der Ukraine

Es war zu erwarten, dass der russische 34. Kongress der Evangeliums-Christen und Baptisten mit Blick auf die Ereignisse in Kiew eine Resolution annehmen würde, in der man sich von der Haltung der ukrainischen Baptisten distanzieren würde. Die Resolution beginnt mit einem Bekenntnis: „Wir bekennen uns zu den Lehren der Bibel, die einen gewaltsamen Sturz einer legitimen Regierung und den Nationalismus nicht gutheißt und die Lösung der sozialpolitischen Widersprüche nur mittels politischer Verhandlungen befürwortet.“ In dieser Resolution vom 30. Mai 2014 wird eine Beileidsbekundung mit Blick auf die entstandenen Opfer in der Ukraine zum Ausdruck gebracht und die friedliche Haltung der russischen Union zu den obrigkeitlichen Gewalten artikuliert. Begründet wird diese Haltung mit vielen Bibelstellen, u. a. mit Sprüche 24, 21: „Mein Sohn, fürchte den Herrn und fürchte den König! Lass dich nicht mit Aufrührern ein.“ Zum Schluss der Resolution wird versichert, dass nichts auf die brüderliche Beziehung zwischen den beiden Bünden Einfluss nehmen werde. Man werde bereit sein, einander liebevoll zu begegnen und füreinander zu beten.³⁶

Anschließend wurde, der Vize-Präsident der ukrainischen Baptisten Oleg Bandura interviewt, der sinngemäß Folgendes sagte:

Die meisten Kirchen, nicht nur die evangelikalen, sondern auch andere protestantische, orthodoxe und katholische Kirchen, nahmen eine sehr simple und klare Position ein: Die Kirche unterstützt per se die Menschen bei ihrer Suche nach Wahrheit, Freiheit und Selbstausdruck. Das Volk erhob sich gegen die Behörden, welche für die Menschen nichts übrighatten, und verlangte politische Veränderungen. [...] Die Kirche war die ganze Zeit in der Nähe der Mitmenschen mit einem einfachen Ziel – zu beten. Wir haben versucht, eine Plattform zu schaffen, wo die Menschen sich zu Gott wenden konnten, das Wort Gottes hören, in dieser Situation, in der sie sich befanden, biblische Antworten finden. Das war die Intention der Kirche. Die Kirche mischte nicht in der Politik mit

³⁵ Vgl. Boris Zeitlin, „Putin hat Russlands Überfall auf die Ukraine faktisch gestanden“, 14.02.2015, übersetzt von Irina Schlegel: <https://informnapalm.org/de/putin-hat-russlands-ueberfall-auf-die-ukraine-faktisch-gestanden/>, Stand: 20.07.2016.

³⁶ Die offizielle Homepage der Evangeliums-Christen und Baptisten der Russischen Föderation. 06.06.2014. <http://baptist.org.ru/news/main/view/rezolutsiya-34-sezda-po-ukraine>, aufgerufen am 25.07.2016.

und war auch nicht an ihr beteiligt. Die Kirche diene den Mitmenschen, das tun wir heutzutage auch weiterhin.

Bandura sagte weiter:

Was gegen Turttschinow gesagt und getan wird, scheint mir, gelinde gesagt, ein Missverständnis zu sein, und wenn ich offen sein darf, es ist Dummheit. Und wenn jemand von den Brüdern die Kampagne gegen ihn unterstützt, so wäre es notwendig, dass er seine Position überdenkt.³⁷

4.2. Polarisierung zwischen den ukrainischen und den russischen Christen

Viele russische Pastoren und Prediger sahen sich nun berufen, von der Kanzel Stellung zur Situation in der ukrainischen Kirche zu beziehen. In den sozialen Medien wird die Gemeinschaft „Christen gegen Maidan“ gegründet, und man zitiert dort die Aussage des charismatischen Pastors aus Mariupol, Gennadij Mokhnenko, der in Sacramento Folgendes gesagt haben soll:

Wenn die Politiker das alles nicht bald beenden, muss ich dem Bischof schreiben, dass er meine Ordination für ungültig erklärt, damit ich mich der Nationalgarde anschließen kann, um ihre Heimat, meine Familie, mein Land, meine Freunde und Kinder schützen zu können. [...] Ich war nie ein radikaler Pazifist. Es ist aber besonders schrecklich für mich, dass ich die Invasion meiner Brüder, Verwandten, mir nahestehenden Menschen und die Russen bekämpfen muss.³⁸

In diesem Bericht wird auch der Baptistenpastor Wladimir Dubowoj aus Kirowograd mit einer automatischen Schusswaffe abgelichtet mit Aufschrift: „Tod den Separatisten“. Des Weiteren wird behauptet:

Wie der Herr Michael Cherenkov (Tschrenkow, ein ukrainischer Theologe, HH) zuvor droht auch (Pastor) Dubowoi mit der Verfolgung der Andersdenkenden seitens der Sicherheitsorgane der Ukraine. Er prahlt mit der Bereitschaft, eine Kalaschnikow in die Hand zu nehmen und Menschen zu töten. „Lehrt uns nicht, wie wir zu leben haben. Die Aggressoren und Mörder werden wir bekämpfen. Das ist eine gottgefällige Tat. Die Christen der Ukraine werden zur gegebenen Zeit für ihre Haltung Buße tun müssen.“³⁹

Ich kenne persönlich einen russischen Christen aus der Stadt Sosnowoborsk in der Region Krasnojarsk, Pawel Andronow, der seine Berufung im Kampf im Südosten der Ukraine gegen die rechts gerichteten ukrainischen

³⁷ Das Interview mit Igor Bandura, „Die Kirche muss mit dem Volk sein“, ist auf der Homepage des Bundes der ECHB der RF am 13. Juni 2014 veröffentlicht worden. <http://baptist.org.ru/news/main/view/cerkov-vmeste-s-narodom>, Stand: 25.07.2016.

³⁸ Der ukrainische Baptismus mit einer automatischen Schusswaffe im Anschlag. <http://rusbaptist.livejournal.com/116453.html>, Stand: 25.07.2016. Vgl. Der protestantische Pastor: „Putin hat unser Leben zur Hölle gemacht“. In: Russian News in California. 10.10.2014. <http://www.slavicsac.com/2014/10/10/mokhnenko/>, Stand: 25.07.2016.

³⁹ Der ukrainische Baptismus mit einer automatischen Schusswaffe im Anschlag. <http://rusbaptist.livejournal.com/116453.html>, Stand: 25.07.2016.

Freiwilligen der Bataillone „Asow“, Dnepr, Kiew-1 und Aidar sieht.⁴⁰ Er hat sich finanziell tief verschuldet und ging als freiwilliger Kämpfer nach Donbass. Er argumentiert, er würde ja nicht gegen die ukrainische Armee kämpfen, sondern nur Banderas Anhänger töten. Dies sei sein Beitrag zur Ehre Gottes.⁴¹

Mich hat im Jahre 2014 das Schicksal meiner ehemaligen Studenten im Südosten der Ukraine sehr interessiert. Ich habe zwar per Skype Kontakte zu ihnen gehabt, aber ich wollte sie auch sehen und sprechen. Pawel war nie einer von ihnen. Ich habe ihn aber als russischen Soldaten auf der Seite der Separatisten erlebt. Meine ehemaligen ukrainischen und russischen Studenten beteuerten, *sie würden durch Töten Gott einen Dienst erweisen*.

Mein 32 Jahre alter Ex-Student war sehr aufgeregt, als ich ihm sagte, dass ich 2009 Alexander Turttschinow traf und ihn nicht als einen „blutigen Pastor“ bezeichnen kann. Er knirschte mit den Zähnen und sagte wütend: „Ich töte dich, wenn du es nochmals wiederholst!“ Ich versuchte ihn zu beruhigen.⁴²

4.3. Christliche Radikalisierung: Der Kampf gegen Gayropa

Ich beobachte, dass die christliche Radikalisierung in den russlanddeutschen Kirchen auf Deutschland übergreifen hat. Auf der Kanzel einer quasi russischen christlichen Gemeinde in Köln-Chorweiler wird Putin von der Kanzel als der einzige Retter der traditionellen Werte in der Welt gepriesen. „Dieses Gayropa wird verrotten und Gott wird seinen Diener Putin dafür vielfältig belohnen“, sagte einer der Prediger in meinem Beisein. Russlanddeutsche Jugendliche lassen sich von solchen Reden anstecken. Viele schotten sich ab. Das haben sie von ihren Eltern gelernt. Aber anders als die Eltern haben sie keine Unterdrückung in der Sowjetunion erlebt. Deshalb ist Putin für sie ein Held. Zu Hause sprechen sie Russisch, und sie wohnen in geschlossenen Siedlungen von Russlanddeutschen. In der Mehrheitsgesellschaft, für die sie sich nicht interessieren, kommen viele von ihnen nicht weit. Und sie können ihre Parallelwelt pflegen. Im Ruhrgebiet fallen mir auf Anhieb drei „Russendiskos“ ein, so wie sie der Schriftsteller Wladimir Kaminer in seinen Kurzgeschichten beschrieb. „Da passiert auch, was man bisher nur von muslimischen Jugendlichen kennt: Sie radikalisiert sich. Und melden sich freiwillig zum Kampf gegen den

⁴⁰ Vgl. Pavel Andronov auf Facebook.com. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=-121874514812051&set=a.119014398431396.1073741826.100009685090986&type=3&theater>, Stand: 25.07.2016.

⁴¹ Vgl. Vladimir Dubowoj, „Von den Baptisten zu Terroristen“, Mir Wam. Christian News Media. <http://mirvam.org/2014/09/09/%D0%B8%D0%B7-%D0%B1%D0%B0%D0%BF%D1%82%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%B2-%D0%B2%D1%82%D0%B5%D1%80%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%8B/>, Stand: 25.07.2016.

⁴² Vgl. „Ich werde dich töten“, in: Christ & Welt. №9, 26.12.2015. <http://www.christundwelt.de/themen/detail/artikel/ich-werde-dich-toeten/>, aufgerufen im Juli 2016.

Westen.“ Ich kenne russlanddeutsche junge Menschen, die in den Krieg in der Ukraine zogen und wieder zurückkamen. Ich sah, wie (christliche) Soldaten Menschen töten, und sah, wie sie qualvoll starben. Ich sagte dem deutschen Journalisten Wolfgang Thielmann, dass ich mich im Ernst frage, wann der Hass auch nach Deutschland überschwappt und die Schlacht um das Gute und Richtige auch hier beginnen wird, denn die christliche Radikalisierung hat bereits in unserem Land Fuß gefasst.⁴³

4.4. Die christliche Radikalisierung: „Das westliche Europa ist die Hölle“

Russische Prediger und Pastoren veröffentlichen auf YouTube Filme und Videos im Internet und versenden sie an Russlanddeutsche mit Predigten über den verdorbenen dekadenten Westen. Mit großem Interesse sah ich mir den Film vom Pastor der Baptistenkirche „Ruf Christi“ (aus Irkutsk) an.⁴⁴ Sein Name ist Sergey Motschalow. Den Film hat er bereits am 20.09.2014 veröffentlicht.⁴⁵ Er predigte über das Thema: „Wie widersteht man den Dämonen und wie besiegt man sie?“ In seiner Predigt hebt er folgende *westliche* Laster hervor: 1. Freier Geschlechtsverkehr in holländischen Parks.⁴⁶ 2. Die Pädophilie sei in Holland legalisiert worden, führt er aus, er muss den Bericht missverstanden haben, dass holländische Pädophile ihre eigene Partei gegründet haben und die Justiz bislang keine Handhabe habe, sie zu verbieten.⁴⁷ 3. Holland sei moralisch besonders verdorben: Es gebe dort Coffee-Shops für freien Rauschgiftkonsum/Cannabis und so weiter.⁴⁸ 4. Einem Jungen müsse im westlichen Europa seit seiner Geburt die Masturbation beigebracht werden. Wie das wohl vonstattengehen soll, erklärt der Pastor nicht.⁴⁹ Er erwähnt anschließend, sehr emotional geladen und im gleichen Atemzug, die Gender-Mainstream-Erziehung an den deutschen Schulen und bezeichnet diese Erziehungsmethode als unmoralisch und

⁴³ Wolfgang Thielmann, „Kämpfer für Gott und gegen das schwule Europa“, 01.03.2015, 19:08 Uhr. Erschienen in: Christ & Welt, Seite 1 und 2. <http://www.zeit.de/gesellschaft/2015-02/ukraine-krise-evangelikale-christen>, Stand: 25.07.2016.

⁴⁴ Die Predigten sind u. a. abrufbar unter: <http://xn--8oadof2aniix.xn--p1ai/>, Stand: 25.07.2016.

⁴⁵ Siehe und höre: https://www.youtube.com/watch?v=w34_bFYyqzg. Kak protiwestojath Besam i pobezhdath. („Wie widersteht man den Dämonen und siegt über sie!“) 3Christ.ru [Was ist das?], Stand: 25.07.2016.

⁴⁶ „Niederlande: Im Amsterdamer Vondelpark ist öffentlicher Sex erlaubt“, ShortNews. 11.03.2008. <http://www.shortnews.de/id/701479/niederlande-im-amsterdamer-vondelpark-ist-oeffentlicher-sex-erlaubt#>, Stand: 27.07.2016.

⁴⁷ „Bekennende Pädophile gründen eine Partei, aber die Justiz hat bislang keine Handhabe, diese zu verbieten“, in: Focus-Online von 12.06.2006. http://www.focus.de/politik/ausland/niederlande-alles-erlaubt_aid_219134.html, Stand: 27.07.2016.

⁴⁸ Amsterdam Coffee Shops Guide. <http://www.amsterdam.info/coffeeshops/Amsterdam/Info>, Stand: 27.07.2016.

⁴⁹ „Selbstbefriedigung! Tipps für Jungen und Mädchen!“, in: Bravo vom 24.04.2015. <http://www.bravo.de/dr-sommer/selbstbefriedigung-tipps-fuer-jungen-und-maedchen-268643.html>, Stand: 27.07.2016.

verwerflich.⁵⁰ 5. Die Homosexualität zerstöre die traditionelle Familie, sie werde jedoch in Westeuropa staatlich gefördert und propagiert. 6. Beim Begriff Inzest ist der Pastor fast in Rage und verweist auf die Verbote im Alten Testament. Motschalow erwähnt auch die Länder, in denen Inzest erlaubt wurde: Frankreich, Portugal, Niederlande, Spanien, Türkei, Elfenbeinküste und China. Er verschweigt jedoch, dass in „Russland einvernehmlicher Beischlaf zwischen Verwandten juristisch nicht relevant ist. Begründet wird dies in der Regel damit, dass es kein Opfer gebe. Bei sexuellen Übergriffen innerhalb der Familie regeln – wie auch in Deutschland – andere Gesetze das Strafmaß.“⁵¹ 7. Prostitution sei im Westen legalisiert worden. Auch an dieser Stelle ist er nicht ganz korrekt und weiß wohl nicht, dass die Menschenrechtsorganisation Amnesty International sich weltweit für die Legalisierung von Prostitution einsetzen will und nicht alle EU-Länder sie billigen.⁵² Anstandsweise hätte ich von ihm erwartet, dass er erklärt, wieso die Hure Rahab in das Geschlechtsregister Christi aufgenommen wurde (Mt 1, 5). 8. Die westlichen Krematorien werden kritisiert, weil die Abwärme nicht nur die Feierhallen im Winter beheizen soll, sondern auch Schulen, Schwimmbäder und Wohnräume.⁵³ Es ist wahr. Jedoch gibt es dagegen auch Proteste. Ein Leser schreibt dem Bestatter Peter Wilhelm: „Das ist ja pietätlos und ekelhaft. Ich will doch nicht mein Badewasser mit der Wärme meiner toten Oma aufheizen.“⁵⁴ 9. Des Weiteren führt der Pastor aus, dass im Westen eine Propaganda des Kannibalismus geführt werde. Ich vermute, er meint wohl den Film auf YouTube mit dem Titel „Kannibalismus in Österreich“.⁵⁵ 10. Eheschließungen mit Toten. Motschalow hat auch in dieser Frage nicht übertrieben. Die postmortale Eheschließung wurde in Frankreich während des Ersten Weltkriegs eingeführt. Eine ähnliche Möglichkeit gab es mit der Leichentrauerung nach deutschem Recht während des Zweiten Weltkriegs.

Motschalow kommt in seiner Predigt zu dem Schluss: „Propaganda des Kannibalismus, der Homosexualität, der Transgender-Ideologie, Pädophilie und des öffentlichen Geschlechtsverkehrs zeichnen das ‚Reich des Teufels‘ aus“, und mit diesem „Reich des Teufels“ habe die Ukraine ein

⁵⁰ Thomas Vitzthum, „Sexualkunde – die Grenzen der Aufklärung“, in: Die Welt Online vom 19.01.2014. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article123981298/Sexualkunde-die-Grenzen-der-Aufklaerung.html>, Stand: 27.07.2016.

⁵¹ Material von dpa, ddp und AP, in: Focus Online. http://www.focus.de/panorama/welt/tid-9231/inzest-urteil_aid_265018.html, Stand: 27.07.2016.

⁵² „Amnesty für legale Prostitution“, in: WAZ.de – Lesen Sie mehr unter: <http://www.derwesten.de/politik/amnesty-fuer-legale-prostitution-id10982298.html#plx877068581>, Stand: 27.07.2016.

⁵³ Vgl. Energiegewinnung aus Leichenverbrennung. Peter Wilhelm. Bestatterwebblock. Ab-rufbar unter: <http://bestatterweblog.de/energiegewinnung-aus-leichenverbrennung/>, Stand: 27.07.2016.

⁵⁴ Ebd., Stand: 27.07.2016.

⁵⁵ Kannibalismus in Österreich, veröffentlicht am 17.11.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=NLGkiPFLGoU>, Stand: 27.07.2016.

Assoziierungsabkommen geschlossen. Von der Ukraine verlange die EU, die Gesetze über die Homosexualität zu liberalisieren.⁵⁶ Zum Schluss seiner Predigt fragt Mochalow seine Zuhörer sehr emotional geladen: „Ist das nicht die Hölle?“ Und er gibt selber die Antwort: „Ja, der Westen ist die Hölle!“ Diese Predigt wurde über 2000 mal auf der Plattform YouTube gehört.⁵⁷

4.5. Christliche Radikalisierung: „Jeremias heiß siedender Topf“ – das dekadente Europa

Der russische Pastor i.R. Alexey P. Prochorow ist eine renommierte Persönlichkeit. Er war Pastor der Stadt Prochladnoje in Nordkaukasus. Außerdem war er auch der Leiter der nordkaukasischen Vereinigung der Evangeliums-Christen und Baptisten.⁵⁸ Seine Bücher sind über die Grenzen Russlands hinaus bekannt und sie werden gern von Russlanddeutschen und den emigrierten Russen in Europa und Amerika gelesen. Sein Buch *Jeremias heiß siedender Topf*, herausgegeben und gedruckt im Jahre 2014, hat man auf einer russischen Pastorenkonferenz als Lektüre empfohlen.⁵⁹ Prochorow ist ein exzellenter Prediger, der gern gehört wird. 1998 war er in unserer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kamp-Lintfort und hinterließ einen sehr guten Eindruck. Er bereiste nicht nur Europa, sondern auch Amerika.

In seinem Buch schreibt er u. a.: „Die USA hätten in Kiew einen Agenten Wiktor Janukowitsch gehabt, der sich von der vorherigen Agentin Julia Timoschenko nur in dem unterschieden hat, dass er gute Beziehungen zu Moskau und nicht zu Berlin pflegte. Janukowitsch wollte den Assoziierungsvertrag mit der EU mit der Bedingung unterschreiben, dass sein Kapital im Ausland erhalten bleibt. Auf diese Weise wäre die Ukraine Teil der EU geworden. Die EU braucht die billige ukrainische Arbeitskraft. Jedoch Moskau mischte sich ein und sagte zu ihm: Wenn du den leoninischen Vertrag unterschreibst, dann verlierst du die nächsten Wahlen im Jahre 2015 und man wird dich ins Gefängnis stecken. Moskau verfolgte keine eigennützigen Ziele“, fügt Prochorow als Ergänzung hinzu, „sondern hatte einzig die Interessen der unabhängigen Ukraine im Blick.“⁶⁰

Prochorow fragt leidenschaftlich: „Wer könnte nur der Ukraine die Augen öffnen, dass Russland nicht ihr Feind ist, sondern verhindern möchte,

⁵⁶ Das Thema der Predigt: Wie man sich den Dämonen widersetzt und sie besiegt! Epheser 6,10-13. https://www.youtube.com/watch?v=w34_bFYyqzg, veröffentlicht am 20.09.2014. 2252 Aufrufe, Stand 27.07.2016.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Observer. http://www.observer.materik.ru/observer/N12_93/12_10.HTM, Stand: 27.07.2016.

⁵⁹ Vgl. die Rezension von Hermann Hartfeld. <http://rezension-buch-von-prochorov.blogspot.de/>, Stand: 27.07.2016.

⁶⁰ Alexej P. Prochorow, *Jeremias heiß siedender Topf*, Moskau: Verlag Blagowestnik (Evangelist) 2014, 30.

dass der Westen sie schluckt und sie als ihre Kolonie behandelt?“⁶¹ Er wendet sich mit einem Appell an die Ukraine: Die EU sei keine religiöse Organisation. Traditionelle Werte ständen ihr im Weg. Die Bibel habe für sie null Bedeutung. Die gesamte EU erstrahle längst in „Regenbogenfarben“. Die Gläubigen erwarte das westliche Jugendstrafrecht.

Man wird euch die Elternrechte entziehen und eure Kinder werden von gutsituierten Eheleuten adoptiert. Auch die Homosexuellen werden euch eure Kinder wegnehmen, weil die Gays im Alter sie brauchen werden, damit sie im Alter gut versorgt werden. Für wen habt ihr die Geburtswehen durchlitten und die langen Nächte nicht schlafen können? Menschen, die sich auskennen, sprechen bereits von riesigen Schlangen, um eure Kinder zu adoptieren. Man wird die Kinder kaufen mit westlicher Währung: Dollar, EURO, Franken und Pfund. Unsere Oligarchen, die es gewohnt sind, unser Land auszuverkaufen, werden einen intensiven Kinderhandel betreiben.⁶²

Auf Seite 39 beschreibt der Pastor die westliche Sexualaufklärung. Der Lehrer verteilt den Schülern gerade Gurken, auf welche die Schüler lernen müssen, ein Präservativ aufzusetzen. Nun kommt die Warnung:

Ihr, Gläubige der Ukraine, nach allem, was man euch vorschreiben und antun wird, plädiert für den Anschluss an die EU? Jeder Protest und jeder Einwand von euch werden strengstens geahndet. Dazu noch: Man wird euch aburteilen, viel strenger als einen Deutschen, solltet ihr euch der Sexualerziehung widersetzen. Ich weiß davon von meinen russlanddeutschen Freunden.⁶³ Ich werde für meinen Präsidenten Putin kämpfen. Kein Putin-Kritiker wie A. A. Nawalny, Sergei Magnitski oder Boris Nemzow kann mich davon abhalten. Man sollte sie auf eine „Titanic“ steigen und schwimmen lassen, bis ein Eisberg sie versenkt.⁶⁴

5. Schlussfolgerungen

Ich habe immer wieder von den russischen Christen, die 2014 im Donbass kämpften, gehört, dass die offizielle Propaganda, die Bücher von Prochorow, die Predigten von Pastoren sie bewogen haben, gegen die ukrainischen Faschisten zu kämpfen. Die Tötungen sind Symptome einer sukzessiven Verrohung, die von beiden Seiten, nämlich der ukrainischen und der russischen Seite, gefördert wird. Die Separatisten hetzen gegen die ukrainischen „Faschisten“. So tun das auch die Geistlichen der ROK.⁶⁵ Selbst der ehema-

⁶¹ Ebd., 32.

⁶² Ebd., 36 ff.

⁶³ Ebd., 40.

⁶⁴ Ebd., 42 f.

⁶⁵ Den Bruderkrieg im Osten der Ukraine hat der russische Patriarch Kirill gesegnet. Russland bereitet Sabotagen im Osten der Ukraine mit dem Segen der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihren Patriarchen vor. „Die heiligen Verräter“, 19.05.2014. <http://ru.tsn.ua/politika/bratoubiystvennuyu-voynu-na-vostoke-ukrainy-blagoslovil-rossiyskiy-patriark-kirill-366179.html>, Stand: 27.07.2016. Vgl. Portal Credo. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=108121>, Stand: 27.07.2016.

lige Vize-Präsident der ECHB der RF, Eugeni Bachmutskij, der Pastor der Russischen Bibelgemeinde, beklagte:

Es ist zu bedauern, dass die Brüder beiderseits (ukrainische und russische) am politischen Leben ihrer Länder teilnehmen. Sie sollten die göttliche Wahrheit suchen und nicht die menschliche. Gott sei ihr Richter. Jesus sagte, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei, es brauche keine menschlichen Waffen. [...] Ich bedauere es, dass die Glaubensbrüder sich mit der Politik befassen und hoffen nicht auf unseren Herrn, sondern verlassen sich auf die Macht der Waffen. [...] Wenn Mitglieder der ECHB-Gemeinde in ein anderes Land reisen, um Ukrainer zu töten, ist das Sünde und keine Politik.⁶⁶

Es ist kein Geheimnis, dass die Pfingstgemeinden der RF, die ROK, die Separatisten im Donbass unterstützen. Pastor Kireew aus Pensa schrieb am 7. März 2015:

Heute gab es ein Treffen mit dem Leiter der Lugansk Volksrepublik (LVR), Igor Plotnizkij. Igor Venediktovich teilte uns mit, wie das Leben in der LVR abläuft. Er sprach über die Ausführung der Minsker Vereinbarungen. Darüber hinaus konnten wir Fragen in Bezug auf die humanitäre Hilfe für die Einwohner von Lugansk stellen und eine Reihe von Fragen der interreligiösen Zusammenarbeit im Land diskutieren. Als Geschenk gab Oleg Serow ihm eine Bibel, ein Buch, *Protestanten im Dienst von Russland*, und ein Souvenir von Pensa.⁶⁷

Gennadij Mokhnenko schreibt: „Dieser Bastard Plotnizkij besuchte sieben Jahre die charismatische Gemeinde von Lugansk. Er war Mitglied der Gemeinde des Pastors, der ein Bekannter von mir ist. Als ich die Gemeinde besuchte, organisierte er für uns die Sauna (Badehaus). Nun weint er und bereut, also Reste des Gewissens sind noch bei ihm vorhanden.“⁶⁸

Oliver Hinz schreibt in Bezug auf die Rolle der ROK in Südosten der Ukraine:

Den Aufständischen kommt das recht. Sie paktieren mit der kremelfreundlichen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats. Die Verfassung der von den Separatisten ausgerufenen „Volksrepublik Donezk schreibt diese Kirche als Staatsreligion fest. In der selbsternannten „Volksrepublik Lugansk“ unterstützt der emeritierte orthodoxe Metropolit Ioanniki offen die Separatisten. Er war nicht nur demonstrativ dabei, als im November „Ministerpräsident“ Igor Plotnizkij seinen Amtseid auf die Bibel leistete, sondern segnete ihn auch. Auch Hunderte prorussische Kämpfer verbrämen den Krieg gegen ukrainische Regierungstruppen religiös. Ihrer Rebelleinheit gaben sie den Namen „russisch-orthodoxe

⁶⁶ Wladimir Dubowoj, „Von Baptisten zu Terroristen“. <http://mirvam.org/2014/09/09/%Do%B8%Do%B7-%Do%B1%Do%Bo%Do%BF%D1%82%Do%B8%D1%81%D1%82%Do%BE%Do%B2-%Do%B2-%D1%82%Do%B5%D1%80%D1%80%Do%BE%D1%80%Do%B8%D1%81%D1%82%D1%8B/>, Stand: 25.07.2016.

⁶⁷ Russische Protestanten im Dienste der Terroristen. <http://mix-hawk.livejournal.com/251150.html>, aufgerufen am 25.07.2016.

⁶⁸ Gennadij Mokhnenko, „Nicht umsonst besuchte er die Kirche“, in: *Obosrewatel*. (Deutsche: Beobachter-Blog). <http://obozrevatel.com/blogs/09423-ne-zrya-plotnitskij-hodil-v-tserkov.html>, Stand: 29.09.2016. Im Video weint er und sagt: „Sie sind unsere Brüder und Schwestern. [...] Es kommt die Zeit und wir werden einander Vergebung aussprechen.“

Armee“. Mindestens ein orthodoxer Priester griff selbst zur Waffe und überfiel im Mai bei der ukrainischen Präsidentenwahl Wahllokale.⁶⁹

Am 12. Oktober 2016 hat Putin auf dem Forum *Russland ruft* endlich zugegeben, dass Russland nicht nur die Krim annektiert, sondern auch den Krieg im Donbass entfacht hat, um der Russisch sprechenden Gesellschaft beizustehen.⁷⁰

Das Fazit

Es gibt keine Gewinner im Konflikt im Donbass; es gibt einzig Verlierer. Unsere Aufgabe als westliche Christen müsste sein, zwischen den beiden Parteien der beiden Länder zu vermitteln. Es ist verheerend, aus Russland Nachrichten zu erhalten, die zwischen beiden Parteien polarisieren. Unsere deutsche Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden unternimmt alles in ihrer Kraft Stehende, um die zwei christliche Parteien untereinander auszusöhnen. Das müsste unser primäres Ziel sein und bleiben.

Bibliografie

Buchveröffentlichungen

Darczewska, Jolanta, The anatomy of Russian information warfare. The Crimean operation, a case study. Centre for Eastern Studies. Warschau 2014. Erhältlich auch als PDF-Datei.

Prochorow, Alexej P., Jeremias heiß siedender Topf, Moskau 2014. Russisch: Прохоров, А. П., Кипящий котёл Иеремии. Москва: Благовестник 2014.

Zöller, Mark A., Terrorismusstrafrecht. Ein Handbuch, Heidelberg 2009.

Online-Artikel

„Das Unvermögen, die eigenen Ängste zu überwinden. Die Protestanten Russlands und der Ukraine haben ein geistliches Problem“, 09.03.2015, Russische evan-

⁶⁹ Oliver Hinz, „Kriegsrhetorik von der Kanzel“, in: Die Welt Online, 19.02.2015. http://www.welt.de/print/welt_kompakt/article137605378/Kriegsrhetorik-von-der-Kanzel.html, Stand: 27.07.2016.

⁷⁰ Wörtlich sagte Putin am 12.10.2016 auf Russisch: Владимир Путин на форуме ВТБ „Россия зовет!“ фактически признал своё вооруженное участие в войне на Донбассе. Путин признал, что Россия защищает русскоязычное население Донбасса так же, как защищала его в Крыму. „А когда мы вынуждены, хочу подчеркнуть это, вынуждены были защищать русскоязычное население на Донбассе, вынуждены были отреагировать на стремление людей, живущих в Крыму, вернуться в состав Российской Федерации, тут же начали раскручивать новый маховик антироссийской политики и введение санкций ...“ – сказал Владимир Путин на форуме ВТБ „Россия зовет!“ Siehe: Video auf der YouTube-Plattform unter: <https://www.youtube.com/watch?v=SXNb2it8qf4>, <http://www.vtbcapital.ru/events/promo.phpgl>. Vgl. <https://slon.ru/posts/74794> und <http://tass.ru/ekonomika/3697402>, Stand: 14.12.2016.

- gelische Allianz. <http://rea-moskva.org/de/nachrichten/detailansicht/article/das-unvermoegen-die-eigenen-aengste-zu-ueberwinden.html?PHPSESSID=d99286fd69bd65bbc168d9b571fedf70>, Stand: 20.07.2016.
- Den Bruderkrieg im Osten der Ukraine hat der russische Patriarch Kirill gesegnet. Russland bereitet Sabotagen im Osten der Ukraine mit dem Segen der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihren Patriarchen. Unter: <http://ru.tsn.ua/politika/bratoubiystvennyu-voynu-na-vostoce-ukrainy-blagoslovil-rossiyskiy-patriarh-kirill-366179.html>, Stand: 27.07.2016.
- Der ukrainische Baptismus mit einer automatischen Schusswaffe im Anschlag. <http://rusbaptist.livejournal.com/116453.htm>, Stand: 25.07.2016.
- Dr. Sommer-Team, Selbstbefriedigung! Tipps für Jungen und Mädchen! In: Bravo. 24.04.2015: <http://www.bravo.de/dr-sommer/selbstbefriedigung-tipps-fuer-jungen-und-maedchen-268643.html>. Stand: 25.07.2016.
- Gathmann, Moritz/Turtschinow, Alexander, „Kiew. Anderer Stil in der Ukraine, aber keine Erneuerung“, in: Zeit-Online. 23.02.2014. 11:16 Uhr. 2. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-02/ukraine-praesident-uebergang-turtschinow-timoschenko/seite-2>. Stand: 20.07.2016. Vgl. <http://pdf.zeit.de/politik/ausland/2014-02/ukraine-praesident-uebergang-turtschinow-timoschenko.pdf>. Stand: 15.11.2016.
- Girkin über seine Arbeit in der Krim und Slawjansk, in: The Kiev Times, 11.11.2014. <http://thekievtimes.ua/society/406867-girkin-rasskazal-o-svoej-deyatelnosti-v-krymu-i-slavyanske.html>, Stand: 04.07.2016.
- Hans, Julius, „Den Auslöser zum Krieg habe ich gedrückt“, in: Der Bund, 22.11.2014, <http://www.derbund.ch/ausland/europa/den-ausloeser-zum-krieg-habe-ich-gedrueckt/story/16330278>, Stand: 04.07.2016.
- Homepage der Evangeliums-Christen und Baptisten der Russische Föderation. <http://baptist.org.ru/news/main/view/rezolutsiya-34-sezda-po-ukraine>, aufgerufen am 25.07.2016.
- Interview mit Igor Bandura, „Die Kirche muss mit dem Volk sein“, auf der Homepage des Bundes der ECHB der RF am 13.06.2014 veröffentlicht. <http://baptist.org.ru/news/main/view/cerkov-vmeste-s-narodom>. Stand: 25.07.2016.
- Karpizki, Nikolai, „Ukrainische Pastoren über die Aufgabe der Kirche: ‚Ein Verkündiger der Wahrheit zu sein‘“, <http://baznica.info/article/ukrainskie-pastory-o-zadache-cerkvi-v-sovremennom-/#sthash.gIQcIeXm.dpuf>, Stand: 23.07.2016.
- Kühn, Oliver, „Schwarzer Rauch über dem Maidan“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 07.08.2014. Unter: <http://www.faz.net/aktuell/politik/raeumung-in-kiew-schwarzer-rauch-ueber-dem-maidan-13086258.html>, Stand: 23.07.2016.
- Laux, Andreas, Pädophilen-Lobby, „Sexualität nix pfui“, in: Focus-Online. 12.03.2010. Unter: http://www.focus.de/panorama/welt/missbrauchsskandal/tid-17540/paedophilen-lobby-sexualitaet-nix-pfui_aid_489090.html, Stand: 25.07.2016.
- Melkonjan, Sergey, Politisches Porträt von Turtschinow. 09.05.2014, 19.25 Uhr. Informationsagentur REX. <http://www.iarex.ru/articles/47692.html>, Stand: 21.07.2016.
- Mockhnenko, Gennadiy, „Nicht umsonst besuchte er die Kirche“, Obosrewatel (Deutsch: Beobachter-Blog). <http://obozrevatel.com/blogs/09423-ne-zrya-plotnitskij-hodil-v-tserkov.htm>. Stand: 29.09.2016.
- Mokhnenko, Gennadiy, „Putin hat unser Leben zur Hölle gemacht“, in: Russian News in California, 10.10.2014. <http://www.slavicsac.com/2014/10/10/mokhnenko/>, Stand: 25.07.2016.

- Motschalow, Sergey*, Wie man sich den Dämonen widersetzt und sie besiegt! Epheser 6, 10-13. Unter: https://www.youtube.com/watch?v=w34_bFYyqzg, veröffentlicht am 20.09.2014. 2252 Aufrufe, Stand 27.07.2016.
- „News aus der Ukraine: Janukowitsch abgetaucht +++ Ukrainischer Parlamentspräsident tritt zurück +++ Klitschko fordert Absetzung“, 22.02.2014, in: Hamburger Morgenpost. Unter: <http://www.mopo.de/3597054>, Stand: 23.07.2016.
- Prokhanov, Alexander*, „Wer bist du, ‚Schütze‘?“ Ein Interview von Alexander Prokhanov mit Igor Strelkov. <http://zavtra.ru/blogs/kto-tyi-strelok>, Stand: 04.07.2016.
- Putin fordert Poroschenko auf, die von russischen Rebellen eroberte Gebiete, zu einer Staatlichkeit zu verhelfen. <http://www.pravda.com.ua/rus/news/2014/08/31/7036316/>.
- Putin verlangt Verhandlungen über die Staatlichkeit des Donbass. <http://opd-voshod.livejournal.com/4088280.html>, Stand: 23.07.2016.
- Schäfer, Günther*, Kiev entdecken, Rundgänge durch die Metropole am Dnepr, 2. Auflage, Berlin 2007. 3. aktualisierte Auflage: Berlin 2011.
- Steinsdorff, Silvia von*, „Russlands Selbstwertgefühl und die Kurzsichtigkeit der Ukraine-Politik der EU“, VerfBlog, 2014/3/24 unter: <http://verfassungsblog.de/russlands-selbstwertgefuehl-und-kurzichtigkeit-ukraine-politik-eu/>, Stand: 16.07.2016
- Stürmer, Michael*, „Putin ist ein Meister der hybriden Kriegsführung“. Die Welt/N24, 20.12.2014. <https://www.welt.de/videos/video135587752/Putin-ist-ein-Meister-der-hybriden-Kriegsfuehrung.html>, Stand: 04.07.2016.
- Telekanal „Impact“, Sacramento, 07.05.2014. <http://www.slavicsac.com/2014/11/07/mokhnenko-putin/>, Stand: 20.07.2016.
- The Prosecutor of the International Criminal Court, Fatou Bensouda, issues her annual Report on Preliminary Examination Activities (2016) ICC-CPI-20161114-PR1252. <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=pr1252>, Stand: 16.11.2016.
- Thielmann, Wolfgang*, Kämpfer für Gott und gegen das schwule Europa, in: Zeit-Online, 01.03.2015. Unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2015-02/ukraine-krise-evangelikale-christen>, Stand: 25.07.2016.
- Turtschinow ist nicht gegen den Spitznamen „Blutige Pastor“. <http://rusnext.ru/news/1466490407>, Stand: 20.07.2016.
- Turtschinow, Alexander/Gathmann, Moritz*, „Kiew. Anderer Stil in der Ukraine, aber keine Erneuerung“, in: Zeit-Online. 23.02.2014, 19.16 Uhr. S. 2. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-02/ukraine-praesident-uebergang-turtschinow-timoschenko/seite-2>, Stand: 20.07.2016.
- Turtschinow erzählt, wie er sich zum Spitzname „blutiger Pastor“ verhält, in: Journal Novoje Vremya Online (Neue Zeit), 16.06.2016. Unter: <http://nv.ua/ukraine/politics/aleksandr-turchinov-rasskazal-kak-otnositsja-k-svoemu-prozvischu-krovavyj-pastor-i-fotozhabam-149699.html>, Stand: 20.07.2016.
- Turtschinow kommentierte seinen Spitznamen „blutiger Pastor“. ANTIKOR. 17. Dezember 2014. Unter: http://antikor.com.ua/articles/21779-turchinov_prokommentiroval_svoe_prozvischche_krovavyj_pastor, Stand: 20.07.2016.
- „Ukraine: Christen in der Rebellion“, in: Pro Christliches Medienmagazin. <http://www.pro-medienmagazin.de/gesellschaft/detailansicht/aktuell/ukraine-christen-in-der-rebellion-87546/>, aufgerufen am 21.07.2016.
- Vishnevskaja, Anastasia*, „Krieg im Osten der Ukraine“, in: dekode.org [Russland entschlüsseln]. <http://www.dekode.org/de/gnose/krieg-im-osten-der-ukraine>, Stand: 04.07.2016.

- Vitzthum, Thomas, „Sexualkunde – die Grenzen der Aufklärung“, in: Die Welt Online, 19.01.2014. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article123981298/Sexualkunde-die-Grenzen-der-Aufklaerung.html>, Stand: 27.07.2016.
- „Vorratsdatenspeicherung: Putin setzt umstrittene Anti-Terror-Gesetze in Kraft“. In: Spiegel-Online, 07.07.2016. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/vorratsdatenspeicherung-putin-setzt-anti-terror-gesetze-in-kraft-a-1101856.html>, Stand: 18.07.2016.
- „Von Baptisten zu Terroristen“, in: Grehu.net. <http://www.grehu.net/news/cerkov/20156>, Stand: 04.07.2016.
- Weiland, Severin, „Ukraine: Timoschenkos Hasstiraden alarmieren Bundesregierung“, in: Spiegel-Online, 26.03.2014. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/ukraine-timoschenkos-tiraden-gegen-russland-alarmieren-berlin-a-960844.html>, Stand: 23.07.2016.
- Zeitlin, Boris, „Putin hat Russlands Überfall auf die Ukraine faktisch gestanden“, 14.02.2015, übersetzt von Irina Schlegel. <https://informnapalm.org/de/putin-hat-russlands-ueberfall-auf-die-ukraine-faktisch-gestanden/>, Stand: 20.07.2016.

Interreligiöse Beziehungen

Ein Beitrag zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt?

Sandra Lenke

Vor einigen Jahren wurde vom Berliner Senat das Forum „Berliner Dialog der Religionen“ ins Leben gerufen. Im staatlich neutralen Rahmen waren Vertreter und Dialogbeauftragte aus den in Berlin ansässigen Religionsgemeinschaften und Konfessionen geladen, um über eine mögliche zukünftige Zusammenarbeit zu diskutieren. Der Wille zum friedfertigen Miteinander wurde in vielen Redebeiträgen bestätigt und bekräftigt. Dann aber meldete sich eine Dame aus dem Publikum zu Wort: „Wir müssen uns eigentlich nicht über unsere friedliche Gesinnung verständigen, wir sind ja deshalb hier. Aber wie bringen wir diese Themen eigentlich in unsere Gemeinden?“ Interreligiöse Beziehungen funktionieren in unserem Land vielfach auf offizieller, akademischer oder politischer Ebene; aber in den Gemeinden sind es oft nur wenige, die sich dafür interessieren. Angesichts der vielen geflüchteten Neuankömmlinge aus muslimisch geprägten Ländern und den damit verbundenen Herausforderungen für die zivilgesellschaftliche und damit auch gemeindliche Basis wird eine Beantwortung der o.g. Frage tatsächlich drängend. In diesem Vortrag möchte ich daher folgenden Gedanken nachgehen: Können interreligiöse Beziehungen zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt einen Beitrag leisten? Und wenn ja, wie können solche Beziehungen in der gemeindlichen Praxis ihren Ort finden? Ich möchte mich dabei – der gegenwärtigen Situation entsprechend – auf Beziehungen zwischen Christen und Muslimen beschränken und dabei primär freikirchliche Gemeinden im Blick haben. Der Entfaltung von Frage und Antwort gehe ich in drei Teilen nach:

- I. Gibt es in Deutschland im Rahmen christlich-freikirchlicher Gemeinden religiös motivierte Gewalt?
- II. Welche Art von Beziehungsfähigkeit bräuchten wir für ein friedliches Miteinander?
- III. Einige Anregungen für die gemeindliche Praxis, wie interreligiöse Beziehungen gestaltet werden könnten.

1. Religiös motivierte Gewalt

Sowohl die Begegnung als auch die Auseinandersetzung mit Menschen anderer Herkunft und Religionszugehörigkeit sind in Deutschland lange Randthemen gewesen. Durch die Migrationsbewegungen der letzten Jahr-

zehnte wurde der Islam hierzulande in vielen gesellschaftlichen Bereichen präsent. Durch den aufkommenden weltweiten muslimischen Extremismus wird der Islam medial vielfach als hochproblematisch thematisiert.¹ Derzeit nutzen islamfeindliche Gruppierungen die Flüchtlingssituation für ihre Agenda und gewinnen politische Teilhabe.² Fremdenfeindlich motivierte Gewalttaten sind wieder an der Tagesordnung;³ eine religiöse Gruppe wird – wieder einmal in der Geschichte unseres Landes (!) – zum Feindbild gemacht.⁴ Viele Jahrhunderte traf es die Juden, und nach Jahren der Aufarbeitung weiß man, dass auch die Kirchen durch den in ihren biblischen Schriften angelegten Antijudaismus den geistigen Nährboden dafür mitbereitet haben.⁵ Und ich frage, ob wir als demokratische Gesellschaft all dies hinter uns gebracht haben, oder ob es nicht geboten ist, auch heute und immer wieder nach verdecktem Gewaltpotential in unserer Theologie, Schriftauslegung und Glaubenspraxis zu suchen.

Baptistengemeinden in Deutschland sind neben vielen anderen Freikirchen eine Minderheit im Rahmen des vielgestaltigen Protestantismus⁶, im Konzert der verschiedenen christlichen Konfessionen, die hierzulande die religiöse Mehrheit bilden. Über den Islam und zum Umgang mit Muslimen gibt es im christlichen Bereich inzwischen eine Fülle von Literatur, die von gegenseitiger Anerkennung bis hin zur Verwerfung reicht. In christlich-freikirchlicher Publizistik ist oft die Tendenz wahrzunehmen, von einem dominanten Standpunkt aus über Muslime zu denken und zu sprechen. Auch wenn sicherlich niemand zum Brandsatz auf ein Flüchtlingsheim oder eine Moschee greifen würden, ist eine distanzierende und zuweilen verurteilende Haltung zu diagnostizieren. Die Frage, inwiefern christliche Theologie verbale Gewalt oder Dominanzdenken befördert und damit auch rechten politischen Bewegungen einen geistigen Nährboden bietet, ist also durchaus legitim. Niemand kann sagen, das hätte mit dem christlichen Glauben nichts zu tun, – genauso wenig, wie Muslime islamistische Bewegungen einfach ausblenden können.

¹ So titelt z. B. der Focus „Die dunkle Seite des Islam: Ein Glaube zum Fürchten“, http://www.focus.de/wissen/mensch/religion/islam/titel-ein-glaube-zum-fuerchten_id_4242325.html (10.11.2014); die Welt „Nicht die Zuwanderung, der Islam ist das Problem!“, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article10238861/Nicht-die-Zuwanderung-der-Islam-ist-das-Problem.html> (12.10.2010).

² Vgl. das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland Kapitel 7.6, <https://www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/03/Leitantrag-Grundsatzprogramm-AfD.pdf>.

³ <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-09/rechtsextremismus-gewalt-anstieg-deutschland-neonazis-fremdenfeindlichkeit-fluechtlinge> (24.09.2016).

⁴ Vgl. die Studie Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung 2015: http://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf (17.01.2017)

⁵ Vgl. z. B. Elisabeth Endres, *Die gelbe Farbe. Die Entwicklung der Judenfeindschaft aus dem Christentum*, München 1989.

⁶ Zu aktuellen Mitgliedszahlen der verschiedenen Kirchen vgl. <http://remid.de/protestantismus/> (16.01.2017)

Es sei mir exemplarisch ein Blick in die Erklärung „Christlicher Glaube und Islam“⁷ auf der Website der Evangelischen Allianz gestattet. Im ersten Teil werden zentrale Themen beider Religionen verglichen (die Agenda folgt der christlichen Systematik), mit dem Fazit: „Aufgrund dieser zentralen Unterschiede ist offensichtlich, dass der Glaube an den von der Heiligen Schrift bezeugten einen allmächtigen Schöpfer und Vater Jesu Christi nicht mit der Unterwerfung unter den vom Koran gemeinten Gott vereinbar ist. Der Islam hat folglich einen Charakter, der gegen den biblischen Glauben und gegen die Gemeinde Jesu Christi gerichtet ist.“ Der zweite Teil stellt das jeweilige Verständnis von Mission gegenüber und formuliert: „Die Abwehrhaltung der Muslime gegen das biblische Evangelium gründet nicht nur in der kämpferischen Auseinandersetzung mit dem ‚Christentum‘ in der Geschichte, sondern ebenso in den tiefen Glaubensunterschieden. Das Wesen und die Identität des Islam werden erst in der Gegenüberstellung mit dem Evangelium klar ersichtlich.“ Der dritte Teil behandelt gesellschaftliche Fragen; stilistisch wird neben eine Idealformulierung, was Christen tun sollen, eine ist-Formulierung gesetzt, wie Muslime allgemein handeln. Im Blick auf die Integration heißt es dann: „Der verstärkte Zuzug von Muslimen könnte die Bildung einer muslimischen Parallelgesellschaft und damit langfristig soziale Spannungen bewirken. Eine wirkliche Integration einer großen Zahl von Muslimen in eine säkulare und pluralistische Gesellschaft ist kaum möglich, da die primäre Loyalität konservativer Muslime der islamischen Weltgemeinschaft (arab. *umma*) und nicht einem liberalen Staat gilt.“

Ich zitiere diesen Text als Beispiel, um aufzuzeigen wie aus einer bestimmten christlichen Perspektive im Namen christlicher Mission Deutungshoheit über Glaubensinhalt und -praxis Andersgläubiger ausgeübt wird. Und m. E. symptomatisch ist, dass in eben diesem Text dazu aufgerufen wird, dass christliche Mission nichts mit Überlegenheitsdenken oder -gefühl zu tun haben soll, – ebenso dass man verpflichtet ist, sich über „die Anderen“ ausreichend zu informieren. Und ich kann mir vorstellen, dass die Autoren sich dieser Selbstwidersprüche nicht bewusst sind, sondern gefühlt guten christlichen Motiven folgen. Den Vorwurf verbaler Gewalt, den ich diesem Text unterstelle, würden die Verfasser vermutlich von sich weisen. Mein Anliegen ist auch nicht, die Autoren zu verunglimpfen, sondern vielmehr zur Disposition zu stellen, dass sich in religiöse Mentalität, Bildung und Praxis sogenannte blinde Flecke oder tote Winkel einschleichen. Und meist kommen wir diesen erst dann auf die Spur, wenn wir Menschen treffen und kennen, die sich von solchen Texten beschädigt, gedemütigt und missverstanden fühlen.

In Baptistengemeinden begegnen mir zumeist Menschen, die weder gute noch schlechte Erfahrungen mit Muslimen gemacht haben, die aber auch nicht wissen, wie sie sich zu diesem Thema stellen sollen: Die biblische Botschaft ist ihnen wichtig, und das, was sie über den Islam in Broschüren wie

⁷ <http://www.ead.de/arbeitskreise/islam/christlicher-glaube-und-islam.html> (07.10.2016)

der o. g. lesen, verunsichert sie und macht ihnen Angst. Ich glaube zwischen denen, die sich zur aktiven Mission unter Muslimen berufen fühlen und denen, die sich einfach beherzt in sozialen Belangen auch für Muslime engagieren, gibt es eine breite hilflose Masse, die beim Thema Islam verstummt – und ich vermute weniger aus soziopolitischen Gründen, sondern aus ungeklärten theologischen Fragen. Es gibt eben biblische Texte, die abwertend und gewalttätig über Andersgläubige sprechen, und für die eingangs gestellte Frage nach einem Beitrag zur Vorbeugung und Überwindung von Gewalt drängt sich die Frage auf, wie mit solchen Texten angemessen umzugehen ist. Für eine mögliche Beantwortung möchte ich im folgenden zwei hermeneutische Ansätze kurz skizzieren.

(1) Der Neutestamentler Eckhardt Reinmuth⁸ verweist auf die Performativität gewaltinhärenter Texte – er fragt, was Texte auslösen, wenn sie gelesen werden, was sie je in ihrer Rezeptionskultur bewirken.⁹ Als Beispiel mag hier 2. Johannes 9-11 dienen:

„Wer darüber hinausgeht und bleibt nicht in der Lehre Christi, der hat Gott nicht; wer in der Lehre bleibt, der hat beide, den Vater und den Sohn. Wenn jemand zu euch kommt und bringt diese Lehre nicht, nehmt ihn nicht auf in euer Haus und grüßt ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßt, der hat teil an seinen bösen Werken.“

Liest man diesen Text auf essentialistische Weise, so geschieht es leicht, dass man sich mit der einen Gruppe – nämlich der mit der richtigen Lehre – identifiziert und zugleich zur Distanzierung und Abgrenzung von den Anderen aufgerufen fühlt. Hier wir, die Erwählten – dort die Anderen, die Verworfenen. Reinmuth weist darauf hin, dass, „wo eine solche Gewalt nicht kritisch reflektiert wird, man sich im Übersehen und Verschweigen gleichsam in ihren Dienst stellt“.¹⁰ Wir üben so auf verbale Weise subtile, meist verdeckte demütigende Gewalt aus, die wir selbst nicht wahrnehmen, und verletzen Andere in ihrem Selbstverhältnis und Selbstverständnis.¹¹ Entgegen einer solchen essentialistischen Lesart, die nur ein ‚entweder-oder‘ kennt, fordert Reinmuth auf, den hermeneutischen Grundbezug neutestamentlicher Texte ernst zu nehmen: Christus! Im Neuen Testament gehe es eben „nicht um die Entfesselung religiös definierter Gewalt, sondern um ihre Brechung“.¹² Im Blick auf das Kreuz kann und soll Gewalt aufgedeckt werden – sie soll nicht sein. Gewaltinhärente Texte müssten also nicht zur Identifikation mit Gewalt, sondern zur Auseinandersetzung mit dieser führen.

⁸ Eckhardt Reinmuth, *Performative Gewalt im Neuen Testament*, in: Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn 2014, 51–62.

⁹ Ebd., 55.

¹⁰ Ebd., 58.

¹¹ Vgl. ebd., 59 f.

¹² Ebd., 57.

(2) Gewaltinhärente Bilder finden sich auch in der neutestamentlichen Apokalyptik. Der Systematiker Aaron Langenfeld¹³ weist darauf hin, dass eine unreflektierte Lektüre schnell dazu führen könne, dass die Gläubigen über den Ausgang der Geschichte Bescheid zu wissen meinen und aus der geglaubten Zukunft heraus ihr Handeln in der Gegenwart legitimieren. Bei fanatischen Gruppen kann dies zu feindseligen Handlungen führen – Gottes Gericht soll schon im Diesseits Wirklichkeit werden.¹⁴ Ich übertrage dieses Modell auf das genannte Problem der verbalen Gewalt: Das zu sichere Wissen über Gottes eschatologisches Handeln führt zur Verurteilung von Andersgläubigen. Unter dem Deckmantel der Liebe, unbewusst herablassend und vereinnahmend, sich der eigenen Deutungshoheit gewiss, wird vom Anderen letzten Endes erwartet, dass er meiner eigenen Weltsicht zustimmt. Langenfeld schreibt:

„Derjenige, der meint, schon jetzt im Namen Gottes aus einem besonderen Wissen um den Ausgang der Geschichte heraus urteilen zu dürfen, der meint im Grunde, Gott zu sein und die Freiheit der anderen negieren zu dürfen; im christlichen Sprachspiel nennt man diese Grundhaltung Sünde.“¹⁵

Die Vollendung Gottes bleibe letztlich Geheimnis, ihre Enthüllung würde den Glauben an Gott ad absurdum führen. Was wir aber haben, ist Gottes Offenbarung in Christus, der uns die absolute Liebe und Hinwendung zum Mitmenschen lehrt: im Antlitz des Anderen ist Gott da! Von dieser gegenwärtigen Offenbarung her dürfen und sollen wir auf Zukunft hin leben, d. h. für Gewaltverzicht eintreten und Unrechtsstrukturen offenlegen.¹⁶ Es geht also um die umgekehrte Denkrichtung: Nicht weil wir wissen, was am Ende passiert, richten wir schon heute über andere, sondern: weil heute Christus bei uns ist, dürfen wir bis ans Ende für seine Botschaft eintreten.

2. Interreligiöse Beziehungen

Der Terminus „interreligiös“ bezeichnet im theologischen Sprachgebrauch das wechselseitige Verhältnis von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit. Wenn etwas als interreligiös bezeichnet wird, kann man davon ausgehen, dass Menschen aus verschiedenen Religionen – Judentum, Islam, Buddhismus, Christentum – beteiligt sind. Unterschiedliche Glaubenspraxis und Glaubensinhalte, unterschiedliche Sprachen, verschiedene historische und kulturelle Entwicklungen bedürfen der Vermittlung, will man zu gegenseitigem Verständnis gelangen. Auch in der christlichen Theologie

¹³ Aaron Langenfeld, Apokalyptik und Gewalt. Religiöse Gewaltpotentiale und ihre theologische Reflexion, in: Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014, 159–176.

¹⁴ Vgl. ebd., 167.

¹⁵ Ebd., 171.

¹⁶ Vgl. ebd.

wird nach wie vor nach Methoden und Konzepten gesucht, um interreligiöse Verständigung gelingen zu lassen.¹⁷

Die klassischen, auch in Deutschland etablierten interreligiösen Dialoggruppen, zumeist an christlich-konfessionelle Institute angebunden mit dem Fokus auf der akademischen Verständigung zwischen Christen, Juden und/oder Muslimen, sind in ihrer v. a. in die Politik und Bildung ausstrahlenden Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzen. In der Vergangenheit wurde eher nach Gemeinsamkeiten gesucht, um das Verbindende zwischen den Religionen herauszustellen. Seit der Jahrtausendwende etwa lässt sich ein Paradigmenwechsel wahrnehmen: Neuere Ansätze machen darauf aufmerksam, dass es gerade die Unterschiede sind, über die man sich verständigen muss: Zum einen, um kritischen Fragen nicht aus dem Weg zu gehen, zum anderen, um die jeweiligen Eigen- und Besonderheiten herauszustellen. Im Blick auf den christlich-islamischen Dialog kann man die verschiedenen Methoden für interreligiöse Verständigung im Großen und Ganzen innerhalb dieser zwei Pole einordnen: Es werden entweder mehr die Gemeinsamkeiten oder mehr die Unterschiede herausgestellt. Die Nachteile bei einer jeweiligen Überbetonung liegen klar auf der Hand: Sich nur auf Gemeinsames zu beziehen um des lieben Friedens willen lässt brisante Themen außen vor; nur das Unterscheidende zu betonen führt zu Abgrenzung und Trennung.

Für letzteres mag der oben zitierte Text der Evangelischen Allianz als Beispiel gelten. Für ersteres denke ich an eine Begegnung mit Maya, einer jungen muslimischen Bosnierin, mit der ich durch Bosnien reiste, die mich durch Sarajevo führte und die Stadt als bedeutendes Symbol der interreligiösen Verständigung zeigte, lebten die verschiedenen Gläubigen hier doch seit Jahrhunderten Tür an Tür. Der Einschnitt durch den Bürgerkrieg Ende des letzten Jahrhunderts sitzt immer noch tief, sagte sie, aber heute, ca. 20 Jahre danach, spiele das bei den jungen Leute keine große Rolle mehr, sie befreunden sich unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit miteinander. Wir fuhren zusammen nach Srebrenica, und als sie die Geschichte des Massakers von 1995 dort erzählte, begann sie plötzlich zu weinen: Wenn ich daran denke, was unseren Leuten da zugefügt wurde, einfach nur, weil sie Muslime waren, dann holt es mich immer wieder ein, so ungefähr ihre Worte. Und ich fragte sie, ob das ein Thema sei zwischen ihr und ihren serbisch-orthodoxen Freunden. Sie verneinte traurig: Ich traue mich nicht, das anzusprechen, aus Angst, sie könnten tief innen doch davon überzeugt sein, dass das richtig so war, dass sie dem serbischen Volk, ihrer Glaubensgemeinschaft, einen Dienst erwiesen haben.

Die Frage ist also, wie müssen Beziehungen beschaffen sein, dass sie auch in tiefen Krisen tragfähig sind? Wie tief glauben wir, dass der Andere es gut

¹⁷ Vgl. z. B. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012; Susanne Heine/Ömer Öszooy u. a. (Hg.), *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie*, Gütersloh 2014.

mit mir meint oder letzten Endes nicht doch nach einer mir nachteiligen Strategie oder Überzeugung handelt? Wie gut kennen wir uns selbst und die Anderen, dass wir uns gegen religiös argumentierende Propaganda mit guten und ebenso religiösen, theologischen Gründen wehren können?

Die Realität ist oft, dass im Fall von äußerer Bedrohung man sich ganz schnell auf das Eigene zurückzieht. Das sehen wir in Ländern wie Bosnien, Libanon, vielleicht auch gegenwärtig in verschiedenen Staaten Europas. Und wie schnell wir unsere Mauern hochziehen, ist sicherlich ein Seismograf für die Qualität unserer Beziehungen zu den „Anderen“. Wo Beziehungen nur so gepflegt werden, dass tieferliegende Fragen und unterschwellige Ängste nicht angesprochen werden können, werden im Krisenfall gewalttätige Auseinandersetzungen, ob verbal oder tödlich, die Oberhand behalten.

Im Rahmen einer pädagogischen Fortbildung bin ich interkulturellen Trainern begegnet, die die Bezeichnung „interreligiös“ – anders als im theologischen Sprachgebrauch – nicht mit der festen Zuschreibung eines religiösen Standortes der Beteiligten verwendeten, also: Christen reden mit Muslimen, Buddhisten mit Hindus usw.; sondern sie bezeichneten mit interreligiöser Kommunikation allgemein das zwischenmenschliche Reden über die je persönliche Religiosität, den eigenen Glauben. Nimmt man diese Konnotation zur o.g. hinzu bekommt der Terminus eine qualitative Tiefe: Interreligiöse Beziehungen möchte ich verstehen als das Miteinander von Christen und Muslimen, indem der je persönliche Glaube thematisiert wird. Es soll dabei nicht um Verwischung der Grenzen oder Vermischung der Religionen gehen. Vielmehr soll unser Augenmerk darauf liegen, dass wir alle Individuen sind, die in persönlicher Glaubensverantwortung stehen. Wir sind niemals deckungsgleich mit einem System, auch wenn wir uns darin verorten. Unsere Identität, sei sie christlich oder muslimisch geprägt, sie ist nicht festgeschrieben und unbeweglich, sondern reift und wächst und verändert sich mit dem und durch das was wir erleben.

Unter tragfähigen interreligiösen Beziehungen stelle ich mir Verhältnisse zwischen Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit vor, die so über ihr Leben miteinander reden, dass deutlich wird, welche Bedeutung ihr religiöser Glaube jeweils für sie persönlich hat: Was mir mein Glaube gibt, und was er mir aufbürdet. Was ich verstehe und was nicht. An mir selbst, und am Glauben der Anderen. Und auch, was mir der Glaube und das Weltverstehen des Anderen für mein eigenes Leben geben kann. Gelingende interreligiöse Alltagskommunikation hängt m. E. davon ab, wie sehr wir uns selbst involvieren lassen.

Die religiöse Dimension ist gegenüber der ethnischen oder politischen insofern besonders, weil sie uns mit unserer Existenz, unserer Identität, mit unserem So-Sein, Geworden-Sein, auch Nicht-so-sein-wollen konfrontiert, das ist ein besonders sensibles Feld. Hier sind wir verletzlich. Aber hier lernen wir auch Vertrauen und Freiheit, generieren Widerstand gegen Systemzwang und zwischenmenschliches Unrecht.

3. Praxisimpulse: Was kann uns helfen solche Beziehungen zu bauen?

Ich möchte mich hier ganz einseitig auf eine mögliche christliche Haltung konzentrieren, was natürlich nicht heißt, dass Muslime eigenes für sich formulieren müssten, aber das steht auf einem anderen Blatt. Die folgenden fünf Bereiche sind nicht chronologisch, sondern aufeinander verweisend zu verstehen:

3.1. Eine in Christus verankerte Spiritualität suchen

Aus den im ersten Teil dargelegten hermeneutischen Ansätze möchte ich folgern: Gewalt können wir etwas entgegensetzen, wenn wir auf Christus schauen. Es gilt, in seinem Geist unsere Gottesbeziehung zu pflegen. Nicht wir retten das Evangelium oder irgendeine Religion, sondern Christus rettet uns vor Dominanzdenken, Überlegenheitsgefühlen, Deutungshoheit. Wer glaubt und erlebt, dass Gott ihn bedingungslos liebt und von ihm her seine Daseinsberechtigung empfängt, der hat eine gute Basis, den Anderen ebenso dasein zu lassen, sich ihm bedingungslos zuzuwenden und in seiner Individualität sehen zu lernen.¹⁸

3.2. Vertrauensvorschuss gegenüber Andersgläubigen

Vorurteile sind nie ganz falsch, aber auch nie nur richtig. Deshalb schlage ich vor: Machen wir uns diese unsere Vorurteile einmal bewusst, schnüren wir sie gedanklich in ein Bündel und legen sie vorerst beiseite, anstatt sie vor uns herzutragen. Niemand sollte auf das festgelegt werden, was andere für seine Religion halten; niemand sollte in Sippenhaft für Taten oder Aussagen seiner vermeintlichen Glaubensgenossen genommen werden: auch hier heißt es: Individualität respektieren, denn auch wir glauben und folgen nur in bestimmtem Maße dem uns vorgegebenen. Lasst uns Kontakte zu Muslimen pflegen um genau dieser Menschen willen und auch um unse-retwillen! Nur so wachsen gleichberechtigte Beziehungen. Freundschaften Beziehungen bilden einen guten Nährboden, um Vorbehalte anzusprechen, aber auch um Verschiedenheit auszuhalten. Ich denke, es liegt eine große Chance darin, dass unsere Kinder und Jugendlichen heute zumindest in den großen Städten in so kulturell gemischten Milieus aufwachsen. Wahrscheinlich tun wir, die älteren Generationen, uns mit kultureller und religiöser Vielfalt schwerer, weil unsere eigene Erfahrungswelt nicht so geprägt wurde.

¹⁸ Vgl. das Konzept der Nächstenliebe als „Übung der Wahrnehmung der je besonderen Würde des anderen Individuums“ in Jochen Schmidt, *Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung*, Göttingen 2014, 29 ff.

Was Vertrauensvorschuss bedeutet, beschreibt Matthias Dichristin in einem Arbeitsheft „Bunte Gemeinde“:¹⁹ Ausgehend von Jesu Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen und der Aussage „Es kommt eine Zeit da werden die Menschen Gott als Vater anbeten, Menschen die vom Geist erfüllt sind und die Wahrheit erkannt haben“ (Joh 4, 23) kommentiert er:

„Was ist denn der richtige Geist? Was ist denn wirklich Wahrheit? Warum gibt es keine klaren Regeln von Jesus an dieser Stelle? Ich kann und will diese Frage nicht beantworten. Die Fragen nach Wahrheit und die Fragen nach Regeln sind für mich meist hinderlich. Beides entwickelt sich erst in realen Beziehungen und Begegnungen. [...] Begegnung kommt vor Regeln. Beziehung kommt vor Wahrheit. [...] Es geht darum, dass wir einander nahekomen und uns nicht auf Abstand halten. Und hier, in dieser Nähe, werden wir Fragen haben, wir werden angezweifelt und wir werden gemeinsam nach Regeln und Wahrheit suchen. Ja, das ist schwierig. Ja, das erfordert ein unglaublich hohes Maß an Offenheit und Verhandlungswillen. Aber das ist die Art, wie Jesus Beziehungen eingeht. So werden unsere Gemeinden bunt: Wenn wir uns zu anderen aufmachen, miteinander reden und uns gegenseitig unseren Glauben glauben.“

3.3. Information

Gemeinden können miteinander beginnen, sich Themen anhand eigener Fragen zu erarbeiten, gezielt Fachleute, und vor allem Muslime einladen. Es gibt inzwischen einige seriöse Foren, die paritätisch arbeiten und gut ausgebildete Gesprächspartner kennen. Dass Islam flexibel, vielfältig, großzügig sein kann, lernen wir am besten von Muslimen selbst, auch von solchen, die problematischen Entwicklungen in ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft mit religiösen Argumenten mutig entgegentreten. Dennoch braucht es auch sogenannte Hermeneuten, also ‚Fachleute‘, die in beiden ‚Welten‘ bewandert sind, die mit Vertrauens- und Erfahrungsvorschuss dabei sind, vorangehen, vermitteln, übersetzen. Mit ‚Übersetzung‘ ist weniger ein fremdsprachliches Problem als vielmehr ein unterschiedliches Referenzsystem angesprochen: Wir meinen mit ähnlichen Bezeichnungen verschiedenes, gleiche Begriffe sind unterschiedlich gefüllt, andere Kontexte werden aufgerufen, andere Traditionen stehen im Hintergrund usw. Unsere Kommunikation bedarf der Decodierung. Wir müssen unterscheiden lernen zwischen Beschreiben und Interpretieren. Differenzieren lernen, was wo hingehört: was sind religiöse Inhalte und Praktiken, was ist regional oder kulturell geprägt, soziopolitisch bedingt usw. Von einem solchen Lernprozess kann man auch ungemein viel für den eigenen Glauben gewinnen, sich selbst und so auch die Anderen besser verstehen lernen.

Baptisten können aufgrund ihrer gewachsenen Beziehungen zu den anderen Kirchen gerade im Informationsbereich ihre Strukturen und Kontakte nutzen. Sie haben eine eigene Fachhochschule und Akademie um

¹⁹ http://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Bunte_Gemeinde_EBM_INTERNATIONAL.pdf (07.10.16)

gezielt Bildungsangebote für Gemeinden und Mitarbeiter zu organisieren. Als anerkannte etablierte Freikirche haben Baptisten hier in Deutschland besondere Verantwortung und sollten das Feld nicht fundamentalistisch gefärbten freikirchlichen Bewegungen überlassen. Stellungnahmen wie der o. g. der Ev. Allianz wird sicher auch aus Mangel an Alternativen gefolgt.²⁰

Bei jedem Lernprozess gilt es auch, die Vorläufigkeit eigener Erkenntnis im Blick haben. Catherine Cornille hat hier den Begriff der „epistemischen Demut“²¹ geprägt. Die Bedeutung von Texten und religiösen Aussagen ändert sich in ihrem Gehalt: man wird reifer, und versteht tiefer. Das ist auch und gerade in interreligiösen Beziehungen so.

3.4. Integratives Gemeindekerngeschäft

Auch für Gemeinden, die keine direkten Schnittpunkte mit Muslimen haben, ist das Thema durch die gesamtgesellschaftliche gegenwärtige Diskussion über Integration, Hilfe für Geflüchtete usw. relevant. Zudem gehört das Eintreten für Religionsfreiheit zur Gründungsurkunde des deutschen Baptismus. 1848 schreibt Julius Köbner:

„Aber wir behaupten nicht nur unsere religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhamedaner oder was sonst [...]“²²

Das Eintreten für andersgläubige Menschen ist also kein fremder, von außen herangetragen Impuls, auf den zu reagieren ist, sondern Ausdruck geschichtlich gewachsener, sich selbst bewusster freikirchlicher Identität. Aufgrund ihrer kongregationalistischen Struktur bestimmen Baptistengemeinden in einem hohen Maße selbst, welcher Geist in den eigenen Kernveranstaltungen weht. Interreligiöse Beziehungsfähigkeit sollte eine Aufgabe geistlicher Bereitung und Begleitung sein und in Gottesdienst und Predigt, Jugendarbeit usw. integriert werden.

3.5. Konkrete Projekte

Es braucht Begegnungsräume, in deren Rahmen man Vertrauen lernen kann. Das kann ein Treffpunkt in der Kirche für Menschen aus Flüchtlingsunterkünften sein, ein Nachbarschaftstreff, gegenseitige Hilfs- und

²⁰ Die Broschüre „mitgedacht“, die auf der Homepage des BEFG empfohlen wird ist von ihrem Duktus her ein guter Anfang, allerdings kommen auch hier keine Muslime zu Wort: http://www.baptisten.de/fileadmin/befg/akademie/media/dokumente/mitgedacht-12_Islam_Zusammenleben-mit-Muslimen_2016-1.pdf (17.01.2017)

²¹ Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008. Vgl. dazu auch Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 156 f.

²² Julius Köbner, *Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk*, Hamburg 1848, hg. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006, 39.

Unterstützungsangebote, die gegenseitige Einladung zu religiösen Festen, gemeinsames Engagement im Stadtteil, kulturelle Veranstaltungen usw. Es gibt viel mehr gute Erfahrungen und Beispiele, die erzählt und multipliziert werden könnten.²³ Gemeinden sollten das tun, was ihnen selbst Freude macht und dies mit Anderen teilen.

Können Interreligiöse Beziehungen zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt einen Beitrag leisten? Nein, wenn wir nur auf Gutwetter oder nur auf Abgrenzung oder Vereinnahmung aus sind. Ja, wenn wir uns als gemeinsam vor Gott stehend kennenlernen, einander vertrauen, voneinander und umeinander wissen. Wenn ich durch den Anderen oder die Andere etwas besonderes erlebt, gelernt, erkannt habe, wird er oder sie zu einem Teil meines Lebens, einem Teil von mir. Beziehungen von solcher Qualität können gewaltvorbeugend oder gewaltüberwindend sein, denn jemanden zu verletzen der zu mir gehört, wäre selbstverletzend. Ich glaube es geht darum, dass wir ein „Wir“ lernen als Menschen, und nicht immer „ich und der Andere, wir und die Anderen“ sagen müssen. Zumindest in Deutschland haben wir beste Voraussetzungen dafür, und ich meine dies im deutlichen Widerspruch zu den gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die derzeit das Gegenteil behaupten.

Bibliografie

- Cornille, Catherine, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.
- Endres, Elisabeth, *Die gelbe Farbe. Die Entwicklung der Judenfeindschaft aus dem Christentum*, München 1989.
- Guthmann, Andreas/Stepputat, Annette (Hg.), *Von Nachbarschaft zu Partnerschaft. Christen und Muslime in Baden*, Karlsruhe 2014.
- Heine, Susanne/Ösoy, Ömer u.a. (Hg.), *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie*, Gütersloh 2014.
- Köbner, Julius, *Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk*, Hamburg 1848, hg. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006.
- Langenfeld, Aaron, *Apokalyptik und Gewalt. Religiöse Gewaltpotentiale und ihre theologische Reflexion*, in: Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn 2014.
- Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn 2014.
- Reinmuth, Eckhardt, *Performative Gewalt im Neuen Testament*, in: Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn 2014, 51–62.
- Schmidt, Jochen, *Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung*, Göttingen 2014.

²³ Vgl. Good-Practice-Beispiele z. B. in: Andreas Guthmann/Annette Stepputat (Hgg.), *Von Nachbarschaft zu Partnerschaft. Christen und Muslime in Baden*, Karlsruhe 2014, 50–82.

Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012

Internetquellen

- <http://remid.de/protestantismus/> (16.01.2017).
- <https://www.alternativfuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/03/Leitantrag-Grundsatzprogramm-AfD.pdf>.
- http://www.baptisten.de/fileadmin/befg/akademie/media/dokumente/mitgedacht-12_Islam_Zusammenleben-mit-Muslimen_2016-1.pdf (17.01.2017).
- http://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Bunte_Gemeinde_EBMINTERNATIONAL.pdf (07.10.2016).
- http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf (17.01.2017).
- <http://www.ead.de/arbeitskreise/islam/christlicher-glaube-und-islam.html> (07.10.2016).
- http://www.focus.de/wissen/mensch/religion/islam/titel-ein-glaube-zum-fuerchten_id_4242325.html (10.11.2014).
- <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article10238861/Nicht-die-Zuwanderung-der-Islam-ist-das-Problem.html> (12.10.2010).
- <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-09/rechtsextremismus-gewalt-anstieg-deutschland-neonazis-fremdenfeindlichkeit-fluechtlinge> (24.09.2016).

Gewalt und ihre Überwindung

Ralf Miggelbrink

1. Die Kompetenz der Theologie in der Frage der Gewalt

1.1. Theologie als Aufklärung der Religion

Die wissenschaftlich gebildete Meinung erkennt heute im Wesentlichen nur eine Kompetenz der Theologie in Fragen der Gewalt: Durch die historisch-genetische Rekonstruktion könne Theologie die Gewalt motivierenden Gehalte insbesondere der biblischen Tradition neutralisieren. Die Rollen sind klar verteilt: Vor allem die biblischen Traditionen gelten wegen ihres monotheistischen Absolutheitsanspruches als wesentlich intolerant und ergo gewaltförmig. Gewalt ist Ausdruck der überzogenen Geltungsansprüche von Religionen mit universalem Anspruch. Die Überwindung der Gewalt besteht in der Wertschätzung von Individualität und Pluralität. Das Christentum zählt unter diesen Prämissen wie der Islam zu den Gefährder-Religionen, nur eben, dass es durch die aufgeklärte Theologie seit gut 200 Jahren in seiner biblisch noch gut erkennbaren ursprünglichen Wildheit gezähnt wurde und immer weiter zu zähmen ist. Wie gedeihlich werden erst die muslimischen Immigranten integriert werden können, wenn sie nur endlich dank akademischer Theologie die Segnungen historisch-kritischer Dekonstruktion von religiösen Geltungsansprüchen übernehmen! Wenn nur erst der Muslim aufhört, jede Sure als wörtliches Protokoll göttlicher Weisung an den Propheten zu lesen, dann taugt auch der Koran als Ausdruck des „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“. Ja, nach der nötigen Entmythologisierung passe auch der Islam in das Konzept „moderner Mensch“, das Ernst Bloch als die „gute, religiöse Stube“ der liberalen Theologie Rudolf Bultmanns ausmachte.¹

1.2. Das Narrativ von der Überwindung religiöser Gewalt durch den modernen Verfassungsstaat

Wer angesichts des Richterbuches oder der Feindpsalmen nicht hinlänglich überzeugt ist, dass die Gewaltförmigkeit des biblischen Kollektivgedächtnisses weiterwirkt im Genom des Christentums, der wird in der öffentlichen Diskussion beschieden, die Intoleranz des Monotheismus habe Europa während der Konfessionskriege des 17. und 18. Jahrhunderts in jene Totalauflösung geführt, aus der der moderne Verfassungsstaat als Not-

¹ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a. M. 1968, S. 68–72.

wehrinstanz gegenüber der wilden Destruktivität der Religion emergierte. Das Narrativ von der gewalttätigen Religion und ihrer Zähmung durch den modernen Staat erweist sich trotz seiner historischen Unhaltbarkeit als gesellschaftlich äußerst zählebig: Die Religion ist gewaltförmig, die Aufklärung befriedet. Gegen dieses evidenten Maßen absurde Vorurteil helfen weder Hinweise auf die Schlachtfelder noch auf die Tötungsfabriken des aufgeklärten 20. Jahrhunderts.²

Mit der Blindheit dieses Narrativs in unserem intellektuellen Marschgepäck treffen wir auf den religiösen Terrorismus unserer Tage. Der ist uns die Bestätigung unseres vermeintlichen Wissens: Die Überwindung der Gewalt ist identisch mit der Überwindung der Religion: „Macht es wie wir, ihr Muslime, und ihr werdet in Frieden leben!“ Dabei hat der Ruf „Macht es wie wir!“ bei unseren muslimischen Nachbarn in der Welt ja längst verfangen. Die religiösen Terroristen sind ja eben keine anatolischen Hinterwälder. Es sind die Jungen aus den *Banlieux de Paris* und die jungen Männer aus Dinslaken nördlich von Essen. Ihre Vorbilder sind keine afghanischen Dorfältesten, sondern die westliche *jeunesse dorée*. Allzu deutlich geht es den IS-Emigranten nicht um Religion, sondern um Geld, Sex und Gewalt, um durchaus moderne Männerphantasien also.

Es soll nicht bestritten werden, dass beim IS bestimmte religiöse Gehalte enthemmend und gewaltsteigernd wirken. Genau mit dieser Formel beschreiben Historiker die Wirkung religiöser Gehalte während der Konfessionskriege.³ Es greift zu kurz, zu denken, mit dem Ableben der Religion beginne das goldene Zeitalter von Respekt und Pluralismus. Dagegen spricht schon das Aufblühen der gesellschaftlichen Gewalt in der am gründlichsten de-christianisierten Region Europas. Wenn die PEGIDA-Bewegten vor Hof- und Frauenkirche Weihnachtslieder singen, so offenbaren die Interviews, die sie geben, dass ihr Weihnachtsbegriff mehr durch den Weihnachtsmann bestimmt ist als durch die Heilige Familie auf ihrem Weg von Nazareth über Bethlehem ins ägyptische Exil.

Wer Gewalt überwinden will, muss das in sich selbst höchst gewaltfördernde Narrativ von den guten Aufgeklärten und den gewalttätigen Religiösen überwinden, das selbst so gewaltlegitimierend ist wie zahlreiche andere Narrative der Moderne, allen voran dasjenige von Fortschritt und Reaktion.

1.3. Die Religion bezeugt die Ubiquität der Gewalt

Wer Gewalt überwinden will, wird realistischer Weise erkennen müssen, dass Gewalt menschheitsgeschichtlich nie ein für allemal überwunden

² Zur Diskussion über dieses Narrativ: Wolfgang Palaver/Harriet Rudolph/Dietmar Regensburger (Hg.), *The European Wars of Religion. An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations and Myths*, Surrey (UK)/Burlington (USA) 2016.

³ Harriet Rudolph, *Religious Wars in the Holy Roman Empire*, in: a. a. O., 87–118, hier: 87–119.

wurde und deshalb wahrscheinlich auch nie ein für allemal überwunden sein wird. Gewalt ist ein *Anthropologicum*. Es gehört zum Menschsein wie die menschliche Sozialität. Gewalt ist immer neu zu überwinden in einer das Verstehen wie das Wollen der Menschen fordernden Bemühung.

Wer Gewalt überwinden will, tut klug daran, auf die Wissensressourcen der Religionen zurückzugreifen, die menschheitsgeschichtlich die längste Übung im Umgang mit der Gewalt haben.

Genau hier könnte die Kompetenz einer Theologie liegen, wo sie nicht dem neuzeitlichen Mythos folgt, seit 200 Jahren habe sich die *condicio humana* grundlegend revolutioniert.

Ein hier gangbarer Weg wurde durch den Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker René Girard gewiesen. Er basiert auf der genauen Lektüre der Texte biblischer Tradition. Das dabei gewählte literaturwissenschaftliche Verfahren ist an der vergleichenden Literaturwissenschaft gebildet.

2. Mimetische Theorie der Gewalt

2.1. Mimetische Theorie der Gewalt

Wovon handeln die biblischen Texte? Sehr viele von ihnen handeln von Gewalt. Die Bibel ist ein gewaltgesättigtes Buch. Nur Dilettanten können denken, dies betreffe nur das Alte Testament. Die Omnipräsenz der Gewalt verbindet die Bibel mit aller großen Literatur. Von Kain bis Ödipus, von Josef bis Remus, von Saul bis Odysseus.

Das große Drama der Konkurrenz und seine tragische Auflösung in der Katastrophe bildet das Rückgrat klassischen Erzählens. Immer konkurrieren Menschen, die Gleiches oder Ähnliches begehren. René Girard sieht darin „das Menschheitsverhängnis“⁴. Alle Menschen lernen am Modell ihrer Nachbarn und weil sie auch das Begehren am Modell des Nachbarn lernen, wird der Nachbar zum Konkurrenten. Die Welt staunt fassungslos, wie es ausgerechnet die seit Jahrzehnten bekannten Nachbarn sind, die im Bürgerkriegsfall am grausamsten über ihre Nachbarn herfallen. Der Urtyp des Krieges ist für Girard der im Nahbereich der mimetischen Fixierung ausbrechende Exzess.

Unter diesen Bedingungen ist der Nahbereich sozial unbewohnbar. Die Aufklärung verfällt nicht von ungefähr auf die zur modernen Urbanisation diametral entgegengesetzte Utopie des Landlebens. Das Land ermöglicht zumindest in den Zeiten vor den Massenmedien und vor der Digitalisierung Frieden durch Vergrößerung der Abstände und eine damit verbundene Entschleunigung der *mimésis*.

⁴ René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br. 2009.

2.2. Opfer als Archetyp des religiösen Gewaltmanagements

Die archaischen Religionen ermöglichen, so Girard, das Leben in Städten, indem sie die Gewaltförderlichkeit der im Nahbereich konformisierten Begierde kanalisieren. In der Stadt grollt heimlich ein jeder jedem, neidet ihm seinen Wohlstand, die Frau und den Besitz. Die Religion kanalisiert dieses latente Bedürfnis nach Gewalt durch groß inszenierte Opferkulte. Neben der Königsburg als dem Herrschaftszentrum des Stadtstaates ragt der Tempelberg als das Stiftungszentrum der Gemeinschaft auf. Hier werden täglich öffentlichkeitswirksam Menschen oder Tiere hingerichtet, hier wird das Gewaltbedürfnis der Gesellschaft kontinuierlich befriedigt, hier ist der Ort der *Theogenese*, an dem die Gottheit als Stadt-Gottheit erschaffen wird, deren Macht erfahrbar ist als die Macht der durch sie gegründeten Stadt.

Der Mythos extrapoliert die erlebte Gründungserfahrung als Retrojektion: In ferner Vergangenheit, so der Mythos, wurde durch eine gezielte Tötung die Stadt begründet. Dieser Urmord wird in den kultischen Opfern nicht nur erinnert, sondern vergegenwärtigt, ja, er findet in Wirklichkeit immer neu statt.

Wo dieser Opferkult vernachlässigt wird, bricht gesellschaftszerstörende Gewalt neu aus. Wo das Sozialwesen in Krisen gerät, sucht die Gemeinschaft nach den pazifizierenden Opfern. Die Korrelation von Hexenwahn und Kleiner Eiszeit in Europa mag dies ebenso illustrieren wie die aztekischen Opferexzesse angesichts der spanischen Eroberung Lateinamerikas.

2.3. Opferkultisches in der Gegenwart

Wo ist diese Opfergewalt heute, da die Welt medial und ökonomisch zu einer einzigen *urbs* wird, das die naiven Enthusiasten des Fortschritts gar als ein *global village* bejubeln? Wo bleiben heute die global aufgeschaukelten Begierde-Konkurrenzen? Welche Institution, welcher Tempel, welche Religion fängt auf, was sich an Gewaltenergien zwischen den im globalen Netz verhängnisvoll Verknüpften aufbaut?

Bis vor zwanzig Jahren konnte man diese Frage beantworten mit dem Hinweis auf die global rezipierte amerikanische Filmindustrie, die mit ihren neomythischen Opfer-Inszenierungen die Massen in Bann schlug. Wo sind heute die Gewalt kanalisierenden Tempel? Welche Mythen legitimieren die neuen Gestalten opferreligiöser Gewalt? Welche Priester generieren durch ihr Schlachten und Blutvergießen die labile, stetiger kultischer Pflege bedürftige Ordnung der Welt?

Welche Gefahren schließlich drohen, wenn Religionen ihre seit Urzeiten ihnen zugedachte Rolle, Frieden zu ermöglichen durch Pazifizierung der im urbanen Nahbereich aufsteigenden Gewalttendenzen, nicht mehr erfüllen?

Bevor wir in diesem Feld weiterfragen, schauen wir auf Girards Analyse der biblischen Religionen als eines religionsgeschichtlichen Sonderfalls.

3. Schauen auf den Durchbohrten

3.1. Erlösung durch Hinsehen

Girard sieht die biblischen Religionen als Sonderfall in der Welt der Religionen. Das Alte Testament internalisiert, spiritualisiert und individualisiert den Begriff des Opfers. Das Christentum schließlich schafft das Opfer als öffentliche Tötung ab und ersetzt sie durch die Eucharistie als die vergegenwärtigende Anamnesis der Hinrichtung seines verehrten und geliebten Gründers.

Geht es in allen religiösen Mythen darum, einen Schuldigen für die Eskalation des Chaotischen zu finden und kultisch legitimiert zu exekutieren, so spricht das Christentum im Zentrum seiner anamnetischen Identität von einem Opfer, das nicht schuldig ist. Die spezifische Gestalt der christlichen Opfer-Anamnesis ist die Vergegenwärtigung des Hingerichteten als des Unschuldigen. Das Christentum versenkt sich in seiner Mystik in die Wunden dessen, der die Sünde nicht kannte (2Kor 5, 21), an dem kein Fehl war, der Böses mit Gutem vergalt und der dennoch zum Opfer wurde einer grenzenlosen Wut, die Römer und Juden, Freud und Feind zu einer großen Tätergemeinschaft zusammenband durch den Hass, der sich ausgerechnet an diesem austobte.

Das „*ephápax*“ (Röm 6, 10) wird von Girard im Sinne einer *qualitativen Einmaligkeit* gedeutet. Nicht aufgrund der göttlichen Würde des Geopfer-ten war das Opfer Christi auf Golgatha das *einmalige* Opfer, sondern aufgrund der göttlichen Haltung, mit der der Geopferte seine Viktimisierung bejaht. Die Passionsgeschichte als das christliche Urevangelium berichtet nicht wie die Mythen der Völker von einem gefangenen und hingerichteten *Archi-Bösewicht*, nach dessen Tod alle erleichtert aufatmen dürfen, so tief aufatmen, dass die Erleichterung durch die Jahrhunderte nachwirkt, nachwirke bis heute. Die Passionsgeschichte stellt einen Menschen in den Mittelpunkt, der verraten wird von den religiösen und politischen Führern seines Volkes, verurteilt von der Besatzungsmacht, verhöhnt und verlassen von seinem Volk und verleumdet von seinen engsten Jüngern, ja, vor dessen Tod alle fliehen und ihr Antlitz verhüllen. Die Evangelien bereits bemerken die Ähnlichkeit dieser Unglücksgestalt mit dem Gottesknecht aus dem Jesaja-Buch und legen mit dieser Rezeption die Deutungsspur einer göttlichen Erlösungsprädestination: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53, 6).

3.2. Die Transformation des Opfergedankens

Girard verweigert sich dieser Deutungsspur des *admirabile commercium*. Die Begeisterung für den Gerechten, der die Strafe des Sünders trägt, um den Bösewicht vor dem göttlichen Zorn zu retten kann Girard nicht teilen.

Diese Begeisterung kreuzestheologischen Rechtfertigungsdenkens ist ja auch auf sehr bedenkliche Weise voraussetzungsreich: Vorausgesetzt wird als Kardinalgedanke der richtende Gott. Vorausgesetzt wird aber auch ein stark nominalistisches Verständnis von Rechtfertigung. Für ein realistisches Verständnis von Gerechtigkeit bleibt ja unverständlich, wie die Schuld der Sünder nicht dadurch vermehrt wird, dass ein Unschuldiger an ihrer Stelle getötet wird.

Verzichtet man experimentell auf die Anwendung dieser Voraussetzungen bei der Deutung des „*ephápax*“, konzentriert man sich auf das, was die Passionsgeschichte als Text sagt, statt auf eine Vielzahl metaphysischer Voraussetzungen zurückzugreifen, dann wird hier ein Opfer geschildert, das auch in der äußersten Entmenschlichung durch erlittene Gewalt der geliebte Christus bleibt. Dies ist genau die Perspektive der gotischen Leidensmystik, die den Ton der Evangelien aufnimmt. Im *caput cruentatum* des Arnulf von Löwen (gest. 1150), das für Paul Gerhardt zur Vorlage seines „Oh Haupt voll Blut und Wunden“ wurde, sieht der hochmittelalterliche Hymnendichter die unmittelbare Gegenwart Gottes selbst in seiner Welt im Antlitz des leidenden Gottesknechts.⁵ Selbstverständlich hängt diese Einsicht an dem, was wir in der Theologie so vage das Osterereignis nennen. Aber das Osterereignis steht eben viel stärker im Bann dieses einen unverwechselbaren Leidens, als wir das gemeinhin thematisieren. Der auferstandene Christus als die Präsenzgestalt Gottes in der Welt trägt die Züge dieses geschundenen Mannes aus Nazareth.

Die Ikonographie des matthäischen Menschensohnes, der auf den Wolken des Himmels geflogen kommt, ist nicht die Bedingung der Möglichkeit der Christuserkenntnis. Gott offenbart sich in seinem Geist, wo Menschen vor dem geschundenen Antlitz des Menschgewordenen mit dem römischen *Centurio* bekennen: „Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Die spätere Reflexionsgeschichte hat dieses urchristologische Bekenntnis so konsequent ausgelegt, dass es heißen muss: Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn vor aller Zeit und wird es sein in Ewigkeit. Gott von Gott. In allen Toden unsterblich wie die Wahrheit Gottes selbst.

Die Theophanie Gottes am Kreuz bedarf nach Girard zu ihrem Verstandenwerden nicht der Rückgriffe auf Gericht und innergöttliche Psychologie. Zu verstehen ist an der Kreuzigung als göttlichem Geschehen, dass gerade diese im Gekreuzigten sich zeigende *andere Haltung gegenüber menschlicher Gewalt*, wahrhaft göttlich ist. Nicht das Zusammenbrechen der Wachen vor dem Grab im Moment der Auferstehung ist die Ur-Ikone des Ostertages, sondern das Bild des Verhöhnerten, Gefolterten und Gehenkten, der bekleidet noch mit den Leichentüchern den Seinen den Friedensgruß entbietet.

⁵ Arnulfus Lovaniensis [Arnuf von Löwen], *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis, Ad faciem*. Der Text bildet die Vorlage für Paul Gerhardts Passionslied „O Haupt voll Blut und Wunden“.

3.3. Christliche Bildsensibilität

So ist die Überempfindlichkeit zu erklären, mit der 2009 Karl Kardinal Lehmann es ablehnte, den Hessischen Kulturpreis gemeinsam mit Navid Kermani entgegenzunehmen. Der Kardinal begründete seine Haltung dem inzwischen hochgeachteten und vielfach geehrten Kermani gegenüber mit dessen Interpretation der Kreuzigungsdarstellung von Guido Reni in der römischen Kirche *San Lorenzo in Lucina*, die Kermani 2015 noch einmal in Buchform bekräftigte. Der durch die *Schia* geprägte Muslim setzte in seiner weitgehenden Annäherung an Renis Gemälde die eigene muslimische Ablehnung insbesondere der bildhaften Darstellung des Martertodes als „*blasphemisch*“ ganz selbstverständlich voraus. Karl Lehmann empörte sich gerade über diese Wertung: Was ist es anderes als Intoleranz und Respektlosigkeit, „Blasphemie“ nennen, was dem anderen Inbegriff des Heiligen ist. Kermani hatte nicht begriffen, wie intensiv sich das christliche Empfinden gerade in seiner katholischen Gestalt mit der versenkenden, meditierenden Schau auf das Bild des gequälten Menschen als des Ortes der Theophanie verbindet. Wie heilig aber dem Kardinal das Bild der Kreuzigung ist, musste der Muslim erst lernen. Und vielleicht musste der Kardinal lernen, dass Toleranz und Respekt besonders schwer fallen, wo der Glutkern der eigenen Überzeugungen berührt wird. Das dies aber bei einer Kreuzigungsdarstellung der Fall ist, betrifft tatsächlich die tiefste Intuition christlichen Denkens: Hier ist Gott, wo Menschen leiden, weil sie das Leiden füreinander bejahen. Tatsächlich dürfte kaum ein anderer Gedanke so prägend und nachhaltig wirksam ab dem 13. Jahrhundert das abendländische Christentum geprägt haben, zelebriert in den unzähligen Darstellungen des Gekreuzigten, des Schmerzensmannes, des Toten im Heiligen Grab. Überall geht es darum, dass Menschen sich in das Leiden des anderen Menschen versenken als der *kapporaet*, als dem heiligen Ort, an dem der Mensch-gewordene Gott unter den Menschen erscheint (Röm 3, 25).

4. „Wenn ich von der Welt erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen“ (Joh 12, 32)

Die Zivilisation der Empathie, des Mitleids, des Schauens auf den Durchbohrten, die Hermeneutik der *Sym-pathie* könnte eine Zivilisation der Liebe begründen, die sich darin übt, in den Verfolgten, Leidenden und Ausgestoßenen Gott zu erkennen. Ikonographisch wirkmächtig wie das Kruzifix im Innenraum der abendländischen Kirchen wurde an ihren Außenseiten über den Portalen die Darstellung des Jüngsten Gerichts. Der göttliche Richter in diesem Gericht löst das Rätsel seines richtenden Bewertungsmaßstabes mit dem Wort: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). In einer Zeit vor Buchdruck

Ein Humanismus der Barmherzigkeit bleibt abhängig von der Bekehrung der Herzen, die das Werk des göttlichen Geistes ist, die erhofft, ersehnt und erfleht werden kann, und die sich immer wieder unerwartet ereignet, wo Gottes Geist Herz und Denken der Menschen bewegt. Der Humanismus der Barmherzigkeit aber lässt sich nicht institutionalisieren und sicherstellen. Der Humanismus der Barmherzigkeit bleibt abhängig von der unsicheren Lebendigkeit des Bewusstseins, auf das der Geist wirkt als der lebendig-machende Herr (*Dominus et vivificans*). Die Überwindung der Gewalt geht nie anders als durch die Bekehrung der je einzelnen Menschen hindurch. Die Fiktion, diese Überwindung der Gewalt sei religionsgeschichtlich, zivilisatorisch oder menschheitsgeschichtlich irgendwann ein für allemal (*ephápax*) geleistet, verkennet die bleibende Bedeutung der Religion, deren zivilisatorische Aufgabe darin besteht, die Überwindung der Gewalt in jeder Generation und jedem Menschenleben je wieder neu zu betreiben. Das Christentum erfüllt diese allgemeine religionsgeschichtliche Aufgabe auf eine wirklich besondere, an Jesus Christus ausgerichtete Weise, indem es verkündet, der Leidende sei der Ort der Theophanie Gottes. Aber diese Botschaft ist wirklich überaus unwahrscheinlich. Sie wird glaubwürdig nur für die Menschen, die mit dieser Botschaft ihr Ergriffensein durch den rechtfertigend und heiligend an ihnen selbst handelnden Gott erfahren.

Diese Erfahrung der tröstenden Nähe des Auferstandenen, der sein Leiden als sein Dasein für die Menschen offenbart, bleibt abhängig von der Freiheit der Menschen, die sich dieser Wahrheit gegenüber verhalten, und sie bleibt abhängig von Gottes Geist und seiner Gnade, die für die Zustimmung zu dieser unwahrscheinlichen Einsicht befähigen.

THEOLOGIE IM KONTEXT

Die Bedeutung der Bibel aus der Perspektive des BEFG (Baptisten) in Deutschland

Ein Impulsvortrag¹

Bernd Densky

Am 12. Januar 2008 trafen sich ca. 170 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R (BEFG) zu einem Konsultationstag über das Schriftverständnis im BEFG.² Mit diesem Konsultationstag wurde versucht, ein Thema wieder ins Gespräch zu bringen, das seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts als „heißes Eisen“ eine Tabuisierung im öffentlichen Diskurs erfahren hatte. In den 1980er Jahren kam es bei dieser auch da schon lange schwelenden Thematik im BEFG zu Polarisierungen. 1985 wurde Dr. Eduard Schütz von der Bundesleitung des BEFG seines Amtes als Direktor des Theologischen Seminars in Hamburg-Horn enthoben.³ Aus der Sicht von sich selbst als „bibeltreu“ verstehenden Theologen hatte er 1983 in seinem Artikel „Unser Christuszeugnis auf dem Grund der Schrift“⁴ das wörtliche (reale) Verständnis von der Jungfrauengeburt relativiert. Im Verlauf und zur Befriedung dieses Konfliktes wurde Schütz 1985 seines Amtes enthoben. Diese Lösung hinterließ allerdings nicht nur bei den Beteiligten offene Wunden. Sie bewirkte auch, dass eine Tabuisierung des Themas erfolgte und Gemeinden „um des Friedens willen“ davor zurückschreckten, die unterschiedlich weiter schwelende Thematik offen ins Gespräch zu bringen.

Dr. Eduard Schütz arbeitete von 1974 bis 1977 federführend bei der RECHENSCHAFT VOM GLAUBEN mit, dem bis heute zu gutem Gebrauch empfohlenen Glaubensbekenntnis⁵ der deutschsprachigen Baptisten.⁶ Die Re-

¹ Impulsvortrag auf der Weltkonferenz der Mennoniten am 12. Februar 2017 in St. Ulrich in Augsburg. Unter dem Titel „Renewal 2027“ feiern die Mennoniten eine Dekade anlässlich des fünfhundertjährigen Jubiläums der täuferisch-mennonitischen Gemeinde. Den Auftakt der Dekade bildete die Eröffnungsveranstaltung am 12.02.2017 unter dem Thema: Verändert durch das Wort – Die Bibel lesen aus täuferischer Perspektive.

² Dokumentiert ist dieser Konsultationstag in: So! Oder auch anders? Beiträge aus dem BEFG zum Umgang mit der Bibel, hg. vom Präsidium des BEFG, Kassel 2008.

³ Vgl. dazu: Frank Fornaçon/Günter Balders, Eduard Schütz zum Gedächtnis, in: Theologisches Gespräch. Beiheft 6 (2005): Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar, 58–61.

⁴ ThGespr 7/3 (1983), 14–19.

⁵ Das Glaubensbekenntnis versteht sich nach der Präambel als Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden (scil. des BEFG) im Glauben. Es will nicht selbst Gegenstand des Glaubens sein, sondern versteht sich als „zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift“.

⁶ Vgl. Fußnote 2, 60 und: Rechenschaft vom Glauben, Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., Kassel 1995.

chenschaft vom Glauben⁷ entfaltet in drei Teilen die Verkündigung Jesu Christi von der Gottesherrschaft. Teil 1 handelt von der Aufrichtung der Gottesherrschaft. Das Thema „Aufrichtung der Gottesherrschaft“ wird in sechs Abschnitten entfaltet. Die Bedeutung der Bibel als Wort Gottes wird in diesem ersten Teil im sechsten Abschnitt unter der Überschrift verhandelt: Gottes Wort – Die Bibel. Die beiden anderen Teile sind überschrieben mit: Teil 2 – Das Leben unter der Gottesherrschaft⁸ und Teil 3 – Die Vollendung der Gottesherrschaft.

„Gottes Wort – die Bibel“⁹. Als letzter Abschnitt beendet das Nachdenken über das Wort Gottes als schriftgewordenes Wort in der Bibel den ersten großen Artikel über „Die Aufrichtung der Gottesherrschaft“ in der Rechenschaft vom Glauben. In vier Absätzen behandelt dieser Artikel des Glaubensbekenntnisses das Verhältnis zwischen „Wort Gottes“ und „Bibel“. Der Aufbau dieses Abschnittes folgt dabei der Struktur und Zielsetzung der Rechenschaft vom Glauben insgesamt. Das Glaubensbekenntnis will „zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift“ sein. Dementsprechend werden die einzelnen Aussagen durch biblische Belegstellen verifiziert. Im Einzelnen geht es bei den vier Absätzen dieses Artikels um Folgendes:

- 6.1 Jesus Christus als das Person gewordene Wort Gottes für uns Menschen
- 6.2 das Zeugnis des Neuen Testamentes von Jesus Christus
- 6.3 das Zeugnis des Alten Testamentes
- 6.4 die Bibel als „Gottes Wort in Menschenmund“

Das Neue Testament (6.2) ist als Zeugnis von Jesus Christus auch wirksames Zeugnis dafür, dass sich die Gemeinde gründet und nach dem Wort Gottes gestaltet. Es ist das unüberbietbare und normative Wort Gottes, das im Neuen Testament als Zeugnis von Jesus Christus Schrift geworden ist. Dementsprechend liest die christliche Gemeinde auch das Alte Testament (6.3) mit neutestamentlicher Brille. Das AT ist auf der einen Seite Zeugnis der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und Gottes geoffenbarter Wille für alle Menschen. Auf der anderen Seite versteht die christliche Gemeinde es von der Gottesoffenbarung in Christus her und auf sie hin. In den Ausführungen zum Verständnis des Alten Testamentes heißt es in der Rechenschaft vom Glauben: „Das Evangelium vom gekreuzigten, auferstandenen und kommenden Herrn Jesus Christus ist die Mitte des Neuen Testaments und damit der ganzen Heiligen Schrift.“ Im Glaubensbekennt-

⁷ Die „Rechenschaft vom Glauben“ wurde in den Jahren 1974–1977 von einer internationalen Kommission erarbeitet, am 21.5.1977 vom BEFG in Deutschland und am 3.6.1978 vom BEFG in der DDR entgegengenommen und den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen. Da es beim Artikel 2 I 3 „Glaube und Taufe“ in der BRD und DDR Fassung zu unterschiedlichen Formulierungen gekommen war, wurde eine überarbeitete Fassung dieses Artikels am 26.5.1995 auf dem Bundesrat des BEFG in Bochum entgegengenommen.

⁸ Die 11 Artikel des zweiten Teils untergliedern sich noch einmal in den Hauptabschnitten I. Die Gemeinde Jesu Christi, II. Die Christen in der Welt.

⁹ Vgl. den Text im Anhang.

nis des deutschen Baptismus benennt der Terminus „Mitte der ganzen Heiligen Schrift“ das wesentliche Auslegungsprinzip, von dem aus sich die Bibel als Wort Gottes für die christliche Gemeinde erschließt.

Der vierte Absatz dieses Artikels macht deutlich, dass die Bibel Gottes Wort „nur“ in Menschenmund ist und sein kann. Weil Menschen auch das Schrift gewordene Zeugnis von Jesus Christus und seiner Gemeinde ablegen, wie es in der Bibel überliefert wird, deshalb gilt es auch im Prozess des Verstehen Wollens zu berücksichtigen, dass die biblischen Texte in bestimmten historischen Kontexten entstanden sind und deshalb diese Kontexte beim Verstehen und bei der Auslegung zu berücksichtigen sind. Allerdings: Auch die „geschichtliche Deutung der Schrift rechnet mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes“. Wie bei der Entstehung der biblischen Texte bedarf es so auch bei ihrer Auslegung der Inspiration und der Leitung durch den Heiligen Geist. Erst durch ihn wird die Bibel lebendig und zu einem Wort, durch das Gott heute immer noch redet.

Der Konsultationstag zum Schriftverständnis 12. Januar 2008 wurde vom Präsidium des BEFG initiiert. Er hatte das Ziel, über das Schriftverständnis wieder miteinander ins Gespräch zu kommen.¹⁰ Nach einem Impulsreferat von Martin Rothkegel, Kirchengeschichtler des Theologischen Seminars des BEFG in Elstal zum Thema „Schriftverständnis und Kirchengeschichte“ kamen acht Theologen zur Wort, die auf der einen Seite die Bandbreite unterschiedlicher Schriftverständnisse im BEFG repräsentierten und auf der anderen Seite durch lebensgeschichtliche Bezüge deutlich machten, wie sie zu ihrem Schriftverständnis gekommen sind. Kritische Rückfragen an die Theologen komplettierten diese persönlich gehaltenen Impulse. Anschließend wurden diese Impulse in kleinen Gruppen diskutiert und mit eigenen Ansätzen und Erfahrungen ins Gespräch gebracht. Eine Podiumsdiskussion zwischen den anwesenden theologischen Impulsgebern beendete diesen Konsultationstag. Im Vorwort der Dokumentation dieses Tages heißt es als Resümee: „Die sachlichen Meinungsverschiedenheiten sind auch an diesem Tag natürlich nicht alle ausgeräumt worden. Jedoch: Hinter der Atmosphäre der gegenseitigen Achtung, die sich durch diesen Tag zog, hoffen wir in allen weiteren Diskussionen in unserem Bund nicht mehr zurückzufallen.“¹¹

¹⁰ Vgl. das Vorwort (5–7) in: So! Oder auch anders? Beiträge aus dem BEFG zum Umgang mit der Bibel, hg. vom Präsidium des BEFG, Kassel 2008. Anlass für die Initiative des Präsidiums des BEFG waren Diskussionen in den Gemeinden zu „ethischen und Gemeintheologischen Fragen, die Standortbestimmung des Theologischen Seminars, das gerade einen staatlichen Akkreditierungsprozess durchläuft, aber auch schrifttheologische Diskussionen im weltweiten Baptismus. Die Southern-Baptist-Convention waren 2004 u. a. wegen eines unterschiedlichen Schriftverständnisses aus dem baptistischen Weltbund ausgetreten. Ausdrücklich heißt es im Vorwort: „Das Präsidium des Bundes hegt den Wunsch, dass die neuerliche Gesprächsrunde in unserem Bund alte und neue Gräben zuschütten hilft.“ (6)

¹¹ Vgl. Anm. 9.

Der personifizierte Konflikt um den Spiritus Rector der Rechenschaft vom Glauben um das Schriftverständnis, die weiter geführte Diskussion unter den Theologen in den 1990er Jahren¹² und der Konsultationstag¹³ zeigen die grundlegende Bedeutung der Bibel als offenbartes und geglaubtes Wort Gottes für die Gemeinden und Mitglieder im BEFG. Der Prozess lässt erkennen, wie die deutschen Baptisten im gemeinsamen Lesen und Hören auf die Bibel miteinander unterwegs sind. Dazu die folgenden sieben Thesen:

1. Die fundamentale Bedeutung der Bibel. Der einzigartige Stellenwert der Bibel für den deutschen Baptismus wird von E. Brand herausgearbeitet, wenn er ihn „an erster Stelle als Bibelbewegung“ charakterisiert.¹⁴ Sie gibt als Erstes – und damit uneinholbar und unüberbietbar – Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus für uns Menschen, ruft zum Glauben und zur Gemeinschaft des Glaubens in die Gemeinde hinein.
2. Die Bibel ist oberste Richtschnur für Glaube und Handeln.¹⁵ Baptisten ziehen aus dem *sola scriptura* (Allein die Schrift) der Reformationszeit die Konsequenz für die Lehre von der Gemeinde (Gemeinde nach dem Zeugnis des Neuen Testaments = Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, Priestertum aller Gläubigen, etc.), für die Gestaltung des Lebens in der Gemeinde und für das Denken und Handeln des Einzelnen.¹⁶
3. Der Heilige Geist als Bibelausleger. Jeder Mensch, unabhängig von Bildung und geistigen Voraussetzungen, wird beim Lesen der Bibel Jesus

¹² Vgl. dazu Adolf Pohl, Staunen, daß Gott redet, die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes, Kassel 1988; Edwin Brand, Baptistische Identität, in: ThGespr 13/1 (1989), 20 ff. Brand beschreibt den Baptismus als Gemeindebewegung, Heiligungsbewegung und Missionsbewegung. An erster Stelle charakterisiert er ihn aber als Bibelbewegung. Uwe Swarat, zeigt in seinem Artikel die geschichtlichen Quellen des baptistischen Zugangs zur Bibel (Schriftverständnis im Täuferum und vor allem auch im englischen Puritanismus) auf. Er beleuchtet ihre Bedeutung in der Entwicklung des deutschen Baptismus einschließlich der Diskussion in den 1980er Jahren und kommt zu dem Resümee: „Es ist ein Grundanliegen des Baptismus, daß die Lehre und das Leben sowohl des einzelnen Gläubigen als auch der Gemeinden insgesamt schriftgemäß sind. [...] Da der Baptismus sich ernsthaft bemüht, dem Wort Gottes gehorsam zu sein, fühlt er sich freilich auch berechtigt, andere Christen und Kirchen nach der Schriftgemäßheit ihrer Lehren und ihrer Praxis zu fragen.“ – Uwe Swarat, Schriftverständnis im Baptismus, in: ThGespr 22/2 (1998), 46–57, hier: 56 f.

¹³ Der Diskurs zum Schriftverständnis im BEFG wurde weitergeführt u. a. von André Heinze, Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart, in: ThGespr 33/4 (2009), 20 ff.

¹⁴ Vgl. dazu Anm. 11.

¹⁵ Vgl. Dietmar Lütz, Für die Freiheit des Evangeliums, Sieben gute Gründe, Baptisten zu sein und zu bleiben, Berlin 1995, 14–15.

¹⁶ Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung, hg. von Wolfgang Bauer, Harold Eisenblätter u. a., Wuppertal/Kassel 1992, 111 ff, wörtlich heißt es (111): „Allein die Schrift“ – mit dieser zentralen Aussage der Reformation betonen wir, daß die Bibel die entscheidende Quelle unseres Glaubens und die allein verbindliche Norm für unser Denken und Handeln in Gemeinde und Welt ist. Dieser Satz ist exklusiv gemeint. Nichts darf neben die Heilige Schrift treten, was ihre Gültigkeit in Frage stellen könnte oder sie ergänzen wollte. Weder Bekenntnisschrift noch Tradition können neben der Bibel einen verpflichtenden, unser Gewissen bindenden Anspruch stellen.“

Christus begegnen. „Der Heilige Geist sorgt dafür, daß Gott sich jedem Menschen in seiner Sprache und Vorstellungswelt verständlich macht. Durch den Heiligen Geist in uns wird der biblische Text vor uns lebendiges Wort Gottes, Zuspruch und Anspruch, Orientierung und Verheißung.“¹⁷

4. Die Bibel gemeinsam lesen. Baptisten betonen neben dem persönlichen Umgang mit der Bibel die Notwendigkeit der gemeinsamen Arbeit an und das Gespräch über die Bibel. Im Gespräch erfährt der Einzelne Korrektur und Ergänzung. Hier hat auch der theologisch Ausgebildete Raum, seine Hilfen zum Verständnis des Textes einzubringen. Der Gesprächsprozess erfordert einen wertschätzenden Umgang miteinander und die grundsätzliche Überzeugung, dass Jeder und Jedem die geistliche Kompetenz zur Schriftauslegung zukommt. Es erfordert auch, das Wort Gottes in manchen Themen „gegen die eigene Überzeugung“ zu lesen und gelten zu lassen.
5. Den Glauben gemeinsam verantworten. Im Prozess der gemeinsamen Schriftauslegung verantwortet die jeweilige Ortsgemeinde das Zeugnis des Evangeliums in Lehre und Leben der Gemeinde. Aus dem Wissen um „die Mitte der Schrift“ ist es deshalb wichtig, die Mündigkeit der Gemeindeglieder zu fördern, besonders in Bezug auf die Kenntnis biblischer Zusammenhänge.¹⁸ In manchen Gemeinden gewinnt hier das Bibelgespräch in ökumenischer Weite an Bedeutung, da gerade dieses Gespräch eine neue Qualität an Ergänzung in sich birgt.
6. Die Gemeinden im BEFG haben deshalb unterschiedliche Formate und Hilfen entwickelt (oder empfehlen Hilfen), wie die Bibel als Wort Gottes zum Tragen kommen kann und der Einzelne „Wachstum in Erkenntnis und Glauben“ erfährt. Die sonntägliche Predigt ist oft Schriftauslegung. Dazu kommen Bibelgespräche in kleinen Kreisen (z. B. Hauskreisen), Sonntagsschule, Gemeindebibelschule, Bibelunterricht, Gemeindegemeinschaften, Glaubenskurse, Bibliodrama, Bibelteilen, etc. Auch die Dokumentation über den Konsultationstag zum Schriftverständnis „So! Oder auch ganz anders?“ enthält eine sehr ausführliche Arbeitshilfe: Schritte eines Gesprächsprozesses zum Schriftverständnis.¹⁹
7. Gemeinsames Bibelstudium führt in die Sendung. Baptisten wissen sich gerade durch das gemeinsame Bibelgespräch beauftragt und begabt, Zeugen des Evangeliums von Jesus Christus in Wort und Tat zu sein. Einmal ist es das missionarisch-evangelistische Zeugnis selbst, dem sich jede Gemeinde vor Ort verpflichtet weiß. Zum anderen ist es aber der Dienst am Nächsten im Sinne Jesu: „Gleich wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch.“

¹⁷ Vgl. Pohl, Staunen, Anm. 12, 112.

¹⁸ Vgl. ebd., 113.

¹⁹ Vgl. So! Oder auch anders?, Anm. 2, 107 ff.

6. Gottes Wort - die Bibel

Apk. 4, 12
Röm. 10, 13
Röm. 1, 16f.
1. Kor. 1, 18

Jesus Christus ist Gottes Wort in Person an uns Menschen. In seinem Leben und Werk hat sich Gott zum Heil der Menschen umfassend und vollgültig offenbart. Der auferstandene und erhöhte Christus wird uns gegenwärtig in der Kraft des Heiligen Geistes. Er macht die Verkündigung des Evangeliums, die durch Menschen geschieht, für uns zum Wort Gottes.

1. Joh. 1, 1ff.
Apk. 1, 2 und 8

Im Neuen Testament hören wir die ersten Zeugen von Jesus Christus. In ihrem Zeugnis gründet die christliche Gemeinde. Es kann durch keine nachfolgende christliche Verkündigung und Lehre ergänzt und überboten werden. Die Verfasser des Neuen Testaments haben unter der Leitung des Heiligen Geistes Zeugnis abgelegt von dem in Christus erschienenen Heil Gottes. Darin besteht die Autorität und Normativität des Neuen Testaments für Leben und Lehre der Gemeinde. Es ist das geschriebene Wort Gottes.

2. Mose 20, 1-17
Röm. 10, 4
Apk. 2
Joh. 5, 39

Das Alte Testament bezeugt uns Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel und Gottes Willen für alle Menschen. Die christliche Gemeinde versteht es von der Gottesoffenbarung in Christus her und auf sie hin, denn Christus ist des Gesetzes Ziel und Ende. Das Neue Testament bezeugt uns Gottes Heilshandeln in Christus für alle Menschen und die Ausgießung des Heiligen Geistes. Das Evangelium vom gekreuzigten, auferstandenen und kommenden Herrn Jesus Christus ist die Mitte des Neuen Testaments und damit der ganzen Heiligen Schrift.

Hebr. 1, 1
Luk. 1, 2-4
Joh. 20, 31f.
2. Tim. 3, 16f.
2. Petr. 1, 19-21

Die Bibel ist Gottes Wort in Menschenmund. Deshalb tragen ihre Bücher die Kennzeichen der Zeiten, in denen sie entstanden sind. Ihre Sprachen, ihre Denkweisen und ihre literarischen Formen sind den Orten und Zeiten verhaftet, aus denen sie stammen. Deshalb ist der christlichen Gemeinde und ihrer Theologie im Hören auf Gottes Wort auch das geschichtliche Verständnis der Heiligen Schrift aufgetragen. Geschichtliche Deutung der Schrift rechnet mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wie bei der Entstehung so auch bei der Auslegung der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Die Bibel lebt, denn Gott redet durch sie.

Abb.: Auszug aus der RECHENSCHAFT VOM GLAUBEN, „6. Gottes Wort – die Bibel“

Bibliografie

- Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Eine Selbstdarstellung, hg. von Wolfgang Bauer, Harold Eisenblätter u. a., Kassel 1992.
- Brandt, Edwin, Baptistische Identität, in: ThGespr 13/1 (1989), 20 ff.
- Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., Rechenschaft vom Glauben, Kassel 1995.
- Fornaçon, Frank/Balders, Günter, Eduard Schütz zum Gedächtnis, in: ThGespr, Beiheft 6 (2005): Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar, 58–61.
- Heinze, André, Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart, in: ThGespr 33/4 (2009), 159–180.
- Lütz, Dietmar, Für die Freiheit des Evangeliums, Sieben gute Gründe, Baptist zu sein und zu bleiben, Berlin 1995, 14–15.
- Pohl, Adolf, Staunen, daß Gott redet, die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes, Kassel 1988.
- Schneider, Friedrich, Die Bibel als Orientierung in allen Lebensfragen. Ein Beitrag aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland zum Umgang mit der Heiligen Schrift, in: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Ökumenische Centrale (Hg.), Die Bibel neu als Schatz entdecken, Frankfurt a. M. 2015.
- So! Oder auch ganz anders? – Beiträge aus dem BEFG zum Umgang mit der Bibel, hg. vom Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (K.d.ö.R.), Kassel 2008.
- Swarat, Uwe, Das Schriftverständnis im Baptismus, in: ThGespr 22/2 (1998), 46–57.

Die „Google plus Jesus“-Methode

Achtung: Satire

Anonym¹

Liebe Pastoren,

ich biete Ihnen eine neuartige Methode der Predigtvorbereitung an, die Ihnen viel Stress ersparen wird. Sie heißt „Google plus Jesus“ und geht so:

Denken Sie an das erstbeste Wort, das Ihnen auf der Seele brennt, und geben Sie es bei Google ein. Als Beispiel nehme ich den Begriff Glück. Suchen Sie in den Ergebnissen nach drei seriös wirkenden Aufsätzen, zum Beispiel aus der Zeitschrift „Die Zeit“, aus dem Magazin „Psychologie Heute“ und der „Apotheken Umschau“. Notieren Sie aus jedem dieser Texte zwei Sätze. Der eine sollte ein Problem beschreiben, das viele Menschen haben. In unserem Beispiel sollte er erklären, warum viele Menschen ihr Glück nicht finden. Der andere Satz sollte zeigen, wie man das Problem lösen könnte, wie also das Glück zu entdecken ist.

Als Einleitung Ihrer Predigt sagen Sie: „Kennst du das auch? Du möchtest glücklich sein, aber irgendwas fehlt.“ Dann stellen Sie die drei notierten Problembeschreibungen, anschließend die drei Lösungsansätze vor und schmücken jeden Punkt rhetorisch ein bisschen aus.

Ihre Zuhörer haben bis hierhin viele wertvolle Anregungen für ihren Alltag erhalten. Und Sie haben bereits etwa 15 Minuten Ihrer Predigt gefüllt, ohne auch nur einmal „Jesus“ gesagt zu haben. Sie sollten daher schleunigst die christliche Kurve kriegen. Verknüpfen Sie Ihren Begriff in einer positiven Weise mit Jesus. In unserem Beispiel könnten Sie sagen: „Auch Jesus möchte, dass alle Menschen glücklich werden.“

Vergessen Sie nicht, diese These mit Bibelstellen zu untermauern. Ansonsten steigen Ihnen die Strenggläubigen Ihrer Gemeinde aufs Dach. Bleiben wir bei unserem Beispiel: Wo in der Bibel steht, dass Jesus Menschen glücklich macht? Zum Beispiel in der Geschichte von der Hochzeit zu Kana: Jesus macht Wasser zu Wein, um Menschen zu beglücken. Das leuchtet jedem ein. Als zweite Bibelstelle nehmen Sie irgendeine Heilungsgeschichte: Warum heilt Jesus Menschen? Klar: Damit sie glücklich werden. Als Drittes bieten sich die Seligpreisungen an: „Glücklich seid ihr, die ihr jetzt weint; denn ihr werdet lachen.“ Amen. Fertig ist die Predigt. Durch diese geniale Methode gewinnen Sie viel Zeit für die wichtigen Dinge im Leben: das Holzhacken, das Anstreichen Ihrer Gartenlaube und das missionarische Grillen. Außerdem sind in meiner Gemeinde 99 von

¹ Der Verfasser bleibt aus Rücksicht auf seinen Pastor anonym.

100 Schafen von dieser Art des gottesdienstlichen Vortrags total begeistert. Sie sitzen mit feuchten Augen unter der Kanzel, weil sie nicht wissen, was eine gute Predigt ist. Woher auch? Meine Augen werden übrigens auch oft feucht, weil ich es weiß.

Theologen nennen die „Google plus Jesus“-Methode übrigens Eisegeese. Das ist Griechisch und meint, etwas in die Bibel hineinzulesen. In unserem Beispiel lesen Sie in die Heilige Schrift hinein, dass Jesus in die Welt gekommen ist, um Menschen glücklich zu machen. Das stellt natürlich eine grobe Verkürzung des Evangeliums dar, weil Erlösen nicht beglücken heißt, sondern auch einen heilsamen Verzicht einschließen kann. Von dieser Erbsenzählerei sollten Sie sich allerdings befreien. Denn die Methode der Eisegeese bietet Ihnen einen entscheidenden Vorteil: Sie können die Gemeinde damit unbemerkt lenken.

Sie wählen in der „Google plus Jesus“-Methode Aufsätze und markige Sätze aus, die Ihrer eigenen Meinung und Zielrichtung entsprechen. Sie präsentieren dann aus dem Zusammenhang gerissene Erkenntnisse angeblich seriöser Autoren und garnieren sie mit Bibelversen, die ebenfalls aus dem Kontext herausgelöst sind. Das klingt wissenschaftlich und biblisch; Ihre Gemeinde wird sich unter diesem Wortschwall geborgen fühlen. In Wirklichkeit können Sie aber aus all diesen Satzschnipseln ein Gedankengebäude bauen, mit dem Sie die Gemeinde dahin führen, wo Sie sie haben wollen. Wenn Sie über Liebe predigen, können Sie der Gemeinde einflüstern: „Liebt euren Pastor und kritisiert ihn nicht so doll. Wer kritisiert, gleicht den Pharisäern, die nicht begriffen haben, dass eine neue Zeit angebrochen ist.“ Wenn Sie über Glück predigen, könnte Ihre unterschwellige Botschaft lauten: „Die Gemeinde stellt den Raum dar, den Gott dem Pastor gegeben hat, damit er darin sein Glück findet. Danach handle ein jeder, und niemand stelle sich dem Pastor in den Weg.“ Ein weiterer Umstand spielt Ihnen in die Hand: Es gibt im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden oberhalb der Gemeindeversammlung kein Gremium, das wirkmächtig in Ihren Gemeindealltag eingreifen oder gar an Ihrer Position als Pastor rütteln könnte. Da Ihre Gemeinde aber vor allem aus theologisch ungebildeten Menschen besteht, bekommen Sie Ihre Schäfchen mit der „Google plus Jesus“-Methode schnell in den Griff und haben bis an Ihr Lebensende Ruhe. Wenn trotzdem mal jemand aufmuckt, sagen Sie einfach: „Einen kleinen Prozentsatz an Kritikern gibt es überall. Das ist zu vernachlässigen.“ Wenn Sie sich für eine Predigtvorbereitung durch Eisegeese entscheiden, können Sie sich übrigens nicht nur von theologischer Erbsenzählerei, sondern auch von dem Gros der wissenschaftlichen Staubfänger in Ihrem Bücherregal befreien.

Eine gewisse Bekanntheit hat eine andere Methode erlangt, die sogenannte Exegese. Das bedeutet, etwas aus der Bibel herauszulesen. Wer Exegese betreibt, versucht, die ursprüngliche Aussage eines Bibeltextes an dessen ersten Hörer durch komplizierte Arbeitsschritte herauszuschälen. Der Prediger überträgt diese Botschaft dann auf die Situation der heutigen

Zuhörer in der Hoffnung, dass sie den befreienden Unterschied zwischen dem Bibelwort und dem Alltagstrott ihrer eigenen Gedanken entdecken. Manche Theologen glauben, dass bei dieser Art zu predigen Gott selbst die Menschen anspricht und befreit. Aber ich warne Sie: Wenn Sie Exegese ernsthaft betreiben, handeln Sie sich Stress ein. Erstens wird die Predigtvorbereitung dadurch unglaublich zeitaufwendig. Zweitens ziehen Sie auf diese Weise mündige Christen heran, die am Ende möglicherweise sogar Sie hinterfragen. Und das möchte ich Ihnen wirklich ersparen.

Ich wünsche Ihnen viel Glück und Frieden beim Holzhacken, Gartenlaube-Anstreichen und Grillen.

Mit geschwisterlichen Grüßen,
Ihr Schaf Nummer 100

Es war kein Gottesdienst wie alle Tage. Es war kein Thema wie alle Tage. Mit dem Thema *Salz des Lebens* der Gedächtnisdienste ein gesellschaftliches Tabuthema, dass eine sehr belastendes. Und überraschender war es, dass sich so viele einfanden. Viele machten sich auf den Weg nach Stuttgart, so dass der Chorraum mit etwa 100 Personen angefüllt war – meist Menschen, die Ankerberge, Besenau oder Beltingen durch Sozialverknüpfungen haben. Dem sozialen Leben gemäß traten sich Musiker und Liturgien bekannnt in den Gottesdienst hinein. Gelesen wurde die Gestaltung von Betroffenen, die einen Einblick ins Thema, aber auch in ihr Seelenleben gewährten. Dadurch wurde der Abend zu einer intensiven und bewegenden Erfahrung. Die Kirche wurde zu einem Ort, an dem man trauern und klagen konnte. Zu einem Ort, an dem man sich gegen Distanz konnte, an dem – wenn auch ganz leicht – Lichter der Hoffnung aufzublitzten und an dem der Verstorbenen gedacht wurde. Verstanden war der Gottesdienst mit dem Start einer Selbsthilfegruppe.

2. Gottesdienst

Musikalisches Beispiel

Vatum und Begrüßung

Wir feiern diesen Gottesdienst im Namen des dreieinigen Gottes, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Unsere Hilfe gegen die Mauer des Schweigens steht in seinem Namen, im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Amen.

Herzlich begrüße ich Sie im Namen der Gruppe, die diesen Gottesdienst mit Vertretern aus drei verschiedenen Kirchen vorbereitet hat. Manchmal von ihnen ist es vielleicht schwergefallen, hierherzukommen – so die beiläufige Bemerkung.

Selbstverständlich für das Vertretungswort. Der Gottesdienst fand am 2. Februar 2012 in der Sophienkirche in Stuttgart statt.

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Gegen die Mauer des Schweigens

Ökumenischer Gedenkgottesdienst für Menschen,
die Angehörige durch Suizid verloren haben

Jochen Wagner¹

1. Hinführung

Es war kein Gottesdienst wie alle Tage. Es war kein Thema wie alle Tage. Mit dem Thema Suizid berührte der Gedenkgottesdienst ein gesellschaftliches Tabuthema, dazu ein sehr belastendes. Umso überraschender war es, dass sich so viele einladen ließen. Viele machten sich auf den Weg nach Simmern, so dass der Chorraum mit etwa 100 Personen ausgefüllt war – meist Menschen, die Angehörige, Freunde oder Bekannte durch Suizid verloren haben. Dem sensiblen Thema gemäß tasteten sich Musiker und Liturgen behutsam in den Gottesdienst hinein. Getragen wurde die Gestaltung von Betroffenen, die einen Einblick ins Thema, aber auch in ihr Seelenleben gewährten. Dadurch wurde der Abend zu einer intensiven und bewegenden Erfahrung. Die Kirche wurde zu einem Ort, an dem man trauern und klagen konnte. Zu einem Ort, an dem man sich segnen lassen konnte, an dem – wenn auch ganz sachte – Lichter der Hoffnung aufflammten und an dem der Verstorbenen gedacht wurde. Verbunden war der Gottesdienst mit dem Start einer Selbsthilfegruppe.

2. Gottesdienst

Musikalisches Vorspiel

Votum und Begrüßung

Wir feiern diesen Gottesdienst im Namen des dreieinen Gottes, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Unsere Hilfe *gegen die Mauer des Schweigens* steht in seinem Namen, im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Amen.

Herzlich begrüße ich Sie im Namen der Gruppe, die diesen Gottesdienst mit Vertretern aus den verschiedenen Kirchen vorbereitet hat. Manchem von ihnen ist es vielleicht schwergefallen, hierherzukommen – so ein belas-

¹ Stellvertretend für das Vorbereitungsteam. Der Gottesdienst fand am 4. Februar 2017 in der Stephanskirche in Simmern statt.

tendes Thema – für viele ein Tabu. Umso mehr freuen wir uns, dass Sie da sind. Die Initiative für diesen Gottesdienst ging von persönlich Betroffenen aus. Dafür bin ich dankbar – dankbar auch dafür, dass wir in ökumenischer Gemeinschaft aus katholischen, evangelischen und freikirchlichen Gemeinden sowie Interessierten hier zusammen sind. Nun werden wir in das Thema des Gottesdienstes einführen.

Hinführung zum Thema

Jährlich sterben in Deutschland etwa 10 000 Menschen durch Suizid. Das sind weit mehr als durch Verkehrsunfälle, HIV-Infektionen und Gewaltdelikte zusammen ums Leben kommen. Dabei sind die unerkannten Suizide wie unklare Verkehrsunfälle, das Absetzen lebenswichtiger Medikamente oder die Essensverweigerung im Altenheim nicht mitgezählt. Suizide kommen in allen Schichten, in allen Berufsgruppen und in allen Lebensaltern vor. Die Ursachen sind vielfältig, es gibt nicht „den“ Suizid, jeder Todesfall ist anders. Manchmal sind psychische Erkrankungen, Depressionen oder Alkohol im Spiel. Oft erfolgt der Suizid aber auch ohne vorher erkennbare Hinweise auf eine Gefährdung. Allen gemeinsam ist die Situation der Angehörigen und Freunde. Man geht davon aus, dass jeder Suizid etwa sechs nahe Angehörige und bis zu 20 weitere Menschen wie Freunde, Kollegen, Nachbarn betrifft.

Ein Suizid verändert das Leben der Hinterbliebenen grundlegend und radikal. Es gibt ein „davor“ und ein „danach“, nichts ist mehr so wie es war. Der Schmerz des Verlustes geht einher mit dem Verlassen-sein, mit Schuldgefühlen und Schuldzuweisungen. Ein Chaos, das Gedanken und Gefühle beherrscht. Da es für Außenstehende außerdem so erscheint, als sei der Betroffene freiwillig aus dem Leben geschieden, fällt es schwer, mit anderen darüber zu sprechen. Neben dem Erinnern an die Verstorbenen soll dieser Gottesdienst auch dazu beitragen, das Thema Suizid in der Öffentlichkeit bewusst zu machen.

Taizé-Lied: Christus, dein Licht

Psalm 88

HERR, Gott, mein Heiland, ich schreie Tag und Nacht vor dir.

Lass mein Gebet vor dich kommen, neige deine Ohren zu meinem Schreien.

Denn meine Seele ist übertoll an Leiden, und mein Leben ist nahe dem Totenreich.

Du hast mich hinunter in die Grube gelegt, in die Finsternis und in die Tiefe.

Dein Grimm drückt mich nieder, du bedrängst mich mit allen deinen Fluten.

Meine Freunde hast du mir entfremdet, du hast mich ihnen zum Abscheu gemacht. Ich liege gefangen und kann nicht heraus,

mein Auge vergeht vor Elend. HERR, ich rufe zu dir täglich; ich breite meine Hände aus zu dir.

Warum verstößt du, HERR, meine Seele und verbirgst dein Antlitz vor mir?

Dein Grimm geht über mich, deine Schrecken vernichten mich.

Sie umgeben mich täglich wie Fluten und umringen mich allzumal. Meine Freunde und Nächsten hast du mir entfremdet, und mein Vertrauter ist die Finsternis. Amen.

Kyrie: Höre unser Klagen (Instrumental)

Klagetext

Es klingelt. Vor der Tür stehen ein Polizist und ein Pfarrer und fragen, ob sie ins Haus kommen dürfen. Ich weiß sofort, was passiert ist. Du hast es getan. Du bist gegangen. Ohne ein Wort, ohne Abschied, ohne mich. So viele Jahre Kampf gegen die Depression liegen hinter dir und sie kam einfach immer wieder zurück. Die letzten drei Jahre waren furchtbar, haben uns beiden die letzten Kräfte geraubt. Und jetzt bist du weg? Wie durch einen Nebel höre ich, was der Polizist mir sagt, beantworte mechanisch Fragen. Deine Hausschuhe stehen an ihrem Platz, mein Blick saugt sich an ihnen fest und ich kann den Anblick kaum ertragen. Sie warten auf dich. Aber du kommst nie wieder. Nie wieder. Dieser Gedanke ist zu groß für mich, ich kann ihn nicht verstehen, nicht fassen. Der Schmerz verschlingt mich und der Boden bricht mir weg. Ich falle.

Instrumentalmusik

Gebet

Wir beten mit Worten von Etty Hillesum. Etty Hillesum war eine niederländische Lehrerin. Als Jüdin wurde sie 1943 im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau ermordet. Ich habe dieses Gebet in den letzten drei Jahren oft gesprochen. Es drückt aus, wie ich meine Beziehung zu Gott seit dem Suizid meines Mannes erlebe.

„Es sind schlimme Zeiten, mein Gott. Ich verspreche dir etwas, Gott, nur eine Kleinigkeit: Ich will dir helfen, dass du mich nicht verlässt. Es wird mir immer deutlicher: dass du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das Einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott.

An den Umständen scheinst auch du nicht viel ändern zu können, sie gehören nun mal zu diesem Leben. Ich werde in der nächsten Zukunft noch sehr viele Gespräche mit dir führen und dich auf diese Weise hindern, mich zu verlassen. Du wirst wohl auch karge Zeiten in mir erleben, mein Gott, in denen mein Glaube dich nicht so kräftig nährt, aber glaube mir, ich werde weiter für dich wirken und dir treu bleiben und dich nicht aus meinem Innern verjagen.“ Amen.

Lied: Da wohnt ein Sehnen tief in uns

Zuspruch

Niemand ist hier allein. Niemand ist verloren. Niemand ist verloren gegangen.

Der Apostel Paulus schreibt in der Heiligen Schrift: „Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ (Röm 8, 38-39)

Niemand ist hier allein. Niemand ist verloren. Niemand ist verloren gegangen.

Zeit zum Gedenken

Wir laden Sie nun ein, sich Zeit zu nehmen...

- für eine persönlichen Segnung.
- um eine Klage, eine Bitte, oder einen Gedanken aufzuschreiben (Zettel und Stifte sind auf Ihren Plätzen hinterlegt). Diese Blätter werden, so Sie es wollen, in den großen Korb auf den Altar gestellt (sie werden weder veröffentlicht noch verlesen ...). Es ist die Möglichkeit, sich etwas von der Seele zu schreiben und auf dem Altar niederzulegen.
- um eine Kerze im Gedenken für einen geliebten Menschen auf dem Altar zu entzünden.

Worte der persönlichen Segnung

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (dabei wird mit Öl ein Kreuz auf die Stirn gezeichnet). Der dreieine Gott stärke deinen Glauben und bewahre dich an Leib und Seele. Er halte dich an seiner rechten Hand und nehme dich am Ende in Ehren an (in Anlehnung an Ps 73, 23). So gehe hin, du Gesegnete/Gesegneter des Herrn. Amen.

Fürbitten

Gott, du bist für uns wie eine verlässliche Zuflucht: Zu dir kommen wir in unserer Not, dieser Beklemmung und Sprachlosigkeit, die uns überfällt, wenn ein Freund, ein Angehöriger seinem Leben selbst ein Ende setzt. Warum, Herr, warum konnten wir nichts tun? Warum gab es keinen anderen Ausweg? Wir bitten dich: Erhöre uns!

Gott, du willst uns trösten wie einen seine Mutter tröstet – wisch du unsere Tränen ab, die immer wieder kommen werden, geduldig und mit ganz viel Zeit. Lass du uns trauern dürfen, solange es schmerzt. Zeig dich uns in Menschen mit warmen Händen und Worten, die deine Liebe auf uns übertragen. Wir bitten dich: Erhöre uns!

Gott, du willst uns Zukunft und Hoffnung geben. Auch wenn wir den Schimmer noch in weiter Ferne sehen, er ist da und du bist da. Lass das

Leben wieder Blüten treiben nach dieser schlimmen Erfahrung. Segne du die Arbeit der neuen Selbsthilfegruppe für Angehörige von Menschen, die Suizid begangen haben. Wir bitten dich: Erhöre uns!

Gott, du bist für alle Menschen da. Wir bitten dich für Menschen, denen der Gedanke an Suizid im Moment als der einzige Ausweg erscheint. Begegne du ihnen als Retter, in der Person eines Arztes, einer Therapeutin, eines Familienmitgliedes oder irgendeiner anderen Kreatur. Lass sie spüren, dass Hilfe da ist, dass sie gebraucht werden und dass niemand bei dir verloren ist. Wir bitten dich: Erhöre uns!

Gott, wir legen all unsere unvollständigen Gedanken, unsere Zweifel und die Angst vor der Zukunft in die Worte, die dein Sohn uns hinterlassen hat:

Vater Unser

Segen

Wir wünschen uns ein Leben ohne Entbehrung, ein Leben ohne Schmerz, ein Leben ohne Störung. Doch unser Leben verläuft anders.

Ich wünsche dir aber, dass du trotz Schmerz und Störung bewahrt wirst an Leib und Seele. Dass dich einer trägt und schützt und dich durch alles, was dir geschieht, deinem Ziel entgegenführt. Was ich dir nicht wünsche: Dass du unberührt bleibst von Trauer, unberührt vom Schicksal anderer Menschen. Ich wünsche dir aber, dass dich immer wieder etwas berührt, das ich nicht so recht beschreiben kann. Es heißt Gnade. Es ist ein altes Wort, aber wer sie erfährt, für den ist sie wie ein Licht. Man kann sie nicht wollen und erzwingen, aber wenn sie dich berührt, dann weißt du: Es ist gut. Geh deinen Weg im Licht der Gnade.

Der HERR segne dich und behüte dich; der HERR lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der HERR hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden. Amen.

Lied: Wenn das Brot, das wir teilen (EG 667, Str. 3–5)

Musikalisches Nachspiel

„Der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied ...“

Eine sozialtheologische Bibelarbeit
zu Deuteronomium 5, 1-21

Ralf Dziewas

Als ich mich auf diese Bibelarbeit vorbereitete, habe ich immer wieder das mir gestellte Thema erwähnt: „der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied ...“, und stets fanden alle, denen ich dieses Bibelzitat nannte, das Thema spannend.¹ Ist das nicht eine zutiefst ungerechte Gottesvorstellung, dass Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht? Das passt so gar nicht zu unserem Bild vom gerechten und barmherzigen Gott.

Zugleich aber wissen wir, dass an dieser Vorstellung, dass sich das Verhalten einer Elterngeneration auf die Kinder und Enkel auswirkt, sehr wohl etwas dran ist. Wir sind alle von unseren Eltern geprägt worden, im Positiven wie im Negativen, dort, wo sie uns zum Vorbild wurden, und dort, wo wir uns vorgenommen haben, es auf jeden Fall anders zu machen als sie.

Woher kommt aber diese Vorstellung, dass Gott die Missetat der Väter bis in die dritte und vierte Generation heimsucht, eigentlich? Welcher Stellenwert kommt ihr in der Bibel zu?

Was mir in meinen Gesprächen mit anderen auffiel, war, dass die meisten – auch diejenigen, die regelmäßig in der Bibel lasen – nicht wussten, an welcher prominenter Stelle diese Aussage über Gott im Alten Testament zu finden ist. Dass diese Gottesaussage direkt aus den Zehn Geboten, dem sogenannten Dekalog, stammt, ist vielen vermutlich deshalb nicht bewusst, weil wir die zehn Gebote in der Kurzfassung von Luthers kleinem Katechismus gelernt haben, nicht in einer der beiden biblischen Fassungen aus Exodus 20 oder Deuteronomium 5.

Ich zitiere aus Luthers „Kleinem Katechismus“:

„Das Erste – Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir. Was ist das? – Wir sollen Gott über alle Dinge, fürchten, lieben und vertrauen.“²

¹ Die vorliegende Fassung der Bibelarbeit zu Dtn 5, 1-21 geht auf eine Bibelarbeit zurück, die ich erstmals am 23. Mai 2008 im Plenum des Bundesrats des BEFG in Kassel vorgetragen und danach in verschiedenen Kontexten verwendet habe.

² So die bis heute auf der Website der EKD und im Evangelischen Gesangbuch (Nr. 806.1) abgedruckte Version des Abschnitts über das Erste Gebot.

Vergleicht man diese Formulierung mit dem, was wir im biblischen Dekalogtext in Dtn 5, 6-10 finden, fällt auf, dass das erste Gebot in der Bibel eigentlich deutlich länger ist:

6 Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat, aus der Knechtschaft. 7 Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. 8 Du sollst dir kein Bildnis machen in irgendeiner Gestalt, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist. 9 Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen. Denn ich, JHWH, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, 10 aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten. (Dtn 5, 6-10)³

Ich habe hier die Fassung aus dem 5. Buch Mose, also dem Deuteronomium, als Vergleich gewählt, aber das Ergebnis wäre mit dem Text aus Exodus 20 genau gleich: Wer die zehn Gebote nur in Luthers Kurzfassung kennt, kennt sie nicht wirklich!⁴ Das erste Gebot des Dekalogs besteht nicht nur aus dem Fremdgötterverbot, es enthält auch das Verbot, sich ein Kultbild vom Gott Israels anzufertigen und es enthält zwei Selbstbeschreibungen Gottes, von denen die abschließende uns in diesem Kontext besonders beschäftigen soll:

Ich bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, 10 aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten. (Dtn 5, 9 f)

Wie zentral diese Gottesvorstellung ist, zeigt sich auch darin, dass sich die gleichen Aussagen nicht nur in den beiden Dekalogüberlieferungen, sondern auch in einer zentralen erzählerischen Szene der Thora finden. Im 34. Kapitel des Exodusbuches wird dort erzählt, dass Mose, nachdem die Israeliten ihren Tanz um das goldene Kalb aufgeführt und damit das erste Gebot massiv übertreten haben, erneut auf den Berg Sinai steigt, um von Gott die Tafeln mit den Geboten noch einmal zu empfangen. Diese Szene wird erzählerisch so gestaltet, dass Gott in einer Wolke zu Mose auf den Berg herabkommt und ihm im Vorbeigehen zuruft:

[Ich bin] JHWH, JHWH, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft lässt er niemand, sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied! (Ex 34, 6 f)

³ Alle Bibelstellen nach der Lutherbibel in neuer Rechtschreibung von 2002, wobei an den Stellen, an denen diese Übersetzung den Gottesnamen Jahwe durch „Der HERR“ wiedergibt, hier stattdessen das Tetragramm JHWH eingesetzt wurde.

⁴ Dies gilt selbst dann, wenn man berücksichtigt, dass Luther in seinem kleinen Katechismus die Verse 9 und 10 als für alle Gebote gültige Ermahnung zusammenfassend ans Ende seiner Lehrsätze über die Zehn Gebote stellt. Vgl. auch unten zum Sabbatgebot.

Das also ist für die Verfasser des Exodusbuches offenbar das Wichtigste, was man von Gott wissen muss. Das sind die Worte, mit denen er sich selbst vorstellt. Er ist ein Gott der Barmherzigkeit, ein Gott der Gnade, der Geduld und Treue, ja ein Gott der Vergebung angesichts menschlicher Sünde, Übertretung und Missetat. Aber gleichzeitig ein Gott, der konsequent die Missetaten nicht ungesühnt lässt. Beides gehört zu diesem Gott. Seine Vergebungsbereitschaft und seine Konsequenz, wobei Vergebung und Gnade in die Tausende gehen, während die Konsequenzen der Missetat auf die Nachfahren bis zur dritten und vierten Generation beschränkt bleiben.

Dass vor diesem Hintergrund die gesamten Zehn Gebote gelesen und verstanden werden wollen, wird auch darin deutlich, wie die Verfasser des Deuteronomiums die Verkündigung des Dekalogs erzählerisch einleiten:

1 Und Mose rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel, die Gebote und Rechte, die ich heute vor euren Ohren rede, und lerne sie und bewahrt sie, dass ihr danach tut! 2 JHWH, unser Gott, hat einen Bund mit uns geschlossen am Horeb 3 und hat nicht mit unsern Vätern diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier sind und alle leben. 4 Er hat von Angesicht zu Angesicht mit euch aus dem Feuer auf dem Berge geredet. 5 Ich stand zu derselben Zeit zwischen JHWH und euch, um euch JHWHs Wort zu verkündigen; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und gingt nicht auf den Berg. Und er sprach:

und dann folgt an dieser Stelle das erste Gebot mit der Zusage:

6 Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat ...

Israel steht also in dieser Szene, vierzig Jahre nach der Erstoffenbarung der Zehn Gebote und einer langen Wüstenwanderungszeit generationsübergreifend vor Mose und dieser erinnert das Volk ausdrücklich daran, dass der Bund Gottes mit seinem Volk nicht nur ein Bund mit den damaligen Vätern war.

2 JHWH, unser Gott, hat einen Bund mit *uns* geschlossen am Horeb 3 und hat *nicht mit unsern Vätern* diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier sind und alle leben.

Es gehört zum Gottesverhältnis Israels, dass es nicht an Generationsgrenzen haltmacht. Was die Väter versprochen, gilt selbstverständlich für die Kinder, und was Jahwe den Vätern zusagte, gilt ebenso all ihren Nachfahren. Die Gebote Gottes müssen im Kontext der miteinander verbundenen Generationen gelesen werden, denn der Bund, zu dem sie gehören, ist ein die Generationen übergreifender Bund.⁵

⁵ Es ist übrigens charakteristisch für das Deuteronomium, dass es bei der rechten Glaubenspraxis immer die Kinder mit in den Blick nimmt und ihnen insgesamt eine bewusst gestaltete Rolle zuschreibt (vgl. Karin Finsterbusch, Die kollektive Identität und die Kinder. Bedeutungen zu einem Programm im Buch Deuteronomium, in: JBTh 17 [2002], 99–120). Die Kinder lernen durch das Vorbild und die Unterweisung ihrer Väter. Das Familienoberhaupt hat dafür Sorge zu tragen, dass die Kinder in das richtige Verständnis Gottes und

Es geht also im ersten wie bei allen anderen Geboten nicht nur um das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott. Es geht bei der Forderung nach bildloser Alleinverehrung Jahwes zugleich um das Verhältnis von Eltern und Kindern. Hier steht nicht nur die vertikale Beziehung eines einzelnen Menschen zu Gott im Blick, die jeder für sich selbst abklären könnte. Hier geht es zugleich um das Miteinander der Generationen bis hinein ins vierte Glied. Jeder, der von den Zehn Geboten angesprochen wird, ist ein für sich selbst verantwortliches Du, aber er ist ein Du mit seiner gesamten Familie im Hintergrund. Und deshalb soll sich gleich mit dem ersten Gebot jeder Leser des Textes bewusstmachen, was der eigene Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten für seine Familie und seine Nachfahren bedeutet.

Wenn hier die Heimsuchung der väterlichen Missetaten auf die dritte und vierte Generation angekündigt wird, dann entspricht dies der bitteren Realität einer patriarchalen Gesellschaft, in der die Entscheidungen des Patriarchen, also des Familienoberhauptes, ganz selbstverständlich die gesamte Familie betreffen. Da im hebräischen Denken beim Zählen der Generationen die Vätergeneration mitgezählt wird, sind mit der dritten und vierten Generation die Enkel und Urenkel gemeint. Das aber sind die Generationen, die damals zu einem Zeitpunkt gemeinsam im väterlichen Haushalt leben.

Das Familienoberhaupt und seine gegenwärtig lebenden Nachfahren werden hier also als betroffene Lebensgemeinschaft wahrgenommen. Wenn der Patriarch der Familie einen schwerwiegenden Fehler begeht, dann haftet nicht nur er persönlich, dann sind Vater, Kinder, Enkel und Urenkel unmittelbar mit betroffen. Wenn der Vater aufgenommene Schulden nicht mehr zurückzahlen kann, dann kann nicht nur er in die Schuldknechtschaft gezwungen werden, bis die Schuld bezahlt ist, sondern auch seine Frau und seine Kinder.⁶ Wenn das Familienoberhaupt den Familienacker

eine den Geboten entsprechende Lebensweise hineinwachsen, indem sie durch das Erzählen der Vergangenheit mit in die Entscheidungssituationen am Berg Horeb – so nennt das Deuteronomium den im Exodusbuch als Sinai bezeichneten Berg – hineingestellt werden.

⁶ Auch die Schuldklaverei war in Israel geltendes Recht. Der Schuldner haftete mit seiner gesamten Familie für die Rückzahlung seiner Schuld. Wenn kein Dritter aus dem Familien- oder Sippenverband für die Schuld eintrat, was mit erheblichen Risiken verbunden war, war der Gläubiger berechtigt, den Schuldner, dessen Kinder oder dessen Ehefrau als Sklaven selbst einzusetzen oder zur Begleichung der Schuld zu verkaufen. Das Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33), die älteste Rechtssammlung Israels, enthält für diesen Fall eine Reihe von Regelungen, um die Folgen der Schuldklaverei zu begrenzen. Darin ist die Dauer der Schuldklaverei zunächst auf sechs Jahre befristet: „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er sechs Jahre Sklave bleiben, im siebten Jahr soll er ohne Entgelt als freier Mann entlassen werden. Ist er allein gekommen, soll er allein gehen. War er verheiratet, soll seine Frau mitgehen. Hat ihm sein Herr eine Frau gegeben und hat sie ihm Söhne oder Töchter geboren, dann gehören Frau und Kinder ihrem Herrn, und er muss allein gehen. Erklärt aber der Sklave: Ich liebe meinen Herrn, meine Frau und meine Kinder und will nicht als freier Mann fortgehen, dann soll ihn sein Herr vor Gott bringen, er soll ihn an die Tür oder an den Torpfosten bringen und ihm das Ohr mit einem Pfriem durchbohren; dann bleibt er für immer sein Sklave.“ (Ex 21, 2–6). Dass hier der Schuldklave die Möglich-

verkaufen muss, um Schulden zu tilgen, dann verliert die gesamte Familie ihre Existenzgrundlage.

Die Missetaten und Verfehlungen der Väter wirken sich zerstörerisch auf die gesamte, bis zu vier Generationen umfassende Familiengemeinschaft aus. Diese Erfahrung steht zunächst einmal hinter der Formulierung, dass Gott die Missetaten der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied heimsucht. Dass eine Familie in diesem Sinne als Einheit wahrgenommen wird, mag uns fremd erscheinen, weil wir in der modernen Welt immer nur den Einzelnen für sein Schicksal verantwortlich machen und nur die wenigsten von uns in Drei- oder Vier-Generationen-Haushalten leben. Und dennoch kennen auch wir Beispiele dieser Art: Schulden, die vererbt werden und ganze Familien ruinieren, Alkoholprobleme, die das Leben mehrerer Generationen prägen, Gewalt, die Gewalt erzeugt, innerfamiliärer Missbrauch, der über die Generationen hinweg weitergegeben wird.

Aber diese elementare Grunderfahrung sich über Generationen auswirkender Sündenfolgen ist nur die eine Seite. Hier in unserem Text sind die Konsequenzen der Sünde bewusst auf vier Generationen beschränkt, während die Gnade und Treue Gottes sich über tausende Generationen erstreckt. Diese Zusammenstellung der geradezu ewigen Treue Gottes mit seiner gleichzeitigen Konsequenz ist eine theologische Überzeugung, die sich an vielen Stellen der Hebräischen Bibel findet. Aber immer überwiegt die Treue und Vergebungsbereitschaft Jahwes seine konsequente Verfolgung von Missetaten.

Dahinter steht die Grundüberzeugung, dass die im Bund mit Israel zugesagte Treue Gottes durch eine konsequente Verfolgung von Sündentaten nicht aufgehoben wird. Wer z. B. die Konsequenzen einer Gesetzesübertretung seiner Vorfahren zu erleiden hat, kann sich dennoch auf die bleibende Treue Gottes berufen. Dies haben zum Beispiel im Psalm 79 diejenigen getan, die nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier Jahwe zurufen:

Gott, es sind Heiden in dein Erbe eingefallen; die haben deinen heiligen Tempel entweiht und aus Jerusalem einen Steinhäufen gemacht. [...] JHWH, wie lange willst du so sehr zürnen und deinen Eifer brennen lassen wie Feuer? [...] Rechne uns die Schuld der Väter nicht an, erbarme dich unser bald, denn wir sind sehr elend. (Ps 79, 1.5.8)⁷

keit hat, sich für die Sklaverei statt für die Freiheit zu entscheiden, zeigt, wie schlecht die Zukunftsaussichten für ihn als freier, aber besitz- und landloser Bürger waren. Dem war die Schuldklaverei bei einem „guten“ Herren mitunter vorzuziehen (vgl. *Marlene Fendler*, Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, in: *EvTh* 33 [1973], 32-52, bes. 40; *Rainer Albertz*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, Göttingen 1996, 251).

⁷ Auch im Buch Jeremia findet sich diese Verknüpfung in einem Bekenntnis: „JHWH, wir erkennen unser gottloses Leben und unserer Väter Missetat; denn wir haben wider dich gesündigt“ (Jer 14, 19 f.).

Die Gemeinsamkeit der Sprache zeigt bereits, dass wir es hier mit derselben Vorstellung zu tun haben. In diesen Psalmversen begegnet uns sowohl der „Eifer“ Gottes als auch die „Schuld der Väter“ und das an die nächsten Generationen weitergegebene Unheil, das nur Gott begrenzen kann. Das Volk in der Exilszeit erlebt seine eigene Misere als brennenden Zorn Gottes angesichts der eigenen Schuldgeschichte. Die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Oberschicht ins babylonische Exil wird hier als Konsequenz der Missetaten der Väter gedeutet. Hier in der Exilszeit entsteht die Theologie, die die uns heute vorliegenden Dekalogformulierungen geprägt hat und die die gesamte Geschichte Israels danach beurteilt, inwieweit die Könige Israels und das Volk Jahwes Gebot seiner bilderlosen Alleinverehrung befolgt haben.⁸

Angesichts der Tatsache, dass es sowohl im Nordreich Israels als auch zu manchen Zeiten im Südreich Juda Darstellungen Jahwes oder die Verehrung anderer Gottheiten gab, wird die Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadnezar als Folge der Sünde Israels gedeutet. Der Untergang der staatlichen Souveränität Israels und die Zerstörung des Tempels ist für die Geschichtsschreiber der Exilszeit eine Konsequenz der Missachtung des ersten Gebots. An der bilderlosen Alleinverehrung Jahwes, so sieht es diese theologische Bewegung, hat sich die Vergangenheit Israels entschieden, und mit der Beachtung des ersten Gebots steht und fällt die Zukunft Israels.

Und nach der Exilszeit erhalten die drei bis vier Generationen, von denen im ersten Gebot die Rede ist, in diesem Kontext noch eine weitere Bedeutung. Fast fünfzig Jahre musste Jerusalem zerstört daliegen, mussten wesentliche Teile des Volkes im Exil leben. Aber eben nur für knapp fünfzig Jahre. Das über Jerusalem vollstreckte Urteil hat die Treue Jahwes zu Israel nicht aufgehoben, denn seine Treue übergreift tausende von Generationen. Demgegenüber blieb die Zeit des Exils auf die Dauer von nicht mehr als vier Generationen beschränkt. Spätestens die Urenkel der Verschleppten durften wieder zurück in die alte Heimat.

Diese theologische Deutung der Geschichte Israels prägt insbesondere das Deuteronomium und zieht sich von dort durch die Bücher Josua und Richter sowie die Samuels- und Königsbücher hindurch, sodass man diese zusammen als das deuteronomistische Geschichtswerk bezeichnet.⁹ Und dieses deuteronomistische Geschichtswerk begann ursprünglich mit dem 5. Buch Mose, dem Deuteronomium. Diese theologische Erzählung der Geschichte Israels startet also mit der Verkündung der Gebote Gottes vor der

⁸ Vgl. zum historischen Hintergrund des Deuteronomiums und des deuteronomistischen Geschichtswerk *Jan Christian Gertz* (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2006, 240–252, 278–302.

⁹ Ganz ähnlich platziert findet sich der Dekalog auch im Exodusbuch, wo er den konkreten Bestimmungen des Bundesbuches vorangestellt wird, um für diese den allgemeinen Rahmen abzugeben.

Landnahme und endet mit der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems und der Wegführung ins Exil.

Da die Schreiber des deuteronomistischen Geschichtswerks das erste Gebot und die Schuld der Väter zum Zentralthema ihrer Geschichtsdeutung machten, war es nur konsequent, dass sie vor die konkreten Bestimmungen ihrer Gesetzessammlung den Dekalog stellten. Indem sie Mose das Volk vor dem Einzug in das gelobte Land noch einmal an die grundlegenden Gebote erinnern ließen, schufen sie eine Ausgangsbasis, mit der es keine Entschuldigung mehr für alle zukünftigen Generationen gab. Israel hätte, so der Rückblick der exilischen und nachexilischen Geschichtsschreiber, wissen können, wohin es führt, Gottes Gebote zu übertreten, sich Kultbilder für Jahwe anzufertigen und neben Jahwe auch andere Götter zu verehren.

Indem die Deuteronomisten den Dekalog an den Anfang ihrer Geschichtserzählung stellten, wird dieser zu dem Schlüssel, den die Leser verwenden sollen, um die gesamte Geschichte Israels zu verstehen. Gottes Treue zieht sich durch diese Geschichte hindurch, über tausende Generationen hinweg, aber die unvermeidlichen Folgen der Missetaten seines Volkes beschränkt Gott auf maximal vier Generationen. Die Leser sollen aus der mit Mose beginnenden Geschichtsdarstellung lernen, dass Jahwe seinen Bund mit Israel trotz der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels nicht aufgekündigt hat, dass es sich also auch zukünftig lohnt, die Gebote Gottes zu beachten, um Erfahrungen wie die Exilszeit nicht noch einmal machen zu müssen.

Wir haben also historisch betrachtet zwei Erfahrungen, die hinter dieser Formulierung stehen, dass Gott die Missetaten der Väter an ihren Kindern heimsucht bis ins dritte und vierte Glied: Es ist zum einen die Erfahrung, dass jede Familie als Einheit aus vier Generationen von den Fehlern des Patriarchen generationsübergreifend betroffen ist und dass es deshalb wichtig ist, um dieser Generationen willen, die Gebote Gottes ernst zu nehmen und zu beachten. Und zum zweiten spiegelt sich in dieser Formulierung die Erfahrung wider, dass Gott die Zeit des Exils nicht über die Urenkel-Generationen hinaus hat andauern lassen, er also keine ewigen Strafen auferlegt.

Schauen wir uns vor diesem Hintergrund nun noch kurz die einzelnen Gebote des Dekalogs an. Wenn wir die Anweisungen des Dekalogs mit diesem Gottesverständnis lesen, dann erhalten vor allem die Gebote, die das Miteinander der Menschen betreffen, noch einmal ganz neue Akzente:

Du sollst den Namen JHWHs, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn JHWH wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht. (Dtn 5, 11)

Dieses zweite Gebot enthält einen direkten Rückbezug auf das erste Gebot, in dem sich der Gott Israels gleich zu Beginn mit seinem Jahwe-Namen als der vorgestellt hat, der Israel aus der ägyptischen Sklaverei herausgeführt hat. Es ist Jahwe, der Gott der Befreiung, dessen Namen nicht missbräuchlich, also in einem Sinne verwendet werden soll, der diesem Befreiungshandeln Jahwes widerspricht. Vermutlich ist hier an ein ungerechtes Schwören

beim Namen Jahwes gedacht, ein sich Berufen auf Jahwe zur Rechtfertigung von Unrecht und Unterdrückung vor Gericht.¹⁰ Es geht hier nicht, wie es später interpretiert wurde, um ein unnützes, vermeidbares Gebrauchen des Gottesnamens, sondern um eine Verwendung des Namens entgegen seinem eigentlichen, positiven Sinn.

Das dritte Gebot der Sabbatheiligung bringt Luther in seinem Kleinen Katechismus wie das erste nur in einer gekürzten Fassung.

„Das dritte Gebot – Du sollst den Feiertag heiligen. Was ist das? – Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern es heilig halten, gerne hören und lernen.“

Während Luther das Sabbatgebot auf die christliche Verpflichtung zum Predigthören deutet, geht es Dtn 5,12-15 eigentlich um den Sabbat als kollektiven Ruhetag.

12 Den Sabbattag sollst du halten, dass du ihn heiligest, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat. 13 Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun. 14 Aber am siebenten Tag ist der Sabbat JHWHs, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Rind, dein Esel, all dein Vieh, auch nicht dein Fremdling, der in deiner Stadt lebt, auf dass dein Knecht und deine Magd ruhen gleichwie du. 15 Denn du sollst daran denken, dass auch du Knecht in Ägyptenland warst und JHWH, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir JHWH, dein Gott, geboten, dass du den Sabbattag halten sollst.

Letztlich geht es hier überhaupt nicht um Gottesdienst, Predigt oder Kontemplation, sondern ganz konkret darum, sich von der harten Arbeit ausruhen zu dürfen. Die Erinnerung an die eigene Sklaverei in Ägypten soll dazu führen, dass alle ein Recht auf Ruhe haben. Und wieder werden Sohn und Tochter, Knecht und Magd, ja selbst die Zugtiere Esel und Rind extra aufgeführt. Der ganze Haushalt soll generationsübergreifend als Gemeinschaft auf ewig Anteil erhalten an der Befreiung Israels aus der Sklaverei. Und es ist die Verantwortung des mit den Geboten angesprochenen Familienvaters, darauf zu achten, dass alle im Haushalt lebenden Personen ihren wöchentlichen Erholungstag bekommen, damit das Leben nicht zur ewigen, ununterbrochenen Plackerei verkommt.

Auf die heutige Zeit übertragen wird man sicherlich deutlich sagen müssen, dass es eben nicht nur darum gehen kann, dass wir, die wir uns den Geboten Gottes verpflichtet fühlen, sonntags den Vormittag unter Gottes Wort verbringen – so wichtig das ist. Es geht bei diesem Gebot vor allem darum, dass wir uns aktiv für die kollektiven Ruheräume in unserer Gesellschaft einsetzen, damit die Rund-um-die-Uhr-Gesellschaft nicht zu einer Versklavung aller unter das Diktat von permanenter Aktivität und Produktivität führt.

¹⁰ Vgl. zum rechtlichen Hintergrund des Gebotes Eckart Otto, Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4, 44–11, 32, HThKAT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 734–738.

Und das gilt es generationsübergreifend zu verwirklichen. Unsere Kinder lernen heute von uns, freie Tage als Tage der Freiheit von der Arbeit zu schätzen, wenn wir mit ihnen diese Zeit verbringen oder ihnen an diesen Tagen die Freiheit lassen, das zu tun, was sie brauchen, um sich am Montag neu den gesellschaftlichen Leistungsanforderungen stellen zu können. Der Sonntag ist denkbar ungeeignet für gemeindliche oder familiäre Pflichtprogramme. Der Feiertag muss als Raum der Freiheit erlebbar werden, als Bereicherung des Lebens und schützenswerter Erholungsraum in einer ruhelosen Gesellschaft. Wie wir unsere Sonntage gestalten, wie wir diese Freiräume verteidigen, hat Konsequenzen. Unser Verhältnis zum Feiertag wird die nächste Generation prägen, in ihrem Vermögen oder Unvermögen, dem Sonntag einen guten Sinn zu geben.

Das vierte Gebot des Dekalogs ist ebenfalls generationsübergreifend formuliert:

16 Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat, auf dass du lange lebest und dir's wohlgehe in dem Lande, das dir JHWH, dein Gott, geben wird.

Was bedeutet es für die nächste Generation, wenn sie erlebt, dass Altsein bedeutet, nicht mehr wichtig zu sein? Was lernen die Kinder und Kindeskiner, wenn sie bei ihren Eltern erfahren, wie mit Oma und Opa umgegangen wird, welchen Stellenwert sie noch in der Familie haben, ob man ihre Weisheit und Erfahrung nutzt oder nur ihre Rückständigkeit beklagt?

Das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, ist seinem Ursprung nach keine Gehorsamsverpflichtung für unmündige Kinder. Es ist das Verpflichtungsgebot für die mit den Zehn Geboten angesprochenen erwachsenen Familienvorstände, ehrbar mit der alt gewordenen, nicht mehr leistungsfähigen Großelterngeneration umzugehen. Um den Gehorsam der Kinder durchzusetzen, gab es damals ein effektives Züchtigungsrecht der Väter, das bis zur Tötung ungehorsamer Nachfahren gehen konnte. Bei diesem Gebot ging es vielmehr darum, über die Generationen hinweg einen verantwortlichen Umgang mit den Senioren sicherzustellen.

„Ehre Vater und Mutter“ bedeutete damals wie heute: Wahre die Würde deiner alten Eltern und lehre damit deine Kinder und Kindeskiner einen würdevollen Umgang mit den Altgewordenen, denn – das wusste man damals auch schon – auch du wirst einmal alt werden, und dann haben deine Kinder von dir gelernt, wie man mit hochbetagten Eltern umgeht. Oder, um es mit den biblischen Worten zu sagen: „auf dass du lange lebest und dir's [dennoch] wohlgehe in dem Lande, das dir JHWH, dein Gott, geben wird.“

Auch das fünfte Gebot ist kurz und muss ebenfalls vor allem in seinen Konsequenzen für die nachfolgenden Generationen bedacht werden:

17 Du sollst nicht töten.

Durch das Verbot zu töten wurde im alten Israel weder der Kriegsdienst noch die Todesstrafe in Frage gestellt, denn beide finden sich in den alt-

testamentlichen Rechtssammlungen wie auch in anderen Rechtstexten der antiken Welt. Es ging vielmehr um private Gewaltanwendung. Wer bewusst und vorsätzlich einen anderen tötete, verfiel mitsamt seiner Familie der Blutrache. Es war allgemein gültiges Recht im alten Orient, dass ein Toter mit einem Toten gerächt wurde. Und Opfer der Blutrache wurde meist nicht das verantwortliche Familienoberhaupt, sondern oftmals ein mithaftendes Mitglied der Familie. „Du sollst nicht töten“, das bedeutete damals, das Leben der eigenen Kinder und Kindeskinde bis ins dritte und vierte Glied immer im Blick zu behalten, ihnen also keine derartige Blutsfehde aufzuladen und damit ihr Leben zu gefährden.

Auch das sechste Gebot ist direkt dem Familienkontext aus mehreren Generationen zuzuordnen:

18 Du sollst nicht ehebrechen.

Man kann sich ja heute fragen: Was bedeutete es damals für den Familienfrieden, wenn der erstgeborene Sohn, der zukünftige Erbe, nicht die markanten Gesichtszüge des Vaters, sondern ganz offensichtlich das Muttermal des Nachbarn an seinem Körper trug? Es war eine Zeit ohne Empfängnisverhütung und ohne Vaterschaftstests per DNA-Abgleich. Aber es war eine Zeit, in der das Familienvermögen, der Landbesitz, das Bestimmungsrecht über die gesamte Familie mit dem Segen vom Vater auf den ältesten Sohn übergingen. Werden die jüngeren Brüder diesen Übergang akzeptieren, wenn die Vaterschaft des Ältesten in Frage steht? Wird der Streit um die Rechtmäßigkeit der Geburt die Familie zerreißen? Werden die „echten“ Söhne sich mit Gewalt und Brudermord ihr „vermeintliches“ Recht holen?

Die Folgen eines Ehebruchs waren zur damaligen Zeit keine Privatsache der betroffenen Eheleute. In einer Zeit, in der die Familie zugleich Lebens- und Produktionsgemeinschaft war, konnte das Leben aller Familienmitglieder nur gemeinsam gesichert werden, und ohne den Sippenverband als letzte Rückversicherung stiegen die Risiken noch weiter. Ein gestörtes Vertrauen zwischen den Ehepartnern, den Geschwistern oder der weiteren Verwandtschaft konnte die ohnehin stets gefährdete Existenz einer Familie vernichten und damit wiederum alle zusammenlebenden Generationen ins Unglück stürzen.

Auch wenn heute die Rahmenbedingungen anders geworden sind und wir Fragen der Sexualethik der Sphäre der individuellen Verantwortung zuschreiben, betreffen die negativen Konsequenzen misslingender Partnerschaften auch heute noch unmittelbar zumindest die nächste Generation. Eine Trennung oder Scheidung erhöht, das lässt sich statistisch belegen, die Scheidungswahrscheinlichkeit auch der nächsten Generation. Und da sich gerade kleine Kinder häufig selbst die Schuld geben an der Trennung ihrer Eltern, wird deutlich, dass auch vermeintlich intime Verfehlungen generationsübergreifende Konsequenzen haben können.¹¹

¹¹ Zu den komplexen psychologischen Zusammenhängen von misslingenden Partnerschaften für die Kinder vgl. *Helmuth Figdor*, Kinder aus geschiedenen Ehen: Zwischen Trauma und Hoffnung. Wie Kinder und Eltern die Trennung erleben, Gießen 2012.

Ich nehme die letzten Gebote zusammen, denn bei ihnen bildet die enge dörfliche Nachbarschaft in den kleinen Ortschaften Israels die gemeinsame Grundlage.

19 Du sollst nicht stehlen. 20 Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten. 21 Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, Acker, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was sein ist.

Gerade in den kleinen Dörfern und Sippenverbänden des alten Israels waren diese Grundgebote die Voraussetzung eines gelingenden Miteinanders. Wo alle Einwohner eines Ortes aufeinander angewiesen waren, wo ohne die Hilfe der Nachbarschaft und ohne die Solidarität der Verwandtschaft keine Krankheit, keine Missernte und kein kriegerischer Konflikt überlebt werden konnte, da konnte niemand ohne Konsequenzen allein auf den eigenen Vorteil schauen. Wer mit falscher Zeugenaussage vor dem Gericht der Dorfältesten oder durch Diebstahl sich am Eigentum anderer zu bereichern versuchte, gefährdete die gesamte Gemeinschaft derer, die nur im Miteinander die ohnehin schwer zu bewältigenden Herausforderungen des Lebens meistern konnten.

Heute erleben wir die generationsübergreifenden Konsequenzen von Neid, Gier und Falschaussagen eher im Nacheinander der Generationen. Der Vorwurf des Diebstahls, der Falschaussage, des unrechtmäßigen Erwerbs fremden Eigentums kann das Verhältnis zwischen Freunden oder Familienteilen auf Generationen hin zerstören. Die angeblich unterschlagene, aber vielleicht auch nie existierende Briefmarkensammlung, die doch eigentlich zum Erbe gehören sollte, das vielleicht gefälschte Testament, sie haben mitunter Unfrieden gestiftet, der noch nach Generationen Familien zu Feinden machte, obwohl keiner am Ende so recht sagen konnte, wie der Konflikt eigentlich entstanden war. Aber trauen konnte man einander nie wieder.

Die Zehn Gebote, die die biblischen Schreiber des Deuteronomistischen Geschichtswerkes bewusst an den Anfang ihrer Darstellung der Geschichte Israels gestellt haben, sind ein Leitfaden zur Gestaltung eines gelingenden Miteinanders, nicht nur, aber vor allem auch über die Generationsgrenzen hinweg. Sie wollen der Vermeidung fataler Konsequenzen für die kommenden Generationen dienen. Es ist nicht so sehr das „Du sollst“ oder das „Du sollst nicht“. Es ist vor allem ein: Wenn du dir bewusstmachst, dass Gott ein eifernder Gott ist, der dir die Schuld durchaus vergibt, der aber die Konsequenzen deines Handelns auf dir und deinen Kindern belässt, dann solltest du diese Gebote sehr ernst nehmen. Ja, dann wirst du diese Gebote nicht als Einengung deiner Freiheit empfinden, sondern als hilfreiche Orientierung zum Wohle deiner selbst und deiner Kinder.

Wir haben mitunter als Christen durch ein undifferenziertes Reden von der Vergebung diese Klarheit des alttestamentlichen Zeugnisses verwischt. Vergebung der Schuld ist nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung der Konsequenzen unseres Sündigens. Die Vergebung einer Schuld gibt die

Chance zu einem Neubeginn, aber sie tilgt nicht den angerichteten Schaden. Wer betrunken Auto fährt und deshalb bei einem Unfall ein Kind verletzt, der kann von Gott Vergebung seiner Schuld erfahren und wissen, dass er dennoch nicht aus Gottes Gnade fällt. Er darf vielleicht sogar erleben, dass die Eltern des Kindes und dieses selbst ihm vergeben können – wozu es allerdings keinerlei Verpflichtung gibt. Aber der Unfallverursacher wird sich niemals mit dem Verweis auf die erteilte Vergebung der moralischen Verantwortung, seinen Zahlungsverpflichtungen und seiner Pflicht zur Unterstützung des geschädigten Kindes entziehen können. Die Schuld mag vergeben sein, sie mag nicht mehr von Gott und Menschen trennen, aber die Konsequenzen eines Fehlverhaltens müssen getragen werden, eventuell sogar noch von der nachfolgenden Generation.

Der Dekalog erinnert uns daran, dass es keine Möglichkeit gibt, sich den Folgen der eigenen Verfehlungen zu entziehen. Die Schuld können wir vor Gott bringen und uns seine Vergebung zusprechen lassen, aber wo wir in sozialen Kontexten an anderen schuldig geworden sind, wo wir unseren Familien, unseren Kindern, unseren Enkeln und Urenkeln Lasten aufgebürdet haben, da müssen diese die Konsequenzen unseres Fehlverhaltens tragen. Wenn wir uns diese generationsübergreifenden Auswirkungen unseres Handelns schon vorher bewusstmachen, so wie es der Dekalog uns nahelegt, dann werden wir in vielen Dingen vermutlich nicht einfach so weitermachen wie bisher.

Wenn wir die biblische Botschaft ernst nehmen, dass unser Handeln das Leben unserer Kinder und Kindeskinde belasten kann, dann sind wir herausgefordert, schnellstmöglich eine Ethik und eine Politik der Nachhaltigkeit zu entwickeln, in der die Langzeitfolgen unseres Handelns nicht ausgeblendet werden. Es kann nicht sein, dass wir Jahr für Jahr weiter Atommüll produzieren und ihn in dem Wissen vergraben, dass er noch tausende von Jahren eine strahlende Gefahr für nachkommende Generationen sein wird. Es geht nicht an, dass wir um kurzfristiger Wahlerfolge willen Schulden anhäufen, die unsere Kinder werden abtragen müssen, oder erst langfristig wirksame Investitionen unterlassen, weil die positiven Effekte erst in späteren Legislaturperioden oder gar erst in der nächsten Generation sichtbar werden.

Es wird Zeit, dass das Wohl der Kinder und Familien nicht nur in Sonntagsreden beschworen wird, die Interessen der Kinder aber für die politische Machtbalance nicht zählen, weil das demokratische Grundprinzip „one man, one vote“ – pro Person eine Stimme – für Kinder eben nicht gilt. Wir hätten vermutlich eine andere Familien- und Bildungspolitik und eine andere Finanz- und Klimapolitik, wenn die Eltern für ihre noch nicht volljährigen Kinder jeweils eine weitere Stimme bei Wahlen abzugeben hätten.¹² Es wird zu einer unserer großen Herausforderungen werden, wie wir

¹² Zu den rechtlichen Rahmenbedingungen eines solchen Wahlrechts für Kinder vgl. *Isabel Rupprecht*, Das Wahlrecht für Kinder. Verfassungsrechtliche Zulässigkeit und praktische Durchführbarkeit (Studien zum öffentlichen Recht 10), Baden-Baden 2012.

die Chancen der nachwachsenden Generationen wirksam schützen können, wenn in einer immer älter werdenden Gesellschaft die Wähler immer häufiger vor allem ein Interesse an höheren Rentenzahlungen haben.

Oder nehmen wir die Gemeindeebene: Wie können wir ein auch die nächste Generation zum Glauben einladendes Gemeindeleben gestalten, wenn das Durchschnittsalter der Gemeindemitglieder oberhalb von 60 Jahren liegt und die Kinder bei Entscheidungen nicht beteiligt und ihre Interessen so allenfalls mittelbar in den Blick genommen werden können? Gemeinden, die ihre Entscheidungen treffen, ohne deren generationenübergreifend langfristige Konsequenzen zu bedenken, werden froh sein können, wenn es später überhaupt noch Mitglieder aus den jüngeren Generationen gibt, die sich aktiv am Gemeindeleben beteiligten.

Das erste Gebot des Dekalogs bringt als Auftaktgebot die Folgegenerationen nicht umsonst ins Spiel. Die Konsequenzen unseres Handelns, die Folgen unserer Fehlentscheidungen im Großen wie im Kleinen werden noch unsere Enkel und Urenkel zu tragen haben. Eine Erkenntnis, die unbequem ist, an die uns Gottes Selbstvorstellung als eifernder Gott aber erinnert, damit wir sie heute bei unserem Handeln nicht ausblenden. Das fängt bei unserem ganz persönlichen Lebensstil an, umfasst unsere Frömmigkeit wie unsere politischen Entscheidungen, macht vor dem Gemeindeleben nicht halt und greift auch angesichts der noch unbewältigten Herausforderungen einer nachhaltigen, die Zukunft sichernden Welt- und Umweltpolitik.

Das Vertrauen auf Gottes Gnade, Treue und Barmherzigkeit kann und will uns immer wieder ermuntern, neu anzufangen, auch da, wo wir bisher versagt haben. Mit dem Gott, dessen Treue tausend Generationen übergreift, ist es nie zu spät für Umkehr und Neuausrichtung. Aber das Bewusstsein, dass diese Güte Gottes keine Einladung zum unbesorgten Sündigen ist, dass wir vielmehr eine Verantwortung für uns und unsere Kinder und Kindeskinde haben, die Gott uns bewusst nicht abnimmt, gehört ebenso untrennbar dazu. Diese Einsicht kann uns helfen, immer wieder neu Schritte zu gehen, mit denen wir unsere Zukunft mit Blick auf die nachfolgenden Generationen verantwortlich gestalten.

Amen!

Ein neuer Mensch – um Gottes willen

Predigt über Hesekiel 36, 21-28¹

Oliver Pilnei

Liebe Schwestern und Brüder, liebe Campusgemeinde!

Direkt nach meinem Abitur zog es mich zum Theologiestudium in die schwäbische Provinz. Ich hatte von der renommierten Tübinger Fakultät gehört und mir wurde wärmstens empfohlen, dort in die theologische Welt einzutauchen. Wer nach Tübingen geht, macht nicht nur mit der Theologie, sondern auch mit der mitunter eigentümlichen schwäbischen Lebenswelt Bekanntschaft. Aber: Schwaben sind nicht gleich Schwaben. So unterscheidet sich z. B. der Tübinger von den nahe gelegenen Reutlingern deutlich. Der schwäbische Volksmund bringt den Unterschied treffend zum Ausdruck: „In Tübingen wohnt der Geist, in Reutlingen das Geld.“ Als der junge Theologiestudent dies zum ersten Mal hörte, dämmerte ihm, er könnte womöglich die falsche Entscheidung getroffen haben ... Aber ich blieb meiner Berufung zur Theologie treu und folgte dem Rat Sir Peter Ustinovs: „Wenn man schon ein Gefangener seines eigenen Geistes ist, kann man wenigstens dafür sorgen, dass die Zelle anständig möbliert ist.“ Die traditionsreiche Tübinger Universität ist ein hervorragender Ort, um das eigene Obergemach nach allen Regeln der Kunst einzurichten. Nicht nur schwedische Massenware, sondern richtig hochwertige und langlebige Möbel gibt es da. Das Theologiestudium in Tübingen ist eine einzige Hochglanzpolitur; da bleibt kein Staub zurück. Man kann sich als junger Student dieser Aura natürlich entziehen, anderweitig Allotria treiben und nach zwölf Semestern fröhlich auf Holz klopfen. Aber selbst wer sich den Ablenkungen nicht hingibt, sondern das kognitive Mobiliar liebevoll pflegt und Herzensbildung im besten Sinne des Wortes betreibt, kommt schlussendlich um eine Einsicht doch nicht herum: Man ist und bleibt ein Gefangener seines eigenen Geistes. Es gibt Grenzen, lästige Grenzen, an denen wir nicht vorbei und über die wir nicht hinauskommen. Und diese Grenzen betreffen nicht die Höchstleistungen unseres Geistes, sondern sein Fundament, die Grundarchitektur, die dem Ganzen eine Ausrichtung gibt. Und damit sind wir bei der Losung aus dem Propheten Hesekiel, die über diesem neuen Jahr steht: „Gott spricht: Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch.“ (Einheitsübersetzung)

Das klingt schön und recht erbaulich. Der Prophet hat dieses Wort aber nicht so launig verpackt wie ich eben, sondern hat es mit einer schonungs-

¹ Die Predigt wurde am 4. Januar 2017 im Rahmen des Jahresanfangsgottesdienstes im Bildungszentrum Elstal gehalten.

losen Diagnose verbunden. Und die lautet: Israel hat seinen Geist verlottern und sein Herz verrohen lassen. Es tat, was es nicht tun sollte; den Bund, den Gott seinem Volk stiftete, brach es immer wieder. Und darum hat Gott sein Volk dem Gericht überantwortet: dem politischen Zusammenbruch, dem religiösen Ground Zero (der Zerstörung des Tempels) und der babylonischen Gefangenschaft.

Auf dem Hintergrund dieser dunklen Folie zeichnet Hesekiel ein großes Bild der Wiederherstellung Israels, die auf besondere Weise ihren Ausgangspunkt in Gott selbst hat. Wir hören die Jahreslosung im Zusammenhang des Kapitels 36:

21 Da tat es mir leid um meinen heiligen Namen, den das Haus Israel entheiligt unter den Völkern, wohin sie auch kamen. 22 Darum sollst du zum Hause Israel sagen: So spricht Gott der HERR: Ich tue es nicht um euretwillen, ihr vom Hause Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr entheiligt habt unter den Völkern, wohin ihr auch gekommen seid. 23 Denn ich will meinen großen Namen, der vor den Völkern entheiligt ist, den ihr unter ihnen entheiligt habt, wieder heilig machen. Und die Völker sollen erfahren, dass ich der HERR bin, spricht Gott der HERR, wenn ich vor ihren Augen an euch zeige, dass ich heilig bin. 24 Denn ich will euch aus den Völkern herausholen und euch aus allen Ländern sammeln und wieder in euer Land bringen, 25 und ich will reines Wasser über euch sprengen, dass ihr rein werdet; von all eurer Unreinheit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen. 26 Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. 27 Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun. 28 Und ihr sollt wohnen im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe, und sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein. (Hes 36, 21-28)

Hier hat unser Bibelwort seinen Ort. Eingebettet in diesen Kontext kommt es anders daher, als wenn es losgelöst von ihm dem frommen Christenmenschen gleichsam ätherisch als Jahreslosung entgegenweht und wie ein wohlriechendes Parfüm einen neuen Geist und ein neues Herz verheißt. Unfassbar kitschige Motivtassen zeugen davon, dass eine aus ihrem Kontext gelöste Jahreslosung die Sinne durchaus vernebeln kann.

Die Ankündigung, dass der Mensch ein neues Herz und einen Geist empfangen soll, um im Einklang mit den guten Weisungen Gottes zu leben, ist nicht neu. Sie begegnet bei Hesekiel an mehreren Stellen und in auffällig unterschiedlicher Akzentuierung. Einmal sollen die Israeliten sich sogar selbst ein neues Herz machen (vgl. Hes 18, 31). Auch finden wir sie in anderen Büchern des Alten Testaments. Das Besondere dieses Textes besteht *nicht* darin, dass er ein neues Herz und einen neuen Geist verheißt, sondern welche Begründung er dafür liefert. Und die irritiert: Gott treibt die Wiederherstellung Israels nicht um der Israeliten willen, sondern *um seiner selbst willen* voran. Das ist in der Tat eigenartig und wirft Fragen auf. Was ist das für ein Gott, der seinem erwählten und geliebten Volk einer-

seits sagt: Ich bring das wieder in Ordnung, aber andererseits nachschiebt: aber nicht, weil ihr es seid! Schmolzt Gott? Ist der Herr der Heerscharen beleidigt? Muss Gott seine Reputation wiederherstellen? Keine Frage ist so gottlos, dass wir sie nicht stellen dürften ...

Als mir dieser Zusammenhang deutlich wurde, habe ich kräftig die Stirn gerunzelt. Aber dann ging mir – dank kundiger Auslegung² – ein Licht auf. Die Aussage, dass Gott Israel um seines Namens willen wiederherstellen will, macht nicht ihn fragwürdig. Sie ist das Ergebnis der Fragwürdigkeit des Menschen. Hesekiel hat jegliches Zutrauen in sein Volk aufgegeben. Er traut seinen Zeitgenossen nicht mehr über den Weg; und schon gar nicht glaubt er daran, dass sie aus eigenen Kräften eine Kehrtwende vollziehen und aus aufrichtigem Vertrauen heraus der Spur Gottes folgen werden. Dieser Anflug von Misanthropie – oder sagen wir mal lieber: nüchternem Realismus – verleiht dem Propheten – wie ich finde – einen sympathischen Zug. Ich muss gestehen: Je länger ich in mich selbst hineinhöre und je genauer ich mir ansehe, was auf unserem Globus so passiert und wozu Menschen im Großen und Kleinen in der Lage sind, desto weniger glaube ich, dass der Mensch aus sich selbst heraus eine Kehrtwende des Herzens vollziehen kann. Er braucht eine irritierende und beunruhigende Ansprache von außen. Von Gott selbst.

Nun tritt uns hier nicht ein einziges großes Jammern entgegen. Im Gegenteil, der nüchterne Realismus ist von einer großen Heilsvision und von einem grandiosen Zutrauen in Gottes heilvolles Eingreifen getragen. Das göttliche Ich, das uns hier anspricht, ist das Ich des HERRN, der zu Mose sagte: „Ich bin, der ich bin; ich werde sein, der ich sein werde.“ Es ist das Ich dessen, der sich in unwandelbarer Treue auf sein Volk festgelegt hat und barmherzig an ihm festhält. Und dieser Gott sagt in einer letztlich völlig verfahrenen Situation seines Volkes: „Wenn mein Volk vor die Hunde geht, dann gehe ich vor die Hunde. Wenn ihr euch so unsäglich verrennt, dann zieht ihr mich mit hinein. Ich stehe für euch ein. Mein Name steht für die Existenz Israels. Eure Verirrung kann und will ich nicht auf mir sitzen lassen.“

Dass der Name von Menschen oder Institutionen für etwas steht, dieses Phänomen kennen wir. Es wird gern in der Werbung genutzt. „Bezahlen Sie einfach mit Ihrem guten Namen ...“, warb ein Kreditinstitut schon vor vielen Jahren. Andere setzen unter große Versprechen den Slogan: „Dafür stehen wir mit unserem guten Namen.“ Ein guter Name weckt in der Regel Vertrauen und öffnet Türen. Ein guter Name kann allerdings auch in Misskredit geraten und so beschädigt werden, dass jegliche Glaubwürdigkeit verloren geht. Für Gott steht sein guter Name auf dem Spiel. Und wenn Gott seine Glaubwürdigkeit verliert, dann verliert er seine Göttlichkeit. Ein Gott, dem man nicht über den Weg trauen kann, ist bestenfalls ein mittelmaßiger Götz.

² Vgl. Moshe Greenberg, Ezechiel 21–37, HThK.AT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005.

Gottes guter Name steht für ein einzigartiges und großartiges Projekt. Und das trägt ungefähr folgende Überschrift: Leben in Gerechtigkeit und guter Ordnung. Das sollte sich beispielhaft verwirklichen an einem Volk und an einem Ort (Israel) mit Gottes guten Weisungen, um von dort die ganze Welt zu umspannen. Da sich seine Leute nun in der Verbannung verlieren und in Gleichgültigkeit versinken, steht dieses Projekt kurz vor dem Aus. Deshalb gibt es nur einen Weg. Der Mensch, für den dieses Projekt gedacht ist, muss sich ändern. Ein von Gott selbst erneuerter und veränderter Mensch ist der Schlüssel. Ein Mensch der wollen kann, was er können soll! Ein Mensch der wollen kann, was er können soll, ist sozusagen der Ausweis für Gottes guten Namen und der Schlüssel für ein Leben in Gerechtigkeit und guter Ordnung. Und wenn der Mensch das nicht selbst schafft, dann schafft Gott es für ihn, in ihm und durch ihn. Und darum setzt er an der Wurzel an: „Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben.“

Das ist nicht weniger als ein Eingriff in das Zentrum der menschlichen Existenz. Geist und Herz sind nach alttestamentlichem Verständnis des Menschen nicht nur die Instanz des Verstehens und der Einsicht, sondern auch des Wollens und des Strebens. Das Herz bestimmt darüber, wonach sich ein Mensch sehnt, worauf er aus ist, wonach er strebt und wofür er seine Lebensenergie einsetzt. Darum wird aus einem kalten, hart gewordenen und versteinerten Herzen ein neues, ein fleischernes. Dieses Herz ist kein Fremdkörper im Menschen, sondern lässt ihn eins mit sich selbst und empfänglich für Gott sein. Und oben drauf gibt es nicht nur einen neuen Geist; Gott selbst legt *seinen* Geist in den Menschen hinein, damit er nun auch wirklich in der Lage ist, den anvertrauten Lebensraum verantwortlich auszugestalten und im Einklang mit Gottes Ordnungen zu leben.

Einschneidender, tiefer und umfassender ist die Umgestaltung des Menschen durch Gott biblisch nicht zu denken. Hier wird nicht nur die alte Zelle anständig möbliert, sie wird gänzlich neu gemacht. Wenn sich das ereignet, dann kann der Mensch wollen, was er können soll; dann ist er nicht mehr ein Gefangener seines eigenen Geistes, sondern ein von Gottes Geist Durchdrungener. Das ist die große Vision: im politischen und religiösen Desaster des 6. Jahrhunderts v. Chr. eine tiefgreifende Veränderung des Menschen.

Liebe Schwestern und Brüder, wir hören dieses Wort als christliche Gemeinde und wir hören es als Losung, die über dem Jahr 2017 steht. Dass es uns als christliche Gemeinde anspricht, lässt uns anders aufhorchen als unsere jüdischen Schwestern und Brüder. Die neutestamentlichen Texte behaupten nämlich nicht weniger, als dass die Vision Hesekiels in Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist. Das will ich nur knapp an einem Beispiel belegen. Der Apostel Paulus ruft der korinthischen Gemeinde Folgendes in Erinnerung: „Ihr seid erkennbar als ein Brief Christi, von uns ver-

fasst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf andere Tafeln: in Herzen aus Fleisch.“ (2Kor 3,3) Der Geist Gottes schafft durch Jesus Christus eben diesen neuen Menschen. Er ist da; er ist Wirklichkeit. Unter uns. In uns ... Da kann man sich ruhig mal ein bisschen aufrecht hinsetzen ... Das ist ein Grund, sich zu freuen, fröhlich und zuversichtlich, mutig und entschlossen zu sein. Wir reden von einer Sache, die sich *nicht* irgendwann und irgendwie ereignet, sondern die Wirklichkeit geworden ist und unter uns Gestalt gewinnt. Und gleichzeitig wird uns das nachdenklich machen. Denn wir sind eben doch nicht ganz frei davon, dass unser Geist träge und unser Herz stumpf wird. Wir können wollen, was wir können sollen. Und wir tun es auch. Aber gelegentlich ist uns das einfach – wurscht. So nüchtern sieht leider auch das christliche Leben immer wieder aus. Wir können auch ganz anders. Und das bleibt wohl so bis ans Ende aller Tage.

Und so stehen wir als christliche Gemeinde mit unseren Zeitgenossen am Beginn dieses neuen Jahres, das schon nach 75 Minuten von einem scheußlichen Terroranschlag besudelt wurde und den Beweis lieferte, dass der Mensch ein furchtbar böses Herz hat. Am nächsten Tag ging es in Bagdad gleich so weiter. Es werden nicht die letzten Anschläge bleiben. So stehen wir am Anfang dieses neuen Jahres und schauen auf eine Welt, die viele Risse bekommen hat. Und wir wissen: Nichts braucht dieser Globus dringender als Menschen mit einem neuen Herzen und einem neuen Geist; mit einem Herzen aus Fleisch und einem Geist, der von Gott beseelt ist. Einem Geist, der nicht nur fromme Sprüche macht oder sich in salbungsvoller Anbetung verliert, sondern der den Menschen dazu bringt, zu tun, was er tun soll: ein Leben in Gerechtigkeit und Gottes guter Ordnung zu leben. Das ist jedenfalls bei Hesekiel der Maßstab für den neuen Geist und das neue Herz: nicht in fromme Gefühle, sondern in eine Lebenspraxis, die Gottes Vorstellungen entspricht.

Nichts braucht dieser Globus, nichts brauchen unsere politischen Systeme dringender als das. Und doch ahnen wir, dass der Mensch es nicht aus eigener Kraft auf die Reihe kriegen wird; und wir ahnen, dass auch die christliche Gemeinde selbst im Reformationsjahr nicht aus eigener Kraft den großen Unterschied machen wird. Aber wir wissen nun, dass Gott um seines heiligen Namens willen Herzen verändern und des Menschen Geist erneuern will und wird. *Darum* können wir fröhlich und zuversichtlich auf die vor uns liegende Zeit blicken und Gott mutig bitten: „Tu es. Lass uns erleben, wovon wir hier lesen. Mach die Herzen neu, schenk deinen Geist. Schenk ihn deiner Kirche, gib ihn dieser Welt und gib ihn uns.“ Wir dürfen darauf vertrauen, dass auf Gottes guten, heiligen Namen Verlass ist.

Amen!

Der Grenzgänger

Predigt über Matthäus 9, 1-13¹

Andreas Peter Zabka

Liebe Gemeinde,

vor wenigen Wochen habe ich Silberabitur gefeiert. Ich bin in die Stadt meiner Kindheit gereist, in der ich aufgewachsen bin, Neustadt am Rübenberge, zu meiner Schule, deren Räume ich Jahrzehnte nicht mehr betreten hatte. So ein Klassentreffen nach 25 Jahren, das ist ja nicht nur so ein Jubiläum, sondern ein Blick auf die Ursprünge des eigenen Daseins – wer bin ich als Schüler gewesen, wie bin ich ins Leben gestartet, und da sind ja viele andere, die mit mir ins Leben gestartet sind, von denen ich mir Bilder bewahrt habe, Eindrücke, Empfindungen, die mir über die Zeit erhalten geblieben sind.

Und dann begegnete man sich wieder, nach 25 Jahren. Ich hatte noch die ganz alten Bilder im Kopf. Alles, was an Lebensereignissen dazwischen lag, wusste ich nicht, konnte es auch nicht wissen. Die eigene Clique wiederzuerkennen, war ein Leichtes, doch 70 bis 80 Prozent meiner Jahrgangskameraden erkannte ich nicht wieder. Allerdings hatte ich auch einen strategischen Fehler gemacht, ich hätte vorher in unser Jahrbuch schauen können und mir damit ein bisschen Hilfe verschaffen. So kam es bei den Begrüßungen zu fröhlichen Begegnungen, die von einem kurzen Moment der Unschlüssigkeit durchzogen waren, die dann bei der Vorstellung erleichtert geklärt wurde: „Ach, du bist’s!“

Nach und nach gesellten sich zu der großen Runde auf dem Schulparkplatz mehr und mehr Ehemalige. Mit der Zeit merkte ich: Auch wenn du das Gesicht nicht wiederer kennst – anhand der Körperhaltung oder an der Art und Weise des Sprechens erkennst du sie doch wieder! Während ich innerlich triumphierte, kam ich mit jemandem ins Gespräch, er schaute mich unvermittelt an und sagte mir: „Andreas, so wie du eben auf diese Frage von mir geantwortet hast, dieser Blick nach oben, dieser ganz kurze, das bist ganz du! So bist du schon früher gewesen.“

Ein ganz großes Wiedererkennen! Ich begann mich zu fragen, wer wir eigentlich heute waren: Sind wir bloß älter geworden, oder haben wir uns auch tatsächlich verändert? Sind wir die gleichen geblieben, oder sind wir im Laufe der Zeit andere geworden?

Ich habe einen Predigttext mitgebracht, der erzählt von zwei Menschen. Beide begegnen Jesus, aber am Ende des Tages haben sich bei dem einen

¹ Die Predigt wurde gehalten am 7. August 2016 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Gifhorn. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet.

nach dieser Begegnung nur die Lebensumstände verändert; für den anderen hat ein neues Leben begonnen, er ist tatsächlich ein anderer Mensch geworden!

Matthäus 9,1-13 [Hoffnung für alle]: 1 Jesus stieg in ein Boot und fuhr über den See zurück nach Kapernaum, wo er wohnte. 2 Dort brachten sie auf einer Trage einen Gelähmten zu ihm. Als Jesus ihren festen Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: „Hab keine Angst, mein Sohn! Deine Sünden sind dir vergeben.“ 3 „Dieser Gotteslästerer!“, dachten sich einige Schriftgelehrte. 4 Jesus durchschaute sie und fragte: „Warum habt ihr so böse Gedanken? 5 Ist es leichter zu sagen: ‚Dir sind deine Sünden vergeben!‘ oder diesen Gelähmten zu heilen? 6 Aber ich will euch zeigen, dass der Menschensohn die Macht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben!“ Und er forderte den Gelähmten auf: „Steh auf, nimm deine Trage und geh nach Hause!“ 7 Da stand der Mann auf und ging nach Hause. 8 Als die Leute das sahen, erschrakten sie. Sie lobten Gott, der den Menschen so große Macht gegeben hatte.

9 Als Jesus durch die Stadt ging, sah er den Zolleinnehmer Matthäus am Zoll sitzen. Jesus forderte ihn auf: „Komm, geh mit mir!“ Sofort stand Matthäus auf und folgte ihm. 10 Später war Jesus mit seinen Jüngern bei Matthäus zu Gast. Matthäus hatte viele Zolleinnehmer eingeladen und andere Leute mit schlechtem Ruf. 11 „Weshalb gibt sich euer Lehrer mit solchem Gesindel ab?“, fragten die Pharisäer seine Jünger. 12 Jesus hörte das und antwortete: „Die Gesunden brauchen keinen Arzt, sondern die Kranken! 13 Begreift doch endlich, was Gott meint, wenn er sagt: ‚Nicht auf eure Opfer oder Gaben kommt es mir an, sondern darauf, dass ihr barmherzig seid.‘ Ich bin gekommen, um Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu rufen, die ohne ihn leben – und nicht solche, die sich sowieso an seine Gebote halten.“

Liebe Gemeinde,

Jesus begegnet dem Gelähmten, Jesus begegnet Matthäus. Zwei Begegnungen, die in derselben Stadt stattfinden und die sich direkt hintereinander abspielen. Zwei Begegnungen, die sich in ihrem Abschluss unterscheiden. Zu dem einen sagt Jesus: „Geh nach Hause!“, zu dem anderen sagt Jesus: „Komm, geh mit mir!“ Beim Lesen des Textes stocke ich, mein Blick geht in die Ferne, für einen kurzen Moment geht er nach oben. Ich stelle mir die Frage, warum Jesus den einen wegschickt, und den anderen einlädt. Der eine soll zu Hause bleiben, der andere soll Jesus nachfolgen – ich frage mich, warum diese unterschiedlichen Anweisungen? Stellt Jesus Bedingungen daran, wer ihm nachfolgen darf?

Kurz zuvor, im achten Kapitel des Evangeliums, sehen wir zwei Menschen, denen es um dieses Thema geht. Ein Schriftgelehrter möchte Jesus nachfolgen, und Jesus warnt ihn, dass er ihm kein Zuhause anbieten könne. Ein anderer, der schon Jünger ist, möchte zunächst seinen toten Vater begraben. Jesus wehrt ab und sagt: „Überlass es den Toten, ihre Toten zu begraben!“ In den Augen Jesu ist nicht nur der Vater tot, sondern auch diejenigen, die ihn begraben. In diesen kurzen Dialogen wird deutlich: Wer Jesus nachfolgt, gibt seine Vergangenheit auf. Wer Jesus nachfolgt, gibt sein Zuhause und seine Familie auf.

Richten wir unseren Blick auf den Gelähmten. Er hat Menschen, die sich um ihn kümmern. „Einige Menschen“, vielleicht Freunde oder Familienangehörige, bringen ihn zu Jesus. Jesus sieht ihren festen Glauben, und daraufhin vergibt er dem Gelähmten seine Sünden. Ausdrücklich vermerkt der biblische Text, dass Jesus auf den Glauben der Helfer reagiert – vom Glauben des Gelähmten erfahren wir nichts. Der Gelähmte ist nicht nur gelähmt, er bleibt auch stumm. Er sagt gar nichts. Er sagt nicht: „Herr, vergib mir meine Sünden!“ Er sagt nicht: „Herr, heile mich von meiner Lähmung!“ Der Gelähmte wird gebracht und er wird geheilt und er wird wieder von Jesus nach Hause geschickt. Ich frage mich, wie er die Begegnung mit Jesus erlebt. Ich jedenfalls nehme ihn nur als einen seltsam Unbeteiligten wahr. Er hört zu, wie Jesus ihm seine Sünden vergibt: Er ist ein Zuhörer. Er sieht, wie Jesus ihn heilt: Er ist ein Zuschauer, nichts weiter als ein unbeteiligter Zuschauer! „Geh nach Hause!“, sagt Jesus zu dem gerade Geheilten. „Geh nach Hause!“ – das sagen wir zu jemandem, dessen Rolle beendet ist, dessen Hilfe nicht mehr benötigt wird.

Stellen wir beide noch einmal nebeneinander, den Gelähmten und den Zolleinnehmer Matthäus. Beide, der Gelähmte und Matthäus, hören eine direkte Anweisung Jesu und befolgen sie. Beide stehen sie auf. Bei dem Gelähmten ist das Aufstehen ein Wunder: Er, der kranke Gelähmte, kann jetzt aufstehen! Matthäus hingegen ist kerngesund. Und dennoch sehen wir den Matthäus ebenfalls sitzen, da an der Zollstation. Er sitzt und wartet, weg kann auch er nicht. Ist auch er etwa gelähmt?

Für den Gelähmten setzen sich einige Menschen ein, Matthäus aber begegnet Jesus alleine. Matthäus, von Beruf Zolleinnehmer. Das bedeutet, er arbeitet mit der Besatzungsmacht zusammen, mit den Römern. Ein Zöllner gilt bei den Juden als Kollaborateur, als Verräter. Die meisten gehen ihm schweigend aus dem Weg. Sie haben ihm nichts mehr zu sagen und haben mit ihm abgeschlossen. Für sie ist er ein Wegelagerer. Aber manchmal müssen auch sie mit ihm reden. Er ist eine Schlüsselfigur, nicht allein, weil er sich dort an der Zollstation auf der Grenze befindet, nein, er ist ein Grenzgänger, weil er zwischen den Kulturen wandelt und vermittelt, weil er zwar im Judentum zu Hause ist, aber auch mit den Römern gut kann und mit der griechischen Kultur sehr vertraut ist. Ein Zöllner muss sich in allen Sprachen wenigstens grob verständigen können. Interkulturelle Kompetenzen gehören zu seinem Berufsbild.

Er verfügt über eine begrenzte Macht. Die Händler und Kaufleute müssen sich gut mit ihm stellen. Aber nicht nur sie. Ich stelle mir vor, dass ein solcher Grenzgänger zwischen den Kulturwelten auch über viele Kontakte und Verbindungen verfügt. Bei allen Vorbehalten, die ihm von seinem eigenen Volk entgegengebracht werden: Matthäus kann Dinge wieder möglich machen. Jemand wie er kann seine Kontakte spielen lassen, wenn ein junger Mann von den Römern verhaftet wird. Matthäus hat doch mit den Römern zu tun. Gelegentlich kommen auch die Römer zu ihm und erkundigen sich nach den jüdischen Sitten und Gebräuchen. Matthäus ist doch Jude. Er muss es doch wissen.

Und Matthäus? Gegenüber den unterschiedlichen Seiten nimmt er eine verbindliche, korrekte Haltung ein. Das sichert ihm das Überleben. Die Erfahrung zeigt: Wer zwischen allen Stühlen sitzt, sitzt gerade. Matthäus, ein Grenzgänger der verschiedenen Kulturen, die sich kaum verstehen. Ein Grenzgänger, der sich auskennt. Einer, der Zoll nimmt, damit andere weiterkommen auf ihrem Weg.

Jesus ruft Matthäus in die Nachfolge, und dieser steht auf und kommt mit. Als ob es keinen inneren Prozess gegeben hätte! Äußerlich leistet Matthäus regungslosen Gehorsam, so wie ein gedrillter Soldat seinem Vorgesetzten gehorcht. Ohne nachzudenken.

Liebe Gemeinde, so kann ich es mir nicht vorstellen. Ich vermute vielmehr, dass in Matthäus innere Kämpfe stattgefunden haben, dass er schon lange, bevor Jesus kommt, mit sich selber uneins ist. Dass er sich schon vor der Begegnung mit Jesus gefragt hat: Ist das hier meine Lebensaufgabe? Soll ich hier an dieser Zollstation bis zu meinem Lebensende sitzen und Zoll einnehmen?

Ich glaube, dass jeder Mensch eine Berufung hat, die sein ganzes Leben durchzieht. Eine Lebensaufgabe, die in seiner Persönlichkeit angelegt ist. Diese Lebensaufgabe ist uns am Anfang unseres Lebens unbekannt. Aber dann summieren sich Begegnungen, Eindrücke, Erlebnisse: Wir lassen uns prägen. Bestimmte Bilder und Eindrücke werden uns wichtiger als andere, bestimmte Anliegen brennen in uns mehr als andere, bestimmte Erlebnisse machen uns zorniger und trauriger als andere. Nicht alles, was uns begegnet, nehmen wir uns zu Herzen. Wir sortieren. Es gibt viele Dinge, die lassen uns völlig unbeeindruckt. Nur das, was wir zulassen, darf durch die Pforte in den Raum unserer Seele. Ich glaube, dass jeder Mensch eine eigene Leidenschaft hat, mit der er die Welt wahrnimmt und betrachtet. Und diese Leidenschaft hat etwas mit seiner Berufung zu tun, mit dem, was ihn antreibt und vorantreibt!

Ich spekuliere einmal ins Blaue hinein. Vielleicht ist es tatsächlich die Berufung von Matthäus, ein Grenzgänger zu sein. Vielleicht ist es tatsächlich die Berufung von Matthäus, zwischen den Welten zu vermitteln. Vielleicht spürt er schon seit Jahren einen inneren bohrenden Schmerz, der ihn vorantreibt, doch er weiß nicht, wohin. Vielleicht ist Matthäus jemand, der in seinem Leben immer vorwärtskommen will, weil er einem inneren Ruf Folge leistet. Vielleicht geht Matthäus weiter als andere, weil er seine Berufung wahrnimmt, ohne zu wissen, wohin sie ihn führen wird. Und nun ist er angekommen an der Zollstation, und sie scheint auch Endstation zu sein. Er ist wie gelähmt. In ihm der tiefe Schmerz, den er mit der Zeit gelernt hat zu verdrängen. Sein Kopf ist ganz taub.

Dann, mitten im Alltag, kommt Jesus an seiner Zollstation vorbei. Er hat nichts zu verzollen. Matthäus kann Jesus nichts abnehmen. Es ist genau umgekehrt: Jesus will ihn mitnehmen! „Folge mir nach!“ Vielleicht ist es tatsächlich so, dass Jesus mit seinen Worten den Matthäus von einer Lähmung erlöst. Von der Lähmung, die ihn daran hindert, seiner Lebensaufga-

be nachzukommen, ein Grenzgänger zu sein. Es kostet Matthäus jedenfalls nicht eine Sekunde Überwindung, für ihn ist der Ruf in die Nachfolge der Ruf in die Freiheit: Endlich geht es weiter!

Für Matthäus bedeutet es, dass er seine ganze Vergangenheit hinter sich lässt. Nun ist er ein Jünger Jesu, er gehört dazu. Er wird von vielen bewundert, warum auch immer. Matthäus wird nicht mehr gemieden. Menschen suchen das Gespräch mit ihm. Alles ist jetzt anders. Jesus ist Gesprächspartner der Pharisäer, er hat mit ihnen regelmäßig Tischgemeinschaft, und Matthäus ist dabei. Und dann stellt jemand die Frage: „Weshalb gibt sich euer Lehrer mit solchem Gesindel ab?“ Beim „Gesindel“ handelt es sich um den alten Freundeskreis des Matthäus, ehemalige Kollegen, denen er sich immer noch verbunden fühlt, Leute, die gemieden und verachtet werden, so, wie Matthäus selbst bisher. „Leute mit schlechtem Ruf“ – damit sind Leute gemeint, die nicht nur einen schlechten Ruf haben, sondern die diesen auch verdienen. Zweifelhafte Gestalten. Menschen, denen man besser aus dem Weg geht.

Die Pharisäer ärgern sich regelmäßig über Jesus und respektieren ihn zugleich. Dass Jesus sich mit „solchem Gesindel“ abgibt, mit Zöllnern und Sündern, ist etwas, worüber sie sich ärgern.

Auch Matthäus hört diese Frage der Pharisäer. Sie rechnen ihn nicht mehr dem „Gesindel“ zu, weil er sein Leben ja in Ordnung gebracht hat, aber ich bezweifle, dass Matthäus sich nicht getroffen fühlt. Ich bin mir ziemlich sicher, dass er in diesem Moment, in dem er die Frage hört, ganz genau weiß, dass ihn nichts, aber auch gar nichts unterscheidet von seinen Kollegen. Es gibt keine vernünftige Begründung dafür, warum er zum Nachfolger Jesu taugen sollte und seine alten Kollegen nicht. In seinem Innersten weiß er ganz genau, dass es nur einen einzigen Unterschied gibt: Er hat einen Ruf gehört und ist ihm gefolgt. Seine alten Kollegen sind Jesus bisher noch nicht begegnet, und Matthäus will das ändern. In Verlegenheit möchte er Jesus jedoch natürlich nicht bringen. Aus diesem Grunde stellt sich die Frage, warum Jesus sich mit „solchem Gesindel“ abgibt, nicht nur den Pharisäern, die die Zöllner schon längst abgeschrieben haben, sondern sie stellt sich auch Matthäus selbst.

Weshalb zeigt Jesus keinerlei Berührungsängste im Umgang mit den Verrätern am eigenen Volk, warum prangert er nicht die offensichtlichen Sünden dieser Menschen an? Blendet er das alles aus, sieht er nicht, welche Menschen er vor sich hat? Verhält er sich einfach diplomatisch, wäscht er sich nach der Begegnung heimlich seine Hände, um sich den moralischen Schmutz dieser Leute abzuwaschen? Die Pharisäer und Schriftgelehrten sind nicht dagegen, Hoffnung für die Zöllner und Sünder zu hegen, sie sind nur dagegen, dass Jesus diese Menschen so anspricht, als ob mit ihnen alles in Ordnung wäre.

Aus heutiger Sicht liegt es nahe, die moralische Zwiespältigkeit der Zöllner zu unterschätzen. Zöllner begegnen uns im Alltag nur noch, wenn wir durch die Schweiz Richtung Italien fahren. Nicht, dass uns das Phänomen der Ausgrenzung völlig unbekannt wäre. Wir kennen es sehr gut aus unse-

ren sozialen Plattformen. Vor etlichen Monaten las ich von einigen Freunden die Bitte, sich selber von der Freundesliste zu löschen, wenn man mit einer bestimmten politischen Bewegung sympathisierte. Man forderte den Kontaktabbruch ein, aus einer Haltung der Ratlosigkeit und Entschlossenheit heraus. Soziale Ächtung, damit die moralischen Dämme nicht brechen. Und die Rollenverteilung war auch klar: Man selber ist ein guter Mensch. Und diese Rolle wird konsequent gespielt. Und die anderen sind die bösen Menschen. Und auch sie spielen ihre Rolle konsequent und mit Hingabe.

Es gibt gute Gründe, Gespräche abubrechen – wann bricht man ein Gespräch ab? Es gibt gute Gründe, Kontakte abubrechen – wann bricht man einen Kontakt ab? Jesus hat mit Zöllnern und Sündern seine Freizeit verbracht. Jesus hört die Frage der Pharisäer an seine Jünger, es ist nicht Matthäus, der ihnen erklären muss, warum Jesus sich mit seinen ehemaligen Kollegen abgibt. Die Metapher, die Jesus verwendet, gibt die Antwort schon vor: Eine Krankheit ist ansteckend. Für eine Krankheit ist der Kranke nicht verantwortlich, sie überkommt ihn. In den Ohren der Pharisäer muss diese Antwort schrill klingen: Die Zolleinnehmer haben sich doch dafür entschieden, mit den Römern zusammenzuarbeiten, sie sind doch für ihr Tun verantwortlich! Sie haben es doch selber in der Hand, mit ihrem betrügerischen Wucher und ihrer Verräterei aufzuhören! Jeder ist doch für sein Handeln selbst verantwortlich! – Das ist der Punkt, auch für Jesus: Jeder ist für sein Handeln selbst verantwortlich. Nur nimmt Jesus nicht die Sünder in die Pflicht, sondern diejenigen, die schon seine Gebote halten: „Seid barmherzig!“

Jesus stellt sich schützend vor die alten Kollegen und Freunde seines Jüngers Matthäus. Damit wird deutlich, dass der Ruf „Komm, geh mit mir!“ keineswegs allein Matthäus gilt. Der Ruf in die Nachfolge richtet sich auch an die alten Kollegen und Freunde seines Jüngers Matthäus. Jesus ist gekommen, um Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu rufen, die ohne ihn leben – und nicht solche, die sich sowieso an seine Gebote halten. Und damit stellt er die Metapher der Krankheit auf den Kopf: Gesundheit wirkt ansteckend. Kranke Menschen können mit Gesundheit angesteckt werden. Es geht Jesus hier nicht um den Gesundheitszustand unseres Körpers, sondern um den unseres Handelns! Barmherziges Handeln wirkt ansteckend. Deshalb hat Jesus ausgerechnet einen Zöllner Matthäus in die Nachfolge gerufen, und deshalb ruft er bis heute Menschen in seine Nachfolge, die Brüche, Verwundungen und Kanten in ihren Biografien haben, denn diese Menschen sind mit sich selber noch nicht fertig, und sie sind mit der Welt noch nicht fertig. In manchen Augenblicken können wir in ihnen Jesus wiedererkennen. Diese Welt nicht aufgeben wollen: So ist Jesus schon früher gewesen.

Amen!

„Einladung zum Sklavendienst“

Predigt über Lukas 17, 7-10¹

Ralf Dziewas

Liebe Geschwister,

Es gibt Bibeltexte, die sind einfach fürchterlich unbequem. Und zu denen gehört der von der Perikopenordnung für den heutigen Sonntag vorgesehene Predigttext aus dem Lukasevangelium. Ich müsste über diesen Text nicht predigen, denn in unseren Gemeinden ist die Perikopenordnung keine verpflichtende Vorgabe für die Predigt. Ich hätte also auch einfach einen anderen Text wählen können, aber einer der Gründe, warum es feste Texte für die einzelnen Sonntage des Jahres gibt, ist ja gerade, dass die Prediger nicht immer ihre Lieblingstexte predigen, sondern das ganze Evangelium, also auch die schwierigen, die unbequemen, die herausfordernden Texte. Und daher habe ich mich der Herausforderung gestellt und diesen Text zur Grundlage meiner Predigt gemacht:

7 Wer von euch, der einen Sklaven hat, der pflügt und das Vieh weidet, wird ihm bei seiner Rückkehr vom Feld sagen: Komm sogleich her und leg dich zu Tisch? 8 Wird er ihm nicht vielmehr sagen: Bereite mir etwas zum Essen vor und gegürtet bediene mich, bis ich zu Ende gegessen und getrunken habe; danach erst wirst du selbst essen und trinken? 9 Empfindet er diesem Sklaven gegenüber Dankbarkeit, weil er getan hat, was ihm aufgetragen worden war? 10 So sollt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen worden war, sagen: Wir sind unnütze Sklaven; was wir zu tun verpflichtet waren, haben wir getan.²

Dieser Text ist für uns gleich in mehrfacher Hinsicht ärgerlich. Er überliefert uns ein Jesuswort, das ganz selbstverständlich voraussetzt, dass es in der Welt Herren und Sklaven gibt. Ein Text, der von uns verlangt, wir sollen uns vorstellen, wie das ist, wenn wir einen Sklaven hätten, der unsere Feldarbeit macht und uns anschließend noch das Essen zubereitet, uns bedient und dafür weder Lohn noch Dank von uns erhalten wird, weil er halt ein Sklave ist.

Das ist ärgerlich, weil uns unsere Freiheit wichtig ist, und weil wir deshalb ganz selbstverständlich auch etwas gegen die Sklaverei haben. Ja, wir können uns kaum etwas Entwürdigenderes vorstellen, als versklavt, von einem anderen Menschen absolut abhängig und ihm auf Gedeih und Ver-

¹ Predigt zum 3. Sonntag vor der Passionszeit (Septuagesimä) in der Perikopenreihe III, Bernau, den 12. Februar 2017.

² Die Übersetzung des Predigttextes und aller weiteren Stellen aus dem Lukasevangelium sind dem Kommentar von François Bovon entnommen (vgl. *François Bovon, Das Evangelium nach Lukas*. 3. Teilband Lk 15, 1–19, 27, EKK III/3, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 132).

derb ausgeliefert zu sein. Und deshalb wollen wir uns auch nicht mit diesem Sklavenhalter identifizieren und uns nicht in ihn hineinversetzen.

Aber dennoch steht dieser Text in der Bibel und soll heute als zentrales Wort Gottes in unser Leben hineinsprechen.

Aber nicht nur, dass dieser Text ganz selbstverständlich die Sklaverei voraussetzt und uns zwingt, uns in die Rolle eines Sklavenhalters hineinzuversetzen, er scheint uns am Ende sogar dazu aufzufordern, die andere Position einzunehmen und uns selbst als „unnütze Sklaven“ zu sehen, die selbst bei guter Pflichterfüllung gar keinen Dank oder Lohn für ihre Mühen zu erwarten haben. Weil wir halt Sklaven sind, abhängig und unserem Herrn auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Sklaven, die nichts zu entscheiden, nichts zu sagen, sondern nur zu dienen haben.

Dieser Text, er steht wirklich quer zu allem, was in unserer Gesellschaft richtig und gut ist. Hier ist nicht die Rede von Selbstverwirklichung, von Work-Life-Balance, von Menschenrechten und fairem Lohn. Hier hören wir zunächst kein Wort von Gerechtigkeit oder Gleichberechtigung. Wo bleibt da die Kritik an den bestehenden Verhältnissen, an der Macht der Reichen über die Armen, über das Unrecht der Sklavenhalter?

Also was sollen wir mit einem solchen Text in unserem Leben anfangen? Viele meinen, man könne einen solchen Text heutzutage überhaupt nicht mehr predigen. Hat die Kirche nicht lange genug solche Texte benutzt, um die armen Menschen davon abzuhalten, sich gegen ungerechte Verhältnisse zu wehren? Hat man nicht mit solchen Texten bestehende Herrschaftsverhältnisse stabilisiert, statt die Unterdrückten zum Ausbruch aus ihrem Sklavendasein zu ermutigen?

Wer gelernt hat, sich selbst immer nur als unnützer Sklave zu verstehen, der wird kaum die Mächtigen in Frage stellen. Und es gibt genug Herren in dieser Welt, die nichts lieber wollen, als dass wir stille, unkritisch dienende Untertanen sind, die den Mund halten und für die Reichen die Arbeit machen, damit diese es sich auf unsere Kosten gut gehen lassen können.

Nachdem das meine ersten Gedanken nach der Erstlektüre des Predigttextes waren, habe ich mir den Text genauer angeschaut und dabei festgestellt, dass es sogar noch unangenehmer wird.

Der Evangelist Lukas erzählt dieses Jesuswort mit Begriffen, die er an anderen Stellen für Arbeiten in der Gemeinde verwendet. So findet sich das Wort *doulos*, „Sklave“ oft auch als Selbstbezeichnung in Gemeindekontexten. So bezeichnet sich z. B. Paulus mehrfach als Sklave Christi. Dass der Sklave hier auf dem Feld pflügt und das Vieh weidet, kann aufmerksame Leser des gesamten Evangeliums daran erinnern, dass Jesus zuvor gesagt hat: „Niemand, der seine Hand an den Pflug gelegt hat und schaut, was hinten ist, ist geeignet für das Gottesreich“ (Lk 9, 62), und außerdem kann das Weiden der Herde auch ein Bild für eine pastorale Tätigkeit sein. Dass das Essen und Trinken am Abend stattfindet und der Dienst bei Tisch gegürtet erfolgt, konnte aufmerksame Leser zudem an die Aufgabe derer erinnern, die in der Gemeinde als Diakone das Abendmahl austeilen.

Offenbar hat Lukas dieses Jesuswort, das sich in keinem anderen Evangelium findet, bewusst so in sein Evangelium eingefügt, dass seine Leser dabei zugleich an ihre eigene Gemeindesituation denken mussten.

Aber das macht die Sache natürlich nicht besser, denn wenn man das Gleichnis in dieser Weise auf die Gemeindemitarbeit überträgt, dann wird der Text noch unangenehmer. Wenn alle Gemeindearbeit wie Sklavendienst ist, dann muss man sich nicht wundern, wenn keiner sie machen will. Wenn Mitarbeit in der Gemeinde bedeutet, nach der Arbeit noch mehr weiterarbeiten zu müssen und dafür dann auch noch keinen Dank erwarten zu dürfen, dann bleibt dieser Text ein Ärgernis. Sollen wir uns etwa im Gemeindekontext selber zu Sklaven machen, um nach getaner Arbeit auch noch ein „Ich hab nur meine Schuldigkeit getan“ zu murmeln, falls doch mal jemand versehentlich ein dankbares Wort für einen hat?

Ihr Lieben, in diesem Sinne ist der Text häufig gepredigt worden, und eine solche Deutung findet sich auch in vielen Kommentaren zu dieser Stelle. Aber wenn man diese Verse so versteht, dann hat man ein grundsätzliches theologisches Problem: Dann wird unser Herr Jesus, der Herr der Gemeinde, zum Sklavenhalter, der uns herumkommandiert, uns Aufträge gibt, zuseht, wie wir uns abrackern, sich dann noch bedienen lässt, um am Ende undankbar unsere unterwürfige Selbstverleugnung zu verlangen. Und wir sind die Sklaven, die dem Herrn Jesus untertänig und demütig dienen müssen, weil wir halt abhängig und versklavt sind.

Das aber ist m. E. eine völlig abwegige Interpretation dieses Jesuswortes. Wenn in diesem Wort Jesus der Herr ist und wir die unterwürfigen Sklaven, dann widerspricht dieser Text allem, was Jesus von sich selbst gesagt hat. Hat er nicht gesagt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Mk 10, 45/Mt 20, 28)? Wird der gleiche Jesus nicht im weiteren Verlauf des Lukasevangeliums sagen: „Denn wer ist der Größte, der zu Tische liegt, oder der Dienende? Nicht der welcher zu Tische liegt? Ich aber bin mitten unter euch als der Dienende.“ (Lk 22, 27)

Offenbar ist es wichtig, dass wir unseren Predigttext im Kontext des gesamten Lukasevangeliums lesen. In ihm ist Jesus nicht der, der bedient wird, sondern der, der dient. Wenn man sich dies vor Augen hält, entdeckt man auf einmal, dass die uns so ärgerlich erscheinenden drei Verse vom undankbaren Sklavenhalter durch ihre Wortwahl und die Situation direkt auf ein anderes Jesuswort verweisen, das Lukas uns bereits einige Kapitel zuvor in seinem Evangelium überliefert hat. Es steht in Kapitel 12:

35 Eure Lenden sollen umgürtet sein und eure Lampen angezündet sein, 36 und ihr, seid Menschen gleich, die auf ihren Herrn warten, wenn er vom Hochzeitsfest aufbricht, dass ihr, wenn er kommt und anklopft, ihm sofort öffnet. 37 Glücklicherweise jene Sklaven, die der Herr bei seinem Kommen wachend finden wird! Amen, ich sage euch: Er wird sich gürten und sie zu Tisch liegen lassen und herumgehen, um sie zu bedienen. (Lk 12, 35-37)

Das ist mit den gleichen Worten die genaue Gegengeschichte zu unserem Predigttext. Hier kommt der Herr nach Hause, natürlich nicht von der Feldarbeit, sondern von einer Hochzeitsfeier. Und was passiert dann? Er tut genau das, was nach unserem Predigttext kein normaler Sklavenhalter tun würde. Er gürtet sich, lässt die Sklaven, die auf ihn gewartet haben, sich zu Tisch legen und fängt an sie zu bedienen, statt sich bedienen zu lassen. Die Sklaven sind dienstbereit, aber sie werden von ihrem Herrn an den Tisch gebeten und bewirtet.

Das ist die völlig unerwartete Weise, die dem Herrn Jesus und der auf ihn wartenden Gemeinde entspricht. Das ist die Wirklichkeit, mit der Jesus uns begegnet. Nicht als ein Sklavenhalter, der seine Sklaven umherschleicht und undankbar ihre Dienste wie selbstverständlich hinnimmt. Nein, er ist ein Herr, der bei seiner Rückkehr von einer Feier sich so sehr über seine zum Dienst bereiten Sklaven freut, dass er ihnen das schenkt, was er zuvor erhalten hat: Ein Festessen, bei dem nun die Sklaven zu Tische liegen dürfen wie die Teilnehmer eines Hochzeitsfestes und bedient werden.

Dass Lukas beide Texte miteinander verbunden sieht, macht er dadurch deutlich, dass er beide Male die gleichen Begriffe verwendet, nur dass hier alles anders herum ist: Der Herr kommt am Abend nach Hause, er bittet seine Sklaven zu Tisch und dient ihnen dann gegürtet, indem er sie bewirtet.

So sollte es, macht Jesus hier deutlich, eigentlich sein. Das ist das Reich Gottes, wenn die, die versklavt sind, von ihrem Herrn bedient werden. Das ist das Reich Gottes, wenn nicht mehr die Reichen und Mächtigen zu Tisch liegen, sondern die Armen und Unterdrückten. Das ist das Reich Gottes, wenn Oben und Unten aufgehoben und das Unrecht überwunden wird, weil die Reichen den Armen dienen, damit es den Sklaven genauso gut geht wie sonst nur ihren Herren.

Und genau dieses Reich Gottes hat Jesus verkündigt. Das macht Lukas in seinem gesamten Evangelium deutlich. Diese Umkehrung der Verhältnisse hat Jesus gelebt, indem er den Menschen diente und mit denen feierte, die sonst ausgegrenzt waren. Oder indem er besonders den Armen das Evangelium verkündigte und ihnen die Seligpreisungen zusprach.

Wenn wir das im Ohr haben, so wie diejenigen, die das Lukasevangelium bis zur Stelle unseres Predigttextes aufmerksam gelesen haben, wenn wir das im Ohr haben, dann hört sich unser Text auf einmal ganz anders an:

7 Wer von *euch*, der einen Sklaven hat, der pflügt und das Vieh weidet, wird ihm bei seiner Rückkehr vom Feld sagen: Komm sogleich her und leg dich zu Tisch? 8 Wird er ihm nicht vielmehr sagen: Bereite mir etwas zum Essen vor und gegürtet bediene mich, bis ich zu Ende gegessen und getrunken habe; danach erst wirst du selbst essen und trinken? 9 Empfindet er diesem Sklaven gegenüber Dankbarkeit, weil er getan hat, was ihm aufgetragen worden war?

Hier spricht Jesus seine Zuhörer direkt an: „Wer von *euch*, der einen Sklaven hat, der pflügt und das Vieh weidet, wird ihm bei seiner Rückkehr vom

Feld sagen: Komm sogleich her und leg dich zu Tisch?“ Nun, von uns vermutlich keiner, wird die Antwort lauten. Genau, denn so ist die Welt nicht. Da geht es nicht gerecht zu. Aber Jesus würde genau das tun, er würde die, die für ihn gearbeitet haben, ja sogar noch bevor sie dazu gekommen sind, mit der Arbeit zu beginnen, zu Tisch bitten.

In der Frage Jesu steckt also bereits die Kritik aller ungerechten Verhältnisse dieser Welt. Weil die Antwort klar ist: Das, was Gottes Reich wäre, das ist noch nicht da. Was Jesu Weise des Lebens wäre, das tun wir meist gerade nicht. Was dem guten, gnädigen und barmherzigen Willen Gottes gemäß wäre, das findet normalerweise nicht statt. Bei uns würde genau das passieren, was Jesus als Folge beschreibt:

Wird er ihm nicht vielmehr sagen: Bereite mir etwas zum Essen vor und gegürtet bediene mich, bis ich zu Ende gegessen und getrunken habe; danach erst wirst du selbst essen und trinken?

Genau so ist das bei uns. Wer viel Arbeit hat, der bekommt noch mehr davon, damit es denen gut geht, die sich an den gedeckten Tisch setzen wollen. Arbeit bis zum Umfallen für die, die schon bis an die Grenzen ihrer Kraft geschuftet haben. Das ist die Realität dieser Welt. Das ist oft auch die Realität in der Gemeinde. Das ist überall die Realität, wo Dienste und Einsatzbereitschaft ausgenutzt und gefordert werden, wo Bequemlichkeit auf der einen Seite die Mühsal der anderen bedingt.

Und so ist auch die nächste Frage Jesu eine, deren Antwort klar ist:

Empfindet er diesem Sklaven gegenüber Dankbarkeit, weil er getan hat, was ihm aufgetragen worden war?

Leider nein! Die Arbeit wird als selbstverständlich genommen. Die Mühe wird oft nicht wahrgenommen, nur immer mehr gefordert, schließlich ist der andere ja der Sklave und wir sind die Herren.

Ihr Lieben, dieser Text aus dem Lukasevangelium hält uns den Spiegel vor, denn so ist das bei uns. Das ist so in vielen Berufskontexten und leider auch in der Gemeinde. Wir sind schnell im Fordern, und Dankbarkeit für treuen Dienst und vollen Einsatz ist alles andere als selbstverständlich. Oft nehmen wir nicht einmal wahr, wie viele Kraft und Mühe, wieviel Gedanken und schlaflose Nächte andere investiert haben. Das ist halt ihre Aufgabe. Dafür sind sie ja schließlich da, oder gewählt worden, oder kriegen Geld dafür.

Wie oft nehmen wir es als selbstverständlich hin, dass der Tisch gedeckt, der Gottesdienst vorbereitet, alles organisiert und geplant wurde. Wie häufig fangen wir erst an, darüber nachzudenken, dass all das nicht selbstverständlich ist, wenn mal was nicht klappt, etwas schief läuft oder Mitarbeiter erschöpft ihre Aufgaben niederlegen.

Was würde Jesus tun? Er würde sich die Schürze umbinden und die treuen Sklaven zu Tisch bitten. Er würde denen, die ihm zu dienen bereit sind, selbst dienen. Der Herr, der, der über allen steht, der würde sich selbst zum Sklaven machen, damit das Reich Gottes anbrechen kann. Er würde

sich bemühen, treuen Dienst mit treuem Dienst zu beantworten, damit gar nicht erst ein Ungleichgewicht entsteht zwischen denen, die zu Tisch sitzen, und denen, die dienen.

Das Reich Gottes bricht an, wenn es keine Herren mehr gibt, die sich zu Tisch setzen, sondern nur noch Menschen, die sich gegenseitig bedienen. Das ist der Punkt, auf den dieses Jesuswort hinausläuft. Es soll kein Oben und Unten, keinen Herrn und keinen Sklaven, kein Reich und Arm mehr geben. Es muss aufhören, dass die einen befehlen und die anderen ausführen. Es muss aufhören, dass die einen ausgenutzt werden und die anderen davon profitieren. Es muss ein Miteinander entstehen, in dem jeder den anderen etwas Gutes tut. Ganz ohne Hintergedanken, ganz ohne sich dadurch Anerkennung, Vorteile oder Macht erwerben zu wollen.

Das Reich Gottes, es ist im Lukasevangelium immer ein Reich der Armen, ein Reich der Sklaven, das Reich derer, die sich für andere einsetzen und tun, was gebraucht wird. „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher ins Reich Gottes gelangt.“ (Lk 18, 25) Auch dieses Jesuswort findet sich bei Lukas, der wie kein anderer Evangelist Jesu Wirken als Dienst an den Armen beschreibt und von seiner Gemeinde ein ähnliches Verhalten fordert.

Und in dieser Gesamtperspektive gewinnt dann auch der letzte Vers unseres Predigttextes eine neue Bedeutung:

10 So sollt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen worden war, sagen: Wir sind unnütze Sklaven; was wir zu tun verpflichtet waren, haben wir getan.

Dieser Vers enthält gerade keine Bejahung der Sklaverei. Hier ändert sich nämlich auf einmal die Perspektive. Die Hörer, die sich bisher mit dem Herrn am Tisch identifizieren sollten, bekommen nun eine neue Perspektive aufgezeigt: Macht es doch wie Jesus. Tut nicht das, was üblich ist. Lasst euch nicht bedienen, fordert nicht, nutzt andere nicht aus, sondern werdet Menschen, die das tun, was notwendig ist, damit das Reich Gottes anbricht. Hört auf, Herren zu sein und undankbar den Dienst anderer als selbstverständlich hinzunehmen. Werdet lieber Sklaven, die anderen dienen, zeigt eure Dankbarkeit, wie ein Herr, der seine Sklaven zu Tisch lädt und bedient. Werdet Mitglieder der Sklavengemeinschaft, weil sich dann das Reich Gottes ereignet.

Der Spruch: „Wir sind unnütze Sklaven; was wir zu tun verpflichtet waren, haben wir getan“, ist keine Selbstverleugnung. Das ist kein Satz für dienstbereite Untertanen, die sich brav ihren hohen Herren unterwerfen und ihr Sklavendasein akzeptieren. Diesen Satz sollen vielmehr die sagen, die sich bisher bedienen ließen. Die undankbaren Herrschaften, die sollen erkennen, dass es besser ist, ein Sklave zu sein, der anderen Sklaven dient, als ein Herr, der sich von Sklaven bedienen lässt.

Dieser Text kann daher auch auf keinen Fall so zu verstehen sein, dass Jesus der Herr ist und wir ihm wie einem Sklavenhalter demütig dienen

sollen. Ein solches Verständnis des Textes mag zwar eine lange Tradition in frommen Kreisen haben, aber sie ist im Kontext des Lukasevangeliums völlig ausgeschlossen. Jesus ist niemals derjenige, der sich bedienen lässt, sondern der, der selber dient. Und dieser Text lädt uns ein, es ihm gleichzutun.

Wir sollen uns an Jesu Seite stellen. Wir dürfen unseren Dienst tun, so wie er uns dient. Wir dürfen mitmachen beim Reich Gottes, in dem niemand mehr herrscht, sondern alle einander helfen. Das ist die Einladung, die dieser Text ausspricht.

Dieser Abschnitt aus dem Lukasevangelium enthält damit immer noch eine herausfordernde Botschaft, aber eben keine duckmäuserische Ergebenheit in ein Sklavendasein. Er enthält vielmehr für die Herrschenden die Herausforderung zur Solidarität mit den Ausgebeuteten. Eine Infragestellung aller Sklaverei, weil er alle Herrschaft von Menschen über Menschen in Frage stellt.

Auch damit bleibt dieser Text unbequem, denn er stellt uns heute die gleichen Fragen wie den Hörern damals. Wo gehören wir zu denen, die sich ganz selbstverständlich bedienen lassen? Wo brauchen wir den Blick auf Jesus, damit wir uns an die Seite derer stellen, die die dreckigen und mühseligen Arbeiten machen? Wo müssen wir runter von unserem hohen Ross, um auf die richtige Seite des Lebens zu wechseln?

Ihr Lieben, ich habe euch am Anfang der Predigt Einblick gegeben in meinen anfänglichen Unwillen, diesen Predigttext als Wort Gottes zu verkünden. Aber ich bin froh, dass ich im Zuge meiner Predigtvorbereitung entdecken durfte, dass dieser sperrige Abschnitt ein guter und aktueller Text ist, auch wenn wir nicht mehr in einer Sklavenhaltergesellschaft leben.

Dieser Text lädt uns ein, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit Wirklichkeit werden zu lassen. Denn solange die einen satt am Tisch sitzen, während die anderen hungern und schuften, solange ist dieses Reich Gottes noch nicht vollendet. Das gilt für unsere Weltgesellschaft, unseren Alltag und für die Gemeinde. Aber wir können dazu beitragen, dass das Reich Gottes mehr und mehr sichtbar wird, wenn wir aus den Selbstverständlichkeiten des Herrschens und Ausnutzens ausbrechen. Wir brauchen bloß zu entdecken, dass Jesus auf der Seite derer ist, die tun, was getan werden muss, damit die Herrschaft von Menschen über Menschen aufhört. Und dann ist eigentlich auch klar, wo wir hingehören.

Amen!

„Ich habe keine anderen Hände als die eueren“

Predigt über Epheser 4, 1-7.10-16¹

Ralf Dziewas

Liebe Schwestern und Brüder,

als ich vor gut 30 Jahren als Baptist mein Theologiestudium in Münster begann und zum ersten Mal die Käfige am Kirchturm von St. Lamberti entdeckte, da war das schon ein komisches Gefühl. Das ist also die Stadt, die unsereinen in Käfigen an den Kirchturm hängt, dachte ich. Als ich dann erfahren habe, dass dort nur die Leichname der Täuferführer den Raben zum Fraß überlassen wurden, war das auch nur bedingt eine Beruhigung, weil ich dabei erfuhr, dass man sie vorher vier Tage lang mit glühenden Zangen zu Tode gefoltert hatte.

„Ich habe keine anderen Hände als die eueren.“ Unter diesem Motto steht dieser Versöhnungsgottesdienst zur Heilung der Erinnerungen, und wenn wir heute auf die Reformationszeit und das folgende Jahrhundert blicken, dann sehen wir eine Zeit, in der die Hände der Christen unterschiedlicher Konfession nicht nur zur Bibel und zum Gebetbuch griffen, sondern auf allen Seiten auch zu Schwertern und Henkerbeilen, um dem eigenen Verständnis vom Christsein zur Durchsetzung zu verhelfen. Und Münster ist eine der Städte, in denen die Konflikte der Reformation im Kampf zwischen der Täuferbewegung und dem evangelischen und katholischen Lager besonders blutige Konsequenzen hatten.

„Ich habe keine anderen Hände als die eueren.“ Der Rückblick auf die letzten 500 Jahre der konfessionellen Spaltung in Europa ist mit dieser Themenstellung besonders herausfordernd. Was haben unsere Hände nicht an Unheil angerichtet, obwohl alle der Überzeugung waren, den Willen Gottes zu tun.

Welch anderen Weg weist uns hier doch der Text aus dem Epheserbrief, den wir gerade gehört haben.

Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. *Ein Leib und ein Geist*, wie euch durch eure Berufung auch *eine gemeinsame Hoffnung* gegeben ist; *ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott* und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist. (V. 2–6)

Geradezu hymnisch wird hier die Einheit der christlichen Gemeinschaft besungen. Ein Hohes Lied der Friedfertigkeit und der gegenseitigen Rück-

¹ Die Predigt wurde im Rahmen eines ökumenischen Versöhnungsgottesdienstes „500 Jahre Reformation“ in Münster am 18. März 2017 in der St. Ludgeri-Kirche gehalten.

sichtnahme wird hier angestimmt. Und die Basis bildet das kleine Wörtchen *ein*. „*Ein Leib und ein Geist, ... eine gemeinsame Hoffnung ... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater ...*“

Den Nachdruck, den der Verfasser dieses Briefes in diese Worte legt, entspringt der Sorge darum, dass diese Einheit nicht nur geglaubt, sondern eben auch gelebt werden muss. Und er setzt voraus, dass dies angesichts der Vielfalt in der Gemeinde, angesichts der unterschiedlichen Gaben und Begabungen, der unterschiedlichen Ämter und Aufgaben, Erkenntnisse und Überzeugungen alles andere als leicht ist.

So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. (V. 13)

Das ist die Herausforderung, die der Gemeinde als Leib Christi in dieser Welt gegeben ist. Diese Herausforderung ist der gesamten Christenheit in all ihren vielfältigen Schattierungen und Prägungen mit auf den Weg gegeben. Wir alle sollen miteinander der eine Leib Christi in dieser Welt sein, der eine vollkommene Mensch, Christus, in vollendeter Gestalt. So soll die Welt in uns und unserem Handeln erkennen, dass Jesu Botschaft richtig ist, dass Gott alle Menschen und diese Welt liebt und sein Reich in ihr aufrichten will.

Wenn wir diesen Fokus aufnehmen, ist es auch sinnvoll, das Bild von unseren Händen als Christi Händen wieder aufzugreifen. Erst unsere geöffneten Arme und ausgestreckten Hände machen aus dem Gekreuzigten ohne Arme, der hier im Kirchenschiff der St. Ludgeri-Kirche hängt, wieder einen einladenden Christus. Dort, wo wir unsere Arme ausstrecken und alle Menschen in die Gegenwart Gottes einladen, da dürfen wir mit unseren Händen eine Gemeinschaft gestalten, in der andere erleben können, wie Vielfalt versöhnt gelebt werden kann.

Wir haben aus unserer Geschichte gelernt, dass wir Christen unsere Hände nicht zum Schlagen, zum Angreifen und Verletzten erheben sollen, sondern zur Versöhnung und Vergebung. Daher fällt, wenn wir in diesem Jahr 500 Jahre Reformation bedenken, unser Blick unvermeidlich auf die gesamte Zeitspanne der 500 Jahre bis heute. Wir sehen auf all das, was in der Zwischenzeit das Miteinander der Konfessionen geprägt hat.

Wir sehen auf 100 Jahre mörderischer Konfessionskriege, bis sich genau hier, hier in Münster, im Westfälischen Frieden die Einsicht durchsetzte, dass man die Einheit der Christenheit nicht mit Waffengewalt wird erreichen können. Wir sehen danach eine Zeit der theologischen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen, die zu einer Zementierung der Gegensätze führte. Christsein, das hieß vor allem: Man war entweder katholisch, lutherisch oder reformierten Bekenntnisses oder man gehörte zu einer der ebenso auf Abgrenzung bedachten Freikirchen.

Meine Mutter hat mir einmal erzählt, dass noch zu ihrer Jugendzeit in Gelsenkirchen die Katholiken demonstrativ am Karfreitag die Wäsche

raushängten, weil das der wichtigste Feiertag der Evangelischen war, wofür sich diese dann revanchierten, indem sie an Fronleichnam demonstrativ ihre Autos wuschen. (Aber das ist ja eigentlich auch schon ein Fortschritt, wenn man zur konfessionellen Auseinandersetzung nicht mehr Musketen und Kanonen nutzt, sondern Waschwasser und Seife.)

Ich habe manchmal den Eindruck, dass die hartnäckigsten Spuren konfessioneller Ausgrenzung sich heute nicht mehr in den theologischen Debatten finden. Dort sind wir in allen Konfessionen innerlich so vielfältig geworden, dass die neuen Konfliktlinien meist nicht mehr zwischen den Kirchen verlaufen, sondern mitten durch alle Konfessionen hindurch.

Verletzend und ausgrenzend wirken heute vor allem kirchenrechtliche Regelungen im Arbeitsrecht und Familienrecht, oder Studien-, Promotions- und Habilitationsordnungen, die Christen anderer Konfessionen bestimmte Rechte vorenthalten. Und solange ein aufgrund eines Konfessionswechsels vollzogener Kirchenaustritt eine Kündigung bei der Caritas, der Diakonie oder anderen kirchlichen Tendenzbetrieben nach sich ziehen kann, bleiben noch viele Schritte der Versöhnung und der Ökumene zu gehen.

Und hier scheinen Christus wirklich oft die Hände zu fehlen. Vielleicht müssen *unsere* Hände demnächst einmal energisch zum Rotstift greifen, um die Ordnungen und Vorschriften umzuschreiben, die immer noch konfessionelle Ausgrenzungen und neue Verletzungen verursachen.

Aber ein Blick zurück im Jahr des Reformationsjubiläums wäre unvollständig, wenn er nur negativ ausfiele, wenn wir nicht auch die über 100 Jahre ökumenischer Bewegung würdigten. 100 Jahre intensiver Lehrgespräche, unzählige ökumenische Gottesdienste und eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Der ökumenische Rat, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, die Charta Oecumenica sind nur Beispiele für all das Positive, das sich sonst noch nennen ließe.

Wir leben in einer Zeit, in der man neu das Gemeinsame sucht und nicht das Trennende, in der das Verbindende gestärkt und auf die Überwindung der Gegensätze hingearbeitet wird. Und deshalb stehen wir heute an einem Punkt, an dem wir offen und ohne Zorn auch über die Verletzungen sprechen können, die wir einander in dieser langen Geschichte zugefügt haben.

Das gewachsene Vertrauen zueinander ermöglicht es, dass wir uns heute die Hände zur Versöhnung reichen. Wir bitten um Vergebung und gewähren sie einander, auch wenn wir wissen, dass wir selbst im Kontext der ökumenischen Verständigung nicht davor gefeit sind, uns neue Verletzungen zuzufügen.

Als vor sieben Jahren die in Deutschland großen Mehrheitskirchen in Magdeburg demonstrativ ihre wechselseitige Taufanerkennung als ökumenischen Akt feierten, haben das die Kirchen und Gemeinden, die erst im Erwachsenenalter taufen, durchaus als Ausgrenzung und Missachtung ihrer Position erlebt. Der Satz aus unserem Text: „*Ein Herr, ein Glaube, eine*

Taufe“, ist nämlich noch nicht erreicht, wenn die Taufanerkennung nur zwischen den Kirchen gilt, die die Kindertaufe praktizieren.

Wie beim Abendmahl bestehen auch bei der Taufe heute, 500 Jahre nach der Reformation, immer noch offene Fragen an das ökumenische Miteinander. Und an diesen Fragen werden wir weiter in theologischen Gesprächen, auf kirchenrechtlicher Ebene und im Leben der einzelnen Gemeinden weiterarbeiten müssen, um die Einheit, die wir glauben, auch überzeugend zu leben. Und das sage ich ganz bewusst auch kritisch gegenüber meiner eigenen Konfession, in der der Satz „*Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe*“ an der Stirnwand vieler Gemeindesäle stand, aber oftmals nicht als Hinweis auf die Einheit der Christenheit, sondern als Symbol für die richtige Reihenfolge: Erst der Glaube, dann die Taufe.

Aber heute diskutieren wir in unseren baptistischen Gemeinden offen und kontrovers darüber, ob uns diese Reihenfolge wirklich so wichtig sein muss oder ob nicht an dieser Stelle wir – um der Einheit in Christus willen – Wege einer Taufanerkennung auch mit den Kirchen finden müssen, die am Beginn des Lebens taufen. Denn das Nicht-Anerkennen einer Taufe verletzt Glaubensgeschwister aus anderen Konfessionen genauso, wie eine Nicht-Zulassung zum Abendmahl. Und es tut gut, dass ich das heute als Baptist bei einer Predigt in einer katholischen Kirche sagen kann – hier in dieser Stadt, in der sich vor 500 Jahren die Menschen wegen dieser Frage noch gegenseitig umgebracht haben.

Aber heute, heute sind wir hier, um uns die Hände zu reichen. Hände, die unsere Versöhnungsbereitschaft bekunden und unseren Willen zur Einheit und zur noch engeren Zusammenarbeit. Und was es dafür braucht, das benennt unser Predigttext aus Epheser 4 sehr deutlich:

Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, ... Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. (V. 14ab.15)

Es ist ja nicht so, dass wir nicht wüssten, dass wir in Wahrheit zusammengehören. Wir alle wissen es, weil wir in unserer bunten Vielfalt eben nur *einen* Herrn haben: Jesus Christus. Und letztlich sind es nur diejenigen, die die weltweite ökumenische Vielfalt der Christenheit nicht positiv wahrnehmen können, die die konfessionellen Vorbehalte und Vorurteile hochhalten und spezielle theologische Überzeugungen oder Traditionen als kirchentrennend erklären. Im Leben an der Basis unserer Gemeinden und im Miteinander in den Herausforderungen der Gegenwart trennen uns diese Unterschiede längst nicht mehr.

Die versöhnte Verschiedenheit einer bunten Christenheit, sie ist nicht nur denkbar, sie lebt längst in all dem, was konfessionsübergreifend und konfessionsverbindend gelebt wird. Und ohne dieses Wissen darum, dass wir *nur* gemeinsam der eine Leib Christi in dieser Welt sein können, werden wir auch die vor uns liegenden Herausforderungen nicht bewältigen.

Wenn also heute der Spruch „Ich habe keine anderen Hände als die euren“ gilt, dann sollten wir in eben diese unsere Hände spucken und gemeinsam zupacken, damit in dem, was wir tun, die ökumenisch geglaubte Einheit der Christenheit auch sichtbar wird. Jeder ist an seinem Platz gefordert, jeder in seinem konfessionellen Umfeld, wo immer wir etwas verändern, gestalten und voranbringen können.

Es ist dieses an der Basis gelebte Miteinander, die Einheit im Dienst an dieser Welt, die am Ende auch die theologischen Trennungen überwinden wird. Überall, wo wir uns gemeinsam einbringen, wo wir ökumenisch handeln, geschlossen als Christen auftreten, uns engagieren, da schreiben wir gemeinsam ein neues Kapitel Kirchengeschichte. Ein Kapitel Kirchengeschichte, in dem unser Predigttext aus dem Epheserbrief nicht nur eine Zielvorstellung bleibt, sondern gelebte Wirklichkeit wird. Stück für Stück. Schritt für Schritt.

Amen!

Radikalisierung im Namen Gottes

Predigt über 1. Timotheus 2, 1-6¹

Liesa Unger

Ich freue mich, zu dem Thema des Symposiums eine Predigt beitragen zu dürfen. Mein Mann Wilhelm und ich sind Pastoren der Mennonitengemeinde Regensburg. Außerdem bin ich als Eventkoordinatorin für die Mennonitische Weltkonferenz tätig. Die Mennonitische Weltkonferenz ist das Netzwerk täuferischer Gemeinden weltweit. Als Eventkoordinatorin ist es meine Aufgabe, die internationalen Tagungen der MWK zu organisieren; dazu gehören verschiedene Treffen, von Vorstandstreffen bis zu Weltversammlungen. So kann ich Gottes Wirken lokal und weltweit erleben.

Das Thema des Symposiums finde ich herausfordernd. Es ist angelehnt am Zeitgeschehen, und es ist gleichzeitig ein Thema, das sich stetig durch die Geschichte zieht: Radikalisierung im Namen Gottes.

Die Bilder, die spontan bei diesem Thema im Kopf ablaufen, zeigen Gewalt, Krieg, Misshandlung, Verrat: Täter, die sagen, dass sie im Namen Gottes handeln. Aber da ist noch etwas – bei dem Begriff „radikal“ denke ich auch an Verfolgung, Misshandlung, Tod: an Opfer, die für ihren radikalen Glauben leiden. Diese ganz unterschiedlichen Bilder muss ich erst einmal sortieren.

Ich bin in einer mennonitischen Gemeinde aufgewachsen. Ich habe gelernt, dass wir zum sogenannten „radikalen Flügel“ der Reformation gehören. „Radikal“ ist bei mir also zuerst positiv belegt worden. Die radikale, gewaltfreie Nachfolge wurde mir als ein erstrebenswertes Lebensziel vermittelt. Erst als ich mich intensiver mit der Reformationsgeschichte und der Täuferbewegung beschäftigt habe, musste ich erfahren, dass die radikale Reformation nicht nur friedlich war, sondern durchaus auch gewaltvolle Flügel hatte. So wie sie zum Beispiel in den Geschehnissen in Münster Mitte der 1530er sichtbar wurden.

Innerhalb dieser radikalen Reformation gab es aber auch Theologen, die unter der radikalen Nachfolge auch die radikale Gewaltfreiheit verstanden. Zu den führenden Lehrern gehörte in Süddeutschland, in der Schweiz und im Elsass Michael Sattler, sowie in Norddeutschland und den Niederlanden Menno Simons. Menno Simons wirkte sehr stark im Zusammenbringen der Gruppen, die radikale, gewaltfreie Nachfolge lebten, und so wurden

¹ Die Predigt wurde im Rahmen des Symposiums der GFTP unter dem Titel „Radikalisierung im Namen der Religion“ am 9. Oktober 2017 im Gottesdienst der Baptistengemeinde am Südring in Nürnberg gehalten.

diese Gruppen von Außenstehenden als „Menisten“ oder „Mennoniten“ bezeichnet.

Wenn wir heute „Radikalisierung im Namen Gottes“ hören, dann denken wir zuerst an Menschen, die im Namen Gottes töten.

Woran denken wir, wenn wir „radikale Nachfolge“ hören?

Ich möchte mit uns einen Bibeltext betrachten und überlegen, was radikale Nachfolge Christi heute bedeuten kann.

1. Timotheus 2, 1-6 [Züricher Bibel 2007]:

„1 Insbesondere bitte ich euch nun, vor Gott einzutreten für alle Menschen in Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung, 2 für die Könige und alle Amtsträger, damit wir ein ruhiges und gelassenes Leben führen können, fromm und von allen geachtet. 3 Das ist schön und gefällt Gott, unserem Retter, 4 der will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. 5 Einer nämlich ist Gott, einer auch ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, 6 der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle – das Zeugnis zur rechten Zeit.“

Dieser Text spricht über das Gebet im Gottesdienst. Es ist eine Anleitung für eine gottesdienstliche Liturgie. Ein Text, der gut bekannt ist, aber auch sehr unterschiedlich verstanden wird.

Ich möchte den Text Schritt für Schritt anschauen und mich dann fragen, was er uns heute sagen kann.

„1 Insbesondere bitte ich euch nun, vor Gott einzutreten für alle Menschen in Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung,“

Der erste Vers ist in seiner Aussage ganz klar. Es ist eine Aufforderung, für alle Menschen zu beten. Das Gebet für alle steht an erster Stelle, ein universales Gebet für alle Menschen.

Das Gebet für alle soll umfassend sein, nicht nur alle Menschen einschließen, sondern auch alle Lebenslagen. Die Aufforderung umfasst, für Menschen zu bitten, die in Hoffnungslosigkeit leben, für Menschen zu beten, die Verantwortung tragen, für Menschen zu bitten, die leiden, für Menschen zu danken, denen wir begegnen. Es gibt keinen Bereich, der ausgelassen wird in diesem „für alle“.

Das Gebet für andere wird hier als eine Aufgabe der Gemeinde Gottes beschrieben. Gemeinsam sind wir eingeladen zu beten. Gemeinsam beten für Andere. Gemeinsam beten für alle – alle Menschen soll unser Gebet umfassen. „Für alle Menschen“ heißt es hier.

Wer gehört alles zu dieser Gruppe? Alle! Die ganze Welt. Gut und Böse, Bekannt und Fremd, Jung und Alt, Frauen und Männer, Menschen, die wir gerne haben, und Menschen mit denen wir nicht zurechtkommen.

Für alle. „Für alle“ oder „alle“ kommt aber nicht nur im ersten Vers vor, sondern zieht sich durch den Text. In Vers 4 heißt es „... er will, dass alle gerettet werden“ und in Vers 6 wird vom Lösegeld „für alle“ gesprochen. Alle Menschen – jeder und jede, egal ob Familie, Nachbarn, Fremde, Arme, Amtsträger oder Untergebene – es gilt für alle. Das bringt uns zu Vers 2.

„2 für die Könige und alle Amtsträger, damit wir ein ruhiges und gelassenes Leben führen können, fromm und von allen geachtet.“

Das ist ein Vers, der sehr unterschiedlich ausgelegt wird. Auf der einen Seite wird er manchmal dazu benutzt, um den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit einzufordern. Betet für die Könige und Amtsträger ... widersetzt euch ihnen nicht! Das lese ich hier aber nicht.

Auf der anderen Seite wird manchmal hineininterpretiert, bei diesem Gebet gehe es darum, dafür zu bitten, dass es uns immer gut geht und wir geehrt werden. Aber das lese ich hier auch nicht.

Von Vers 1 kommend, in dem es darum geht, für alle zu beten, geht es über in Vers 2, in dem Könige und Amtsträger aufgezählt werden. Für die Adressaten des 1. Timotheusbriefes in Kleinasien kann diese Aufforderung durchaus kontrovers gewesen sein, denn zu dieser Zeit wurden Maßnahmen durchgeführt, um den Kaiserkult durchzusetzen. Das hat die Christen der Region schwer belastet. In diese Situation hinein kommt die Aufforderung, für den ungeliebten Kaiser und die Machthaber zu beten, mit Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung. Es ist eine Herausforderung, für einen Machthaber zu beten, der einem Lasten auferlegt und Schmerz zufügt.

Es wird klar, hier geht es nicht um Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Es ist eine Aufforderung, für die Mächtigen zu beten, auch dann, wenn wir uns ihnen ausgeliefert fühlen.

In Vers 2 steht als Begründung für das Gebet für die Mächtigen: „damit wir ein ruhiges und gelassenes Leben führen können, fromm und von allen geachtet.“ Das klingt so, als ob ich für die Politiker beten soll, damit ich ein sorgenfreies und fröhliches Leben habe. Und so wurde dieser Vers auch oft verstanden. Ich möchte aber eine Schippe tiefer gehen.

Denn, wenn das so wäre, dann würden wir uns ja von den Machthabern abhängig machen. Sind wir aber, wenn wir beten, nicht in erster Linie von Gott abhängig? Wer schenkt uns ein ruhiges, gelassenes Leben – die Machthaber dieser Welt oder Gott? Interessant ist vielleicht hier, 500 Jahre zurück zu gehen und zu hören, was die Täufer des 16. Jahrhunderts, die ich am Anfang schon erwähnt habe, zum Thema Gelassenheit zu sagen hatten.

Das Wort „Gelassenheit“ hat in der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt. Der Autor Stuart Murray setzt sich in seinem Buch „Nackter Glaube“ mit der Spiritualität der Täuferbewegung auseinander. Ich zitiere aus diesem Buch: „Gelassenheit ist die Spiritualität des ‚nackten Glaubens‘. Sie spricht von Verwundbarkeit und Offenheit, einem ungeschützten Zugang zum Leben, dem Anerkennen der eigenen Schwächen und Fehlritte. [...] Sie spricht von Gewaltlosigkeit, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit und der Bereitschaft die eigenen Ressourcen einzusetzen, um die Nöte anderer zu lindern. [...] Sie lässt sich nicht einschüchtern oder In-die-Knie-zwingen durch diejenigen, die Macht, Reichtum oder Wissen besitzen.“²

² Stuart Murray, *Nackter Glaube*. Neufeld Verlag: Schwarzenfeld, 2014, 167 f.

Wenn wir für die Mächtigen beten, dann nicht, um uns von ihnen abhängig zu machen und auf ihr Wohlwollen zu hoffen, sondern um auch sie, gleichermaßen wie alle, vor Gott zu bringen. Wir beten für sie, denn wir wissen, dass auch sie Menschen sind wie wir, die von Gottes Gnade abhängig sind. Wir wissen, dass kein Machthaber dieser Welt größer und mächtiger ist als Gott.

Deshalb können wir im Gebet unseren Blick gelassen auf Gott richten und trotz aller äußerlichen Umstände Gottes Wertmaßstäbe in dieser Welt leben. Dann wird durch unser Leben der Blick der Menschen auf Gott hin gelenkt. Lassen wir doch Vers 2 unter diesen Aspekten nochmal auf uns wirken:

„2 Insbesondere bitte ich euch nun vor Gott einzutreten für die Könige und alle Amtsträger, damit wir ein ruhiges und gelassenes Leben führen können, fromm und von allen geachtet.“

Wir können gelassen leben, denn wir sind nicht abhängig von den Machthabern, wenn wir auf Gott vertrauen.

„3 Das ist schön und gefällt Gott, unserem Retter“,

steht in Vers 3. Es gefällt Gott, wenn wir für alle Menschen beten, egal wie diese Menschen zu uns stehen, denn, so geht es in Vers 4 weiter:

„4 der [Gott] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“

Diese zwei Verse erklären, warum wir für alle Menschen beten sollen, egal ob sie uns Freude bereiten oder unbequem sind. Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, dass allen Menschen geholfen wird. Wenn wir mit Gott über andere Menschen sprechen, dann lassen wir zu, dass Gott unsere Herzen berührt. Wir lassen zu, dass Gott unseren Blick weg von unseren eigenen Anliegen hin zu seinen Anliegen lenkt. Gott möchte, dass wir lernen, Menschen mit seinen Augen zu sehen. In Gottes Augen ist jeder Mensch, absolut jeder, sein eigenes individuelles Geschöpf. Gott möchte jedem Menschen mit Liebe begegnen, jeden Menschen retten; er möchte, dass jedem Menschen geholfen wird.

Gott wünscht sich, dass wir als Gemeinde für alle Menschen beten. Gott wünscht sich, dass wir als Einzelne für alle Menschen beten. Gott wünscht sich, dass wir lernen, Menschen mit seinen Augen zu sehen.

Und um den Blick auf Gott nochmal zu bekräftigen, wird in Vers 5 und 6 der Blick auf Gott gelenkt. Wer ist Gott?

„5 Einer nämlich ist Gott,
einer auch ist Mittler zwischen Gott und Menschen,
der Mensch Christus Jesus,
6 der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle –
das Zeugnis zur rechten Zeit.“

Der Blick auf Gott zeigt auf – Einer ist Gott – Gott der Schöpfer, Gott der Vater, Gott der Retter.

Und im zweiten Satz wird der Weg zwischen Gott und den Menschen aufgezeigt – Jesus Christus. Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle. Christi Tod und Auferstehung gelten allen Menschen. Hier finden wir die zwei Worte „für alle“ wieder, die wir schon in Vers 1 gelesen haben. Da gibt es keinen Unterschied – alle Menschen brauchen die Gnade und alle erhalten sie gleichermaßen.

Wenn ich die Aussage dieses Abschnitts nochmal in zwei Sätzen zusammenfasse, dann sagt 1. Timotheus 2,1-6 folgendes aus: Gott möchte, dass wir alle Menschen in unser Gebet aufnehmen, und dabei unseren Blick auf Gott richten, der will, dass alle Menschen seine Liebe und Gnade kennen lernen. Wenn wir unseren Blick auf Gott und sein Anliegen richten, dann werden wir selbst verändert – wir bekommen einen anderen Blick für Menschen und das Leben und die Gelassenheit kommen ins Spiel.

Wie kann das aber ganz konkret aussehen? Wie können wir alle Menschen in unser Gebet einbeziehen? Vor einiger Zeit stand ich an der Kasse eines Supermarktes. Vor mir war eine Familie – es sah aus wie Oma und Opa mit zwei erwachsenen Enkeln, die jede Menge Spaß beim Einkaufen hatten. Sie waren mir schon vorher aufgefallen, weil sie sich laut über alle möglichen Artikel unterhielten.

Ich war gerade dabei, meine Ware auf das Band zu laden, als sie den Mann hinter mir riefen, er solle doch vor sie kommen, da er nicht so viel habe. Er folgte und stellte seine 5 Bierdosen auf das Band. Er war mir vorher auch aufgefallen. Er stand vor einem Regal und schaute ganz lang einzelne Artikel an. Die Familie fing an, mit ihm zu scherzen, aber er schaute sie nur mit versteinertem Gesichtsausdruck an und sagte: I am from Syria – you know bombs (und beschrieb einen Bombenregen mit seinen Armen). Er zahlte seine fünf Bierdosen und ging. In diesem Moment sah ich einen traumatisierten Mann, der mit der unbeschwerten heilen Welt an der Supermarktkasse nichts anfangen konnte. Mich berührte dieser Moment. Ich sah das Leid des Krieges vor mir stehen und konnte nichts machen. In dieser Hilflosigkeit habe ich gebetet – für den Mann, der Schlimmes erlebt haben muss, der in der Fremde ist, der nicht weiß, wem er vertrauen kann, der von dem Erlebten verfolgt wird. Ich habe gebetet. Das hat mir geholfen, weil ich meine Sorge für diesen Mann an Gott abgeben konnte.

Ich habe gebetet, weil ich weiß, dass ich die Welt nicht retten kann – aber Gott hat es getan – Gott will, dass allen Menschen Gutes geschieht. Im Gebet kann ich gelassen werden, nicht weil mir die Geschichte dieses Mannes egal wird, sondern weil ich weiß, dass Gott größer ist als meine Vorstellung. Weil ich weiß, dass dieser Mann für Gott wertvoll ist.

Gebet macht gelassen, aber nicht oberflächlich. Im Gebet können wir Sorge, Angst, Freude, Hoffnung zum Ausdruck bringen und wissen, dass Gott sich unserer Sorge, Angst, Hoffnung und Freude annimmt. Das gibt Gelassenheit, auch in schwierigen Situationen. Diese Gelassenheit ist stär-

ker als Angst, Sorge oder Hoffnungslosigkeit, denn Gott ist größer - kein Diktator, kein radikalisierte Mensch dieser Welt kann den Glauben an Gott vernichten.

Wirklich? Kein Diktator dieser Welt kann den Glauben an Gott vernichten? Für mich kommt hier meine eigene Lebensgeschichte ins Spiel. Mein Großvater, eigentlich beide meiner Großväter, waren überzeugte Christen, denen die gewaltfreie Nachfolge wichtig war. Weil ein Diktator, in diesem Fall Stalin, ohne Rücksicht auf Verluste regierte und weil Menschen aus Angst Gewalt ausübten, wurden meine beiden Großväter Opfer dieser Diktatur. Wenn man darauf schaut, dass sie durch die Gewaltausübung eines Diktators ums Leben gekommen sind, dann sieht man, wie viel Macht ein Diktator hat. Er kann sogar Menschen umbringen, die fest auf Gott vertrauen.

Ist er dadurch stärker als Gott? Nein, denn dass ich heute hier stehe bezeugt, dass Gott stärker ist. Stalin konnte meine Großväter töten, aber den Glauben, den sie an ihre Kinder weitergegeben haben, und diese wieder an ihre Kinder, konnte er nicht vernichten. Und deshalb kann ich heute bezeugen, dass Gott größer ist und dass kein Diktator dieser Welt den Glauben an Gott vernichten kann.

Und was ist mit radikalisierten, gewaltvollen Menschen? Brauchen wir nicht Gewalt, um ihnen Einhalt zu bieten?

Im Februar war ich im Rahmen meiner Arbeit mit der Mennonitischen Weltkonferenz in Indonesien. Radikalisierte Menschen, die sich in ihrem Tun auf Gott berufen, gibt es dort schon viel länger, als wir es hier in Europa wahrnehmen. In der Stadt Surakarta wurden christliche Kirchen regelmäßig von paramilitärischen islamischen Gruppierungen, oft auch unter Anwendung von Gewalt, geschlossen. Als Paulus Hortono, Pastor einer Mennonitengemeinde in Surakarta wurde, überlegte er, was es heißt, in radikaler gewaltfreier Nachfolge zu leben. Er hat sich entschieden, den Kontakt zu der vorherrschenden paramilitärischen Gruppe, der Hizbullah, zu suchen, von der viele der Überfälle in dieser Stadt ausgingen. Er besuchte ihre Zentrale, stellte sich vor und wurde rausgeschmissen. Er kam am nächsten Tag wieder und dann wieder und wieder und wieder. Er wurde rausgeschmissen, bedroht, beschimpft und ignoriert und gleichzeitig wuchs eine Beziehung. Beide Seiten waren nicht mehr anonym, sie lernten sich kennen. Als 2004 der Tsunami auch Landstriche in Indonesien verwüstete, war die fast ausschließlich moslemische Insel Aceh stark betroffen. Der mennonitische Pastor, zusammen mit einer mennonitischen Hilfsorganisation, ging auf die radikal-militante moslemische Gruppe (Hizbullah) zu und fragte, ob sie Interesse hätten, gemeinsam Wiederaufbau auf Aceh zu leisten. Der Leiter der Hizbullah dachte zuerst „jetzt ist Paulus Hartono total übergeschnappt“, aber nach einigem Nachdenken entschloss er sich, sich auf diesen Vorschlag einzulassen und die zwei so unterschiedlichen Gruppen bauten gemeinsam Häuser für bedürftige Familien. Dieses Erlebnis veränderte die Beziehung und ließ Respekt wachsen. Es ist nicht

„Friede, Freude, Eierkuchen“ entstanden, aber die Gewalt gegen Kirchen in Surakarta ist weniger geworden und Respekt füreinander ist gewachsen.³

Gott möchte, dass alle Menschen gerettet werden. Für diese Überzeugung hat Jesus gelitten, ist gestorben und auferstanden. Wenn wir Gott radikal folgen wollen, dann kann es nur darum gehen, Menschen das Leben zu ermöglichen, Menschen mit Liebe zu beschenken und für sie zu beten.

Die radikale Nachfolge beinhaltet das Gebet für alle Menschen. Sie beinhaltet das gelassene Vertrauen auf Gott in allen Lebenssituationen. Radikale Nachfolge lebt von dem Wunsch, dass allen Menschen geholfen werde. Denn in 1. Timotheus 2, 5.6 lesen wir:

„5 Einer nämlich ist Gott,
einer auch ist Mittler zwischen Gott und Menschen,
der Mensch Christus Jesus,
6 der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle -
das Zeugnis zur rechten Zeit.“

Und zu dieser radikalen, liebenden und gewaltfreien Nachfolge möchte ich uns einladen.

Amen!

³ Agus Suyanto/Rev. Paulus Hortono, *The Radical Muslim and Mennonite. A Muslim-Christian Encounter for Peace in Indonesia*. Translated and edited by Agnes Chen. Pustaka Muri, Semarang 2015.

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: April 2017)

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
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubenzer, Dr. Kirsten, Bochum
*Busche, Dr. Bernd, Osterholz-
Scharmbeck*

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)
Förster, Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Garen, Johannes, Oldenburg
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
*Kretzschmar, Magdalene,
Frankfurt a. d. O.*

*Kretzschmar, Dr. Matthias,
Frankfurt a. d. O.*
Kröttsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, München
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Udo, München
Kusserow, Bernd, Erlangen

Lange, Olaf, Heidelberg
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Lüdin, Manuel, Güstrow

Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg

Lüllau, Edgar, Leverkusen

Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim

Malnis, José Luis, Puchheim

Manns-Düppers, Beate,

Frankfurt a. M.

Mansel, Reiner, Zürich (CH)

Mantei, Detlef, Sommerhausen

Martin, Donat, Neckarsteinach

May, Thorsten, Lübeck

Menge, Mathias, Berlin

Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf

Mittwollen, Karin, Weener

Moro, Maja, München

Mortsiefer, Jörg, München

Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm

Naujoks, Angela, Duisburg

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, Prof. Dr. Dirk, Jade

Sager, Heinz, Bad Homburg

Schäfer, Hannah, Hamburg

Schake von Hantelmann, Frank,

Diepoltshofen

Schaller, Manfred, Mosbach

Schaper, Ingo, Frankfurt a. d. O.

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, Ainring

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. Giovanni, Nübel

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:

SYMPOSION

Christian Hamidou Hassana

Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung.
Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai
(Nordkamerun)

THEOLOGIE IM KONTEXT

Bernd Densky

Die Bedeutung der Bibel aus der Perspektive
des BEFG (Baptisten) in Deutschland.

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Jochen Wagner

Gegen die Mauer des Schweigens. Ökumenischer Gedenkgottesdienst für Menschen, die Angehörige durch Suizid verloren haben

Ralf Dziewas

„Der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied ...“. Eine sozialtheologische Bibelarbeit zu Deuteronomium 5, 1-21

Oliver Pilnei

Ein neuer Mensch – um Gottes willen
(Hes 36, 21-28)

Andreas Peter Zabka

Der Grenzgänger (Mt 9, 1-13)

Ralf Dziewas

„Einladung zum Sklavendienst“ (Lk 17, 7-10)

Ralf Dziewas

„Ich habe keine anderen Hände als die eueren“
(Eph 4, 1-7.10-16)

Liesa Unger

Radikalisierung im Namen Gottes (1. Tim 2, 1-6)

Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP) herausgegeben. Die GFTP will:

- ein zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und den Gemeinden überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- Theologie als eine inner-(frei-)kirchlich notwendige und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein Symposium zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der ZThG veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: 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 978-3-932027-22-2



9 783932 027222