

23
2018

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- © *Erich Geldbach*: Gewaltlosigkeit – eine Not-Wendigkeit

ARTIKEL

- © *Kim Strübind*: Martin Luther und das Alte Testament
- © *Roland Fleischer*: Die deutschen Baptisten und ihr Verhalten zu Juden und Judenchristen besonders in der Zeit des Nationalsozialismus
- © *Andrea Strübind*: Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der NS-Diktatur
- © *Oliver Pilnei*: Die Ekklesiologie der Bewegung „Fresh Expressions of Church“
- © *Marc Witzenbacher*: Gemeinsam gegen Ausgrenzung und Rassismus
- © *Johanne Dziewas/Claudia Bullerjahn*: Die Entwicklung der Spirituals und Gospels und ihre Bedeutung für die afroamerikanischen Kirchen
- © *Daniel Schubach*: Raum und Milieu. Exklusion durch Städte- und Kirchenbau

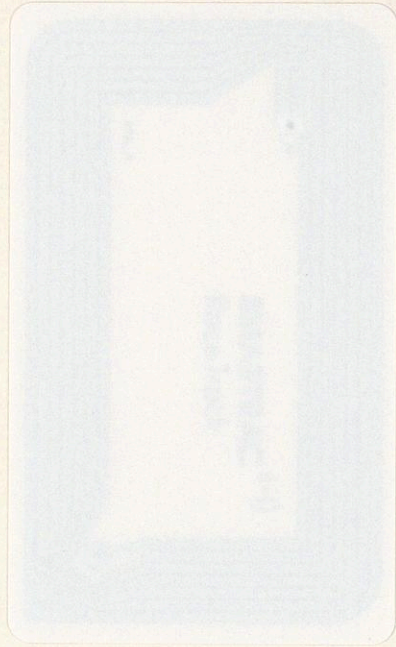
SYMPOSIUM: WIDERSTAND UND VERSÖHNUNG. MARTIN LUTHER KING, JR. ALS INSPIRATION FÜR GERECHTIGKEIT

- © *Darryl M. Trimiew*: Martin Luther King, Jr. wirtschaftliche Rechte und Ökologie
- © *Ralf Dziewas*: Martin Luther King, Jr. – Ein Visionär der Liebe
- © *Michael Haspel*: „Redemptive Suffering“ in Martin Luther Kings Theologie
- © *Maria Schubert*: „Bote der Freiheit“. Martin Luther King, Jr. in der DDR
- © *Daniel Schmöcker*: Martin Luther King @ Berlin 1964–2014 – eine Wanderausstellung
- © *Andrea Strübind*: Martin Luther King als „Global Icon“? Zur Rezeptionsgeschichte der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und ihrer Erinnerungskultur
- © *Yezenia Leon Mezu*: Freiheit im Jetzt! Martin Luther King, James H. Cone und ihre Bedeutung für Rassismuskritik heute
- © *Michael Hochgeschwender*: War Martin Luther King ein Linksevangelikaler? Eine historisch-theologische Untersuchung



fides quaerens

GFTP
intellectum ■



530511195 021



Universität Tübingen

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



Herausgegeben von
Andreas Stübgen, Oliver Böhndel, Olaf Lange,
Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

in Verbindung mit
Dorothee Ditzewas, Ralf Ditzewas, Erich Goldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa,
Jochen Wagner und Andreas Peter Zabus

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 23 (2018)

Verlag der GFTP

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

Herausgegeben von

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

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa,
Jochen Wagner und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 23 (2018)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Andrea Strübind
Editorial

Jahrgang 23 (2018)

Erich Goldbach

Gewaltlosigkeit und dem Gebot der Liebe
Hamburg

Artikel

Kim Strübind

Martin Luther und die „Reformation“
35

Roland Fleischer

Die deutschen Baptisten und die „Reformation“
besonders in der Zeit der NSDAP
59

Andrea Strübind

„Vollständige Reformation“
101

Oliver Pöhl

Die Ekklesiologie der Bewegung „Fresh Expressions of Church“
101

Dominik Grottel

Was tun, um den weißen Christen „Rassismuskritik“
lernen mit dem jungen Diakon
123

Mary Wittenbacher

Gemeinsam gegen Ausgrenzung und Rassismus. Das internationale
Projekt „Weißes Christentum“
131

Die Entwicklung der „Weißes Christentum“-Projekte
131

Die Entwicklung der „Weißes Christentum“-Projekte
131

Daniel Schürch
Raum und Milieu. Exkurs
Verlag der GFTP



Wir widmen dieses Heft dem Andenken an

Dr. Martin Luther King, Jr.

15. Januar 1929 bis 4. April 1968

*"... if I can spread the message as the master taught
then my living will not be in vain."*

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 978-3-932027-23-9

ISSN 1430-7820

Umschlagabbildung:

Das Titelbild zeigt den dritten Marsch der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung von Selma
nach Montgomery vom 21. März 1965: (v.l.) John Lewis; eine unbekannte Nonne; Ralph Abernathy;
Martin Luther King, Jr.; Ralph Bunche; Abraham Joshua Heschel; Rev. Fred Shuttlesworth
(Foto: Susannah Heschel)

© 2018, 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 § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.



Printed in Germany.

Satz: τ-lexis, Heidelberg.

Druck und Bindung: Appel & Klinger, Schneckenlohe.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

2A 9366-23

Inhalt

Andrea Strübind

Editorial	11
-----------------	----

Essay

Erich Geldbach

Gewaltlosigkeit – eine Not-Wendigkeit. Referat am 15. Januar 2018, dem Geburtstag Martin Luther Kings, im Ökumenischen Forum, Hamburg	19
---	----

Artikel

Kim Strübind

Martin Luther und das Alte Testament	35
--	----

Roland Fleischer

Die deutschen Baptisten und ihr Verhalten zu Juden und Judenchristen besonders in der Zeit des Nationalsozialismus	59
---	----

Andrea Strübind

„Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur	78
---	----

Oliver Pilnei

Die Ekklesiologie der Bewegung „Fresh Expressions of Church“ ...	108
--	-----

Dominik Gautier

Was tun, um den weißen Christus loszuwerden? Rassismuskritisches Lernen mit dem jungen Dietrich Bonhoeffer	128
---	-----

Marc Witzenbacher

Gemeinsam gegen Ausgrenzung und Rassismus. Das interreligiöse Projekt „Weißt du, wer ich bin?“	131
---	-----

Johanne Dziewas und Claudia Bullerjahn

Die Entwicklung der Spirituals und Gospels und ihre Bedeutung für die afroamerikanischen Kirchen	140
---	-----

Daniel Schubach

Raum und Milieu. Exklusion durch Städte- und Kirchenbau	160
---	-----

Symposium der GFTP

Darryl M. Trimiew

Martin Luther King, Jr. wirtschaftliche Rechte und Ökologie. Kann es eine *Beloved World Community* geben? 177

Ralf Dzierwas

Martin Luther King, Jr. – Ein Visionär der Liebe 191

Michael Haspel

„Redemptive Suffering“ in Martin Luther Kings Theologie 213

Maria Schubert

„Bote der Freiheit“. Martin Luther King, Jr. in der DDR 234

Daniel Schmöcker

Martin Luther King @ Berlin 1964–2014. Eine Einführung in die Wanderausstellung 254

Andrea Strübind

Martin Luther King als „Global Icon“? Zur Rezeptionsgeschichte der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und ihrer Erinnerungskultur 259

Yezenia Leon Mezu

Freiheit im Jetzt! Martin Luther King, James H. Cone und ihre Bedeutung für Rassismuskritik heute 279

Michael Hochgeschwender

War Martin Luther King ein Linksevangelikaler? Eine historisch-theologische Untersuchung 288

Theologie im Kontext

Bernd Densky

Schritte aufeinander zu. Der Wandel in der Beziehung zwischen der ACK und der NAK 305

Theologie und Verkündigung

Darryl M. Trimiew

Denn er ist unser Frieden. Predigt über Texte aus dem Buch Jesaja .. 317

Friedrich Schneider

„Es ist dir gesagt, was gut ist“. Predigt über Micha 6,8 322

<i>Wolf Bruske</i>	
Die Taufe Jesu. Predigt über Lukas 3, 21–22	326
<i>Barbara Rudolph und Jochen Wagner</i>	
„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“. Eröffnungsgottesdienst des Ökumenischen Christustages in Koblenz am 5. Juni 2017	331
<i>Andreas Peter Zabka</i>	
Leitung durch den Heiligen Geist. Predigt über Apostelgeschichte 16, 4–16	342
<i>Kim Strübind</i>	
Ja und Amen. Predigt über 2. Korinther 1, 18–22	348
<i>Uwe Swarat</i>	
Die Heilige Schrift – von Gott eingegeben. Predigt über 2. Timotheus 3, 15–17	353

Theopoesie

<i>Agathe Dziuk</i>	
Ein Gebet	357

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins	359
Zeitschrift für Theologie und Gemeinde. Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 1 (1996) bis ZThG 10 (2005)	361

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 19,00 € (für Abonnenten 17,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € erworben werden (über <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

Wolf Bruske, Hofener Straße 50, D-88045 Friedrichshafen

Professorin Dr. Claudia Bullerjahn, Professorin für Systematische Musikwissenschaft und Musikkulturen der Gegenwart, Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Musikwissenschaft und -pädagogik, Karl-Glöckner-Straße 21, D-35394 Gießen

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

Johanne Dziewas, Schillerstraße 11, D-35390 Gießen

Professor Dr. Ralf Dziewas, Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Prorektor, Institut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Agathe Dziuk, Nedderstraße 7, D-42551 Velbert

Roland Fleischer, Krügers Redder 5, D-22177 Hamburg

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

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

Professor Dr. Michael Haspel (apl. Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena), Direktor der Evangelischen Akademie Thüringen, Zinzendorfhaus, D-99192 Neudietendorf

Professor Dr. Michael Hochgeschwender, Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte, Empirische Kulturforschung und Kulturanthropologie, Ludwig-Maximilians-Universität, Amerika-Institut, Schellingstraße 3 VG, D-80799 München

Yezenia Leon Mezu, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl-von-Ossietzky Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg

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

Barbara Rudolph, Oberkirchenrätin der Evangelischen Kirche im Rheinland, Hans-Böckler-Straße 7, D-40476 Düsseldorf

Daniel Schmöcker, Projekt King-Code, Möllendorffstraße 53, D-10367 Berlin;
pr. Borkumstraße 6, D-13189 Berlin

Friedrich Schneider, Referent für Theologie, Gemeinde und Gesellschaft,
Nettelbeckstraße 5, D-26131 Oldenburg i. O.; pr. Norderneyer Straße 7,
D-26131 Oldenburg i. O.

Daniel Schubach, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 6, D-14641 Wustermark

Dr. Maria Schubert, Kardinal-Galen-Straße 24, D-47051 Duisburg

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

Dr. Kim Strübind, Institut für Evangelische Theologie und Religionspäd-
agogik an der Carl-von-Ossietsky-Universität Oldenburg, Fakultät IV,
Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Professor Dr. Uwe Swarat, Professor für Systematische Theologie und Dog-
mengeschichte, Studienleiter, Theologische Hochschule Elstal, Johann-
Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Dr. Darryl M. Trimiew, Atlanta United Divinity Center, Atlanta, 3889 Box-
wood Walk, Ellenwood (GA) 30294, USA

Dr. Jochen Wagner, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kir-
chen in Rheinland-Pfalz und im Saarland (Region Südwest), Westbahn-
straße 4, D-76829 Landau; pr. Oberstraße 15, D-55481 Kirchberg

Dr. Marc Wittenbacher, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutsch-
land (ACK), Referent der Evangelischen Kirche in Deutschland und Refe-
rent für Öffentlichkeitsarbeit, Ludolfusstraße 2–4, D-60487 Frankfurt am
Main

Andreas Peter Zabka, Eichenkamp 10, D-38543 Hillerse

Das Alte Testament

neu erzählt und kommentiert

Irmgard Weth



Irmgard Weth

Das Alte Testament

Neu erzählt und kommentiert
Neukirchener Kalenderverlag,
geb., 716 S., 17,5 x 25,5 cm
ISBN 978-3-920524-81-8

29,99 Euro*

Irmgard Weth ist die Autorin, wenn es um das Erzählen biblischer Geschichten geht. Die „Neukirchener Kinderbibel“ stammt aus ihrer Feder, und auch mit diesem Buch ist es ihr gelungen, in das Alte Testament einzutauchen. Allen Büchern ist eine auf den Punkt gebrachte Zusammenfassung vorangestellt. Die wesentlichen Texte eines Buches werden dann erzählt, und am Ende eines Kapitels findet man eine prägnante Zusammenfassung. Ich habe dieses Buch nicht von vorne bis hinten gelesen, sondern nehme es immer wieder in die Hand mit der Frage: Über welches Buch des Alten Testaments möchte ich mehr wissen? So ist es mal ein Geschichtsbuch, mal ein Buch über das Leben eines Einzelnen, und auch Psalmtexte und Meditationen findet man hier. Für mich wird so das Alte Testament zu einem Schatz, den ich immer mehr vergrößern kann.



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Postfach 200152 | 34080 Kassel
Tel.: 0561.520 05-88 | buchhandlung@oncken.de | shop.oncken.de

*Versandkosten 3,90 Euro, ab 29 Euro (Onlineshop 19 Euro) versandkostenfrei

Editorial

Andrea Strübind

„Ich war vieles für viele Leute; Anführer der Bürgerrechtsbewegung, Agitator, Unruhestifter und Redner, aber in der Tiefe meines Herzens bin ich in erster Linie ein Geistlicher, ein Baptistenprediger. Das ist mein Wesen und mein Erbe, da ich der Sohn eines Baptistenpredigers, der Enkel eines Baptistenpredigers und der Urenkel eines Baptistenpredigers bin. Die Kirche ist mein Leben und ich habe mein Leben für die Kirche gegeben.“¹

Vor 50 Jahren – am 4. April 1968 – wurde der Bürgerrechtler, Friedensnobelpreisträger und Baptistenpastor Dr. Martin Luther King, Jr. im Rahmen einer Unterstützungsaktion für einen Müllarbeiterstreik in Memphis, Tennessee ermordet. Seine Ermordung löste weltweit, vor allem aber in den USA Entsetzen, Trauer und Fassungslosigkeit aus. Die Beerdigung, die wie so viele Ereignisse und Aktionen der Bürgerrechtsbewegung durch die Massenmedien übertragen wurde und dadurch in jedem Haushalt präsent war, glich einem Staatsakt. An der Prozession von der Ebenezer Baptist Church in Atlanta, in der schon Kings Vater und Großvater als Baptistenprediger gewirkt hatten, bis zum Morehouse College, an dem King studiert hatte, nahmen über 100.000 Menschen teil, darunter führende Politiker aus dem In- und Ausland: Vertreter der Kirchen, der Gewerkschaften, der vielen Organisationen, die sich für die gesellschaftliche Gleichberechtigung der African Americans und gegen Rassismus einsetzten, sowie unzählige Kulturschaffende und Celebrities aus dem Showbusiness. Wie so viele andere Bilder und Dokumentaraufnahmen hat sich diese beeindruckende Demonstration der Trauer um Martin Luther King, dessen Leichnam in einem einfachen Sarg auf einem von Maultieren gezogenen Wagen ruhte, in das Weltgedächtnis eingebrannt. Seitdem wird an Martin Luther King und seinen gewaltlosen Widerstand erinnert und angeknüpft. Immer wieder bezogen und beziehen sich emanzipatorische politische Bewegungen für Freiheit, Demokratie und soziale Gerechtigkeit rund um den Globus und durch die Zeiten hindurch auf die von ihm inspirierte und angeführte Bürgerrechtsbewegung. Ihre Lieder, Bilder und Symbole und nicht zuletzt ihre Hymne „We shall overcome“ sind weltweit bekannt. Politiker aller

¹ „I am many things to many people; Civil Rights leader, agitator, trouble-maker and orator, but in the quiet resources of my heart, I am fundamentally a clergyman, a Baptist preacher. This is my being and my heritage for I am also the son of a Baptist preacher, the grandson of a Baptist preacher, and the great-grandson of a Baptist preacher. The Church is my life and I have given my life to the Church.“ *Martin Luther King*, *The Un-Christian Christian*, August 1965, 77. Zit. auch in: *James H. Cone*, *The Theology of Martin Luther King, Jr.*, in: *David J. Garrow* (Hg.), *Martin Luther King, Jr. and the Civil Rights Movement*, Bd. 1, New York 1989, 220.

Couleur zitieren Kings „Traum-Rede“, sodass schon einmal der Vorschlag gemacht wurde, ein Moratorium einzulegen und mindestens zehn Jahre jegliches Zitat aus „I have a dream“ zu unterlassen, um der Abnutzung und Instrumentalisierung dieser Rede zu wehren. Dabei lassen sich verschiedene Phasen und Grade der weltweiten Rezeption Kings nachweisen, die unterschiedliche Motive der Bürgerrechtsbewegung für sich adaptierten.

Das Symposium der GFTP vom 3.–5. November 2017 unter dem Titel „Widerstand und Versöhnung. Martin Luther King als Inspiration für Gerechtigkeit“ stand unter der Leitfrage nach dem Erbe und der Wirkungsgeschichte der Theologie sowie der Programmatik des gewaltlosen Widerstands Kings. Es ging dabei nicht um die historische Einordnung der Bürgerrechtsbewegung und die besondere Rolle Kings. Vielmehr stellte sich die Frage, welche bleibende Wirkung seine theologische Programmatik und seine gesellschaftliche Vision für Christen und Christinnen in der Gegenwart haben könne.

Die Zielrichtung des gewaltlosen Widerstands bestand für King nicht nur in der Beseitigung einer rassistischen Gesetzgebung, sondern in der Errichtung einer neuen Gesellschaft, in der Liebe und der Gerechtigkeit dominieren sollten und die er als „Beloved Community“ bezeichnete. Die Menschheit galt ihm als unauflöslich miteinander verbundene Familie von Schwestern und Brüdern, die durch vielfältige Beziehungen untrennbar miteinander vernetzt seien. Angesichts von Globalisierung, Verteilungsungerechtigkeit, aufbrechendem Rassismus und dem Ringen um eine zukunftsfähige Weltordnung ließen sich die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Symposiums auf spannende Diskussionen um die Aneignung und Umsetzung von Kings theologischen Positionen und Handlungsorientierungen ein. Es war uns eine große Freude, dass mit Rev. Darryl Trimiew ein ausgewiesener afroamerikanischer Theologe aus Atlanta, einem symbolträchtigen Ort der Bürgerrechtsbewegung, am Symposium teilnehmen und mitwirken konnte, der in seiner abschließenden Predigt zudem inspirierende Akzente setzte.

Ein Novum im Rahmen unseres Symposiums bildete die Präsentation einer Ausstellung. Es handelte sich um die von Daniel Schmöcker in Zusammenarbeit mit Schülern und Schülerinnen in Berlin gestaltete Ausstellung „King Code“, die Teil eines multimedialen Schul- und Jugendprojekts ist (<http://www.king-code.de>). Die Wirkungsgeschichte Kings in der Friedlichen Revolution von 1989 steht bei dieser Ausstellung ebenso im Fokus wie die bleibenden Impulse für die Bekämpfung des Rassismus in der heutigen Lebenswelt von Schülern und Schülerinnen. Die Vorträge aus unterschiedlichen Fachrichtungen wurden weiterhin durch eine Präsentation von Theologiestudierenden der Uni Oldenburg ergänzt, die ihre Denkwege und Ergebnisse aus den von Dominik Gautier verantworteten Seminaren „Freiheit als Grundfrage der Theologie. Theologisch denken mit Martin Luther (King)“ und „Black Lives Matter. Theologisch denken mit James H. Cone“ zur Diskussion stellten.

Wie kann angesichts seines 50. Todestages angemessen an Martin Luther King erinnert werden? Was bleibt von seiner Theologie, seinem erfolgreichen Engagement gegen Rassendiskriminierung und seinem Drängen auf gesellschaftliche Transformation übrig? In den vergangenen Jahren und vor allem im letzten Jahr haben wir miterlebt, was es heißt, ein großes Jubiläum zu zelebrieren. Die Feierlichkeiten zum 500. Reformationsjubiläum brachten ein Füllhorn von Veranstaltungen, Festakten, Publikationen, Tagungen, Reise- und Wanderrouten sowie medialen Vermittlungen zum Thema Reformation hervor. Die Wirkungen dieser vielfältigen kulturellen Veranstaltungen und wissenschaftlichen sowie auf ein breiteres Publikum zielenden Veröffentlichungen lassen sich noch nicht abschätzen. Die Reformation wurde – vor allem auch durch die einmalige Einführung eines nationalen Feiertages – zu einem in der Öffentlichkeit wahrgenommenen Thema, wobei um die Jubiläumsfeierlichkeiten bald auch ein heftiger Streit entbrannte, der selbst nach Abschluss des Jubeljahres noch anhält. Auch ich habe zu vielen Gelegenheiten kritisch angemerkt, dass die Vielfalt des weltweiten Protestantismus von der verantwortlichen Festspielleitung in der EKD unzureichend berücksichtigt wurde. Ein Konstruktionsfehler der Feierlichkeiten bestand darin, dass in den offiziellen Verlautbarungen zum Jubiläum einem pluralen und inklusiven Verständnis von Protestantismus und Reformation, das etwa das Täufertum und die täuferische Denominationen angemessen berücksichtigt hätte, nicht Rechnung getragen wurde. Das 500-jährige Jubiläum der ersten Gläubigentaufe in der reformatorischen Täuferbewegung, das am 21. Januar 2025 den Kirchen aus der täuferischen Tradition ins Haus steht, sollte sorgfältig geplant werden und bietet die Gelegenheit, alles besser, nachhaltiger und ohne konfessionelle Verengung zu machen. Bei aller Kritik an den Feierlichkeiten 2017 wird jedoch die immerhin bilaterale ökumenische Gestaltung des Jubiläums als „Christusfest“ in Erinnerung bleiben, die in Buß- und Versöhnungsgesten ihren sprechenden Ausdruck fand und sich dadurch von vorangegangenen Jubiläen unterschied.

Wie könnte das Gedenken an Martin Luther King unter diesem Erfahrungshorizont begangen werden? Es ist auffällig, dass in vielen Reden zum Reformationsjubiläum Martin Luther King zitiert und dass auf ihn verwiesen wurde. Der Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm und vor allem die Botschafterin der EKD für das Reformationsjubiläum Margot Käßmann ließen kaum eine Gelegenheit aus, King in das Reformationsjubiläum einzubeziehen. Zu seinem 50. Todestag hat die EKD vor wenigen Tagen eine Liturgie für ein Nachtgebet herausgegeben (<https://www.ekd.de/materialien-martin-luther-king-31984.htm>). Rechtzeitig zum Jahrestag seiner Ermordung veröffentlicht Margot Käßmann darüber hinaus ein Buch, das den Titel trägt: „Ganz anders könnten wir leben. Warum Martin Luther King mein großes Vorbild ist.“ Freilich ist dabei kritisch anzumerken, dass trotz der Namensgleichheit kein direkter Weg von Martin Luther zu Martin Luther King führt. Die beiden Reformer trennen nicht nur mehr

als 400 Jahre und ein völlig anderer historischer Kontext. Kings unbedingte Forderung an die Kirche, sich für die Besserung der gesellschaftlichen und sozialen Verhältnisse einzusetzen sowie christlich motivierten Widerstand gegen eine ungerechte Regierung zu leisten, wäre bei Luther auf taube Ohren gestoßen, und höchstwahrscheinlich hätte er King als „Schwärmer“ und Aufrührer abqualifiziert, wie so viele andere. Gleichwohl stellen sich führende Theologen und Verantwortliche der EKD zum Erbe Martin Luther Kings und sehen gerade in seiner konsequenten Zuordnung von sozialem Engagement und christlichem Glauben sowie in seiner gesellschaftlichen Vision einen bleibenden Impuls für die Gegenwart.

Dieses große Interesse an Martin Luther King, das auch medial verbreitet wird, löst bei einigen Verantwortlichen und Repräsentanten im BEFG, aber auch bei baptistischen Theologen und Theologinnen keine vergleichbare Freude aus, sondern gilt ihnen als illegitime Vereinnahmung des eigenen konfessionellen Erbes. Voller Empörung wird in diesem Zusammenhang gerne hervorgehoben, dass King „Baptist“ gewesen sei. Vehement wird reklamiert, dass bei möglichst allen Veranstaltungen, die zu Kings 50. Todestag geplant sind, Baptisten in die Planung einzubeziehen seien. Ich kann angesichts der schmerzlichen Erfahrungen während des Reformationsjubiläums diese Forderung verstehen, gutheißen kann ich sie allerdings nicht.

Es ist wahr, dass King Baptist war und auf eine baptistische Genealogie verweisen konnte, wobei viele seiner Vorfahren zugleich auch als Pastoren tätig waren. King beschrieb seine Identität, wie das Eingangszitat belegt, in erster Linie als baptistischer Pastor und wusste sich zutiefst mit dieser Kirche, ihrer spirituellen Gemeinschaft und ihrer Glaubenswelt verbunden. Seine Verwurzelung in der „Black Church“ baptistischer Denomination hatte weitreichende Konsequenzen für seine Theologie und sein Verständnis des gewaltlosen Widerstands sowie der transformativen Gestaltwerdung des Reiches Gottes in der „Beloved Community“ – einer integrierten Gesellschaft aller Rassen, Kulturen und Religionen. Gleichwohl ist gerade die Frage an den deutschen Baptismus zu stellen, ob er ernsthaft einen Vorrang in der Memorialkultur einfordern dürfe, der einzig auf der Zugehörigkeit Kings zu derselben Denomination beruht. Mir ist als Kirchenhistorikerin, die einen Schwerpunkt in der Erforschung der Freikirchen im 20. Jahrhundert und in der Bürgerrechtsbewegung hat, keine nennenswerte Rezeption von King und seines gewaltlosen Widerstands im BEFG und im deutschen Baptismus bekannt. Sicher wäre die Bezugnahme auf King in den Gemeinden der DDR noch einmal differenziert zu betrachten, vor allem im Blick auf die Ereignisse der Friedlichen Revolution. Aber welche Rolle haben King und die Bürgerrechtsbewegung in der Theologie, der Verkündigung, der Lehre und der Forschung des baptistischen Gemeindebundes je gespielt? Die Geschichtsnarration des BEFG ist über Jahrzehnte hindurch nicht über eine Oncken-Nostalgie und Selbstverortung in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts

hinaus gekommen, für die King viel zu politisch war. Weder der Weltbaptismus – und erst recht nicht die Bürgerrechtsbewegung – spielten in geschichtlicher Perspektive des BEFG eine nennenswerte Rolle. Bis auf ein paar Veröffentlichungen seiner Schriften im Oncken Verlag (1964/65) und einer Identifikation der bald offiziell verfeimten und aufgelösten Studentenbewegung innerhalb des Bundes mit Kings Anliegen sowie in der sich in der Initiative Schalom sammelnden bescheidenden Friedensbewegung sehe ich keine nennenswerte Rezeption des „großen Baptisten“ in der deutschen Konfessionsfamilie, die mit ihrem evangelikalen Habitus viel lieber die Entwicklung der Taufzahlen betrachtete als die Bürgerrechtsbewegung in den USA, der sie mit einiger Gleichgültigkeit oder bestenfalls distanzierter Sympathie gegenüberstand. Einzelne Forschende mit baptistischem Hintergrund erarbeiteten in den vergangenen Jahren Beiträge zu King, die u. a. auch in unserer Zeitschrift publiziert wurden. Es kann aber in keiner Weise davon die Rede sein, dass „das Erbe Martin Luther Kings“ eine entscheidende oder auch nur halbwegs bedeutende Rolle in den Gemeinden des Bundes oder auf den baptistischen Leitungsebenen gespielt hat oder heute spielen würde. Für die denominationelle Identität ist Kings Erbe bis heute im deutschen Baptismus bedeutungslos und ohne jede Nachhaltigkeit geblieben. So hat sich an der Theologischen Hochschule des BEFG in Elstal bisher keine Forschungsrichtung zur Bürgerrechtsbewegung und King etabliert. Mit welcher Legitimation ließe sich da auf das Recht einer Prärogative für das Gedenken an King pochen, zumal andere Kirchen dieses Erbe viel intensiver für sich entdeckt haben? Wo im innerbaptistischen Kontext doch einmal an Martin Luther King erinnert wurde, geschah dies immer durch die Übernahme des normativen Bilds der klassischen Phase der Bürgerrechtsbewegung. Der „unbequeme“ King, der sich gegen Militarismus, strukturellen Rassismus und für eine antikapitalistische Gesellschaftsordnung einsetzte, kam in den romantisierenden Erinnerungsveranstaltungen und Gottesdiensten nicht vor. Dasselbe gilt übrigens auch für das Gedenken innerhalb der EKD, wie die aktuelle Liturgie zum Nachtgebet zeigt. Ein Kollege meinte jüngst dazu spöttisch: „Mal wieder der kuschelige King!“

Wenn wir uns ehrlich machen, dann wurde Martin Luther King in vielen Fällen nur als wohlfeile prominente Bezugsgröße instrumentalisiert, um sich angesichts einer – trotz aller religiösen Pluralisierung – immer noch von den beiden Mehrheitskirchen geprägten Gesellschaft vom Odi-um des Sektenvorwurfs zu befreien. In diesem Zusammenhang war Martin Luther King dann gerne „Baptist“.

Das Gedenken an seinen Todestag sollte aber nicht apologetisch und zur Selbstimponierung unserer Freikirche genutzt werden, weil wir uns dann in eben jene Instrumentalisierungsfalle begeben würden, die wir anderen im Blick auf 2017 attestierten. Ich verbinde das vorliegende Heft mit den (kritischen) Beiträgen zur Rezeption Martin Luther Kings mit der Hoffnung, dass es zum Nachdenken einlädt und dazu anregt, sein un-

konventionelles und anspruchsvolles theologisches Erbe zu begutachten und auch anzutreten. Dann müsste sich aber im real existierenden Baptismus hierzulande Vieles ändern.

Neben den Symposions-Beiträgen – sowie der Einführung in das Projekt „King Code“ (*Daniel Schmöcker*), einem Beitrag von studentischer Seite (*Yezenia Leon Mezu*) sowie einem Essay zum diesjährigen „Martin Luther King Day“ (*Erich Geldbach*), der seit einigen Jahren ökumenisch in Hamburg begangen wird, bietet die diesjährige Ausgabe erneut ein weites Themenspektrum. Passend zum Thema des Symposions wird in einigen Beiträgen das Thema Rassismus aufgegriffen und Wege zu dessen Überwindung im alltäglichen Miteinander (*Marc Witzenbacher*) bzw. zur Ausbildung einer rassismuskritischen Haltung aufgezeigt (*Dominik Gautier*). Eine schöne Ergänzung zum Themenfeld der Bürgerrechtsbewegung bietet der Artikel zur Bedeutung der Spirituals und Gospels für die afroamerikanischen Kirchen (*Johanne Dzierwas / Claudia Bullerjahn*). Diese Lieder der ehemaligen schwarzen Sklaven und Sklavinnen wurden in der Bürgerrechtsbewegung gesungen und bildeten nach King deren Seele. Besondere Aufmerksamkeit sollte dem Beitrag von *Roland Fleischer* zukommen, der sich mit dem Schicksal der aus dem Judentum stammenden Mitglieder baptistischer Gemeinden sowie der Israeltheologie des Bundes während der NS-Diktatur widmet und eine Fülle biographischer Recherchen unternommen hat.

Als ein Nachklang zum Reformationsjubiläum geht es um das Verhältnis Luthers zum Alten Testament, dessen beeindruckender Hermeneutik – trotz der Wertschätzung des biblischen Literalsinns – aufgrund ihrer dogmatischen Prämissen nicht mehr bedingungslos zu folgen ist (*Kim Strübind*). *Oliver Pilnei* beschreibt in seinem kritisch reflektierenden Beitrag die Impulse und Potenziale der Bewegung „Fresh Expressions of Church“, die neue Ausdrucksformen von Kirche in einer postmodernen, pluralistischen Gesellschaft ausprobiert und zu etablieren sucht. *Daniel Schubach* greift das brisante Thema des Umgangs religiös konnotierter Mehrheitsgesellschaften mit religiösen Minderheiten sowie sozialer Ausgrenzung anhand städtebaulicher Entwicklungen auf. Der langwierige ökumenische Prozess und die intensiven Kommunikationsvorgänge, die 2019 zur Aufnahme der Neuapostolischen Kirche als Gastmitglied in die AcK führen sollen, werden vom freikirchlichen Referenten in der Ökumenischen Centrale, *Bernd Densky*, zusammengefasst und kommentiert.

Den Abschluss bildet eine Reihe von Predigten, die Gott zur Sprache und zur Welt bringen wollen.

Herzlich möchte ich zum diesjährigen Symposium der GFTP einladen, das vom 9.–11. November 2018 in der Theologischen Hochschule in Ewersbach unter dem Thema: „Hauptsache der Sound stimmt – Attraktivität versus Konfessionalität“ stattfinden wird. Wir haben uns für diesen – idylli-

schen – Tagungsort entschieden, um den theologischen Nachwuchs in den verschiedenen freikirchlichen Hochschulen an die Anliegen der GFTP heranzuführen und Studierende für die hermeneutische Übersetzungs- und Erschließungsarbeit von Theologie und Gemeinde zu gewinnen. Das Thema greift Beobachtungen auf, wonach in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung von konfessioneller Zugehörigkeit und Identitätsbildung ständig abgenommen hat. Bei der Wahl der Gemeinde spielen vielmehr Musikstil, differenzierte Angebote für alle Generationen und ekklesiogene Serviceleistungen eine immer größere Rolle. Wir werden dieser aktuellen Thematik, die keineswegs nur Freikirchen betrifft, aus interdisziplinärer Perspektive und unter der Berücksichtigung verschiedener Fachrichtungen nachgehen.

Das letzte Wort gebührt demjenigen, dem wir dieses Heft widmen: Rev. Dr. Martin Luther King, Jr. In einer bekannten Predigt über Römer 12, 2 rief er die Kirchen dazu auf, eine aktive Rolle zur Transformation der Gesellschaft zu übernehmen. Kritisch schrieb er ihnen ins Stammbuch:

„Nirgends ist die tragische Tendenz zum Konformismus deutlicher als in der Kirche, einer Institution, die oft genug dazu gedient hat, eine Mehrheitsmeinung zu bilden, zu erhalten und sogar zu segnen. Die ehemalige Zustimmung der Kirche zur Sklaverei, zur Rassentrennung, zum Krieg und zur wirtschaftlichen Ausbeutung bezeugt, dass die Kirche sich mehr nach weltlichem als nach göttlichem Gebot gerichtet hat. Anstatt die moralische Wächterin der Gesellschaft zu sein, hat die Kirche zuzeiten das unterstützt, was unmoralisch und unanständig ist. Anstatt soziale Missstände zu bekämpfen, hat sie sich hinter ihren bunten Fenstern still verhalten. Anstatt den Menschen auf die Höhen der Brüderlichkeit zu führen und ihn zu lehren, sich über die engen Grenzen der Rassen und Klassen aufzuschwingen, hat sie rassistische Trennung gelehrt und ausgeübt.“

Einer stillen Kirche hinter ihren bunten Fenstern gilt es, sich beherzt zu verweigern.

Andrea Strübind

Oldenburg i. O., im März 2018

Gewaltlosigkeit – eine Not-Wendigkeit

Referat am 15. Januar 2018, dem Geburtstag Martin Luther Kings, im Ökumenischen Forum, Hamburg¹

Erich Geldbach

Das Thema operiert, wie Sie sicher alle längst gemerkt haben, mit einem Wortspiel, was das Wort Notwendigkeit anbelangt. Es bedeutet ja, dass sich eine Not wenden soll, so dass sofort die Frage aufkommt: um welche Not geht es, wenn wir an Martin Luther King erinnern wollen, dessen Geburtstag sich am heutigen Tag, dem 15. Januar, zum 89. Mal jährt? Er wurde also am 15. Januar 1929 in Atlanta, im US Bundesstaat Georgia als Sohn des Baptistenpastors Michael King (1899–1984) und dessen Ehefrau, einer Lehrerin, Alberta Christine Williams King (1904–1974) geboren. Wie sein Vater, so wurde auch der Sohn Michael genannt, doch der Vater änderte seinen eigenen Vornamen und den seines Sohnes in Martin Luther um, nachdem er 1934 als Delegierter an dem Kongress des Baptistischen Weltbundes in Berlin teilgenommen hatte und offenbar in Wittenberg gewesen war, wo ihn Leben und Wirken des Reformators sehr beeindruckte. Doch von Martin Luther King sen. oder jun. führt keine direkte Linie zu Martin Luther zurück. Im Gegensatz zu EKD-Größen wie dem Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm, oder der als „Botschafterin“ auftretenden Margot Käßmann oder dem Berliner Bischof Dröge, die im Gedenkjahr an die Reformation, was eigentlich ein Lutherjahr wurde, immer wieder auf Martin Luther King zu sprechen kamen, so als wäre er einer von ihnen, hätte sich King in der EKD oder einer Landeskirche nicht wohl gefühlt, aber auch nicht im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden: die Landeskirchen wären ihm zu etabliert vorgekommen, der BEFG zu wenig bedacht auf die Gesellschaft und ihre Probleme, also zu unpolitisch.

Zurück zur Not-Wendigkeit. Was ist die Not? Man muss etliche Jahrhunderte zurückgehen, um den Kontext ausfindig zu machen. Es ist die Sklaverei, d.h. das Jagen und Einfangen, sowie den interkontinentalen Transport der eingefangenen Afrikaner in die Neue Welt, das Auseinanderreißen von Familien und den Verkauf der Menschen wie Vieh auf Auktionen, das Einbrennen

¹ Ich danke den Veranstaltern für die Einladung und widme dieses Referat dem Gründungsdirektor des *Heidelberg Center for American Studies*, Herrn Professor Dr. Detlef Junker, aus Anlass seiner Emeritierung am 8. Februar 2018 mit den besten Wünschen für Gesundheit und Schaffenskraft im Ruhestand. Diese Widmung verbinde ich zugleich mit aufrichtigem Dank für die freundliche und kollegiale Aufnahme, die ich im Wintersemester 2010/11 am Zentrum erfuhr, als ich die Professur für nordamerikanische Kirchengeschichte inaugurieren durfte.

von Brandzeichen als Erkennungsmerkmale und das Abrichten der Sklaven wie man Pferde oder Ochsen abrichtet, das Arbeiten auf großen Plantagen, vor allem in den Südstaaten, unter der Aufsicht von professionellen Auspeitschern, das Verbot, die afrikanischen Sprachen zu gebrauchen. Der schwarze Dichter Sterling A. Brown hat diesen „Kontext“ in den ersten Strophen eines Gedichts zusammengefasst, die in meiner deutschen Übersetzung so lauten:

Sie schleppten euch aus eurem Heimatland,
 Sie ketteten euch zu einer Menschenkette,
 Sie drängten euch wie Löffel aneinander
 in ekelhaften Luken unter Deck,
 Sie verkauften euch, um einigen Vornehmen
 Bequemlichkeit zu bieten
 Sie richteten euch ab wie Ochsen,
 Sie peitschen euch aus,
 Sie brannten euch ein Zeichen ein,
 Sie machten eure Frauen zu Zuchttieren,
 Sie ließen eure Zahnen mit Bastarden anschwellen,
 Sie lehrten euch die Religion, die sie schändeten.

„Sie“, also die Weißen, begehen die aufgeführten Verbrechen, wobei den Frauen zusätzliches Leid zugefügt wird, weil sie als sexuelle Lustobjekte der Weißen zugleich den finanziellen Gewinn erhöhten; denn die Kinder schwarzer Frauen waren automatisch wieder Sklaven, was besonders wichtig war, als der Sklavenhandel 1806/08 abgeschafft worden war, aber die Nachfrage nach Sklaven in den Südstaaten der USA ungebremsst anhielt. Wenn aber der theologische Satz gilt, dass alle Menschen zu Gottes Ebenbild geschaffen sind, dann folgt daraus mit Not-Wendigkeit, dass die Sklaverei ein radikal zu überwindendes soziales Übel ist. Die Not ist die Sklaverei; die Wende ist die radikale Abkehr von diesem Übel. Not-Wendigkeit heißt, dass Gott sich als Befreier aus Unterdrückung, Leiden und Versklavung schwarzer Menschen erweisen muss. Nur wenn diese radikale Wende gelingt, kann gesagt werden, dass *alle* Menschen das Ebenbild Gottes tragen. Im anderen Fall hieße das, dass sich weiße Menschen Gott zu ihrem Ebenbild gemacht haben.

Eingängige und nacherzählbare, ja auch zu singende Geschichten aus der Hebräischen Bibel wie die Erschaffung der Welt, die Mose-Geschichten, aber auch viele prophetische Texte waren für die Sklaven, wenn sie damit in Berührung kamen, Meilensteine auf ihrer Suche nach einer menschlichen Identität. Ihre Situation glich der Lage der Kinder Israels im „Sklavenhaus Ägypten“. Dort fanden sie Anknüpfungspunkte zum Verständnis ihrer prekären Lebensumstände und zugleich die Möglichkeit, auf ihre Wende zu hoffen, weil Gott mit seinem Volk nicht untätig blieb, sondern weil er den Pharao besiegte, damit dieser das Volk ausziehen lassen musste. Das würde derselbe Gott auch mit seinem „schwarzen Israel“ tun: *To let my people go* wie Mose dem Pharao sagen musste. „Ich bin Adonai, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgebracht hat“ (Ex 20,2). „Befreiung aus der Sklaverei“ ist die Basis einer Befreiungsbewegung der Afro-Amerikaner.

Nun wissen wir alle, dass zum Zeitpunkt, als Martin Luther King geboren wurde, die Sklaverei längst abgeschafft war, obwohl es eines äußerst blutigen Bürgerkriegs bedurfte. Aber mit dem offiziellen Ende der Sklaverei war kein Schlusspunkt erreicht, was die Diskriminierung der Afro-Amerikaner anbelangt. Auch Zusätze zur amerikanischen Verfassung (Artikel 14 Gleichheit und Artikel 15 Wahlrecht) vermochten die Diskriminierungen nicht zu stoppen, ja es kam schlimmer, weil in den Südstaaten sog. Jim Crow-Gesetze verabschiedet wurden, die eine Segregation, eine Trennung der Bevölkerung nach der Hautfarbe, ins Leben riefen, ähnlich den Apartheid-Gesetzen in Südafrika. Jim Crow (Jim, die Krähe) kommt in rassistischen Sketchen vor, in denen weiße Komödianten, die, mit schwarzer Schuhcreme im Gesicht, einen „Niggertölpel“, [entschuldigen Sie das Wort], darstellen; auf Bildern sieht man, wie eine solche dümmliche Figur gekrümmt tanzt und vor sich hingrinst. Nach einem solchen Tölpel werden diese Gesetze genannt, die eine Zwei-Klassen Gesellschaft entlang der Hautfarbe herbeiführten und vom Obersten Gerichtshof 1896 mit dem Grundsatz „*separate, but equal*“ = getrennt, aber gleich, gutgeheißen wurde: Man kann in einem Zug in getrennten Abteilen (*separate*) fahren, doch verlässt der Zug zur gleichen Zeit den Bahnhof und kommt zur gleichen (*equal*) Zeit am Ziel an: *separate, but equal*, getrennt, aber gleich.

Das sind die bis zu Martin Luther Kings Lebenszeit prägenden, aus dem Grundübel der Sklaverei abgeleiteten Umstände, unter denen Schwarze zu leiden hatten. Wenn King von seinem Studienort Boston im Neu-England-Staat Massachusetts mit dem Zug nach Haus, nach Atlanta, fuhr, musste er vor der sog. *Mason-Dixon-Line*, die die ehemaligen Sklavenstaaten im Süden von den Nordstaaten geographisch trennt, gegebenenfalls in ein Abteil nur für Schwarze umsteigen. King sagte einmal, wie er es wohl seinen Kindern erklären könne, dass sie nicht in ein bestimmtes Schwimmbad gehen dürfen, weil es nur für weiße Kinder zugänglich war. Die Rassentrennung, Segregation genannt, als direkter Abkömmling der Sklaverei war eine wahre Not, die sich von Kindesbeinen an in die Seelen der schwarzen Bevölkerung hineinfraß. Diese Notlage, in die Afro-Amerikaner nach der Sklaverei gebracht wurden, musste gewendet werden.

Die andere, damit verwandte Not ist die Tatsache, dass der 15. Zusatz zur Verfassung, der das Wahlrecht für die ehemaligen Sklaven vorsieht, durch immer neue Wahlrechtsgesetze unterlaufen wurde, so dass vielfach Schwarze ihre Stimme nicht abgeben konnten. Außerdem kam es auch zu Gewalttaten. Weil es in den USA keine automatische Wählerbenachrichtigung gibt, wie bei uns, sondern Wähler sich vor der Wahl als solche registrieren lassen müssen, haben früher weiße Rassisten vor Registrierungsstellen gestanden und Schwarze mit Peitschen oder Hunden bedroht, um sie zurückzuweisen. Dann konnten sie ihr Wahlrecht nicht in Anspruch nehmen. Das geschah tausendfach im Süden der USA und muss neben der Abschaffung der Jim Crow Laws als zweites Feld genannt werden, die Not zu wenden. Das geschieht als erstes durch zivilen Ungehorsam.

Die Tradition des zivilen Ungehorsams ist in unserem Land fremd, weil hier noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg der Kadavergehorsam ausgeprägt war. In der englischen bzw. neuenglischen Tradition jedoch kann man Spuren dieser Tradition finden. King hatte den in Wäldern nahe der Stadt Boston lebenden Philosophen Henry David Thoreau (1817–1862) gelesen, dessen bekanntestes Werk den Titel trägt: „*Civil Disobedience*“, ursprünglich ein Essay mit dem Titel „*Resistance to Civil Government*“, also zu Deutsch „Ziviler Ungehorsam“ bzw. „Widerstand gegen die Zivilregierung“ (Aesthetic Papers: *Resistance to Civil Government* [1849]). Warum Widerstand? Thoreau ging von der These aus, dass es nicht wünschenswert wäre, Achtung oder Respekt für das Gesetz zu kultivieren als vielmehr den Respekt für das Richtige, das Rechte, das Gute (*It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for the right*), d.h. für das, was das menschliche Gewissen als „richtig“ oder „rechtschaffen“ erkannt hat und auch gegen die Regierung vorbringen muss (S. 190). Das Gesetz hat nie einen Menschen „gerechter“ gemacht, und die Achtung (*respect*) vor dem Gesetz hat selbst gut-meinende Menschen zu Handlangern der Ungerechtigkeit gemacht (*Law never made men a whit more just; and, by means of their respect for it, even the well-disposed are daily made the agents of injustice*, S. 191). Das sagte Thoreau im Blick auf die Sklaverei und den Krieg gegen Mexiko (*Intervención americana en México* 1846–1848). Sein Verhältnis zur amerikanischen Regierung kann er nur mit einem Anflug von Scham beschreiben: „Ich kann diese politische Organisation zu keinem Moment als meine Regierung anerkennen, die auch eine Regierung der Sklaven ist (*I cannot for an instant recognize that political organization as my government which is the slaves' government also*, S. 192).

Es dürfte deutlich sein, warum King diesen Neu-Engländer mit Achtung gelesen und sich seine Ideen angeeignet hat. Thoreau war gegen die Sklaverei, ein lebenslanger Abolitionist, und er setzte sich gegen die militärische Gewalt der Regierung gegenüber Mexiko ein. Er zahlte lieber keine Steuern und nahm das Gefängnis dafür in Kauf. Ziviler Ungehorsam ist keine gewaltsame Revolution, sondern die Anwendung friedlicher Mittel, um dem Gewissen des Aufrechten Achtung zu verschaffen mit dem Ziel, eine Änderung der Haltung im Sinn von mehr Gerechtigkeit zu erreichen. Das oberste Ziel ist es, der Gerechtigkeit für alle Menschen durch Ungehorsam gegenüber ungerechten Gesetzen zum Sieg zu verhelfen. Man muss daher ein Gesetz übertreten bzw. brechen und dadurch aufzeigen, dass es sich um ein ungerechtes Gesetz handelt. King schrieb, dass er während seiner Studienzeit am Morehouse College Thoreau gelesen hat und dass er von der Idee, die Zusammenarbeit mit einem „bösen System“ zu verweigern, fasziniert war, so dass er den Essay über zivilen Ungehorsam mehrmals las. Noch einmal sei Thoreau zitiert: „Es gibt Tausende, die im Stillen gegen die Sklaverei sind [...], die sich jedoch mit ihren Händen in den Hosentaschen hinsetzen und sagen, dass sie nicht wissen, was sie tun sollen und nichts tun.“ (*There are thousands who are in opinion opposed to slavery and to the war, who yet in effect, do nothing to put an end to them; who,*

esteeming themselves children of Washington and Franklin, sit down with their hands in their pockets, and say that they know not what to do, and do nothing, S. 194). Das Tun braucht aber einen Leitfaden: Aktionen aus dem Prinzip der Wahrnehmung des Rechten und seiner Ausführung verändern die Dinge und die Verhältnisse (*Action from principle,—the perception and the performance of right, – changes things and relations*, S. 197). Für King war klar, dass es zwei Konsequenzen gab: 1. es musste gehandelt werden; 2. es musste zwischen gerechten und ungerechten Gesetzen unterschieden werden, damit Letztere durch Handeln abgeschafft werden sollten. Auch das hatte er von Thoreau gelernt: Es gibt ungerechte Gesetze (*unjust laws exist*, S. 197), und wenn diese so sind, dass man anderen Ungerechtigkeiten zufügen muss, gilt die Maxime: brich das Gesetz (*break the law*, S. 198). Dadurch kann dem Staatsapparat – der „Maschine“, wie Thoreau sich ausdrückt – Sand ins Getriebe gestreut werden, um Abhilfe zu schaffen. Wenn der Staat zurückschlägt, gilt nach ihm die weitere Maxime: das Gefängnis ist in einem Sklavenstaat die einzige Unterkunft, in der ein freier Mann mit Ehre verweilen kann (*the only house in a slave-state in which a free man can abide with honor*, S. 200). Für King war die Lektüre Thoreaus der erste intellektuelle Kontakt mit der Theorie des gewaltlosen Widerstands.

Der zweite Kontakt, der über die Theorie hinausging, bezog sich auf den Inder Mahatma Gandhi (1869–1948), der Thoreau auch gelesen hatte. Durch einen seiner Lehrer, Dr. Mordecai Johnson, Präsident der Howard University, war King auf Gandhi aufmerksam geworden, und Kings Beschäftigung mit Gandhi zeigte ihm, dass Gewaltlosigkeit selbst ein Weltreich, wie das der Briten, in die Knie zwingen kann und Indien aus dem Status einer Kolonie zur Unabhängigkeit verhalf. Bei alledem sollte man freilich nicht vergessen, dass weder Thoreau noch Gandhi, sondern die Bergpredigt die erste Quelle für Kings Konzept der Gewaltlosigkeit war. Außerdem ist es erstaunlich, dass auch Gandhi die Bergpredigt Jesu sehr schätzte und sich in dieser Tradition sah. Das christliche Liebesgebot, dessen Inhalt lautet: „Liebet eure Feinde und tut wohl denen, die euch hassen“, wird mit der Methode der Gewaltlosigkeit Gandhis kombiniert, das King als eines der wirksamsten Mittel bezeichnete, das den Afro-Amerikanern in ihrem Kampf für Freiheit zur Verfügung steht. Es kommt noch etwas hinzu, was King freilich nicht wissen konnte, was aber dem ganzen Komplex eine besondere „baptistische“ Würze gibt: Gandhi war von einem baptistischen Prediger auf diese Tradition des Widerstands gegen ungerechte Gesetze aufmerksam gemacht worden. Darüber habe ich einen ausführlichen Aufsatz verfasst und möchte daher hier die Grundlinien wiedergeben („Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte“, ZThG 6 [2001], 60–101).

Gandhi, der in England Jura studiert hatte, war nach seiner Rückkehr in sein Heimatland Indien wegen eines Rechtsstreits 1893 von seiner Firma nach Südafrika geschickt worden. Dort musste er erkennen, wie seine indischen Landsleute unterdrückt wurden, die als einfache Arbeiter z. B. auf die

Zucker-, Tee- und Kaffeeplantagen nach Südafrika geholt worden waren. Er ging, nachdem er den Rechtsstreit außergerichtlich beigelegt hatte, nicht nach Indien zurück, sondern engagierte sich für die unterdrückten Inder in Südafrika. Im November 1907 kam Pastor Joseph J. Doke (1861–1913) mit seiner Familie nach Johannesburg, um dort als Pastor der *Central Baptist Church* zu arbeiten. Bald nach seiner Ankunft besuchte der baptistische Pastor Doke den nicht-christlichen Inder Gandhi in dessen Büro. Gandhi war, als er die Visitenkarte Dokes las, der Überzeugung, dass der Baptist gekommen war, um ihn zu bekehren. Da hatte er sich aber in der Person Dokes getäuscht. Wieso ging Doke zu Gandhi? Joseph J. Doke war von dem baptistischen Pastor John Clifford (1836–1923) geprägt worden, der in England als Kämpfer für soziale Gerechtigkeit und Religionsfreiheit aufgetreten war. Clifford hatte ein Institut eingerichtet, in dem er junge Männer auf den Beruf als Pastor vorzubereiten versuchte. Seine „boys“, wie er sie in einem Anflug von Güte nannte und wie sie sich auch selbst stolz bezeichneten („Clifford boys“), waren auf der ganzen Welt aktiv. Doke war einer der „Clifford boys“, den es über Neu-Seeland nach Südafrika verschlagen hatte.

John Clifford, der 1905 bei Gründung des Baptistischen Weltbundes zum ersten Präsidenten dieser Organisation gewählt wurde, trat in England für alle sichtbar auf die politische Bühne, als ein Erziehungsgesetz in der Diskussion war und verabschiedet wurde. Durch dieses Gesetz wurden die Privatschulen der Anglikaner und der römischen Katholiken vollständig von öffentlichen Geldern getragen, und Kleriker beider Kirchen durften in den öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen. Beides lehnte Clifford vehement ab: das eine bedeutete für ihn eine Klerikalisierung der öffentlichen Schulen und damit „den Tod demokratischer Kontrolle des Erziehungswesens“ und Förderung seiner Ineffizienz. Das andere ist eine staatliche Finanzierung kirchlicher Interessen und „wird mehr denn je die Tyrannei der Staatskirche über das Leben des Landes befestigen.“ Gegen eine solche Politik kann nur zum Widerstand aufgerufen werden. Empört schrieb er, es gebe 11.731 staatliche Schulen, in denen Freikirchler ungeachtet ihrer Bildung und ihres pädagogischen Könnens nur untergeordnete Positionen, aber z. B. keine Direktorenstellen einnehmen könnten. Um diese einnehmen zu können, musste man der Anglikanischen Kirche angehören. Auf diese Weise würden Freikirchler, wie Clifford feststellte, direkt verlockt, in die Anglikanische Kirche einzutreten, „und ich als Freikirchler bin gebeten, mich an diesem Bestechungsversuch zu beteiligen? Es bedeutet, eine Prämie auf Heuchelei zu setzen, und ich als ehrlicher Mensch soll beim Hervorbringen von Heuchlern mitmachen?“ Im November 1903 wurde die nationale Bewegung des Passiven Widerstands (*National Passive Resistance Movement*) mit Clifford an der Spitze ins Leben gerufen. Passiver Widerstand beinhaltete, dass man seinem eigenen Gewissen folgt und keinen Gesetzen oder Vorschriften der Regierung, die man als ungerecht einstuft, weil sie gegen die Gleichheit aller verstoßen bzw. einige bevorzugen. Dieser Widerstand gestaltete sich so, dass die Widerständler den Teil der Steuern, der für das

öffentliche Schulwesen im Haushalt vorgesehen war, verweigerten. Widerstand ist ein Teilboykott der Steuerschuld in der Hoffnung, dadurch Druck auszuüben, damit das ungerechte Gesetz geändert wird.

Doke kam aus dieser Tradition Cliffords und war also im Büro Gandhis, der erkannte, dass er den „*Reverend*“ falsch eingeschätzt hatte. Doke erwies sich als mit den Fakten der Bewegung der Inder bestens vertraut und sagte zu Gandhi, wie dieser in seiner Autobiographie notiert: „Bitte betrachten Sie mich in diesem Kampf als Ihren Freund. Ich halte es für meine religiöse Pflicht, Ihnen so viel Hilfe anzubieten, wie ich kann. Wenn ich irgend etwas aus dem Leben Jesu gelernt habe, dann ist es dieses, dass man die Last teilen und erleichtern soll.“ Doke erkannte im Kampf Gandhis die Parallelen zu Cliffords Bemühungen in England und wusste sich an die Seite Gandhis gestellt, weil er spürte, dass Gandhis Bemühung nicht einfach nur eine politische Aktion war, sondern dass es letztlich um eine religiöse Frage ging. Doke erkannte die Unzertrennbarkeit von Religion und Politik und wusste sich als Christ herausgefordert, dem Kampf der Inder beizustehen. Am 10. Februar 1908 wurde Gandhi auf offener Straße von Indern, die in ihm einen Kompromissler sahen, bewusstlos geschlagen. Freunde verhinderten durch ihr Eingreifen, dass Gandhi zu Tode kam. Doke wurde zufällig Zeuge des Vorfalls. Als Gandhi das Bewusstsein wieder erlangt hatte, sah er, wie sich Doke über ihn beugte und sagte, dass die Polizei ihn in das Krankenhaus bringen wolle. Wenn Gandhi es aber vorziehe, in sein, Dokes, Haus, zu kommen, sei er herzlich eingeladen: „Meine Frau und ich werden Ihnen so gut wir können zu Diensten sein.“ – Gandhi erhielt das Zimmer des Sohnes Clement und wurde gesund gepflegt. Zeit seines Lebens erinnerte sich Gandhi an die Familie Doke. Mit den Kindern blieb er in brieflichem Kontakt, auch als er in Indien Premierminister war. Unvergesslich blieb ihm, dass die Familie ihn in ihre Familienandachten einbezog und er Lieder lernte. Die Erinnerung an die Zeit unter dem Dach des Hauses Doke war Gandhi stets „zu heilig, um sie zu übergehen“. Anfänglich durfte er wegen der Verletzung nicht sprechen. Daher schrieb er die folgende Nachricht an seine Freunde: „*I am well in the brotherly and sisterly hands of Mr and Mrs Doke.*“

Das Ziel der öffentlichen Wirksamkeit vor und nach seiner Verwundung sah Gandhi darin, die Inder in die Gesellschaft zu integrieren, statt sie durch Gesetze und Verordnungen ausgrenzen zu lassen. Der Baptistenprediger Doke unterstützte ihn darin und wurde der erste Biograph Gandhis. In diesem Büchlein nannte Doke den Inder Gandhi einen „Träumer“, der davon träumte, „dass Südafrika auf seine östlichen Bürger stolz sein und ihnen mit Recht jene Privilegien gewähren kann, die jeder britische Untertan genießen soll“. Die Parallelen fallen ins Auge: Auch King wurde während seines Kampfes niedergestochen und entkam nur knapp diesem Attentat, und auch das Wort „Träumer“ gilt für beide: King hatte es selbst gesagt: „*I have a dream*“ und dann folgt z. B., dass eines Tages seine Kinder so in die Gesellschaft integriert sind, dass sie nicht mehr in der Schule oder im Schwimm-

bad diskriminiert werden, und dass die Afro-Amerikaner alle Rechte genießen können, die aus der Verfassung abgeleitet werden. Dazu müssen die ungerechten Gesetze abgeschafft werden, die entlang der Hautfarbe weiße und schwarze Bürger unterschiedlich behandeln. Gandhi übernahm anfänglich auch die Bezeichnung „passiver Widerstand“ für seine Aktionen, doch zweifelte er mehr und mehr, weil ihn das Wort „passiv“ störte. Es klingt ja auch, als seien keine Aktionen gemeint. Aber das ist falsch.

Gandhi entwickelte ein neues Wort, *Satyagraha*, was er wie folgt erklärte: „Wahrheit (*satya*) umschließt Liebe; und Standhaftigkeit (*agraha*) erzeugt und ist daher synonym für Stärke. Also begann ich, die Bewegung der Inder *Satyagraha* zu nennen, d. h. die Stärke, die aus Wahrheit und Liebe bzw. Gewaltlosigkeit geboren wird.“ Wahrheit, Liebe, Standhaftigkeit, Stärke und Gewaltlosigkeit kennzeichnen das neue Prinzip, das dem Kampf der Inder zugrunde lag. Dieser Kampf dauerte bis 1914, als ein Gesetz – *Indian Relief Act* – verabschiedet wurde, das den Indern die ersehnte Befreiung von ungerechten Bestimmungen der Gesetze und Verordnungen brachte. Am 18. Juli 1914 verließ Gandhi Südafrika für immer, um in Indien den Kampf gegen den Kolonialismus fortzuführen.

Noch ein Letztes zu Doke und Gandhi: Gandhi wurde am 10. Januar 1908 zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Es war Doke, der am darauf folgenden Sonntag, am 12. Januar 1908, die erste christliche Predigt über Gandhi hielt. Darin sagte er u. a.: „Wir sind lediglich Heuchler, wenn wir den Propheten der Vergangenheit Grabmäler errichten und die Propheten von heute verfolgen. Das sagt Christus [...] Man braucht nicht drei- oder vierhundert Jahre zurückzugehen, um einem heroischen Kampf um des Gewissens willen beizuwohnen. Ich glaube, wir haben ihn heute und hier. Aber das Wunder des Ganzen besteht darin, dass eine Handvoll Inder und Chinesen die Lehren Christi über den innewohnenden Adel des Menschen so in sich aufgenommen haben, dass sie die Lehrer dieses auf Gewinnsucht gerichteten Zeitalters sind, während die Christen dabei stehen und lächeln oder schweigen, derweil diese leiden.“ Das ist ein sehr nachdenkenswertes Satz, der im übrigen, etwas abgewandelt, von King hätte gesagt werden können, etwa so: „dass Afro-Amerikaner die Lehren Christi über den innewohnenden Adel aller Menschen so in sich aufgenommen haben, dass sie die Lehrer dieses auf kapitalistische Gewinnsucht gerichteten Zeitalters sind, während die weißen Christen dabei stehen und lächeln oder schweigen, derweil diese leiden.“ Doke starb überraschend auf einer Reise nach Rhodesien im Jahre 1913. Anlässlich einer Gedenkfeier in Johannesburg am 15. August 1913 sprach Gandhi die Worte: „*Mr. Doke was not modernized and civilized Christianity. He practiced the original.* – Mr. Doke repräsentierte kein modernisiertes oder zivilisiertes Christentum. Er praktizierte das Original.“

In Südafrika wie in den USA galt gleichermaßen, dass Menschen, die in der Minderheit sind, durch eine Vielzahl von gesetzlichen Einschränkungen geknebelt wurden, die man als menschenverachtend und diskriminierend einstufen muss. Die Hautfarbe bildete den Maßstab, um die

gesellschaftliche Stellung eines Menschen zu definieren. Die Weißen wollten sich eine dienende Klasse erhalten und schufen zur Erreichung dieses Ziels rassistisch motivierte Gesetze. Gegen diesen gesetzlich sanktionierten Rassismus wandten sich sowohl Gandhi als auch Martin King. Beiden war zufällig ihre führende Position zugewachsen. Keiner der beiden hatte sich danach geseht oder sie angestrebt. Gandhi war wegen eines Gerichtsverfahrens nach Südafrika gekommen, und King hatte erst seit einigen Wochen eine Pastorenstelle in Montgomery, Alabama, inne. In beiden Fällen ließ sich nicht voraussehen, dass beide Männer durch neuartige soziale Aktionen Veränderungen zu bewirken vermochten.

Damit sind wir bei einem einschneidenden Erlebnis im Leben Kings, der Protestbewegung gegen die Rassentrennung in den Bussen des öffentlichen Nahverkehrs in Montgomery. Eine tapfere Frau machte den Anfang: Rosa Parks bestieg am 1. Dezember 1955 einen Bus und setzte sich auf einen leeren Platz, der für Weiße reserviert war. Der Busfahrer forderte sie auf, den Platz zu verlassen, sie weigerte sich, der Busfahrer holte die Polizei und Frau Parks wurde wegen Verstoßes gegen das Segregationsgesetz verhaftet. Die schwarzen Pastoren der Stadt wählten den noch unbekannten King als Anführer, um gegen diese Ungerechtigkeit vorzugehen. Vielfach wird gesagt, dass hier der Beginn der Bürgerrechtsbewegung (*civil rights movement*) zu finden sei. Das stimmt in gewisser Weise, doch wird man auch in Rechnung stellen müssen, dass im Jahr zuvor, am 18. Mai 1954, der Oberste Gerichtshof der USA im Fall *Brown vs. Board of Education of Topeka* entschieden hatte, dass das alte Prinzip „*separate but equal*“ verfassungswidrig ist und dass die Segregation in den Schulen beendet werden muss.

In diese neue Situation kommt jetzt der Busboykott in Montgomery. Nachdem sich ein Verein gegründet hatte, *Montgomery Improvement Society*, begann man mit einer logistischen Großleistung. Über ein Jahr verzichteten die Afro-Amerikaner auf die Busse des ÖPNV, um sie in der Stadt zu befördern. Es wurde ein Netzwerk privater PKWs für Mitfahrgelegenheiten aufgebaut, Menschen gingen zu Fuß oder benutzten das Fahrrad; von einem wird berichtet, dass er mit dem Pferd unterwegs war. Weiße Rassisten sperrten sich gegen diese logistische Meisterleistung der *black community* der Stadt und griffen auch zu gewaltsamen Mitteln. Der Hass richtete sich besonders gegen den Anführer King. Nach zwei Monaten des Boykotts, am 30. Januar 1956 gegen 21:30 Uhr, kam es zu einem Attentat, als Unbekannte eine Bombe auf die Veranda von Kings Haus warfen. King hörte in der Kirche von der Untat und eilte überaus besorgt nach Hause, weil seine Frau Coretta mit Tochter Jolanda allein zu Hause war; beiden war nichts passiert. Mit King eilten viele Menschen zu dem Ort des Anschlags, auch der Bürgermeister und der Polizeikommissar der Stadt. Sie bedauerten den Vorfall, doch der schwarze Rektor einer *High School*, die nach einem frühen Vertreter der schwarzen Bewegung, Booker T. Washington, benannt war, entgegnete ihnen: „Dass Sie ihr Bedauern ausdrücken, ist gut und schön, aber Sie sind verantwortlich. Sie haben das Klima für so etwas geschaf-

fen.“ Diese Worte, so verständlich sie sind, beruhigten die Menge nicht, sondern schürten die Empörung und die Wut. Dann trat M.L. King vor die versammelten Menschen und sagte gefasst: „Meiner Frau und meinem Kind ist nichts passiert. Bitte, geht nach Hause! Legt die Waffen weg! Wir können dies Problem nicht durch Vergeltung lösen. Wir müssen der Gewalt mit Gewaltlosigkeit begegnen. Wir müssen unsere weißen Brüder lieben, gleichgültig, was sie uns antun. Und Jesus ruft uns über die Jahrhunderte hinweg zu: Liebet eure Feinde! Das müssen wir leben. Wir müssen Hass mit Liebe vergelten.“ Wie unter religiösen Schwarzen üblich, wurden Kings Worte durch „Amen“ oder „*God bless you*“ begleitet, und als die Menge auseinander ging, hörten einige Zeitzeugen einen weißen Polizisten sagen: „Ohne diesen *Nigger-Peacher* wären wir jetzt alle tot.“

Am Ende des Busboykotts, nach über einem Jahr, erreichten die unter großen persönlichen Opfern Protestierenden das Ende der Rassentrennungen in den Bussen. Dieser Erfolg war außerordentlich wichtig, weil er sowohl den Skeptikern als auch den Befürwortern des gewaltlosen Widerstandes bewusst machte, dass man mit dieser Methode entscheidende soziale Veränderungen hervorrufen konnte. Der gewaltlose Protest breitete sich in den Südstaaten aus und erfasste viele Städte und Kommunen. Überall waren die schwarzen Kirchen die Einsatzbasen der Aktionen, wo auch Trainingskurse stattfanden, um Menschen zur Gewaltlosigkeit zu erziehen. Von Natur schlagen wir Menschen zurück, wenn wir geschlagen werden. Wer da nicht umlernte, sollte nach Kings Meinung bei den Demonstrationen nicht mitmachen, sondern lieber mit Gleichgesinnten zu Hause bleiben, um für das Gelingen der Aktionen zu beten. Gegen die Gewalt der weißen Polizisten durch Peitschen, Hunde oder Wasserwerfer sollten die Demonstranten mit Gelassenheit, Ruhe und Gewaltlosigkeit reagieren. Wenn weiße polizeiliche Brutalität gegen Kinder, Frauen und Männer von den TV Kameras eingefangen und der ganzen Nation in den Nachrichten oder Sondersendungen vor Augen geführt wurde, konnte das dem Gelingen nur helfen.

King entwickelte ein weites Spektrum von Faktoren, die sein Programm der Gewaltlosigkeit umfasst: „Wer das Böse ohne Widerspruch hinnimmt, arbeitet in Wirklichkeit mit ihm zusammen. Wenn ein unterdrücktes Volk willig seine Unterdrückung hinnimmt, gibt es dem Unterdrücker nur eine bequeme Rechtfertigung seines Tuns.“ Solange der Unterdrückte nicht aufbegehrt, merkt der Unterdrücker oft gar nicht seine böse Tat der Unterdrückung. „Daher hat ein rechtschaffener Mensch, der seinem Gewissen und Gott treu sein will, keine andere Wahl, als dass er sich weigert, mit einem bösen System zusammenzuarbeiten.“ Die Verweigerung der Zusammenarbeit geschieht zum Wohl aller. Die Gegner kommen nicht als Feinde in den Blick, sondern als Menschen, die bewusst oder unbewusst in Ungerechtigkeiten verstrickt sind, aus denen sie genauso befreit werden müssen, wie die Menschen, denen sie Ungerechtigkeiten oder Diskriminierungen zufügen. Beide, der Unterdrücker und der Unterdrückte, sind Gefangene

eines bösen Systems und bedürfen der Befreiung. Daher muss jede Form von Hass ausgeschlossen werden.

Noch etwas anders gewendet: Der Unterdrücker hat sich durch seinen Akt der Unterdrückung von seinen Mit-Menschen genauso in ein böses System verstrickt, was sündhaftes Verhalten hervorbringt, wie der Unterdrückte die Auswirkungen des bösen Systems erfährt. Der Unterdrücker meint, er sei dem anderen überlegen, aber indem er dem Unterdrückten durch körperliche und seelische Ausbeutung und Leiden Minderwertigkeitsgefühle oder Schaden zufügt, verkauft er zugleich seine Seele an einen rassistischen Überlegenheitsdünkel. Dazu sagte King: „Und das ist das Tragischste an der Segregation. Sie fügt den Menschen nicht nur körperlichen, sondern auch seelischen Schaden zu. Sie entstellt die Seele und würdigt die Persönlichkeit herab. Sie zwingt dem Segregierten ein falsches Minderwertigkeitsgefühl auf und bestärkt den, der die Segregation ausübt, in dem falschen Gefühl seiner Überlegenheit.“ Hieraus ergibt sich eine pastoral-seelsorgerliche Aufgabe: Um eine „Seelenstärke“ bei den bisher diskriminierten Menschen aufbauen zu können, muss ihre durch das „böse System“ herbeigeführte Passivität überwunden werden. Daher war auch die Erfahrung, in Montgomery das Ziel erfolgreich erreicht zu haben, so wichtig.

Die weitere Konsequenz ist ein Gesellschaftsbild, das von der gleichwertigen Integration der bisher Segregierten in die Gesellschaft ausgeht. Wenn man nicht Gewalt denen gegenüber zur Anwendung bringt, die Gewalt gegen die eigene Gemeinschaft ausüben, wenn also die Schwarzen in den USA nicht zu den Mitteln der Gewalt gegenüber den gewaltsamen Unterdrückungsmethoden der Weißen greifen, dann bleibt nur die friedliche Integration, vorausgesetzt, dass die weiße Gewalt als solche entlarvt und durch die Gewaltlosigkeit überwunden werden kann. Das aber war der Traum Kings: Am Ende des Kampfes steht die „*Beloved Community*“, die nicht durch Hass, sondern durch Liebe, *agape*, die das böse System überwindet, hervorgebracht wird.

Die Eckpunkte sind also

- (1) die von Gott bzw. Jesus Christus herkommende *Liebe*, die Hass und Rassistentrennung und die damit verbundenen Verhaltensnormen wie Diskriminierung und Unterdrückung („das Sklavenhaus Ägypten“) überwindet und auf soziale Gerechtigkeit (die *Beloved Community*) zielt.
- (2) Die volle *Integration* in die Gesellschaft, die dadurch ihre größere Gerechtigkeit im Sinne einer Erfüllung des amerikanischen Traums der Gleichberechtigung, der Demokratie und der gerechten Gesetze erreicht.
- (3) Das Vertrauen in die *Rechtssprechung* war ungebrochen. Man wollte die Rechtspflege nicht abschaffen oder durch eine afro-amerikanische Gerichtsbarkeit ersetzen, sondern durch neue Gesetze Gerechtigkeit erreichen. Im Juni 1964 war ein Etappenziel erreicht, als das *Civil Rights Act* beschlossen wurde. Zum ersten Mal in der US-amerikanischen Geschichte wurde dem Kongress die Annahme durch ein gemeinsames

Papier von Protestanten und Östlich-Orthodoxen Kirchen, der Römisch-katholischen Kirche und jüdischen Organisationen empfohlen. Ein Gegner des Gesetzes, Senator Russell aus Georgia, ließ verlauten, das Gesetz sei deshalb verabschiedet worden, weil „diese verdammten Prediger (*these damn' preachers*) die Idee hatten, es handele sich um eine moralische Frage“.

- (4) Die vitale und soziale Rolle der *schwarzen Kirche*, die eine unverzichtbare Basis für die Aktionen darstellt und damit die gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums, wie es King bei Walter Rauschenbusch gelesen hatte, verkörpert. Die schwarze Kirche wird als soziale Organisation in der Zivilgesellschaft ernst genommen. Dabei kommen die traditionellen Elemente zum Tragen: Die Pastoren haben eine tragende Rolle, sie ziehen bei ihren Ansprachen alle rhetorischen Register von ernst bis humorvoll und mit großartiger Bildersprache; dazu gesellt sich das unmittelbare Feedback der Zuhörenden durch Zwischenrufe und Ermutigungen. Ein besonderes Beispiel ist Kings Rede am 28. August 1963 vor 250.000 Menschen am *Lincoln Memorial* in Washington, D. C. Wie oft in den Jahren zuvor trat die „Königin der Gospelmusik“, Mahalia Jackson, vor Kings Rede auf. King bat sie, den Gospelklassiker „I've Been 'Buked, and I've Been Scorned“ zu singen. Er kannte ihr Repertoire so wie sie seine Gedanken kannte. Während er danach seine vorbereitete Rede vortrug, erkannte sie, dass die Rede einer Korrektur bedurfte und rief ihm zu: „Tell them about the dream, Martin = Erzähl ihnen von dem Traum, Martin.“ Wie Filmaufnahmen der Rede zeigen, begann King danach mit freier Rede und den Worten: „Und daher, obwohl wir die Schwierigkeiten von heute und morgen vor Augen haben, habe ich immer noch einen Traum. Es ist ein Traum, der tief im amerikanischen Traum verwurzelt ist.“ Und dann folgt sein berühmtes „I have a dream“. Ohne den ermunternden Zwischenruf Mahalia Jacksons wäre Kings Rede wohl nie in das allgemeine Bewusstsein getreten.
- (5) Zu den Methoden gehörte die *aktive Verweigerung* der Kooperation mit den Verhältnissen wie beim Busboykott, das Verteilen von Flugblättern zu den brennenden Fragen der Segregation und später des Vietnamkrieges, Wähler-Registrierung, damit Afro-Amerikaner ihre Stimme abgeben können, sit-ins z. B. in fast-food Restaurants oder an Theken der Warenhäuser oder Apotheken, wo man ein Schnellessen einnehmen kann, teach-ins an den Universitäten, Aufmärsche wie bei einem Streik, Paraden oder Märsche.

Zu einem berühmt-berüchtigten Marsch entwickelte sich der Versuch, einen Marsch von der Stadt Selma in die Hauptstadt Montgomery des Staates Alabama zu organisieren. Berittene Polizei und andere Kräfte wollten verhindern, dass die Marschierer die Brücke über den Alabama-Fluss überquerten, um in die Hauptstadt zu kommen. Das Justizministerium ging dazwischen und verlangte eine Anordnung, um den Marsch zu erlauben. Ein

Bundesrichter in Montgomery kam dem nach, und so konnten die Menschen marschieren. Ein berühmtes Bild zeigt den Erzbischof Iakovos, den Primat der Griechisch-Orthodoxen Kirche in der Westlichen Hemisphäre, den Rabbiner Abraham Heschel, römische Priester und King, wie sie Arm in Arm marschieren und singen:

*We shall overcome
We shall overcome
We shall overcome, someday
Oh, deep in my heart,
I do believe
We shall overcome someday*

Dieser Marsch war wohl der Höhepunkt der Bürgerrechtsbewegung und vielleicht auch so etwas wie der Wendepunkt. Am 4. August 1965 wurde das *Voting Rights Act* vom Kongress verabschiedet, das den Afro-Amerikanern ihr Wahlrecht sichern sollte. Aber nur wenige Tage später, am 11. August 1965, brachen die bis dahin schlimmsten Rassenunruhen im schwarzen Viertel von Los Angeles, in Watts, aus. Befürworter der „*Black Power*“ Bewegung spielten sich immer mehr in den Vordergrund und konnten über einige Organisationen die Kontrolle übernehmen. Die Unterstützung durch die weiße liberale Bevölkerung in den Staaten nördlich der *Mason-Dixon Line* ließ spürbar nach.

Nach den Unruhen in Watts und unter dem Eindruck der „*Black Power*“ Bewegung, die Kings Gewaltlosigkeit verwarf, kam es nicht nur zu Rivalitäten unter den Afro-Amerikanern, sondern King änderte auch die Stoßrichtung: Er wandte sich auch dem Norden zu, besonders den Großstädten. 1967 sagte er in einer Rede: „Die Gewaltlosigkeit muss jetzt an städtische Bedingungen und städtische Stimmungen angepasst werden. Der gewaltlose Protest muss jetzt auf einer neuen Ebene reifen, um der intensivierten schwarzen Ungeduld und der sich versteifenden weißen Gegenwehr zu begegnen. Diese neue Ebene ist der massenhafte zivile Ungehorsam.“ Hier redet er jetzt ganz im Sinn Thoreaus, wenn er weiter sagt: „Es muss mehr sein als eine Aussage gegenüber der größeren Gesellschaft; es muss eine Kraft sein, die das Funktionieren der Gesellschaft an einem entscheidenden Punkt blockiert [...]. Die Funktionsfähigkeit einer Stadt zu stören, ohne sie zu zerstören, kann viel effektiver sein als ein Aufstand, weil es länger anhalten kann, kostspielig für die größere Gesellschaft, aber nicht mutwillig zerstörerisch ist. Es ist ein Vorhaben sozialer Aktion, das es der Regierung schwieriger macht, es durch überlegene Kräfte zu unterdrücken. Es [= dieses Vorhaben] ist militant und herausfordernd, aber nicht destruktiv.“ King kam jetzt zu der Überzeugung, dass eine Koalition der Afro-Amerikaner mit den weißen Menschen aufgebaut werden musste, die von Armut geplagt waren. Zugleich scheint es King aufgegangen zu sein, dass eine Verbindung besteht zwischen dem amerikanischen militärischen Imperialismus, wie er sich im umstrittenen Vietnamkrieg deutlich zeigte, und der Armut in

den USA. Die Gelder, die für den militärisch-industriellen Komplex und den Krieg eingesetzt wurden, fehlten, um eine durchgreifende Sanierung in den Großstädten mit ihren Ghettos auf den Weg zu bringen. „Ein Volk, das seit Jahren mehr Geld für militärische Verteidigung als für den Ausbau sozialer Reformen ausgibt, gerät in die Nähe des geistlichen Todes.“ Die Armenviertel der Weißen und die „schwarze Ghettos“ genannten erbärmlichen Wohnviertel der Afro-Amerikaner mit den vielen Benachteiligungen der Infrastruktur sind eine schreiende Ungerechtigkeit und eine nationale Schande für die reichen USA. Aber als King diesen globalen Zusammenhang zwischen kriegszerstörerischer Gewalt in der Außenpolitik, den fehlenden oder mangelnden Bürgerrechten, den damit einhergehenden Ungerechtigkeiten und der weißen und schwarzen Armut ansprach, verlor er zusehends an Zustimmung in den öffentlichen Medien und der weißen, liberalen Mittelschicht der nördlichen Staaten. King hätte jetzt keine Chance mehr gehabt, als „Mann des Jahres“ auf der Titelseite von *Time Magazine* zu erscheinen. Auch Präsident Lyndon B. Johnson verlor die Geduld, schließlich war seine Vietnampolitik Zielscheibe der Angriffe Kings.

Als King 1964 als erst 35jähriger Mann den Friedensnobelpreis zugesprochen bekam, sagte er in seiner Dankesrede: „Gewaltlosigkeit ist die Antwort auf die entscheidende politische und moralische Frage unserer Zeit – die Notwendigkeit, dass der Mensch Unterdrückung und Gewalt überwindet, ohne zu Unterdrückung und Gewalt Zuflucht zu nehmen.“ Von dieser Überzeugung ausgehend, war es folgerichtig, dass er drei Jahre später in einer Weihnachtspredigt feststellte, dass die Zeit gekommen sei, das Prinzip der Gewaltlosigkeit auch auf „internationaler Ebene“ zu erproben. Man kann durchaus den „späten“ King vom „frühen“ King der Jahre seit 1955 unterscheiden (Heinrich W. Grosse). Wo man genau die Grenzlinie zieht, ist eine nicht leicht zu entscheidende Frage, weil man wohl konstatieren kann, dass der Übergang eine mehrjährige Entwicklung beinhaltet. Jedenfalls aber ist die Fragestellung Kings von der Fokussierung auf Gleichheit von Schwarz und Weiß und die Integration der Schwarzen als gleichberechtigte Bürger in die weiße Gesellschaft verschoben auf die Frage der Armut und der internationalen Verflechtung und Einbindung in den imperialen Militarismus. Die drei Übel der Gesellschaft, ihre „riesigen Drillings“ sind Rassismus, Armut durch wirtschaftliche Ausbeutung und Militarismus. Kurz vor seinem gewaltsamen Tod entwickelte King den Plan, die armen Menschen zu mobilisieren: *Poor People's Campaign* hieß die neue Devise. Das Ziel dieser Kampagne war irgendwie, ob bewusst oder unbewusst sei dahingestellt, der „black power“ Bewegung nachgebildet: *Poor People's Power*. Wenn man sich das vor Augen hält, wird verständlich, warum King der Machtkonstellation in den USA entgegentrat, besonders in einer Rede in der berühmten, von John Rockefeller erbauten *Riverside Church* in New York, und vielleicht erklärt dies auch, warum er genau ein Jahr nach dieser Rede einen frühen Tod am 4. April 1968 sterben musste, dessen Hintergründe bis heute nicht restlos aufgeklärt sind.

Um so wichtiger ist es, sich abschließend die gewaltlose Ethik Kings noch einmal komprimiert vor Augen zu halten:

- (1) Gewaltlosigkeit ist keine Methode der Schwachen, Furchtsamen, Passiven oder Feiglinge, sondern der Starken. Gewaltloser Widerstand ist nichts anderes als Widerstand, weil kein moralischer Mensch sich der Ungerechtigkeit geduldig anpassen darf. Der Widerstand Leistende ist in dem Sinne passiv, als er gegenüber seinem Gegner nicht aggressiv ist. Hingegen sind Geist und Gefühle stets aktiv, weil er sein Gegenüber von dessen falschen Vorstellungen abbringen will. Die Gewaltlosigkeit ist gegenüber dem Bösen aktiv.
- (2) Gewaltloser Widerstand zielt nicht darauf ab, „den Gegner zu vernichten oder zu demütigen, sondern seine Freundschaft und sein Verständnis zu gewinnen.“ Die Verweigerung der Zusammenarbeit oder ein Boykott sind keine Ziele in sich, sondern Mittel, bei dem Gegner Scham für dessen falsche Haltung zu erzeugen. King zeigte sich tief enttäuscht, dass bei den „moderaten Weißen“ die Scham ausblieb und dass sie „Gesetz und Ordnung“ der Gerechtigkeit vorzogen. Er kritisierte die moderaten Weißen dafür, dass sie paternalistisch die Zeit bestimmen wollten, wann und wie die Schwarzen ihre Freiheit erlangen sollten, und die stets mit dem Rat zur Stelle waren, doch auf einen besseren Zeitpunkt für die direkten Aktionen zu warten. King wollte aber nicht warten, sondern das Ziel erreichen, nämlich Aussöhnung und der Aufbau der „*beloved community*“. Das Ende von Gewaltanwendung ist dagegen „tragische Bitterkeit“.
- (3) Der Widerstand richtet sich gegen die Mächte des Bösen, nicht aber gegen Menschen, die selbst durch das böse System zu Opfern eben dieses Systems geworden sind. Wenn Aussöhnung das Ziel ist, dann wird deutlich, warum dem Gegenüber so schnell wie möglich klar gemacht werden muss, dass er einem bösen System dient und dass er, indem er ihm dient, Opfer des Systems ist, weil er in der falschen Logik des bösen Systems dem anderen Böses zufügt, indem er z. B. unterdrückt oder diskriminiert. Hier trifft wohl zu, was in Epheser 6,12 steht: „Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut [also mit Menschen] zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewalten, nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.“
- (4) Gewaltloser Widerstand schließt die Bereitschaft ein, Leiden hinzunehmen, ohne selbst dem Gegenüber Leiden zuzufügen, Schläge hinzunehmen, ohne zurückzuschlagen, Demütigungen zu erdulden, ohne Rache zu nehmen. Dem unverdienten Leiden wohnt eine erlösende Kraft inne; Leiden beinhaltet eine gewaltige erzieherische und umwandelnde Kraft, wie der leidende Christus am Kreuz gezeigt hat. King argumentiert: „Wir werden euer Vermögen, Leiden zuzufügen, mit unserer Fähigkeit, Leiden zu erdulden, messen. Wir werden eurer physischen Gewalt mit unserer Seelenkraft begegnen. Wir werden euch nicht hassen, aber wir können nicht guten Gewissens euren un-

gerechten Gesetzen gehorchen. Tut uns an, was ihr wollt, wir werden euch dennoch lieben. Zerbombt unsere Häuser, bedroht unsere Kinder, schickt eure verhüllten Übeltäter (*hooded perpetrators*), die unsere Gemeinwesen mit Gewalt überziehen, uns herauszerren an irgendeinen Straßenrand, uns schlagen und uns halb tot liegen lassen, und wir werden euch immer noch lieben. Aber wir werden euch bald unterkriegen durch unsere Fähigkeit zu leiden. Und während wir unsere Freiheit gewinnen, werden wir an eure Herzen und Gewissen appellieren, damit wir euch in diesem Prozess auf unsere Seiten ziehen.“ Es dürfte deutlich sein, wie sich hier das Bewusstsein ausdrückt, auf der richtigen Seite der Geschichte zu stehen.

- (5) Gewaltlosigkeit vermeidet nicht nur physische, äußere Gewalt, sondern auch innere, geistliche Gewalt. Statt Hass liegt im Zentrum der Gewaltlosigkeit die Liebe, die neutestamentliche *agape*. Nur so gelingt es, den Zyklus von Hass und Gegenhass zu durchbrechen. Liebe bedeutet „Verständnis und erlösender guter Wille gegenüber allen Menschen“. Diese Liebe ist die Macht Gottes, der durch uns Menschen wirkt, wenn wir die gewaltlose Liebe bedingungslos allen Menschen gegenüber zeigen.
- (6) Ein sechster Gedanke erhebt die Gewaltlosigkeit in eine sozusagen kosmische Sphäre, denn der Kampf um Gerechtigkeit hat einen kosmischen Begleiter. „Der Bogen des moralischen Universums ist lang, aber er neigt sich zur Gerechtigkeit“ (= *The arc of the moral universe is long, but it bends toward justice*). Wenn dem so ist, dann ist Gewaltfreiheit eigentlich keine Wahlmöglichkeit für ethisches Verhalten, sondern der Motor und das Regulativ des gesamten Verhaltens der Menschen, die sich von Gottes Liebe zur Durchsetzung der Gerechtigkeit berufen wissen. Deshalb ist Gewaltfreiheit der „moralisch ausgezeichnete Weg“ für die Zukunft.

Martin Luther und das Alte Testament¹

Kim Strübind

1. Hinführung

Herzlichen Dank für das so freundliche Willkommen in der Stadt Leer und ganz besonders hier im schönen Gemeindehaus der Luthergemeinde! Auch wenn man wenig über den Reformator weiß, klingt bereits das Thema „Martin Luther und das Alte Testament“ nach einer konfliktreichen Beziehung. Freilich: Welche theologische Fragestellung würde bei diesem streitbaren Theologen des sechzehnten Jahrhunderts nicht immer auch in Konflikte führen? Ich möchte Ihnen heute Abend gerne vor Augen führen, dass die Frage nach Luthers Verhältnis zum Alten Testament nicht im Sinne eines einfachen Pro oder Kontra zu beantworten ist. Das bedeutet aber keineswegs, dass Luthers Verständnis des Alten Testaments indifferent wäre oder dass er, was bei Luther ja manchmal der Fall ist, zu unterschiedlichen Zeiten auch Unterschiedliches dachte. Nein, Luthers Ansichten über das Alte Testament sind vielmehr von einer großen Klarheit bestimmt, die von seinem Verständnis der ganzen Bibel her gedacht werden müssen. Wie so oft ist die Denkbewegung des Reformators auch im Blick auf die Bibel eine dialektische.

Mit der Frage nach seinem Verständnis des Alten Testaments ist eine zweite nach seiner Beziehung zum Judentum verknüpft. Luthers problematisches Verhältnis zum Judentum ist seit langem bekannt, aber wohl erst im Rahmen der Lutherdekade einer breiteren Öffentlichkeit bewusst geworden. Hatte er sich in der Frühzeit der Reformation entgegen der traditionellen christlichen Judenfeindschaft durchaus anerkennend über das Judentum geäußert und die Juden gar als Verbündete gegen den Papst betrachtet, widerrief er dieses Wohlwollen aber in seinen späten Jahren und bezeichnete die Juden dann als blutdürstig, rachsüchtig, als das geldgierigste aller Völker, als leibhaftige Teufel und als verstockt.²

¹ Vortrag anlässlich der Sommerakademie 2016 in der Lutherkirchengemeinde Leer am 13. Juli 2016. Der Vortragsstil wurde beibehalten und um einige Anmerkungen, Zitate und Nachweise ergänzt.

² Vgl. *Matthias Morgenstern*, Martin Luther und das jüdische Leben Jesu (Toledot Jeshu), in: *Judaica* 72 (2016), 219–252; *Thomas Kaufmann*, Luther und die Juden, in: *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 63 (2016), 33–48; *ders.*, Luthers Juden, Stuttgart 2017; *ders.*, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, 2013; *Heiko A. Oberman*, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.

Der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann hat in seinem kürzlich erschienenen Buch zur Thematik ausgeführt: „Luther setzte den vormodernen Antisemitismus voraus, nahm ihn auf und trug zu seiner Verbreitung bei. Angesichts der Erwartungen, die man an den Theologen, religiösen Kommunikator, tiefeschürfenden Bibelausleger und deutschen Professor Luther zustellen für berechtigt gehalten hat, angesichts auch der Autorität, die dem Reformationshelden und ‚Kirchenvater‘ des Protestantismus zugewachsen war, wiegt seine theologisch unkontrollierte Menschenverachtung gegenüber den Juden schwer.“³ Einerseits gilt es, Luthers Verständnis des Alten Testaments von seinem Verhältnis zu den Juden zu unterscheiden, andererseits hängt beides aber auch miteinander zusammen. Und dies wiederum hat seinen Grund im spezifischen Bibelverständnis des Reformators. Gleichwohl werde ich aus Zeitgründen den Themenbereich „Luther und die Juden“ nur berühren und mich auf sein Verständnis des Alten Testaments konzentrieren. Dazu müssen wir uns zu allererst ansehen, mit welchen Augen er die Bibel insgesamt betrachtete.

2. Luthers Protest gegen die kirchliche Bibelauslegung

Auch wenn man nicht viel von Luther weiß, so ist doch allgemein bekannt, dass er die Bibel als die für die Kirche maßgebliche Autorität ansah. Seinen trotzigen Grundsatz: „sola scriptura“ – allein die Schrift – setzte er der kirchlichen Lehrüberlieferung entgegen, die seiner Meinung nach den christlichen Glauben überformt und verfälscht habe. Die desolate Situation der Kirche habe ihren Grund darin, dass die übergeordnete Autorität der Bibel über alle menschliche Auslegung und kirchliche Praxis nicht anerkannt werde. Der Reformator war bei der Entwicklung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade immer mehr dazu gekommen, die Autorität des Papstes und der Konzilien in Zweifel zu ziehen. Denn sie verdunkelten nach seiner Überzeugung die Christus-Wahrheit mehr, als sie durch das Wort Gottes zu erhellen. Die Bibel habe vielmehr als *norma normans* eine kritische Funktion gegenüber der Kirche und dem einzelnen Gläubigen. Dieser Ansatz, Kirche und Schrift einander gegenüberzustellen, war damals neu und traf die Kirche unvorbereitet.⁴

In der Folge entwickelte Luther die dreifache Auffassung vom Wort Gottes. Dessen erste Gestalt sei Christus selbst: Er ist das eine Wort Gottes, das in ihm Mensch geworden ist. Die zweite Gestalt des Wortes Gottes ist das kirchliche Zeugnis von Christus: Luther sah dabei einen Vorrang der mündlichen Verkündigung vor der schriftlichen Fixierung im Bibeltext.

³ Kaufmann, Luthers Juden, 10.

⁴ Grundlegend dazu: Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948; Siegfried Raeder, Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: Helmar Jung-hans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. 1, Berlin 1983 (=1985), 253–278.

Unter dem Evangelium versteht er dementsprechend weniger das, was in Büchern steht, als vielmehr die lebendige Predigt (*viva vox evangelii*) und das gepredigte Christuszeugnis in der Öffentlichkeit. Die dritte Gestalt des Wortes Gottes schließlich ist die Schrift gewordene Verkündigung als Bibelbuch.

Das evangelische Prinzip „allein die Schrift“ (*sola scriptura*) darf nun nicht so verstanden werden, als basiere die evangelische Christenheit genauso unmittelbar auf der Bibel wie etwa der heutige Islam auf dem Koran. „Allein die Schrift“ formuliert ein Prinzip, das gerade nicht für sich steht; vielmehr ist es dem Prinzip „solus Christus“, also „Christus allein!“ untergeordnet. Denn dem Christusglauben, seinem rechten Verständnis von der Rechtfertigung des gottlosen Menschen sollen alle weiteren reformatorischen Grundsätze und Prinzipien dienen: allein aus Gnade, allein aus Glauben, allein durch die Schrift.⁵

Darin besteht ein beachtlicher Unterschied zu evangelikalen Kreisen, die sich häufig zu Unrecht auf Luthers Bibelprinzip („allein die Schrift“) berufen. Luther hat im Unterschied zu heutigen evangelikalen Positionen damit keineswegs die Unfehlbarkeit der Bibel oder ihre buchstäbliche, göttliche Inspiration behaupten wollen. Vielmehr ging es ihm darum, die vielfältigen Aussagen der Bibel explizit *von Jesus Christus her und auf ihn hin* zu deuten. Dies ist insbesondere für sein Verständnis des Alten Testaments von nicht zu überschätzender Bedeutung, wie wir noch sehen werden.

Was war daran aber eigentlich so revolutionär? Es wäre falsch anzunehmen, dass die Bibel vor Luther keine oder nur eine nebensächliche Bedeutung für den Glauben der Kirche gehabt habe. Die Berufung auf die biblische Norm stand vielmehr noch nicht im Gegensatz zur kirchlichen Lehre. Es ist wichtig, die späteren konfessionellen Abgrenzungen und Ausgrenzungen nicht in die Frühzeit der Reformation zurück zu projizieren. Aber Luthers Schriftverständnis war doch ein anderes, als er es in seiner Kirche vorfand. Mindestens an zwei Stellen geht Luthers Bibelverständnis ganz neue Wege. Das grundlegend Neue gegenüber der mittelalterlichen Tradition bestand darin, dass er die neben der Schrift stehenden Autoritäten wie die Lehre der Kirchenväter, die Beschlüsse der Konzilien und auch die Argumente des theologischen Rationalismus im Kontext der scholastischen Theologie qualitativ nicht auf Augenhöhe mit den Aussagen der Bibel sah. Er setzte die Heilige Schrift kritisch gegen überlieferte Traditionen und Lehrmeinungen, schlussendlich auch gegen die des Papstes, sofern diese nach seinem Verständnis in Spannung oder sogar im Gegensatz zur Bibel standen.

Die Heilige Schrift hat für Luther aber nicht nur eine kritische Funktion gegenüber der Kirche, sondern auch eine zutiefst schöpferische, denn die Kirche ist für ihn „*creatura verbi*“ – aus dem Wort geschaffen. Sie ist damit nicht das Subjekt der Auslegung, sondern deren Objekt.⁶ Diese herausfor-

⁵ Man nennt sie die „Exklusivpartikel“ (*solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura*).

⁶ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert*, Zürich 2010, 77.

dernde Verhältnisbestimmung stellt die Auslegungshoheit in ein völlig anderes Licht, denn indem die Kirche in einem kontinuierlichen Prozess aus dem Wort Gottes geboren wird, legt nicht sie die Schrift aus, vielmehr wird sie von ihr ausgelegt, hinterfragt und erneuert.

Seit dem Beginn seiner Lehrtätigkeit in Wittenberg war Luther Dozent der Bibelwissenschaft. Im Zuge seiner exegetischen Analysen, die er nicht zuletzt anhand alttestamentlichen Texte, insbesondere der Psalmen, und dann des Römerbriefs gewonnen hatte, entdeckte er eklatante Widersprüche zur Lehrüberlieferung seiner Kirche. Besonders deutlich wurde das im Zusammenhang des von Rom gebilligten, käuflichen Ablasses von Sünden, dem Luther anhand seiner exegetischen Erkenntnisse heftig widersprach.

Nicht nur das. Immer deutlicher stellte sich heraus, dass die biblischen Texte nicht nur die bischöfliche Lehrautorität infrage stellten. Auch die Art und Weise, wie seit der Alten Kirche und dem frühen Mittelalter die Bibel ausgelegt wurde, reichte Luther nicht länger zur Erschließung des Evangeliums. Diese gründete in der Vorstellung, dass jeder Bibeltext in einer dreifachen (und später vierfachen) Weise auslegbar war. Dies entsprach der antiken Anthropologie, der zufolge der Mensch aus drei Substanzen – Leib, Seele und Geist – bestand.⁷

Daran orientierte sich die altkirchliche Lehre vom dreifachen - und später vierfachen - Schriftsinn, wobei sich die unterschiedlichen Deutungsebenen qualitativ unterschieden, wie dies auch für Leib, Seele und Geist galt.⁸ Am unteren Ende rangierte dabei der sog. wörtliche oder „Literalsinn“ einer Bibelstelle (*sensus literalis*). Er entspricht (auf der anthropologischen Ebene) der leiblichen Konstitution des Menschen und damit seiner materiellen Seite. Der Literalsinn meinte die wörtliche oder historische Erklärung einer Bibelstelle. Als „leiblicher“ (oder wörtlicher, literarischer) Sinn der Schrift bezog er sich auf die schlichte Erkenntnis dessen, was jeder Bibeltext auf der rein sprachlichen Ebene und auf den ersten Blick erkennen lässt.

Meint der wörtliche Sinn die unterste Ebene des Verstehens („Leib“), so war die *allegorische* Sinnenebene des Textes deren Höhepunkt („Geist“). Dabei handelte es sich um eine Form spiritueller Transformation des Textsinns in Form vertiefter Glaubenserkenntnisse, die von der Inspiration der Bibel durch Gott abgeleitet wurden. Der biblische Text wird dabei als symbolische Metapher für hintergründige Erkenntnisse (Allegorien) verstanden, die nicht auf den ersten Blick des Literalsinns sichtbar waren und oft auch – so die Auffassung – den Verfassern unbekannt waren.⁹ „Deshalb ist nicht die Intention des menschlichen Autors entscheidend, sondern die Intention des Heiligen Geistes, der der eigentliche Autor ist.“¹⁰ In dieser Weise wurde das ganze Alte Testament als prophetische Vorausbil-

⁷ Vgl. Anna Tzetkova-Glaser, Origenes. De principiis, in: Handbuch der Bibelhermeneutiken, 17–22.

⁸ Vgl. Christoph Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung, München 2006, 43–55.

⁹ Vgl. Dohmen, Bibel, 51, Oeming, Hermeneutik, 11.

¹⁰ Manfred Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 2007, 11.

derung für das Kommen Christi gedeutet, was sich ja auch in der Methodik der Schriftbeweise im Neuen Testament zeigt. Mithilfe sekundärer, meist der Dogmatik entlehnter Deutungen versuchte man, die in der Schrift enthaltenen verborgenen Sinnebenen zu entdecken, was die eigentliche exegetische Kunst darstellte. Im Sinne dieser Auslegungsmethode wurde etwa versucht, (wie im Judentum), das Salomo zugeschriebene Hohelied im Alten Testament von seiner profanen Liebeslyrik her (Literalsinn) auf eine höhere Sinnebene zu transportieren. Der in dem poetischen Liebeslied vorkommende Liebhaber wurde zum göttlichen Bräutigam und die ihn liebende Frau zur Kirche erklärt. Aus der ursprünglichen Liebeslyrik entstand durch die gelehrte Exegese ein theologisches Traktat über das Verhältnis von Gott und Mensch, die in inniger Liebe miteinander verbunden sind. Der allegorische Schriftsinn wurde in der Alten Kirche methodisch dahingehend erweitert, dass die Lehrüberlieferungen der Kirche in den biblischen Texten entdeckt bzw. in die Texte hineingetragen wurden. As weiteres Beispiel kann die Anrufung Gottes durch die Himmelswesen (Seraphim) in Jesaja 6, 3 dienen. Ihr permanenter Lobpreis „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen“ galt als verborgener Hinweis auf die göttliche Trinität.

Gerade gegen die allegorische Schriftauslegung wandte sich Luther mit besonderer Vehemenz, weil er hier menschliche Willkür am Werk sah, die sich der Schrift lediglich bediene, statt sich von ihr belehren zu lassen.¹¹ Mithilfe dieser Methode könne jede kryptische Vorstellung nachträglich als vermeintlich „hintergründig“ in die Texte eingetragen werden. Durch diesen hermeneutischen Subjektivismus verliere die Kirche aber ihr kritisches Gegenüber und höre in der Schrift nur noch, was sie hören wolle.

Darüber hinaus gab es in der mittelalterlichen Kirche noch den *tropologischen Sinn*, der auch „sensus moralis“ genannt wurde und anthropologisch mit der „Seele“ des Menschen in Verbindung gebracht wurde.¹² Diese Sinnebene der Bibeltexte nimmt das konkrete ethische Verhalten in den Blick, das sich aus den Texten ableiten lässt. Der Tempel in Jerusalem wird in dieser Deutung auf das menschliche Herz als Wohnstätte Gottes bezogen, die uns innerlich ermahnt, was wir tun sollen.¹³ Der Unterschied zur allegorischen Sinnebene ist der zwischen *factum* und *faciendum*, zwischen den Tatsachen und den daraus ableitbaren Handlungen, die der Mensch auf dem Hintergrund dieser Tatsachen vollbringen soll. Dies bezieht sich insbesondere auf die Werke der Nächstenliebe.¹⁴

¹¹ Gleichwohl hat Luther in seinen Predigten die Allegorie durchaus zeitweise geschätzt. Er wollte sie aber aus der theologischen Diskussion verbannen, in der es um Lehrfragen ging. Vgl. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 208.

¹² Vgl. Christoph Dohmen/Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1996, 163.

¹³ Vgl. Dohmen/Stemberger, *Hermeneutik*, 164.

¹⁴ „Ad aedificationem caritatis“ (Gregor d. Gr.), vgl. ebd.

Diese drei Sinnebenen wurden später durch eine vierte Ebene ergänzt, die man den *anagogischen* oder den „nach oben führenden“ Schriftsinn nannte. Mit dieser Methode versuchte die mittelalterliche Theologie, den endzeitlichen, auf den Himmel und das kommende Reich Gottes bezogenen Sinn einer Bibelstelle deutlich zu machen. Wenn die Evangelien etwa berichten, dass Jesus nach Jerusalem zieht, so ist darin die Aussage verborgen, dass er am Ende der Tage wiederkommt und den Gläubigen im „Neuen Jerusalem“ der Kirche begegne. Die irdische Stadt Jerusalem, zu der Jesus sich aufmachte, stehe also für das endzeitliche Paradies, zu dem die Gläubigen Zeit ihres Lebens pilgerten. Die Erkenntnis des anagogischen Schriftsinns galt als die schwierigste Aufgabe und war nur den theologisch Gebildeten vorbehalten. Begründet wurde sie christologisch:

„Seine [Christi] Menschwerdung findet sich in der allegorischen Deutung des Alten Testaments wieder. Sein Eingehen in den einzelnen Gläubigen in der moralischen Auslegung, und schließlich ist seine Wiederkunft am Ende der Zeiten Gegenstand der Auslegung des anagogischen Sinns.“¹⁵

Dieser verborgene endzeitliche Sinn der Bibeltexte und wie überhaupt der allegorische Deutungsraum insgesamt, in dem die Glaubenswahrheiten hinter dem Text zu entschlüsseln waren, galten im Mittelalter als die geistlich höheren und wertvolleren Interpretationen. Dagegen war der wörtliche oder Literalsinn den schlichten Gemütern und der Unterweisung des einfachen Volks vorbehalten.

Dies entsprach auch dem Dreischritt von „Glaube, Hoffnung und Liebe“, die die Welt der Gläubigen in ihrem irdischen Dasein bestimmte und die mit Paulus als eine Stufenfolge des Glaubens verstanden wurde (1Kor 13, 13).¹⁶ So wie die Liebe die größte unter den drei Glaubenstugenden war, so stand auch der theologisch hintergründige Sinn der Bibel über dem wörtlichen Verständnis der Texte.¹⁷

Gegen diese, von Luther als reine Willkür verstandene Deutung der Schrift wandte er sich ebenso wie gegen die Auffassung Roms, dass die Schrift letztlich nur durch das Lehramt gültig ausgelegt werden könne.¹⁸ Luthers radikaler Neuansatz bestand darin, dass er die Verhältnisse vollkommen umkehrte und den wörtlichen Sinn (Literalsinn) zum eigentli-

¹⁵ Dohmen, Bibel, 52

¹⁶ Vgl. Oeming, Hermeneutik, 11.

¹⁷ Als mittelalterlicher Lehrsatz, der Augustinus von Dänemark zugeschrieben wird (13. Jh.), galt die Formel: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia“, Dohmen, Bibel, 46. (Übersetzung: Der Buchstabe lehrt, was geschehen ist, was geglaubt werden soll, die Allegorie; die Moral, was du tun sollst, wohin du streben sollst, die Analogie).

¹⁸ Vgl. grundsätzlich zu Luther Bibelhermeneutik: Albrecht Beutel, Theologie als Schriftauslegung, in: ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 444–449; Thomas Kaufmann, Vorreformatorsche Laienbibel und reformatorisches Evangelium, in: ZThK 101 (2004), 138–174; Martin Ohst, Luthers Schriftprinzip, in: Hans Ch. Knuth (Hg.), Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, Erlangen 2010, 21–39; Hubert Kirchner, Wort Gottes, Schrift und Tradition, Göttingen 1998.

chen, zum theologisch relevanten Sinn des Textes erhob, wobei er gleichzeitig alle anderen Formen der Auslegung verwarf, weil sie der Willkür Tür und Tor öffneten und seiner Ansicht nach den Märchen näher stünden als der Wahrheit. Ist die Bibel die alleinige Grundlage und der Maßstab für die Lehre und das Leben der Christen, so müsse sie klar und verständlich zu den Menschen reden. Demgegenüber hielten die Altgläubigen im Konzil von Trient (1545–1563) fest, dass Schrift und Lehramt eine Einheit bildeten und dass es ja gerade die Kirche gewesen sei, die die Bibel zu einer kanonischen und autoritativen Urkunde gemacht habe. Über die Kirche empfangen die Gläubigen ja die Bibel, und insofern sei es Aufgabe der Kirche, diese in ihrem Sinne auszulegen.

Luther hat keineswegs bestritten, dass Schrift, Glaube und Gemeinde zusammengehörten. Freilich hatte er das Lehramt nicht den ordinierten Geistlichen (Priester, Bischöfe), sondern der Gemeinde insgesamt zugeschrieben. Sie sei durchaus in der Lage, Fragen der Lehre zu prüfen und zu beurteilen. Grundsätzlich aber gelte, dass die Schrift stets über der Auslegung zu stehen habe. Darin bestand der offenkundig zutage tretende Dissens gegenüber der traditionellen Schriftauslegung.

Halten wir bis hierhin fest: Für Luther war einzig der wörtliche oder buchstäbliche oder Literalsinn der eigentliche theologische Tiefensinn der Bibeltexte und damit auch der „geistliche“ Schriftsinn. Damit wollte er jeder Spekulation und der Selbstsicherheit der Kirche, die sich auf ein Auslegungsmonopol des kirchlichen Lehramtes berief, einen Riegel vorschieben. Mit seinem strengen Festhalten am wörtlichen Schriftsinn gilt Luther heute als der Ahnherr der im 19. Jahrhundert aufgekommenen historisch-kritischen Bibelauslegung, die Luthers hermeneutischen Grundsatz konsequent und methodisch transparent weiterentwickelte, indem sie Bibeltexte an ihrem Ursprungsort aufsucht und von ihrer historischen Entstehung her verständlich zu machen versucht.¹⁹

Luther zum Erfinder des Literalsinns als dem wahren „geistlichen Sinn“ der Bibel zu machen, wäre allerdings nicht richtig. Längst hatte der Humanismus vor ihm die Welt der Gebildeten Europas erobert und gegen den Dogmatismus der Kirche und ihrer Vereinnahmung der Bibel durch sorgfältige philologische Erkundung Front gemacht sowie die Allegorese verworfen.²⁰

¹⁹ Zu ihren Grundlagen vgl. *Oeming*, Hermeneutik, 31–46.

²⁰ Zu den Gemeinsamkeiten und zu den Unterschieden zwischen der humanistischen und der lutherischen Hermeneutik vgl. *Henning Graf Reventlow*, Renaissance, Reformation, Humanismus, in: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3, München 1997. „Der sich als ‚neuer Hieronymus‘ verstehende Erasmus von Rotterdam will mit den hermeneutischen Programmschriften zu seiner lateinischen Übersetzung des griechischen Neuen Testaments 1516 den christlichen Leser bessern, indem er ihn zur „*philosophia Christi*“ zurückbringt. Den Widerspruch, der darin liegt, den einfachen Leser mit Mitteln der Gelehrsamkeit bewegen zu wollen, überwindet er schließlich mit der Forderung nach volkssprachlichen Bibelübersetzungen und Einleitungen.“ *Anselm Schubert*, Humanismus und Reformation: Einführung, in: *Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Olden-

Luther sprang auf den Zug der Humanisten auf, freilich ohne deren ethische Prinzipien als Kern des Christentums zu übernehmen. An dieser Stelle hat sich Luther mit ihnen, insbesondere mit Erasmus von Rotterdam, überworf, weil er – im Unterschied zu den Humanisten – von einer negativen Anthropologie ausging.²¹ Der Mensch war für Luther nicht das verbesserliche Geschöpf, das durch Bildung und Erziehung seine negativen Triebe in den Griff bekommen sollte. Luther war vielmehr von der Unverbesserlichkeit und bleibenden, radikalen Gnadenbedürftigkeit des Menschen überzeugt. Gleichwohl teilte er die Kritik der Humanisten an den kirchlichen Dogmen, Lehrüberlieferungen sowie Praktiken und votierte wie sie für den prinzipiellen Vorrang der Heiligen Schrift als vorrangiger Autorität.

3. Luthers christologischer Sachkanon

Luther hatte neben seinem Insistieren auf dem Literalsinn freilich noch einen weiteren Grundsatz für die Auslegung der Bibel eingeführt, um deren Sachgemäßheit sicherzustellen und sie vor missbräuchlicher Verwendung zu schützen. Dieses zweite Prinzip steht in beträchtlicher Spannung zu seiner Forderung nach einer wörtlichen Auslegung der Texte. Der Reformator war sich nämlich durchaus bewusst, dass es in der Bibel Spannungen, Widersprüche und Ungereimtes gibt, die sich schwerlich auf einen gemeinsamen theologischen Nenner bringen lassen. So fügte er neben dem wörtlichen Schriftsinn ein zweites, inneres Kriterium hinzu. Er benennt es in seiner Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae von 1546:

„Darin stimmen alle rechtschaffenen Bücher (der Bibel) überein, dass sie alleamt Christus predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln (= beurteilen), wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht. Zumal alle Schrift Christum zeigt und S. Paulus nichts denn Christum wissen will. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes lehrt.“²²

Luther ging also davon aus, dass es innerhalb des theologisch vielstimmigen literarischen Kanons einen theologischen Sachkanon als Orientierungshilfe geben müsse, den er „das Treiben Christi“ nannte. Neben das *formale* Kriterium der „Schrift“ tritt das *qualitative* Kriterium ihres Richtungsinns: Was „Christum treibet“, das war für ihn die Sache des Evangeliums, also die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben und allein aus Gnade ohne menschliches Zutun. Nicht alle Schrift aber treibt Christum:

burg), Berlin/New York 216, 273 (273–275); *Silvana Seidel Menchi*, Desiderius Erasmus von Rotterdam. Bibelhermeneutik, in: ebd. 285–296.

²¹ Vgl. *Thomas Reinhuber*, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000.

²² Zit. nach: *Heinrich Bornkamm*, Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen 1967 (= WA, DB 7, 384), 177f.

„Wenn aber die Gegner die Schrift treiben gegen Christus, so treiben wir Christus gegen die Schrift!“²³ Die Sache Christi wird damit zum eigentlichen Prüfstein jeder Schriftauslegung. So war Luther bemüht, den Vorwurf der Humanisten zurückzuweisen, die ihr [der Bibel] vorwarfen, dass sie schwer verständlich sei und in ihr auch dunkle und sogar unchristliche Textstellen enthalten seien. Luther hat das nie bestritten und konnte sich durchaus bibelkritisch äußern. Darin unterscheidet er sich von seinen reformatorischen Gegnern (Täufer, Bauern) sowie vom modernen evangelikal-Biblizismus und ihrem Insistieren auf „die ganze Bibel“. Bildhaft legte er sein hermeneutisches Prinzip so aus: Wenn eine Aussage der Schrift eine „harte Nuss“ darstelle, so solle man sie an den Felsen Christus werfen, damit sie dort zerspringe. So wird das Evangelium von Jesus Christus, das Luther mit der paulinischen Rechtfertigungslehre gleichsetzt, zum qualitativen Maßstab aller Schriftaussagen.

„Was Christum treibt“ ist im strengen Sinn ein innerer Sachkanon, der als Maßstab an die Bibel angelegt wird, bei dem es unerheblich ist, auf wen die Glaubenswahrheit zurückzuführen ist. Selbst Herodes und Pilatus könnten für Luther das Evangelium verkünden; und ebenso könnten Petrus und Paulus in ihren Schriften irren, wo sie vom Evangeliums abwichen. Das Formalprinzip „sola scriptura“ ist daher für ihn nur über das Kriterium „solus Christus“ in Anwendung zu bringen. Luther war bei aller Hochschätzung der Heiligen Schrift gerade kein „Biblizist“.

Den Vorwurf der Altgläubigen, die Heilige Schrift sei auf das Lehramt angewiesen, um für jedermann verständlich zu sein, konterte Luther mit dem Hinweis auf die grundlegende „Klarheit“ (*claritas*) der Bibel. Sie sei als äußere (Grammatik) und als innere (Evangelium) Klarheit für jedermann erkennbar. Im Zweifelsfall interpretiere sich die Bibel durch den Vergleich mit anderen Stellen selbst. Dies beruhe darauf, „dass die Schrift durch sich selbst ganz gewiss, ganz leicht verständlich, ganz offenbar, ihr eigener Interpret sei, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend.“²⁴ Diese Klarheit der Schrift werde aber durch die Voreingenommenheit der Ausleger behindert, sofern diese ihr eine bestimmte Auslegungsmethode vorschrieben. Das war in der Tat für die damalige Zeit eine ungeheure Neuerung: Nicht weil etwas in der Bibel steht, ist es wahr und wahrhaftig. Wahrhaftig ist es nur, sofern es das Evangelium von Jesus Christus bezeugt. „Gott und die Schrift sind zwei Dinge, nicht weniger als Schöpfer und Geschöpf Gottes ebenfalls zwei Dinge sind.“²⁵ Apostolisch ist die Kirche daher auch nur, sofern sie dem in der Bibel bezeugten Evangelium folgt, nicht aufgrund einer historischen Sukzession des Lehramtes und des Papsttums.

²³ Martin Luther, Disputationthesen für Hieronymus Weller von 1535. Zit. nach: Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Göttingen 1986, 104.

²⁴ „[...] ut sit ipsa per se certissima, facillima, apertissima sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans“ (WA 7, 97,23f). Vgl. dazu Albrecht Beutel, Theologie als Schriftauslegung, in: ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 445.

²⁵ WA 18, 606,11f.

Entgegen der exegetischen Erkenntnisse des Judentums und der heutigen religionsgeschichtlichen Erkenntnis ging Luther ganz verständlich davon aus, dass das Alte Testament ein Buch sei, das von Christus handle und auf sein Kommen verweise. Bereits im Buch Genesis ergreift für ihn der dreieinige Gott der Christen das Wort. Widerspruch duldet Luther aufgrund seiner christozentrischen Hermeneutik an dieser Stelle nicht. Den Juden warf er vor, dass ihren Auslegungen nicht zu trauen sei und dass sie die Heilsbotschaft von Jesus Christus im Alten Testament bewusst verdunkelten. Die Juden „zerreißen und martern die Schrift in ihren Auslegungen, wie die unflätig Säue einen Lustgarten durchwühlen und umkehren.“²⁶ Auch bessere exegetischen Argumente, wie etwa die der Philologie und der Semantik des Hebräischen konnten ihn von seiner christologischen Qualifizierung des Alten Testaments nicht abbringen. Luther hat sich im Zweifelsfall an das Credo der Kirche und nicht an den Literalsinn der Schrift gehalten. Seine Wahrheit der hebräischen Bibel, die „Hebraica veritas“, hat er vom tradierten Glaubensbekenntnis der alten Kirche her interpretiert. „Die ganze Schrift enthält dies, dass Christus uns zur Erkenntnis vorge-setzt wird; dies ist das durchgängige Ziel der Schrift, durch den uns endlich der Zugang zum Vater verschafft werden soll.“²⁷ Jesus selbst habe dies bestätigt, wie Johannes 5, 46 unzweifelhaft zeige: „Wenn ihr Mose glaubet, so glaubet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben.“

Es ist dieser unbeirrbar Glaube, dass Christus und das Evangelium in der Mitte der ganzen Bibel stehen, die auch Luthers Verständnis des Alten Testaments zutiefst prägte. Mögen darin auch Dinge stehen, die mit Jesus Christus nichts zu tun haben, so ist sein Wesen doch der (verborgene) Hinweis auf Jesus Christus. Davon war Luther zutiefst überzeugt: Das Alte Testament sei ein christliches Buch, weil es unausgesprochen oder auch ganz explizit auf Jesus Christus verweise. Dabei bezog sich Luther nicht nur auf die prophetischen Texte, die einen kommenden Retter ankündigten, sondern betrachtete es unter Berufung auf die Schriftauslegung durch Paulus als ein Buch, das in seiner Gesamtheit auf Jesus verkündige bzw. verheißse.²⁸ „Nimm Christus aus der Schrift. Was wirst du in ihr dann noch finden?“²⁹ Neben dem jeweiligen Textskopus müsse der Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift beachtet, werden, der nur durch Christus allein gesichert werde.

²⁶ WA DB 11/1, 394, 11–13.

²⁷ WA 24, 16, 2–4.

²⁸ Luther, der über Johannes Reuchlins Grammatik leidlich des Hebräischen mächtig war, beklagte doch zeitlebens seine Defizite in dieser Sprache. „Seine Kenntnisse waren nie so vollkommen, dass er die Übersetzungsarbeit ohne fremde Hilfe hätte bewerkstelligen [...] oder gar eigenständig hebräische Schriften hätte lesen können: Als ihm 1525 ein hebräisches Buch mit der Bitte zugesandt wurde, eine Inhaltsangabe zu erstellen, bekannte er, hierzu nicht in der Lage zu sein. Vgl. Siegfried Härmlle, Art. „Luther, Martin (AT)“, in: WiBiLex <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25188/> (Aufruf 01.06.2016).

²⁹ „Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?“, WA 18, 606, 29.

4. Gesetz und Evangelium

Es gibt noch einen dritten Grundsatz der Schriftauslegung, den Luther verfolgte. Und dieser war ihm der wichtigste, weil er nach Luthers Meinung einen wahren Theologen auszeichnete. Es ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Während das Gesetz als Inbegriff göttlicher Forderungen und Gebote die Menschen immer wieder ihrer Sünde überführe und damit letztlich der Strafe Gottes ausliefere, tue das Evangelium das Gegenteil: Es spreche den Menschen frei, der seiner Sünde überführt sei und aufrichtige Reue zeige. Das Wort Gottes ergeht nach Luther immer durch die mündliche Predigt und in der Doppelgestalt von Gesetz und Evangelium. So müsse auch das Gesetz in jeder Predigt vorkommen, denn ohne die Überführung von der eigenen Sünde würde der Mensch sich über seinen Stand vor Gott täuschen. Er könnte etwa denken, dass die eigenen guten Werke einen Anspruch auf das Heil Gottes rechtfertigten. Da jeder Mensch auch nur aufgrund der Gnade Gottes seinen Heilszustand erreicht, ist er mit der Schärfe des göttlichen Gesetzes zu konfrontieren, bevor ihm das Evangelium Gottes gnädiges Erbarmen die Rechtfertigung vor Gott zuspricht.³⁰

An dieser Stelle könnte man nun denken, dass Luther das Alte Testament auf die Seite des Gesetzes und das Neue Testament auf die Seite des Evangeliums ziehen würde. So einfach ist es freilich nicht, denn sowohl das Alte als auch das Neue Testament enthalten nach Meinung Luthers immer Gesetz und Evangelium. Gesetz ist dabei alles, was den Menschen mit den Forderungen Gottes konfrontiere. In diesem Sinn hat Luther etwa die Bergpredigt Jesu im Matthäus-Evangelium nicht dem Evangelium im engeren Sinne, sondern dem Gesetz zugeordnet. Denn sie besteht aus lauter Forderungen und Drohungen, die dem Menschen nur den Spiegel der eigenen Sünden vorhalten sollen, um ihn in die gnädigen Arme Gottes durch das Evangelium zu leiten. So enthält auch das Neue Testament „Gesetz“, obwohl das nicht sein eigentlicher Inhalt ist. Sogar das Kreuz Christi sei nicht nur reines Evangelium, sondern zugleich die schärfste Gerichtspredigt über den Menschen in seiner Sünde.³¹ Umgekehrt sind alle Verheißungen des Alten Testaments von der gnädigen Zuwendung Gottes, die dem Sünder zu Hilfe eilt, nichts anderes als das reine und lautere Evangelium. Auch an Stellen, an denen das Alte Testament nicht explizit von einem kommenden Erlöser spreche, aber Verheißungen enthalte, seien diese auf Jesus Christus zu beziehen und daher Evangelium. Denn durch Christus werde die wahre Bedeutung des Alten Testaments ans Licht gebracht. Luther geht sogar noch weiter, wenn er sagt, das Neue Testament habe letztlich keinen anderen Sinn als den, die eigentliche Bedeutung des Alten Testaments zu erschließen. In seiner Vorrede über das Alte Testament schreibt er:

³⁰ Vgl. Christoph Schwöbel, Art. „Gesetz und Evangelium“, in: RGG⁴ III (2001), Sp. 862–867.

³¹ Vgl. Lohse, Theologie, 209 f.

„Hier wirst du die Windeln und die Krippen finden, in denen Christus liegt, dahin auch der Engel die Hirten weist. Schlechte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz Christus der drinnen liegt.“³²

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium markiert also keineswegs eine innerkanonische Grenze zwischen Altem und Neuem Testament, da sich beides in beiden Teilen des Kanons vorfinde. Dies gelte unbeschadet der Tatsache, dass das Alte Testament quantitativ mehr Gesetz als Evangelium enthalte, was Luther konzidierte. Gesetz und Evangelium sind andererseits auch nicht zwei verschiedene Worte Gottes, denn das Wort Gottes ist eines. Freilich begegnet es den Menschen immer in diesen beiden Gestalten und Wirkungsweisen, was eine Folge des Sündenfalls sei. Für das Paradies gelte das allerdings noch nicht. Nach Luther waren zur Zeit Adams und Evas Gesetz und Evangelium noch eine Einheit. Erst durch die Sünde sei es dazu gekommen, dass das Gesetz, das dem Leben dienen sollte, nun einen anklagenden Charakter gegenüber dem Evangelium gewonnen hätte. Der Verheißungscharakter des Alten Testaments bleibe den Menschen allerdings verborgen, solange er nicht durch den Christus des Neuen Testaments ans Licht gebracht werde.

Nun ist es nach Luther offensichtlich, dass sich das Alte Testament an vielen Stellen ausschließlich an Israel wendet und religiöse Eigenarten enthält – zum Beispiel die genaue Regelung des Kults und des Gottesdienstes –, die für christliche Adressaten gar nicht gelten würden. Der Reformator gesteht zu, dass das Alte Testament auch Seiten hat, die nur das Volk Israel betreffen. Im Unterschied zu den biblizistischen Strömungen im Täuferum, die auch das Zeremonialgesetz des Alten Testaments (etwa die Opfer) in die christliche Interpretation einbeziehen wollten, lehnte Luther dies ab. Das Alte Testament sei eben nicht nur eine religiöse Urkunde, sondern auch das Volksgesetz der Juden, der „Juden Sachsenspiegel“ (mittelalterliches Rechtsbuch), wie Luther süffisant bemerkte.³³ Da es für ihn neben dem theologischen auch einen politischen Gebrauch des Gesetzes gab (den *usus politicus*), der den Staat dazu verpflichtete, auf der Grundlage des Willens Gottes für Ordnung zu sorgen, war dies für Luther auch kein Widerspruch. Eine strenge Trennung zwischen Staat und Kirche gab es für ihn nicht – nur eine Unterscheidung. Der Obrigkeit ordnete Luther die Pflicht zu, das Gesetz Gottes in aller Strenge anzuwenden, um das Böse zu verhindern (vgl. Röm 13); die Kirche habe dagegen das Evangelium des sich erbarmenden Gottes gegen das Gesetz zu verkündigen.

Dass sich die Christen das den Juden gegebene Alte Testament aneignen durften, stand für Luther außer Frage. Weil die Juden das Evangelium verworfen hätten, hätten sie damit zugleich den Anspruch darauf verloren, nach ihrem eigenen Gesetz zu leben. Außerhalb des gelobten Landes

³² WA DB 8, 12,5–8 (Vorrede zum Alten Testament).

³³ Vgl. Lohse, *Theologie*, 210; Antonius J.H. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1977, 48 f.

hätte es zudem jede Bedeutung für sie verloren.³⁴ Für Luther war das Alte Testament darüber hinaus eine unerschöpfliche Sammlung von Beispielen der Konvivenz zwischen Gott und den Menschen, die freilich immer unter der christlichen Prärogative der Heilsverheißung in Christus stehe. Für ihn war es ein lebendiges Anschauungsmaterial für die unveränderliche Natur des Menschen. „Luthers existenzieller Ansatz erschließt ihm auch und insbesondere den Psalter und ermöglicht es ihm, sich Klage und Jubel, Anfechtung und Tröstung der Psalmen zu eigen zu machen, sich in diesen Gebieten ‚unterzubringen‘ und die eigene, christliche Existenz von ihnen auslegen zu lassen.“³⁵

Luthers Bibelauslegung hielt einerseits das Prinzip der Schriftautorität hoch, konnte aber andererseits innerhalb der Bibel durchaus kriteriologisch begründete Unterschiede machen. Dies betraf bekanntermaßen nicht allein das Alte, sondern auch das Neue Testament. So nannte Luther den Jakobusbrief, den er für reines Gesetz hielt, eine „stroherne Epistel“, die Christus eben nicht treibe.³⁶ Und die Johannes-Offenbarung am Ende des Neuen Testaments hielt er weder für apostolisch noch für prophetisch und wollte sie gar wegen ihrer Lust an nutzlosen endzeitlichen Spekulationen in die Elbe werfen. Auch vom Hebräerbrief hielt er bekanntlich nicht viel, weil dieser die Möglichkeit einer zweiten Buße in Abrede stellte. Da das Leben des Menschen nach der ersten seiner 95 Thesen von 1517 „eine beständige Buße“ sei und der Mensch immer zugleich Sünder und Gerechter sei, war diese Vorstellung mit seinem Verständnis des Evangeliums unvereinbar.

Im Zweifelsfall griff Luther energisch in den Bibeltext ein, um ihn in seinem Sinne theologisch zu korrigieren. So etwa in seinem kleinen Katechismus bei der Auslegung der Zehn Gebote (Dekalog). Er strich dort heraus, was er als jüdische Eigenart empfand, etwa die Herausführung aus Ägypten im Ersten Gebot. Auch der von ihm hochgeschätzte Dekalog habe nämlich zwei Seiten. Zum einen sind die Zehn Gebote ausschließlich Israel übergeben, zum anderen stellen sie aber auch eine Zusammenfassung des „natürlichen Gesetzes“ dar, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist, wie Paulus in Römer 2, 14 schreibe. Zusammengefasst lautet dieses Naturgesetz, dass man Gott und den Nächsten lieben und ihm keinen Schaden zufügen soll. Es lehrt, „wie die Liebe tut, dass ich tun soll, was ich mir wollt getan haben“.³⁷

Dabei spielt auch das Gewissen eine große Rolle, weil es den Ort markiert, an dem jeder Mensch die Verpflichtungen gegenüber Gott spürt. Auf

³⁴ Vgl. Gunneweg, Verstehen, 47.

³⁵ Ebd., 48.

³⁶ Vgl. Heinrich Bornkamm (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Hamburg 1967, 140 f. Der Ausdruck „stroherne Epistel“ steht nur in der Vorrede zum Septembertestament 1522, in späteren Auflagen hat Luther ihn nicht wiederholt.

³⁷ WA 11, 279,10 f. (Von weltlicher Obrigkeit).

den Vorwurf, dass das Gesetz ausschließlich den Juden gegeben sei, erwiderte Luther:

„Ich fühle im Herzen, dass ich dies [die Erfüllung der Gebote] Gott schulde, nicht weil die Zehn Gebote im Blick auf uns überliefert und geschrieben sind, sondern weil wir wissen, dass wir diese Gesetze mit uns in die Welt gebracht haben.“³⁸

In diesem Zusammenhang vertrat er die Ansicht, dass Mose gar nicht der Urheber, sondern in gewisser Weise nur der Ausleger jener Gesetze ist, die dem Menschen von Anfang an ins Herz geschrieben seien. Er sei viel weniger ihr Autor als vielmehr derjenige, der das Gesetz den Menschen verdeutlicht und erläutert habe.³⁹

Im Unterschied zur reformierten Tradition, die sich nicht so schroff gegen den Humanismus wandte wie Luther, konnte der Wittenberger Reformator dem (alttestamentlichen) Gesetz Gottes keinerlei positive Funktion für das Leben der Gläubigen zu erkennen. Es hat für ihn nur eine zweifache Funktion: Es soll von der Sünde überführen, um die Bußfertigen in die Arme des Evangeliums zu treiben (*usus theologicus*); und es soll dem Staat als Richtschnur für seine Rechtsprechung und Rechtspraxis dienen (*usus politicus*). Der Staat soll mit dem Gesetz strafen, was die Kirche über das Evangelium mit Gnade und Vergebung beantworte.⁴⁰

5. Luthers Hermeneutik – eine Problemanzeige

Die innovative Kraft Luthers ist weniger darauf zurückzuführen, dass er die Bibel „entdeckte“, wie oft gesagt wird. Denn die Bibel spielte in der Kirchengeschichte immer eine wichtige Rolle. Origenes und Augustinus etwa waren große Bibelerklärer – und nicht nur sie. Luther stellte freilich die wichtige Frage, wer über ihre rechte Auslegung zu entscheiden hatte. Auch der Gedanke, dass der Dogmatismus der Kirche sich von ihren biblischen Ursprüngen entferne, war alles andere als neu und durch den Humanismus längst festgestellt und angeprangert worden. Neu waren allerdings die Art und Weise und die methodische Strenge und Nüchternheit, mit der zugleich Luther seine Bibelauslegung vorantrieb.

Sein Grundsatz, dass die Bibel allein über Glaube, Lehre und religiöse Praxis der Kirche zu entscheiden habe, führte bei ihm gerade nicht in einen Bibelfundamentalismus, wie er in protestantischen Strömungen manchmal zu finden ist, die sich zu Unrecht auf den Reformator berufen. Dem Bibel-

³⁸ WA 39, I, 540,10–12.

³⁹ Vgl. Lohse, *Theologie*, 211; Gunneweg, *Verstehen*, 49.

⁴⁰ Das ist zugleich der Kern von Luthers sogenannten Zwei-Reiche-Lehre: Christus übe seine Herrschaft über das Gesetz (Obrigkeit) und über das Evangelium (Kirche) aus. Dies entsprach seiner Vorstellung, dass der Mensch immer Sünde und Gerechter (*simul iustus et peccator*) sei und die auch zeitlebens bleibe.

kanon hatte er durch das Evangelium von Jesus Christus einen Sachkanon („Kanon in Kanon“)⁴¹ an die Seite gestellt und damit qualitative Unterschiede innerhalb der Bibel zugestanden. Daneben hat der durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium festgehalten, dass es zwar dunkle Stellen in der Bibel, insbesondere im Alten Testament gebe, dass die Bibel aber in ihren entscheidenden Aussagen klar und eindeutig sei. „Was kann an Erhabenem in der Schrift verborgen bleiben, nachdem die Siegel gebrochen, der Stein von des Grabes Tür gewälzt und damit jenes höchste Geheimnis preisgegeben ist: Christus, der Sohn Gottes, sei Mensch geworden, Gott sei dreifaltig und einer, Christus habe für uns gelitten und werde herrschen ewiglich?“⁴² Dahinter konnte und wollte Luther nicht zurück – auch nicht, was die Auslegung der Heiligen Schrift betraf.

Sein strenges auf Christus ausgerichtete Bibelverständnis macht auch das Alte Testament zu einem, wenn auch manchmal nur verborgen, christlichen Buch. Dies sei für alle, die ernsthaft nach der Wahrheit strebten, erkennbar. Hier gerät Luther allerdings in beträchtliche Probleme. Denn das Alte Testament ist alles andere als ein von sich aus christliches Buch. Luther, der wesentlich besser Griechisch als Hebräisch konnte, geriet in seinen Dialogen mit jüdischen Theologen immer wieder in große Bedrängnis, wenn von jüdischer Seite ihm der Literalsinn der Texte und damit die wörtliche Bedeutung der Hebräischen Bibel vorgehalten wurde. Luther hielt es für Gotteslästerung, wenn jemand unter Verweis auf die Bibel behauptete, dass Jesus Christus nicht die Mitte des Alten Testaments sei. So gab er seine ursprüngliche Hoffnung, die Juden als Verbündete gegen den Papst zu gewinnen auf und verfiel in eine Form von Schmähkritik, die alle Klischees des Antisemitismus bediente und diese auch noch verstärkte.⁴³

Er sah nicht und konnte nicht einsehen, dass seine drei hermeneutischen Prinzipien, die doch sehr gegensätzliche Dinge formulierten, diese Probleme selbst verursacht hatten. So stehen insbesondere seine Forderung, den wortwörtlichen Sinn (Literalsinn) zum „eigentlichen“ und geistlichen Sinn zu erklären hart gegen seine zweite Prämisse, dass Jesus Christus das Kriterium und das Zentrum der ganzen Schrift sei, also auch des Alten Testaments. Das lässt sich in religionsgeschichtlicher Perspektive heute in der von Luther vertretenen Form auch nicht mehr halten. Das Alte Testament ist die Gründungsurkunde des Judentums und nicht des Christentums. Christoph Levin hat das Problem einmal auf den Punkt gebracht.

⁴¹ Die spätere lutherische Orthodoxie bezeichnete Die Bibel als „norma normans“ und die aus ihr abgeleiteten Bekenntnisschriften als „norma normata“. Vgl. u. a. *Hubert Kirchner*, Wort Gottes, Schrift und Tradition, Göttingen 1998; *Jörg Baur*, Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung, in: *Hans Heinrich Schmid/Jochim Mehlhausen* (Hg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 19–43; *Christoph Schwöbel*, Art. „Bibel IV: Dogmatisch“, in: RGG⁴ I (1998), Sp. 1426–1432.

⁴² Zit. nach: *Lohse*, Theologie 213 (nach WA 18, 606, 24 ff.).

⁴³ Literatur dazu, s. o. Anm. 2.

„Das hermeneutische Problem des Alten Testaments besteht in dem Widerspruch zwischen zwei historisch gegebenen Voraussetzungen: (1) Das Alte Testament ist als die Heilige Schrift des antiken Judentums entstanden. Es ist insofern ein nichtchristliches Buch. (2) Das Alte Testament wurde von der Alten Kirche mit vollkommener Selbstverständlichkeit als die eigene, zunächst sogar einzige Heilige Schrift angesehen. Es ist insofern ein christliches Buch.“⁴⁴

Christlich ist das Alte Testament aber erst, nachdem es als Akt einer sekundären Interpretation zum christlichen Buch gemacht wurde. Die Beziehung zu Jesus Christus im Alten Testament ist also nicht von sich aus gegeben, sondern wird über die Auslegung, zu allererst der des Neuen Testaments, hergestellt. Insofern ist es völlig unangemessen, dem Judentum den Vorwurf zu machen, es habe sich bewusst der Erkenntnis Christi im Alten Testament verweigert. Es ist sachgemäßer, das Alte Testament als ein religiöses Archiv zu verstehen, das vielstimmige Theologien enthält, die sich als innovative Fortschreibungen der Geschichte Gottes mit den Menschen verstehen, und das darum auch vielfältige Weisen des Verstehens ermöglicht. Das ist gerade der Reichtum dieses Buches, das neben den jüdischen auch den christlichen Stimmen als Resonanzraum zu dienen vermag.⁴⁵ Aber nicht als ein Vorgegebenes, sondern im besten Sinne des Wortes als etwas „Hinzugefügtes“, das man als spirituellen Reichtum verstehen darf, der jeder Orthodoxie abhold ist.⁴⁶ Etwa in dem Sinne, in dem das Matthäusevangelium alte und neue Auslegungen miteinander verbindet:

„Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52).

So bleibt letztlich das Problem zwischen Text und Auslegung bei Luther problematisch und seine Hermeneutik aporetisch. Trotz ihrer beeindruckenden Gestalt kann man ihr heute nicht mehr bedingungslos folgen. Dies gilt besonders für das Alte Testament. Luthers besondere Liebe zum Alten Testament ist unbestritten. Er hat bis 1545, also bis kurz vor seinem Lebensende in Wittenberg eine Professur für die Bibelwissenschaft innegehabt und ausgeübt. Nur vier der insgesamt 32 Jahre seiner Wirksamkeit hat er dem Studium neutestamentlicher Bücher gewidmet; seine längste Vorlesung war die Auslegung des Buches Genesis und zog sich über zehn Jahre hin. Die Psalmen, die er von den klösterlichen Stundengebeten hier bereits gut kannte, hat er in insgesamt drei großen Psalmenvorlesungen gründlich

⁴⁴ Christoph Levin, Verheißung und Rechtfertigung, in: Christoph Bultmann/Walter Dietrich/Christoph Levin (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327.

⁴⁵ Dies gilt auch für koranische Auslegungen des Alten Testaments mit dem Unterschied, dass man damit den Boden jüdischen Denkens verlässt, der zumindest im Neuen Testament noch gegeben ist.

⁴⁶ Zum Problem vgl. Kim Strübind, Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung, in: ZThG 18 (2013), 38–63.

erforscht. Diesem Buch galt seine besondere Liebe, was sich auch in der bis heute unübertroffenen Übersetzung der Psalmen im Alten Testament niederschlägt.⁴⁷

Luther hat sich darüber hinaus leidenschaftlich dafür eingesetzt, dass das Erlernen der hebräischen Sprache, die er „heilig“ nannte, in das Theologiestudium einbezogen wurde und bedauert, dass er selbst des Hebräischen nicht im gewünschten Maße kundig war. Zumindest im protestantischen Bereich ist er damit erfolgreich geblieben. In der Tat sind solide Kenntnisse des Hebräischen eine entscheidende Voraussetzung für das Hören der urreinsten Stimme des Alten Testaments.

„Es ist die hebräische Sprache so reich, dass keine Sprache sie mag genugsam erlangen. Denn sie hat viele Wörter, die da singen, loben, preisen, ehren, freuen, betrüben etc. heißen, da wir kaum eines haben. Und sonderlich in göttlichen heiligen Sachen ist sie reich mit Worten, dass sie wohl zehn Namen hat, da sie Gott mit nennet, wo wir nicht mehr haben denn das einzige Wort, Gott.“⁴⁸

Die Übersetzung vom Hebräischen ins Deutsche sei so schwierig,

„als wenn die Nachtigall gezwungen würde, den Kuckuck nachzuahmen, und so ihre schönste Melodie aufgab zugunsten von dessen verwünschter Eintönigkeit.“⁴⁹

An dieser Stelle kann ich als Hebraist Luther nur ausdrücklich zustimmen und ihm ein Wort von Chajim Nachman Bialik an die Seite stellen: Das Alte Testament in einer Übersetzung zu lesen, ist „als ob man eine Braut durch den Schleier küsst“.

Bibliografie

- Baur, Jörg, *Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung*, in: Schmid, Hans Heinrich/Mehlhausen, Jochim (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, 19–43
- Beutel, Albrecht, *Theologie als Schriftauslegung*, in: ders. (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 444–449
- Bornkamm, Heinrich, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948
- , *Luthers Vorreden zur Bibel*, Göttingen 1967
- Christoph Dohmen, *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 2006
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1996
- Gunneweg, Antonius J. H., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1977
- Härmle, Siegfried, Art. „Luther, Martin (AT)“, in: WiBiLex <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25188/> (Aufruf 01.06.2016)

⁴⁷ Vgl. Hermle, Luther, ebd.

⁴⁸ WA DB 10/1, 94,2–7.

⁴⁹ WA Br 4, 484,17f.

- Kaufmann, Thomas, Luther und die Juden, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 63 (2016), 33–48
- , Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, (²2013)
- , Luthers Juden, Stuttgart ³2017
- , Vorreformatrische Laienbibel und reformatrisches Evangelium, in: ZThK 101 (2004), 138–174
- Kirchner, Hubert, Wort Gottes, Schrift und Tradition, Göttingen 1998
- Körtner, Ulrich H. J., Reformatrische Theologie im 21. Jahrhundert, Zürich 2010
- Levin, Christoph, Verheißung und Rechtfertigung, in: Bultmann, Christoph/Dietrich, Walter/Levin, Christoph (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327–344
- Morgenstern, Matthias, Martin Luther und das jüdische Leben Jesu (Toledot Jesu), in: Judaica 72 (2016), 219–252
- Oberman, Heiko A., Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981
- Oeming, Manfred, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt ²2007
- Ohst, Martin, Luthers Schriftprinzip, in: Knuth, Hans Ch. (Hg.), Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, Erlangen 2010, 21–39
- Raeder, Siegfried, Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: Jung-hans, Helmar (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. 1, Berlin 1983 (¹1985), 253–278
- Reinhuber, Thomas, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio, Berlin/New York 2000
- Reventlow, Henning Graf, Renaissance, Reformation, Humanismus, in: Epochen der Bibelauslegung, Bd. 3, München 1997
- Schubert, Anselm, Humanismus und Reformation: Einführung, in: Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg), Berlin/New York 2016, 273–275
- Schwöbel, Christoph, Art. „Bibel IV: Dogmatisch“, in: RGG⁴ I (1998), Sp. 1426–1432
- , Art. „Gesetz und Evangelium“, in: RGG⁴ III (2001), Sp. 862–867
- Seidel Menchi, Silvana, Desiderius Erasmus von Rotterdam. Bibelhermeneutik, in: Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg), Berlin/New York 2016, 285–296
- Strübind, Kim, Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung, in: ZThG 18 (2013), 38–63
- Stuhlmacher, Peter, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Göttingen ¹1986
- Tzetzko-Glaser, Anna, Origenes. De principiis, in: Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg), Berlin/New York 2016, 17–22

Die deutschen Baptisten und ihr Verhalten zu Juden und Judenchristen besonders in der Zeit des Nationalsozialismus

Roland Fleischer

I.

Es ist ein uns heute beschämendes Kapitel der baptistisch-freikirchlichen Geschichte. Der Holocaust ist nach wie vor eine Wunde in unserer Geschichte, dazu kommt die Scham über das Versagen im Verhältnis zu Juden und Judenchristen und über das Schweigen zur Judenverfolgung.

Das Thema Baptisten-Juden in den Jahren 1933–1945 wurde lange verdrängt. Erst vierzig Jahre nach der NS-Zeit begannen einzelne und die Bundesleitung sich zum Thema zu äußern, z. B. im Gedenken der Pogromnacht (zuerst 1978).¹ Der erste Hinweis auf judenchristliche Mitglieder in den eigenen Reihen und ihr Schicksal in der NS-Zeit kam 1961 von einer Baptistin jüdischer Herkunft aus Hamburg.²

II. Der Einfluss von Antijudaismus und Antisemitismus auf das Verhältnis zu Juden und Judenchristen

Beim Reflektieren dieser Zeit im Nationalsozialismus sind es meiner Beobachtung nach vor allem zwei starke Motive bzw. Faktoren, die das Verhalten der Baptisten gegenüber Juden bestimmten. Einmal die Verstrickung in den Geist der kirchlichen Judenfeindschaft (Antijudaismus) zusammen mit dem im 19. Jahrhundert aufgekommenen rassistischen Antisemitismus.³

Die kirchliche Judenfeindschaft ist jahrhundertealt und alle christlichen Kirchen waren darin mehr oder weniger verstrickt. Theologen wie Kirchenführer sprechen vom „Fluchjudentum“, weil das jüdische Volk sich vor dem Kreuz Jesu selbst verflucht habe (Mt 27, 25). Dieses antijüdische Denken gibt es bis hinein in die Reihen der Bekennenden Kirche. Antijüdisches Denken ist so allgemein verbreitet, dass es geradezu als „Normaltheologie“ gilt, die kaum infrage gestellt wird. Ein Jude kann zwar gerettet werden,

¹ Die Gemeinde 48/1978, 11.

² Erna Eggert (1914–1970) in: Die Gemeinde 17/1961, 11 f; wieder abgedruckt in: Festschrift 150 Jahre Oncken-Gemeinde 1834–1984, Hamburg 1984, 54 f.

³ Vgl. dazu: Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche, Bd. 1: 1933–1935. Ausgegrenzt, 1990, 20–74; Günter Brakelmann/Martin Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989; Werner Bergmann, Geschichte des Antisemitismus, München (2002) 42010; Asta von Oppen, Der unerhörte Schrei. Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich, Hannover 1996, 12–27.

aber nur so, dass er sich von seiner jüdischen Wurzel abschneiden und in die heidenchristliche Kirche einpflanzen lässt. Das jüdische Volk selbst habe keine Zukunft. Es ist die jahrhundertealte Substitutionslehre (auch Enterbungslehre), die besagt, dass die Kirche anstelle des Volkes Israel vor Gott im neuen Bund stehe und die Verheißungen, die ursprünglich an Israel gerichtet waren, ererbt habe. Erst nach 1945, angesichts der Katastrophe des Holocaust, wandelt sich allmählich das Verhältnis zum Judentum und wird von Grund auf erneuert.

Für die Freikirchen insgesamt und darum auch für die Baptisten gilt dies „Fluchjudentum“ allerdings nur für die Gegenwart. Für die Zukunft erwarten sie die Bekehrung Israels bei der Wiederkunft Jesu. Dann wird es eine herrliche Zukunft auch für Israel geben. Damit stehen Baptisten in der Tradition von Pietismus und Erweckungsbewegung, die seit Philipp Jacob Spener (1635–1705)⁴ eine Hoffnung für Israel lehren.

Es kann nicht genug betont werden, wie tief eingewurzelt die christliche Judenfeindschaft war mit ihrer Rede vom Fluchjudentum seit dem Kreuzestod Jesu. Dieses antijüdische Denken findet sich in der Bekennenden Kirche⁵, bei Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), der noch 1933 vom „Fluchjudentum“ sprechen kann⁶ und beim Neutestamentler Julius Schniewind (1883–1948). In seinem Matthäus-Kommentar von 1937 wird das Matthäusewort in Kapitel 27, 25 („Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“) ganz traditionell als „Selbstverfluchung Israels“⁷ gedeutet. Ein einfacher Biblizismus, wie er in den Baptistengemeinden damals vorherrschend war, konnte das traditionelle antijüdische Denken selbst mit biblischen Argumenten nur schwer überwinden, sah sich stattdessen in der Distanzierung vom verworfenen Judentum vielfach bestätigt.

Dazu kommt der rassistisch begründete Antisemitismus. Weite Teile der deutschen Gesellschaft wie auch die christlichen Kirchen waren seit Ende des 19. Jahrhunderts, seit den Zeiten des Hofpredigers und Antisemiten Adolf Stoecker (1835–1909), vom Geist des Antisemitismus durchdrungen. Das Judentum sei eine minderwertige Rasse. Es sei verantwortlich für die Übel der Gesellschaft, wirke zersetzend und müsse darum zurückgedrängt werden. Es sei materiell gesinnt und strebe nach Weltgeltung. Freikirchen in Deutschland leben in diesem Kontext und werden davon beeinflusst. Dieser latente, nur manchmal offene Antisemitismus, ist einfach vorhan-

⁴ Pia Desideria, 1675; in neuer Bearbeitung hg. v. Erich Beyreuther, Wuppertal 1964, 46 f; Roland Fleischer, Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa – Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899–1967) von Kischineff nach London, in: Freikirchenforschung 1998, 209 f; Martin Schmidt, Pietismus, Stuttgart u. a. 1972, 55 f. 59; Hans-Walter Krumwiede, Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jh. (Theologische Wissenschaft Bd. 8), Stuttgart 1977, 61 f; Röhm/Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche, Bd. 1, 36 (vgl. Anm. 3).

⁵ Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (Studien zu Kirche und Israel Bd. 10), Berlin (1987) ²1993.

⁶ Ges. Schriften, Bd. 2, München 1958, 49 f.

⁷ NTD 2, Göttingen 1937, 261 f.

den. Bei der Machtübernahme der Nazis wird diese Haltung schließlich Staatsdoktrin. Und die Entrechtung und Ausgrenzung des Judentums beginnt. In der Regel haben Baptisten ebenso wie die anderen christlichen Kirchen diesem antisemitischen Denken (die Baptisten aufgrund ihres einfachen Biblizismus und ihrer hauptsächlichen Orientierung an Gemeindeaufbau und Mission) nur wenig entgegenzusetzen.

III. Der Einfluss der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre

Das andere starke Motiv, das die Beziehung zum Judentum maßgeblich beeinflusste, war die verkürzt verstandene Zwei-Reiche-Lehre Luthers⁸. Danach haben Staat und Kirche verschiedene Aufgaben jeweils in ihrem Bereich. Ursprünglich, von den freikirchlichen Anfängen in England und Holland her, meinte das baptistische Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, dass der Staat nicht in den kirchlichen Bereich hineinregieren solle.⁹ Die Freikirchen forderten Freiheit, um das Gemeindeleben ohne Einflussnahme des Staates zu gestalten. Auch die Religionsfreiheit für alle Menschen gehörte zu den Forderungen an den Staat. Im 19. Jahrhundert jedoch brachte die Entstehung des deutschen Baptismus in der apolitischen Erweckungsbewegung es mit sich, „dass die Trennung von Kirche und Staat vornehmlich als Unvereinbarkeit von Christsein und Politik verstanden wurde. Gemeinde und Welt sind in dieser Perspektive völlig voneinander geschieden, sodass dem Staat freie Machtentfaltung zugestanden werden kann.“¹⁰ Was für die baptistische Freikirche bedeutete, dass sie sich aus dem politischen Geschehen heraushielt. Aber zugespitzt auch bedeutete, dem Staat ein anderes Handeln zuzubilligen, als sie es in ihrem eigenen Bereich vom Evangelium her für geboten hielt.

⁸ Vgl. dazu im Blick auf die Freikirchen: *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt, Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen 1989, 41–46 (Die Strukturfrage 41 f; Die Zwei-Reiche-Lehre 42 f; Trennung von Staat und Kirche 43–45; Religions- und Gewissensfreiheit 45 f); *Andrea Strübind*, Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme, in: Freikirchenforschung Nr. 8, 1998, 86–106, bes. 94–100 (Die ungeliebte Republik 94 f; Die Freikirchen und das „Dritte Reich“ 95–100); das baptistische Prinzip der Trennung von Staat und Kirche wird auch diskutiert von *Edwin Brandt*, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: *Günter Balders* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal und Kassel 1984, 225–231 und von *Franz Graf-Stuhlhofer*, Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960), Neukirchen-Vluyn 2001, 80–83.

⁹ Vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen, 42 (vgl. Anm. 8): „strikte Scheidung des geistlichen und weltlichen Regiments im Interesse der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche“.

¹⁰ *Andrea Strübind*, in: Freikirchenforschung 1998, 97 (vgl. Anm. 8). Allerdings haben die Apokalyptiker und Baptistenprediger Fleischer und Köster einen Staat, der in „freier Machtentfaltung“ agiert, als antichristlichen Staat angesehen, dem man sich nicht beugen dürfe.

Durch beide Prägungen – Antijudaismus und Antisemitismus sowie die beschriebene Trennung der Bereiche von Staat und Kirche – waren Baptistengemeinden und ihre Führung gelähmt und eingeschränkt in ihrem Reden und Handeln gegenüber Juden, wie wir heute erkennen. Tragischerweise gab es am Ende der Weimarer Zeit erste Befürworter und Versuche von einigen wenigen Baptisten, aktiv das Leben im demokratischen Staat mitzugestalten,¹¹ was von der Mehrheit jedoch nicht unterstützt und mit Regierungsantritt Hitlers ganz aufgegeben wurde. Besonders auffällig ist diese Wende im Denken und Handeln von Bundesdirektor Paul Schmidt zu erkennen.¹²

Andrea Strübind weist daraufhin, dass dem Staat ein Eingriff in die rechtliche Stellung der Juden zugebilligt wurde. So konnte Paul Schmidt, damals Schriftleiter des Hilfsboten und später ab 1935 Leiter des Bundeshauses nach dem Regierungsantritt Hitlers 1933 schreiben, „dass Ausnahmegesetze gegen das Judentum für den Staat sehr wohl möglich sind.“ Sie nennt als Motive Schmidts den „Schutz des Volkstums vor ‚fremdrassigen‘ Strömungen“, ein „ordnungspolitisches Denken“ und die Obrigkeitstreue (nach Röm 13).¹³ Auch klingt die Zwei-Reiche-Lehre an, wenn Paul Schmidt „Ebene des Staates“ und „Boden der Gemeinde“ unterscheidet, auf denen die Judenfrage jeweils ein anderes Gewicht habe. In der Gemeinde sei die Rassenfrage durch Christus „überbrückt“.¹⁴

IV.

Im ersten Teil soll die Israellehre im deutschen Baptismus, wenigstens an einigen Personen dargestellt und Äußerungen zum Judentum untersucht werden. Eine Gesamtdarstellung fehlt nach wie vor. Im zweiten Teil geht es um die Frage wie Baptistengemeinden mit ihren Mitgliedern jüdischer Herkunft umgegangen sind. Zuletzt werden auch einige wenige Beispiele mutigen Handelns und Hilfe für verfolgte Juden und Judenchristen genannt.

1. Zur Israellehre im deutschen Baptismus

Wie weit waren Baptisten in den Geist des Antisemitismus und Antijudaismus verstrickt? Zu dieser Thematik gibt es bisher keine abschließende, umfassende Untersuchung.

¹¹ Vgl. dazu Roland Fleischer, Der Streit über den Weg der Baptisten im Nationalsozialismus (Baptismus-Dokumentation 4), Elstal/Norderstedt 2014, 11 f. Dazu gehörten die Baptisten Paul Schmidt, Albert Hoefs, Johannes Schneider, Carl Neuschäfer und Max Slawinsky.

¹² Vgl. Balders (Hg.), Ein Herr, 88 f (vgl. Anm. 8).

¹³ „Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur, in dieser Ausgabe, S. 78–107.

¹⁴ Ebd., 87.

Antisemitisches Denken lässt sich aber bei vielen baptistischen Autoren nachweisen.

Andere jedoch lehnen die Auf- oder Abwertung der Rassen und damit die NS-Rassenlehre entschieden ab. Die Frage ist, wie stark die antisemitische Haltung verbreitet ist. Greift ein baptistischer Autor dieses Denken auf und verschärft es oder ist er sehr zurückhaltend gegenüber diesem anti-jüdischen Denken. Mein Einblick sagt: es gibt sehr verschiedene Haltungen dazu, also Ablehnung, Zurückhaltung aber auch Betonung der anti-jüdischen Einstellung. Von einem ausgeprägten antisemitischen Denken möchte ich erst dann sprechen, wenn ein baptistischer Autor Schuld und Fehlverhalten einseitig nur beim jüdischen Volk sieht, nicht aber, wenn ähnliches Fehlverhalten ausdrücklich auch vom eigenen Volk und der christlichen Gemeinde ausgesagt wird. Beispiele für die letztere Haltung sind C. A. Flüge, Hans Luckey und Arnold Köster. Auch eine einheitliche Israellehre ist nicht auszumachen. Sie ist sehr verschieden.

Nebeneinander findet sich auch eine heilsgeschichtliche Sicht auf Israel und eine endgeschichtliche. Die heilsgeschichtliche Sicht sieht für Israel eine Heilsperiode voraus, die mit der Wiederkunft Jesu beginnt (Wiswedel). Die endgeschichtliche Sicht blickt auf das kommende Gottesreich und sieht den irdischen Staat in seiner Gefährdung, antichristlicher Staat zu werden, wobei sowohl die Völker als auch Israel unter Gottes Gericht stehen (Köster und Fleischer). Da in beiden Sichtweisen das Judentum der Gegenwart unter Gottes Gerichtshandeln steht, können alle staatlichen Maßnahmen gegen das Judentum (z. B. ihre Entrechtung) auf diese Weise eingeordnet werden. Endgeschichtliches und heilsgeschichtliches Denken führen nicht zum Widerstand gegen die nationalsozialistische Judenpolitik. Allerdings können Völker und Staatslenker nach apokalyptisch-endgeschichtlicher Bibelauslegung zwar als „Werkzeuge des Gerichtes Gottes“ fungieren, doch „soweit sie sich dabei vergehen, wird sie Gott zur Rechenschaft ziehen.“¹⁵ Damit wird dem staatlichen Handeln mindestens in der Verkündigung eine Grenze gesetzt. In der Regel geben sich Baptisten mit der Obrigkeitstreue nach Römer 13 zufrieden, nehmen staatliche antijüdische Maßnahmen hin, auch wenn sie nicht immer von deren Rechtmäßigkeit überzeugt sind. Dies ist der Angst im totalen Staat geschuldet, ebenso der eigenen Machtlosigkeit. Manchmal wird auch das rassistisch-antisemitische Denken der Zeit mit der Bibel eher begründet als widerlegt (so bei Walter Hoffmann).

Gründlicher äußern sich zur Thematik Baptisten und Juden Wolfgang Heinrichs¹⁶ von den Freien evangelischen Gemeinden sowie Andrea Strübind¹⁷ und

¹⁵ J. Fleischer, Die Judenfrage als Weltproblem, in: Täuferbote April 1933, 9.

¹⁶ Wolfgang E. Heinrichs, „Heilsbringer und Verderber“. Freikirchliche Ansichten über Juden im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert, in: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“, 2011, 13–33, besonders 19 f.

¹⁷ Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, 1995, 8.2 Das Verhältnis zur „Judenpolitik“ des NS-Regimes, 260 ff.

Franz Graf-Stuhlhofer¹⁸ von den Baptisten. Andrea Strübind belegt in ihrem zur angesprochenen Thematik bisher wichtigsten Beitrag¹⁹ dieses antisemitische Denken bei einzelnen Baptisten und die zugrunde liegenden Motive. Sie behandelt dabei folgende Baptisten: Naphtali Rudnitzky, Arthur Bach (Baptist?), Arnold Köster, Paul Schmidt, Friedrich Wilhelm Simoleit, Carl Neuschäfer, Heinrich Fiehler, Karl August Hahne und Heinrich Cassens.

Mein Beitrag dazu kann nur der Versuch einer Ergänzung sein. Mir ist bewusst, dass hier besonders auf methodische Sorgfalt zu achten ist. Es genügt kaum, einen Autor als Antisemiten zu bezeichnen, wenn man eine heute anstößige Äußerung über Juden zitieren kann. Sie muss in den Kontext der Zeit eingebettet werden. Wobei zu fragen ist, ob ein Zitat die traditionelle, weit verbreitete antijüdische Haltung wiedergibt oder in übersteigertem Maß darüber hinausgeht. Macht der Autor Anleihen beim rassistisch begründeten Antisemitismus? Welche Israellehre lässt er in seinen Äußerungen insgesamt erkennen? Andrea Strübind konstatiert, dass es „vor allem an Untersuchungen zur Israeltheologie im deutschen Baptismus (mangelt)“²⁰. Diese Aufgabe ist nach wie vor unerledigt. Prüfsteine einer Israellehre sind: Abstammung Jesu aus dem Judentum, Rassismus und die Abwertung der jüdischen Rasse, Wertung des Alten Testaments, Israels Verwerfung und bleibende Erwählung.

Hier folgen zum Teil in Anknüpfung zum Teil in Ergänzung zu Andrea Strübinds Beitrag einige Stellungnahmen von Baptisten, die sich zur „Judenfrage“ äußerten. Sie sollen die Einstellungen von Baptisten zum Judentum illustrieren und auch auf manche Differenzierung hinweisen, die bei baptistischen Autoren zu finden sind.

Das Verhältnis der Baptisten zu den Juden war geprägt vom Missionsgedanken. Im Jubiläumsjahr 1934 wird Onckens Ausspruch „Jeder Baptist ein Missionar“ wieder in den Vordergrund gerückt. Neben den verschiedenen Missionsaufgaben kommt dabei auch die Judenmission in den Blick. Sie wird von *Max Boden* als „eine alte Aufgabe“ bezeichnet, „weil bereits der Herr Jesus sie geboten hat.“²¹ Erinnert wird, dass das Evangelium nach Paulus „zuerst an die Juden“ gerichtet ist. Darum dürfe „bei aller Missionsarbeit unter den Völkern der Erde [...] der Dienst an Israel nicht vernachlässigt werden.“ Auch an Julius Köbner wird erinnert, der „als Sohn jüdischer Eltern geboren wurde.“ Israel gegenüber gebe es eine Dankesschuld, „denn das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4, 22) und „Männer des jüdischen Volkes (haben) uns das ganze Wort Gottes geschenkt.“ Es ist missionarisch-liebevolle, einladende Sprache, wenn davon gesprochen wird, das jüdische Volk, das „heute in der Irre geht“, einzuladen in „heilige(r) selbstlose(r) Liebe zu diesem Volk.“ Schließlich ermutigt der Autor „Juden

¹⁸ Franz Graf-Stuhlhofer, Öffentliche Kritik (vgl. Anm. 8), bes. 70 und XI. Charakteristika von Kösters christlichem Philosemitismus 224–239.

¹⁹ Strübind, Judenverfolgung (vgl. Anm. 13).

²⁰ Ebd., 78.

²¹ Wahrheitszeuge 1934, Nr. 7, 52 f.

auch in unsere Versammlungen einzuladen.“ *Max Boden* spricht hier ganz in der Art von *Naphtali Rudnitzky* aus Liebe zum jüdischen Volk, ohne sich antijüdischer Klischees zu bedienen. Die Frage bleibt, wie weit sich Baptistengemeinden für die Judenmission öffneten. Da mindestens zweimal, 1927 und 1932, im Wahrheitszeugen²² für „die prophetische Botschaft an Israel“ geworben wird, kann man vermuten, dass es nur wenige waren, die sich dieser Aufgabe stellten und sich ihr auf die rechte Weise widmeten. 1929, als *Rudnitzky* auf der hessischen Vereinigungskonferenz über seine judenmissionarische Arbeit berichtet, heißt es im Protokoll: „Diese Arbeit ist schwierig, weil dafür unter den Christen häufig das rechte Verständnis fehlt. Leider ist gerade verkehrt betriebene Judenmission ein Hindernis für die Arbeit an den Juden gewesen.“²³

Hans Luckey (1900–1976), der langjährige Lehrer und Direktor des Hamburger Predigerseminars, nimmt in einem Vortrag von 1932 auf einer Pfingstjugendkonferenz in Thüringen die Stellung der Baptisten zu „Rasse und Blut“²⁴ in den Blick. Er setzt sich mit der völkischen Bewegung auseinander, besonders mit H. C. Chamberlain, Artur Dinter und Hitlers „Mein Kampf.“ In der völkischen Bewegung offenbare sich, so Luckey, „der schrankenlose Hass und seelentiefe Ekel gegen die Juden“ (32). Die Sünden Judas würden „ohne Skrupel [...] auf jeden Vertreter dieser Rasse“ übertragen, während man „das Gericht über die eigne Sünde“ bei dem „rassisch reinen Menschen“ vergeblich suche (32). Was das Judentum betrifft, so gebe es „wohl die Schäden einer goldhungrigen Judenschaft“ (34), auch den „Fluch, den Gott seinem Volke in die Zerstreuung mitgegeben hat.“ Als Beleg wird Jeremia 29, 17.18 genannt. Wer sich aber dem „Hass gegen Israel“ hingabe, hätte die Gnade von sich geworfen. „Gott mag Parteien und Regierungen zur Geißel zusammenknoten, um Juda zu schlagen, wir bleiben beim Evangelium, das Arier und Juden, Weiße und Schwarze ruft“ (34). Luckey lehnt die völkischen Gedanken ab. Die „Allgewalt des Rasseideals“ dürfe auf keinen Fall anerkannt werden. Die christliche Erkenntnis gehe weit über die völkische Theorie hinaus, denn sie wisse von der Erbsünde und der Erbschuld. „Keine Rassenhygiene macht [...] aus einem unerlösten Menschen einen erlösten“ (35). Wo er von Juden spricht, kann er vom Fluch reden, der auf dem Volk liegt und von seinem materiellen Streben. Aber weitergehende judenfeindliche Äußerungen finden sich nicht. Juden wie Heiden finden Rettung durch das Evangelium und die Gnade. Eine besondere Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk deutet sich an, wenn Luckey davon spricht, dass „Gott mit harter Hand“ mit Israel umgeht und er handle „um Juda zu schlagen“. Aber es sind eher Randbemerkungen und von Verwerfung Israels ist keine Rede. Eine ausgeführte Israellehre ist

²² Wahrheitszeuge 1927, Nr. 51, S. 411 f; 1932, Nr. 21, 2. Umschlagseite.

²³ Protokoll der hessischen Vereinigungskonferenz 19/20. Mai 1929 (Archiv EFG Kassel-Möncheberg).

²⁴ Unsere Stellung zu Rasse und Blut, in: Jungbrunnenheft 5, Kassel 1932, 21–35.

nicht erkennbar. Bemerkenswert bei allem ist die Einführung, die deutlich macht, dass Luckey Position bezieht im „politischen Kampf unserer Tage“, und wie sehr sich Luckey und wohl auch andere über die eigene gefährliche Zeit bewusst sind, dass Gott „uns in einer vulkanischen Zeit auf einen zerrissenen Acker gesät hat, so dass wir mehr sündigen müssen, als es vielleicht je geschah“ (21). Er fügt hinzu: „Gott sei es aber auch gesagt: ‚Vergib uns unsere Schuld‘“ (21).

Wilhelm Wiswedel (1877–1962), Baptistenpastor und Täuferforscher, äußert sich 1935, wohl noch vor den Nürnberger Rassegesetzen im Wahrheitszeugen, dem Organ der deutschen Baptisten, zur damals sogenannten Judenfrage: *Die Juden im Heilsplan Gottes*.²⁵ Er zählt sie „zu den brennendsten Fragen der Menschheit“. Und sofort trifft er eine wichtige Vorentscheidung, er behandle nur die „religiöse Judenfrage“. „Die Rassen- und Wirtschaftsfragen zu lösen, ist Sache der Regierungen der einzelnen Staaten“ (98).

Hier trifft sich Wiswedel mit der Haltung vieler Baptisten. Ausgehend von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, die im 19. Jahrhundert ganz verkürzt, manche sagen „pervertiert“²⁶, verstanden wird, gibt es die voneinander getrennten Gebiete und Aufgaben des Staates und der Kirche. Und zwar stehen sich Kirche und Staat so gegenüber, auch nach Meinung vieler Baptisten, dass der Staat nicht in das Gebiet der Kirche, die Kirche nicht in das Gebiet des Staates eingreifen dürfe. Das ist eine völlig defensive Haltung gegenüber dem Staat. Von einer Gestaltung der Gesellschaft, einem Hineinwirken des Evangeliums in die politische Welt, gar einem prophetischen Auftrag der Kirche, den Herrschenden ins Gewissen zu reden, davon wird Abstand genommen, das ist gar nicht mehr im Blick. Die Kirche kümmert sich nur um ihren Bereich. Sie redet dem Staat nicht darein, in der Hoffnung, dass auch der Staat die Kirche weitgehend in Ruhe lässt. Dass sich die christliche Gemeinde damit der Freiheit des Evangeliums beraubt, ist zu spät oder auch gar nicht erkannt worden. Dass diese Trennung in der Diktatur eines totalen Staates scheitern musste, wurde ebenfalls später offenkundig.

Wiswedel beschreibt nach dieser Vorentscheidung die religiöse Judenfrage nicht nur völlig unpolitisch, sondern überlässt es dem Staat, die politische Judenfrage auf seine Weise zu lösen. Ähnlich und teils ausführlicher argumentieren so, Artur Bach, Paul Schmidt (der 1930 noch ganz anders dachte, nämlich die „Kirche als Gewissen des Staates“), Johannes Fleischer u. a. Für Wiswedel nimmt Israel eine „ganz hervorragende ... eine zentrale Stellung“ in der biblischen Offenbarungsgeschichte ein. Er hält fest am Alten Testament als dem „Offenbarungsbuch Gottes“ (99). Aber beim Wort Jesu „das Heil kommt von den Juden“ werden Vorbehalte und erste Einschränkungen sichtbar, die sich auch im weiteren Verlauf finden. Nur *ein*

²⁵ Wahrheitszeuge 1935, Nr. 13, 98–100.

²⁶ So Berthold Klappert in: J. Moltmann (Hg.), *Bekennende Kirche wagen*. Barmen 1934–1984, 102, 104.

Heil kommt von den Juden, nämlich Jesus Christus. Eine Distanz zu Israel als Volk wird erkennbar. Das Volk wurde „aus dem Dienst der Offenbarung entlassen“. Der Grund dafür ist, dass es das Heil von sich gestoßen habe mit der Folge der Zerstreuung unter die Völker. Nun käme „Unheil von den Juden“, es werde zum Fluch für die Völker. Diese problematische Auslegung hatte schon *Rudnitzky* vergeblich zurückzuweisen versucht.²⁷ Mit dieser heilsgeschichtlichen Sicht kann das Schicksal Israels als Gericht Gottes hingenommen werden, ebenso alle judenfeindlichen Maßnahmen des Staates. Zwar habe der Herr sich einen Rest Israels übrig gelassen, erkennbar an Paulus und den Juden, die an Pfingsten und später gläubig wurden. Aber, und wieder kommt eine Zurücksetzung Israels ins Spiel, selbst die „Gläubigen aus Israel [haben] jetzt nicht etwa eine bevorzugte Stellung in der Gemeinde Christi“ (99). Denn die Gemeinde der Gegenwart sei „jetzt vorzugsweise heidenchristliche Gemeinde“. Er konzidiert, dass wir „Christen aus den Nationen auf den israelitischen Anfängen und Grundlagen beruhen“ und zitiert Römer 11, 18: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ Dem jüdischen Volk sei viel Liebe entgegenzubringen und Christus zu bezeugen. Dass Gott sein Volk „nicht für immer verstoßen“ habe, zielt auf die künftige Bekehrung Israels. Gott habe auch dafür gesorgt, dass Israel in der Zerstreuung unter die Völker nicht untergehe. Allerdings werden „die meisten Juden“ in der Zeit des „antichristlichen Weltherrschers“ untergehen, „und nur ein Drittel wird gerettet werden“ (99). Die Verfolgung Israels, ja seine mehrheitliche Vernichtung sind nach dieser heilsgeschichtlichen Sicht in Gottes Heilsplan integriert. Der weitere Plan mit Israel sei seine Bildung zum Gottesstaat und Gottesvolk, das von Jerusalem ausgehend die Völker missioniert, während die Gemeinde in der Vollendung angekommen, nicht mehr auf Erden sei. Noch einmal wird eine Einschränkung auch des bekehrten Israels gegenüber der Gemeinde angesprochen. Sie, die bekehrten Juden, werden „keine bevorzugte Stellung“ einnehmen (100). Sie seien zurückgestellt als „die Letzten“ und hätten „den Vorzug der höheren Erwählung verloren“ (100). Er beruft sich dabei auf Ambrosius. Die im gegenwärtigen Zeitalter („Haushaltung des Glaubens“) Bekehrten stehen höher als die im kommenden Zeitalter Hinzukommenden.

Es bleibt eine Tragik, dass die heilsgeschichtliche Sicht Israels, Baptisten damals nicht befähigte, staatliches Unrecht zu erkennen und sich mutig für Verfolgte einzusetzen. Jede staatliche Verfolgungsmaßnahme gegen Juden konnte mit dem Heilsplan Gottes gerechtfertigt werden. Wenn auch die Beziehung zu Israel unter dem Blick von Liebe und Mission gesehen wird, so bleibt doch der Einfluss der alten Israellehre von der Verwerfung bzw. Zurücksetzung Israels erkennbar. Das Schicksal der Judenchristen, die auch Mitglieder in Baptistengemeinden waren, wird nicht weiter bedacht.

²⁷ Die Einstellung bibeltreuer Christen zu den Juden, Wahrheitszeuge 1931, 220: „Die Verbannung Israels (ist) ein Fluch für das Volk“ (also nicht für die Völker).

Carl August Flügge (1876–1948) war sozialdiakonisch und evangelistisch engagierter Baptistenprediger in Hamburg-Eimsbüttel seit 1901 und Leiter der christlichen Traktatgesellschaft im Oncken-Verlag Kassel seit 1921 bis zu seinem von den NS-Behörden und von der Bundesleitung der Baptisten erzwungenen vorzeitigen Ruhestand 1939.²⁸ Er verfasste viele missionarische und sozialetische Schriften. Seine Lebensthemen waren: Evangelisation, Bekämpfung sozialer Missstände, Einsatz für Religionsfreiheit, Sonntagschularbeit und biblisch-persönliches Christsein. In einer Broschüre von 1919, „Unsere Stellung zu den Gegenwartsnöten“²⁹, nennt er soziale Nöte und sittliche Gefahren der Gegenwart. Die Freiheit, die die Revolution von 1918 brachte, verkomme zur moralischen Zügellosigkeit. Dabei kommt er auch auf Juden zu sprechen, die

„wie es scheint, um Gewinns willen‘ leichter als andere Rassen gewissenlos handeln können [...] Aber leider [...] es gibt auch viele blaublonde, deutsche Judenten, die mit ihrem gewissenlosen Treiben unserem Volke ebenso zum Fluch sind, wenn sie nur verdienen können [...] Als Christ kann und will ich kein Antisemit sein. Ich weiß, nicht nur der Heiland, sondern das Heil schlechthin kommt von den Juden (Joh 4, 22); aber ebenso viel steht doch fest und ist und wird überall durch die Geschichte erhärtet: Wo die Juden das Heil verwerfen und darum das Heil nicht bringen können und wollen, da bringen sie Unheil.“³⁰

Flügge distanziert sich zwar ausdrücklich vom Antisemitismus, aber er ist nicht frei von der Anschauung, das Judentum habe einen sittenverderbenden, zersetzenden Einfluss auf die Völker und bringt das in Verbindung mit der Verwerfung Christi seitens des Judentums. Das sind auch bei ihm Einflüsse der jahrhundertealten Judenfeindschaft. Er differenziert zwischen „frommen“ und „gewissenlosen“ Juden und erklärt seine Achtung vor der jüdischen Religion:

„Kein Wort sagen wir gegen die jüdische Religion, sie ist uns heilig, und wir haben nichts gegen die frommen Juden; sie sind uns lieb, wie auch die frommen Katholiken; und beide stehen uns in ihrer Frömmigkeit unendlich viel näher, als die liberalen Atheisten und die ungläubigen Protestanten. Aber mit Ernst müssen wir warnen vor gewissenlosen Juden und allen anderen Volksverderbern, die zersetzende Gottlosigkeit und verheerenden Bolschewismus überall verbreiten.“³¹

Wenn es auch viele Verderber am deutschen Volk gebe, so seien doch auch „gewissenlose“ Juden Mitverursacher der Sittenverderbnis des deutschen Volkes.

²⁸ Fleischer, Streit, 16 (vgl. Anm. 11).

²⁹ Erschienen im Volkswacht-Verlag Hamburg 1919, 32 S. (nur ein einziges Exemplar in Kopie ist erhalten in der Bibliothek der Nordkirche in Hamburg, seit Januar 2012 auch im Oncken-Archiv Elstal).

³⁰ Ebd., 15; im fast gleichen Wortlaut wieder abgedruckt in: Glaube und Tat (Friedensboten-Bücherei Bd. IV), Kassel o. J. (1921/24?), 41 f (Hinzufügung am Schluss: „Wo sie nicht als die Gesegneten zum Segen werden, sind sie als die Verfluchten ein Fluch“).

³¹ Ebd., 16; Glaube und Tat, 1921/24: „vor gewissenlosen Semiten und vor gewissenlosen Antisemiten“ (42).

Schon 1912 distanzierte er sich vom Judenhass und den Judenpogromen in Russland und Spanien und wies auf die nachfolgenden nationalen Katastrophen hin.³² Die Stellung zum Judentum war für ihn ein Kriterium, ob ein Volk Anteil am Segen oder am Fluch erhält.

Die Judenfrage ist für Flügge kein eigenständiges Thema. Ihm geht es um die abzuwehrende Sittenverderbnis im Volk und um das kommende Reich Gottes.

Im Traktat, das nach dem baptistischen Weltkongress 1934 in Berlin von ihm herausgegeben wird, und die wichtigsten Resolutionen in Auszügen samt den offiziellen Äußerungen der NS-Regierung zur Religionsfreiheit enthält, werden Spitzensätze der Rassismusresolution zitiert: „Dieser Kongress beklagt oder verurteilt alle Rassenfeindschaft und jede Form von Unterdrückung oder ungerechter Zurücksetzung von Juden, Farbigen oder als Minderheit unter einem anderen Volk Wohnenden als eine Verletzung des von Gott, dem himmlischen Vater, gegebenen Gesetzes. Dieser Kongress dringt auf Verbreitung der christlichen Lehre von der Achtung der Persönlichkeit ohne Ansehen der Rasse.“³³

Dieses Traktat wird ein Jahr später, nach den Nürnberger Rassegesetzen, von der Gestapo aus dem Verkehr gezogen, seine Weiterverbreitung nicht mehr gestattet. Es erreichte immerhin eine Auflage von über 60.000 Exemplaren. Flügge unterstützt mit diesem Traktat sowohl Religionsfreiheit als auch Abwehr des Rassismus. Er nutzt solange wie möglich die Handlungsspielräume in der NS-Diktatur.

Hans Fehr (1894–1979) diente zunächst als Prediger der Ersten Baptisten-gemeinde Hamburg-Böhmkenstraße (heute Oncken-Gemeinde Hamburg-Grindelallee). Von 1933 bis 1965 war er Direktor des Hamburger Diakonissenhauses Siloah (heute Albertinen-Diakoniewerk) und von 1933–1965 wirkte er als Mitglied der Bundesleitung, von 1951/1955 an bis 1965 als Vorsitzender. Ich erwähne ihn in dieser Aufzählung als Beispiel großer Zurückhaltung gegenüber dem damals herrschenden Rassismus und Antisemitismus. Er warnt, wie Astrid Giebel schreibt, „bereits 1933 davor, das ‚Dritte Reich‘ mit dem Reich Gottes gleichzusetzen, das Wort ‚Christ‘ synonym für ‚Arier‘ zu verwenden und den Begriff der Nächstenliebe umzudeuten.“³⁴ Andrea Strübind urteilt: „Er [...] distanzierte sich aus theologischen Gründen von der Ideologie des NS [...] Seine schärfsten Angriffe richteten sich gegen die völkische Ablehnung des Alten Testaments und die Rassenlehre.“³⁵ Dennoch schlug er den Weg der Anpassung an den NS-Staat ein,

³² Gegenwartsnöte. Aus dem Zeiteinspiegel der Tagespresse, Kassel o. J. (1912), 57.

³³ C. A. Flügge, Die Botschaft der Baptisten im Echo der Presse. Erklärungen führender Männer über religiöse Duldsamkeit im Neuen Deutschland, Kassel o. J. (1934, ³1935), 61.

³⁴ Astrid Giebel, Glaube, der in der Liebe tätig wird. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957 (Baptismus-Studien 1), Kassel 2000, 227; Strübind, Unfreie Freikirche (vgl. Anm. 17), 122 f.

³⁵ Ebd., 123.

um Diakoniewerke und Bund in der Diktatur nicht zu gefährden. Allerdings und das ist hervorzuheben, trat er „nicht für die Auf- oder Abwertung von Rassen“³⁶ ein. Auch nutzte er im Blick auf die jüdischen Mitbürger Handlungsspielräume und sorgte für stille Hilfe in Einzelfällen. So werden jüdische Menschen ins Altenheim und ins Mutterhaus aufgenommen und „Siloahschwwestern (arbeiten) weiterhin in der Klinik des jüdischen Arztes Dr. Ascher Adolf Calmann, während andere Mutterhäuser den Kontakt zu jüdischen Ärzten abbrechen. Fehr erinnert sich 1974: ‚Wir durften nur ‚arische‘ Patienten aufnehmen. Wir haben aber doch jüdische Patienten zur Entbindung und in das Altenheim eine Jüdin aufgenommen.“³⁷ Er ist ein Beispiel großer Zurückhaltung gegenüber rassistischem Gedankengut und lässt eine gewisse Sympathie für jüdische Menschen erkennen.

Walter Hoffmann (1892–1957)³⁸ wurde 1924 zum Baptistenprediger ordiniert. Er wirkte in Braunau-Schönau/Tschechoslowakei von 1922–1926, danach in Berlin-Steglitz, ab 1931 in der Gemeinde Berlin-Schöneberg. Viele seiner Vorträge wurden als Broschüren in mehreren Auflagen veröffentlicht. Seine Israellehre wird ersichtlich in der 1936 erschienen Schrift: „Was wird aus den Juden der Welt?“³⁹ Über die Zukunft des Judentums wird heilsgeschichtlich spekuliert, eng verbunden mit den schlimmsten antisemitischen Ausfällen der Zeit. Ein Jahr nach den Nürnberger Rassegesetzen wird die Rassenlehre der Nazis im Nachhinein biblizistisch gerechtfertigt. Israel sei tief gesunken, „weil es den lebendigen Gott verließ und seine Gebote missachtete“ (17). Mit der Verwerfung des Messias sei das einstmals auserwählte Volk zum Fluch aller Völker und Rassen geworden. Auch die „Reinhaltung des Blutes“ (10.11) gehöre zum Gesetz Gottes, gegen das Israel durch Mischehen und Assimilation verstoßen habe. Die Mischna zeige die „Verfälschung und Verdrehung der Gedanken Gottes“ (21). Massive antisemitische Vorwürfe werden erhoben: „Noch immer strebt das verblendete jüdische Volk nach der Weltherrschaft [...] Kommunistische und pazifistische Weltbeglückungsideen wechseln mit Vergnügungssucht, Sittenverderbnis und Wuchergeist ab“ (17). Gott aber werde Israel wieder nach Palästina aus der Zerstreuung zurückführen. Doch die Mehrzahl („Millionen von Juden“) werde in Ägypten „durch harte Fronarbeit“ umkommen (15). Für ihn steht fest: „Gott hat es so bestimmt, weil er gerecht und heilig ist“

³⁶ Giebel, Glaube (vgl. Anm. 34), 232.

³⁷ So beschreibt Frank Fornaçon Fehrs Solidarität mit den Juden, in: Auf klarem Kurs. 100 Jahre. Vom Diakonissenverein zur Albertinen-Gruppe, hg. v. Albertinen-Diakoniewerk e.V., Hamburg/Ahnatal 2007, 85. Hans Fehr erzählt die Einzelfälle in: Die Gemeinde 41/1971, 8 (Haben wir christlich an den Juden gehandelt?).

³⁸ Eine Biographie in: Festschrift 50 Jahre EFG Berlin-Schöneberg, 1986, 48 f.

³⁹ Berlin 1936, 1939, 23 S. Das Jahr der Erstauflage ist durch eine Kurzbesprechung im „Täuferboten“ vom August 1936 gesichert. (Im Oncken-Archiv Elstal sind von Walter Hoffmann insgesamt 21 Hefte zu verschiedenen Themen erhalten. Die Heftreihe wird zusammengefasst unter dem Titel „Kampf um die Wahrheit“.)

(19). Am Ende komme ein kleiner, heiliger Überrest nach Palästina und finde den Weg zurück zu Gott und zu Christus.

Bei Walter Hoffmann werden, ähnlich wie bei Wiswedel, die 1936 bereits erlebbare Entrechtung und Verfolgung der Juden mit Gottes Heilsplan begründet und gerechtfertigt. Unrecht, gegen das man einschreiten müsste, wird nicht erkannt. Was Israel geschieht wird mit Gottes Ratschluss verbunden. Christen bleiben dabei in der Zuschauerhaltung. Das Schicksal der Judenchristen wird völlig ausgeblendet. Hier bestätigt sich ein weiteres Mal das Urteil von Andrea Strübind, dass „antisemitische Vorurteile in die endgeschichtliche Schau des Judentums integriert, ja selbst staatliche Verfolgungsmaßnahmen theologisch qualifiziert werden konnten.“⁴⁰

Heinrich Euler (1880–1945), Baptistenprediger aus Hassenhausen/Hessen, spricht 1937 auf der hessischen Vereinigungskonferenz in Frankfurt vom „verachteten Volk der Juden.“⁴¹ Es geschieht im Rahmen eines Vortrags in dem er das Alte Testament in seiner Bedeutung für die Gemeinde herausstellt und gegen Angriffe verteidigt. Er führt aus:

„Wir müssen das A. T. als Urkunde dieser Offenbarung (Gottes) im Volke Israel betrachten und ehren. Dass Gott sich das verachtete Volk der Juden gerade als Gefäß der Offenbarung erwählte, ist für den Glauben kein Grund zum Ärgernis. Dass das Volk der Offenbarung das Heil verachtete und Christum ans Kreuz schlug, ist ebenfalls für uns kein Grund, uns selbst zu rühmen.“

Euler nimmt die allgemeine Verachtung des jüdischen Volkes als gegeben hin. Er bekennt sich zur Offenbarung Gottes im und durch das jüdische Volk. Antisemitische Ausfälle gegen das Judentum finden sich bei ihm nicht.

Reinhold Kerstan (Jg. 1931), Sohn eines deutschen Baptistenpastors, schildert in seinen Erinnerungen wie er nach der Pogromnacht 1938 mit seinem Vater (Wilhelm Kerstan) in Berlin unterwegs war, an einer brennenden Synagoge und an zerstörten jüdischen Geschäften vorbeikam. Er berichtet:

„Vater war sehr traurig und empört. Er liebt die Juden, denn alle Apostel waren Juden [...] und auch Jesus war Jude [...] Mein Vater war mit mir durch das ganze chaotische Durcheinander gegangen [...] ‚Nein‘ sagte er immer wieder, ‚nein, nein! Das hätten sie nicht tun dürfen. Sie dürfen Gottes Volk nicht antasten. Das wird ein schlimmes Ende nehmen.“⁴²

Ein eindrückliches Zeugnis von der Achtung gegenüber dem ersterwählten Volk Gottes und von der Anerkennung, dass Jesus Jude war. Antisemitische Äußerungen fehlen.

⁴⁰ Strübind, Unfreie Freikirche (vgl. Anm. 17), 261.

⁴¹ Roland Fleischer, „Das verachtete Volk der Juden“. Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum, in: Freikirchenforschung 17/2008, (196–221) 197.

⁴² Ebd., 206 f; Reinhold Kerstan, Ein deutscher Junge weint nicht. Erinnerungen an damals, Wuppertal/Kassel 1981, 26 f (zitiert nach der Taschenbuchauflage von 1989, Originalausgabe „Blood and Honour“, USA 1980).

Johannes Mundhenk (1909–1986), Lehrer für Kirchengeschichte und Neues Testament am baptistischen Seminar in Hamburg von 1946–1951, veröffentlicht im „Hilfsboten“, einer Mitarbeiterzeitschrift vor allem für Pastoren, 1939 einen Predigtvortrag mit dem Titel *„Die Bibel und das Judenproblem“*⁴³. Er führt aus, Juden seien „das merkwürdigste, interessanteste, aber auch fluchbeladenste Volk der Erde.“ Sie hätten viel Schuld auf sich geladen und „viel Gift“ sei „von ihnen ausgegangen, welches [...] das Gegengift des Antisemitismus schon in alten Zeiten und noch heute erzeugte.“ Ihre Hauptschuld bestehe in der Verwerfung Christi. Zur Zukunft Israels meint er, das Volk werde „ein Fluch bleiben und ein zersetzendes Gift, bis dass Christus kommt.“ Erst dann werde sich der Rest Israels bekehren. Der Vortrag ist missionarisch ausgerichtet, denn „was Israels Schicksal war, kann auch unseres sein“. Am Schluss steht die Warnung vor dem Abfall von Gott auch „für unser Volk“. Erschreckend viele Stereotype des modernen Antisemitismus werden aufgenommen, aber eine Lösung der Judenfrage wird nicht vom Staat sondern allein von Gott erwartet.

Naphtali Rudnitzky (1869–1940): Der baptistische Judenmissionar entlarvt und beklagt antisemitisches Denken auch unter Christen⁴⁴ und empfindet die NS-Partei in größtem Widerspruch zum Neuen Testament. Schon 1921 hatte Rudnitzky sich gegen die unkritische Übernahme der sog. „Protokolle der Weisen von Zion“ durch den Methodisten Ernst F. Ströter (1846–1922) gewandt und sie als antisemitische Fälschung zurückgewiesen.⁴⁵ In seinem Beitrag „Der Nationalsozialismus mit dem Herzen eines Judenchristen empfunden“⁴⁶ von 1932 führt er aus:

„Dass das jüdische Volk von den allerersten Anfängen an sich als sündig und der göttlichen Gnade unwürdig gezeigt hat, ist eine allen Bibellesern bekannte Tatsache. Umso mehr sollte der Christ die Geduld und die tragende Liebe, mit der Gott dieses Volk behandelt, bewundern und sie zum Vorbilde seines Verhaltens nehmen. [...] Gottes Liebe sichert dem Volke Israel ‚ewigen Bestand‘.“

Rudnitzky kämpft gegen antisemitische Stereotype und betont Israels bleibende Erwählung. Rassistisches Denken hat im christlichen Glauben keinen Platz. Darum sieht Rudnitzky sowohl im Bolschewismus wie im Nationalsozialismus „Feinde des Kreuzes“. Jesus Christus habe *„mit seinem Blute alle Menschen und alle Rassen, ohne Unterschied, erlöst“*. Leider wurde auf seine prophetischen Worte auch unter Baptisten nur wenig gehört.

⁴³ Hilfsbote 1939, H. 2, 27–32; *Fleischer*, Volk (vgl. Anm. 41), 215 f.

⁴⁴ Wahrheitszeuge v. 12. Juli 1931, 220 f („Die Einstellung bibeltreuer Christen zu den Juden“); Wahrheitszeuge v. 26. März 1933, 101 f („Die Not Israels und das christliche Gewissen“); ausführlich dazu *Ronald Hentschel*, *Naphtali Rudnitzky (1869–1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars*, Hamburg 1994 (Abschlussarbeit am Theol. Seminar Hamburg, BEFG) und *Strübind*, Judenverfolgung (vgl. Anm. 13), 82, 84 f.

⁴⁵ Dargestellt von *Ekkehard Hirschfeld* in: *Freikirchenforschung* 15, 2005/06, 63–67.

⁴⁶ In: *Leopold Klotz* (Hg.), *Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen*, Gotha 1932, Bd. 2, 85–91.

Arnold Köster (1896–1960): Er war Baptistenprediger in Hamburg, Köln und am längsten in Wien. Er gilt neben Rudnitzky als einer der schärfsten NS-Kritiker unter den Baptisten. Seine prophetisch-apokalyptische Bibelauslegung brachte ihn in großen Gegensatz zum Nationalsozialismus, den er auch als „antichristlicher Weltstaat“ umschreiben konnte.⁴⁷ Seine Israellehre stellt sein Biograph Franz Graf-Stuhlhofer ausführlich dar.⁴⁸ Er schätzt und verteidigt das Alte Testament, bekennt sich „zum Volk Israel als dem Weg Gottes, sich zu offenbaren“ (Stuhlhofer, 319) und „betonte wiederholt Jesu jüdische Abstammung“ (Stuhlhofer, 321). Bei Köster finden sich die „Verehrung des Juden Jesus“ und die „Überzeugung von Israels Erwählung“: „Wir wissen, dass das Volk Israel noch eine göttliche, christuserfüllte Zukunft hat; darum achten wir auf den Weg Israels.“⁴⁹ Köster kann zwar davon sprechen, dass „Deutschland die Zuchtrute Gottes geworden ist“ im Blick auf das gegenwärtige Israel. Aber auch bei der Verfolgung der Christen macht Gott „den russischen Bolschewismus zur Zuchtrute“.⁵⁰ Das Zeitgeschehen deutet Köster nämlich von der Weltregentschaft Gottes her und das bedeutet, dass auch das aktuelle Schicksal der Juden wie Graf-Stuhlhofer formuliert „Bestandteil von Gottes Planen“ ist und folglich den Entschluss zu engagiertem politischen Handeln erschwert. Israel durchlebt Versagen und Gottes Gerichte:

„Immer wieder hat Gott mit seinen Gerichten dreinfahren müssen – und immer wieder hat dieses Volk seine einzigartige Auferstehung feiern können, damit die Sterne Gottes [...] immer am Himmel bleiben, die Sterne einer kommenden Welterlösung!“⁵¹

Auch wird das Versagen Israels mit ähnlichem Versagen der Christen in Verbindung gebracht. Graf-Stuhlhofer grenzt Köster damit vom Antisemitismus ab. Denn „ein Antisemit [...] beschränkte sich auf den Hinweis auf Israels Fehler“.⁵²

Neben Rudnitzky und Köster gehört auch *Johannes Fleischer* (1886–1955)⁵³, Baptistenprediger in Bochum und von 1928–1946 in der deutschen Gemeinde Bukarest, zu den NS-Kritikern, jedenfalls in der Frühzeit. Mit Arnold Köster und Carl Füllbrandt ist er Herausgeber des Täuferboten, einer Mo-

⁴⁷ Franz Graf-Stuhlhofer, *Juden und Freikirchen in Österreich. Die Haltung der Freikirchen in Österreich zur Zeit des NS, dargestellt vor allem am Beispiel der Prediger Arnold Köster (Baptist) und Hinrich Bargmann (Methodist)*, in: Daniel Heinz (Hg.), *Freikirchen und Juden*, Göttingen 2011, (311–330) 321.

⁴⁸ Öffentliche Kritik (vgl. Anm. 8), XI. Charakteristika von Kösters christlichem Philosemitismus, 224–239.

⁴⁹ Graf-Stuhlhofer, *Öffentliche Kritik* (vgl. Anm. 8), 238.

⁵⁰ Ebd., 228 und 227.

⁵¹ Ebd., 235 (Predigt vom 21. Februar 1943).

⁵² Ebd., 234.

⁵³ Über meinen Großvater verfasste ich einen Art. im BBKL, Bd. 19 (2001), Sp. 410–416.

natsschrift für die Baptistengemeinden Südosteuropas. Darin schreibt er im März 1932, also fast ein Jahr vor Hitlers Regierungsantritt:

„Diese geradezu religiöse Verehrung des Führers weist geradlinig auf das Ende der gegenwärtigen Geschichtsentwicklung [...] Doch wird der Faschismus, wovon der Nationalsozialismus nur eine Spielart ist, später gerade so unduldsam werden, wie jetzt der Bolschewismus ist. Das zeigt sich schon in der Einstellung zu den Juden, die ein wahrer Jünger Jesu nie mitmachen kann“.⁵⁴

Das jüdische Volk stand für Fleischer unter dem Gericht Gottes, ganz nach der traditionellen Israellehre, aber wer zum Glauben an Jesus als den Messias finde, gehöre nicht mehr zum verworfenen Volk Gottes. Die Gemeinde sei das Israel des neuen Bundes, zu dem nur solche Juden und Heiden gehören, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind. Das Israel des alten Bundes habe keine heilsgeschichtliche Bedeutung mehr. Er weicht insofern von der alten Israellehre ab, dass der neue Bund mit Israel, nicht mit der Kirche geschlossen wurde, und die Heidenchristen in ihn eingefügt werden. „Paulus wusste, dass auch die Heidenchristen zum neuen Bunde ‚mit Israel‘ gehören.“⁵⁵

Das Verhältnis zu den Juden wird ganz unter dem Blickwinkel der Mission gesehen.

Je mehr heute die Juden zum Sündenbock für die Weltnot gemacht werden, umso nötiger ist ihre Evangelisation [...] Und das haben die Nichtjuden gerade so nötig, wenn die Welt nicht elend bankrott gehen soll. Deshalb liegt für einen ehrlichen Christen gar kein Grund vor, auf die Juden als besondere Sünder herabzusehen. Nicht Judenhass sondern Judenmission ist unsere Aufgabe.“⁵⁶

Der Unterschied zwischen Juden- und Heidenmission wird darin gesehen, dass ein messiasgläubiger Jude sich nicht von seinen jüdischen Wurzeln trennen sollte: „Ein Jude bleibt immer Jude und solle es auch bleiben, er soll nur Jesus von Nazareth als den wahren Messias anerkennen und ihm sein Leben anvertrauen.“⁵⁷

Weitere Artikel zeigen, dass *Johannes Fleischer* nicht frei war vom antisemitischen Denken seiner Zeit, indem der Geist der Bibel vom jüdischen Geist geschieden wurde und von Jesus heißt es: „Er trug keinerlei jüdische Rassemerkmale an sich.“⁵⁸

In seiner Autobiographie von 1958 erinnert sich Evangelist *Friedrich Sondheimer* (1898–1984) an eine zehntägige Haft im Jahre 1940 und eine anschließende zweitägige Einweisung ins Arbeitshaus. Neben ihm arbeitet ein Jude.

⁵⁴ J. Fleischer, Auch der „Nationalsozialismus“ ist eine Religion!, in: Täuferbote März 1932, 5.

⁵⁵ J. Fleischer, Die „Ekklesia“. Die Auswahl im alten und im neuen Bunde, zugleich ein Beitrag zur Judenfrage, in: Täuferbote Juni 1937, 1–3, Zitat S. 2.

⁵⁶ J. Fleischer, Die Juden und die Bibel, in: Täuferbote August 1932, 4.

⁵⁷ J. Fleischer, Judenmission, Czernowitz, Rumänien, in: Täuferbote Dezember 1935, 5 f, 6.

⁵⁸ J. Fleischer, War Jesus Jude? in: Täuferbote Juli/August 1937, 1 f; ders., Die Bibel - ein Judenbuch? in: Täuferbote September 1937, 4 f.

„Ich sage ihm auf seine Bestätigung, dass er ein Sohn Israels sei, er brauche sich vor mir nicht zu fürchten. Ich sei dem Judentum zu Dank verpflichtet, weil wir durch es das beste Buch der Welt, die Bibel, und die herrlichste Person, Jesus Christus von Nazareth, geschenkt bekommen hätten.“⁵⁹

Ein bemerkenswertes Erinnerungszeugnis über eine positive Beziehung zum jüdischen Volk. Auf die Rassenfrage geht *Sondheimer* nicht ein.

Dass bis 1940 mit der „Judenfrage“ im deutschen Baptismus gerungen wird, nicht der politischen aber der religiösen, zeigt eine Bibelstudie von *Friedrich Rockschie* (1875–1945), Pastor und 1. Vorsitzender der Bundesleitung von 1935–1945. Er legt das Matthäusewort aus „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“⁶⁰, das er wie in seiner Zeit und bis weit nach 1945 unter Bibelauslegern und Theologen üblich als Selbstverfluchung des Volkes versteht. „Die Juden haben ihren Messias verworfen, darum hat sie auch Gott verworfen.“ Aber, und das ist ein neuer Gedanke, er solidarisiert sich mit Israel in der Schuldfrage. „Es ist in der Menschheit eine gemeinsame Schuld [...] wir haben auf Golgatha Jesum gekreuzigt [...] wir müssen uns auch unter das Selbsturteil stellen [...] auch wir kennen Gottes Gerichte.“ Neben der schrecklichen Bedeutung des Selbsturteils gebe es noch eine zweite herrliche Bedeutung. „Auf Gnade bezogen und als Gebet vor Gott gesprochen, kann es eine selige Heilsbedeutung haben.“ Er fährt dann fort: „Diese Bitte hat die jüdisch-christliche Pfingstgemeinde in einer ganz anderen Selbsterkenntnis [...] ausgesprochen und das Blut Jesu als rettende Macht [...] erlebt.“ Damit nimmt Rockschie eine Erkenntnis vorweg, die erst im christlich-jüdischen Dialog Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre zur Sprache kam. Der Judenchrist Heinz David Leuner (1906–1977) formulierte es als einer der ersten auf dem Kirchentag 1963 in Dortmund so: „das Blut Jesu Christi (kommt) nach der Auffassung des Neuen Testaments zur Vergebung und zur Versöhnung über den Menschen, nicht zur Rache und zur Vergeltung.“⁶¹ Auf dem Hintergrund der jüdenfeindlichen Einstellung in Kirche und Welt ist die Bibelstudie von Rockschie hoch bedeutsam. Bei ihm treten die antisemitischen Stereotype vom zersetzenden Gift Israels zurück, er solidarisiert sich mit Israel und eröffnet eine Auslegung, die aus Schuld zur Rettung führt, für die Völker aber auch für Israel. Die Rede von der Selbstverfluchung Israels weiterzuführen hin zu einer Bitte um Versöhnung, bleibt einzigartig in seiner Zeit.

Dieser Überblick, der keineswegs vollständig ist – eine Gesamtdarstellung der Israellehre im deutschen Baptismus fehlt nach wie vor – zeigt lediglich, dass eine einheitliche Israellehre bei den deutschen Baptisten nicht erkenn-

⁵⁹ Erlebnisse mit Gott und Menschen, Kassel 1958, 155.

⁶⁰ Ein Volk im Selbsturteil. Matth. 27, 25, in: Wort und Werk. Zeitschrift für den Dienst am Evangelium und an der Gemeinde, H. 3, März 1940, 49–51 (Schriftleiter Hans Luckey); *Fleischer*, Volk (vgl. Anm. 41), 216 f. 218.

⁶¹ Ebd., 217; *Helmut Gollwitzer/Eleonore Sterling* (Hg.), Das gespaltene Gottesvolk, Stuttgart 1966, 48 f.

bar ist. Baptistische Autoren nehmen unterschiedliche Haltungen zur „Judenfrage“ ein. Einige meinen die aufgekommene Rassenlehre (Nürnberger Rassegesetze vom September 1935) von der Bibel her begründen zu können (z. B. Walter Hoffmann), während für andere alles rassische Denken für die Christen keine Bedeutung hat, weil „die Liebe [...] aus den rassischen, völkischen und blutsmäßigen Dingen herauslöst“ (so z. B. Arnold Köster). Es finden sich nebeneinander Zurückhaltung beim Thema der traditionellen Judenfeindschaft (C. A. Flügge, Hans Fehr, Hans Luckey) wie auch deren vehemente Bekräftigung (Walter Hoffmann, Johannes Mundhenk). Als Grundton durchzieht baptistische Schriften die Ansicht, jüdische Mitbürger stünden bis in die Gegenwart unter dem Gericht Gottes. Allerdings muss sogleich hinzugefügt werden, dass dies in missionarischer Hinsicht auch damals (und heute?) für jeden Menschen galt, sofern er Christus als seinen Erlöser nicht angenommen hat.

In der Regel distanzieren sich baptistische Autoren auch vom Judenhass. Ihre christliche Grundüberzeugung, die Nächstenliebe, und die Aufgabe der Judenmission hindert sie, sich am Judenhass zu beteiligen. Aber zu einer grundlegenden Überwindung jüdenfeindlichen Denkens kommt es nicht. Der Biblizismus, die Obrigkeitstreue, die verkürzt verstandene Zwei-Reiche-Lehre, dass die Kirche nicht in das Gebiet des Staates eingreifen dürfe und die Angst im totalen Staat wirken dahin, die Entrechtung und Ausgrenzung der Juden passiv hinzunehmen und auch als Gottes Gericht zu verstehen. Nur von wenigen und meist im Stillen gab es Hilfe und Unterstützung für verfolgte Juden.

Die einzige offizielle Stellungnahme des Bundes der Baptistengemeinden zum Verhältnis zu den eigenen judenchristlichen Mitgliedern erfolgte aufgrund einer Aufforderung des Reichskirchenministeriums. Diese erfolgte nach der Denunziation des einzig verbliebenen Baptistenpastors jüdischer Abstammung *Siegfried Schmal* (1904–1974) anlässlich seiner Trauung in Berlin 1936 durch Baptistenpastor Friedrich Sondheimer. Die Stellungnahme fällt zugunsten der judenchristlichen Mitglieder aus. Darin heißt es:

„Wir halten es nicht für falsch, dass wir die wenigen christlichen Juden in unseren Gemeinden wie Glieder der Gemeinde behandeln und sie auch am Abendmahlstisch wie am Traualtar gleichberechtigt behandeln.“⁶²

Die Stellungnahme bezieht sich auf den Bereich der Gemeinde. Zur staatlichen Judenpolitik wird geschwiegen. Als im Sommer 1938 *Siegfried Schmal*, inzwischen Pastor in Grünberg/Schlesien, auf Anordnung des Gauleiters wegen seiner jüdischen Herkunft aus dem Dienst entlassen werden musste, kommentierte Bundesdirektor Paul Schmidt diesen politischen Eingriff des Staates nicht, sondern konzentrierte alle Hilfe auf die letztlich erfolgrei-

⁶² *Balders*, Ein Herr, 102 (vgl. Anm. 8); *Strübind*, Unfreie Freikirche (vgl. Anm. 17), 269; *dies.*, Judenverfolgung (vgl. Anm. 13), 96.

che Emigration der Familie Schmal nach Brasilien. Tragischerweise besaß *Siegfried Schmal* bereits die Schiffspassage, als er infolge der Pogromnacht mitverhaftet und ins KZ Sachsenhausen gebracht wurde. Von dort konnte er erst nach einer Zahlung von Reichsmark 2000 entlassen werden und im Januar 1939 mit seiner Frau Gertrud und zwei Kindern von Hamburg aus nach Brasilien emigrieren.⁶³

2. Der Umgang der Gemeinden mit ihren judenchristlichen Mitgliedern

Im Schicksal der Baptisten jüdischer Herkunft zeigt sich wie in einem Brennpunkt das Verhalten der Baptisten zum Staat und zur Judenfeindschaft. Es gab Anpassung an die staatliche Judenpolitik, heimlichen Widerstand und Ausprägungen antisemitischen Verhaltens. Unter dem Druck der NS-Diktatur und durch den Einfluss der Judenfeindschaft und des Antisemitismus wurden jüdische Mitglieder nach und nach aus den Gemeinden verdrängt und den staatlichen Verfolgungsmaßnahmen preisgegeben. Daneben gab es manche heimliche Hilfe beim Untertauchen und Verstecken. Es stehen nebeneinander Desolidarisierung und Hilfe.

Paul Schmidt schreibt in seiner Stellungnahme für das Reichskirchenministerium, es gebe nur „wenige christliche Juden in unseren Gemeinden“. Vermutlich wussten weder er noch andere auf der Leitungsebene des Bundes von der genauen Zahl judenchristlicher Mitglieder. Denn bei Taufe und Aufnahme wurde nicht nach der rassischen Herkunft gefragt.

Bis heute (2016) sind insgesamt 44 Mitglieder jüdischer Herkunft in deutschen Baptistengemeinden der Weimarer und der NS-Zeit ermittelt.⁶⁴ Sie waren gläubig getaufte und gern gesehene Mitglieder, die aber seit 1934, zunehmend seit den Nürnberger Rassegesetzen vom September 1935 als Belastung empfunden wurden. Es gab durchaus Versuche, sie als Gemeindeglieder zu halten. Aber durch den steigenden Ausgrenzungsdruck der NS-Judenpolitik, kamen sie auch innerhalb der Gemeinden in Bedrängnis. Es gehörte Mut dazu, sich dem antisemitischen Zeitgeist, der offizielle Regierungspolitik ge-

⁶³ Lebensgeschichte in: *Fleischer*, Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ (ThGespr, Beiheft 12), 2012, 35–38: http://www.theologisches-gespraech.de/recherchen/pdf/Beiheft12_ThGespr_Fleischer_Judenchristen_in_Baptistengemeinden.pdf; *Hartmut Ludwig/Eberhard Röhm* (Hg.), *Evangelisch getauft – als ‚Juden‘ verfolgt*. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart 2014, 306f (Andrea Strübind/Roland Fleischer).

⁶⁴ Ihre Namen und Schicksale (nach Hinweisen von G. Balders, A. Strübind, H. J. Leisten und R. Hentschel) in einer ersten kürzeren Fassung: *Roland Fleischer*, Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, in: *H.-J. Leisten*, *Wie alle andern auch*. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften, Hamburg 2010, Anhang 157–184. Erweiterte Fassung mit 41 Namen vom Oktober 2012 unter http://www.theologisches-gespraech.de/recherchen/pdf/Beiheft12_ThGespr_Fleischer_Judenchristen_in_Baptistengemeinden.pdf. Inzwischen sind drei weitere Baptisten jüdischer Herkunft bekannt bzw. bewusst geworden: Ruth Baresel-Köbner (1876–1972), Stuttgart, Günter Lack (1919–2003), Delmenhorst und Constance Hurter (1921–2005), Weltersbach. Die beiden genannten Frauen waren führend in der Frauenarbeit der deutschen Baptisten tätig.

worden war, offen entgegenzustellen. So blieb es bei der Hilfe in Einzelfällen. Sicherung der Existenz der eigenen Gemeinde hatte Vorrang vor dem Schutz für Verfolgte. Darum desolidarisierten sich die Gemeinden von ihren judenchristlichen Mitgliedern. Ihre erfahrene Ausgrenzung zeigt sich in ihren eigenen Zeugnissen und in Berichten über ihre Lebensgeschichte.⁶⁵

Erna Eggert, Hamburg (1914–1970), in einem Brief von 1961: „1934 fingen dann die Schwierigkeiten an. Plötzlich wurden wir auch von den Christen, sogar von Gemeindegliedern gemieden oder als Belastung empfunden.“

Max Michaelis (1898–1945) wird nach den Nürnberger Rassegesetzen von 1935 von der Gemeinde Bochum-Hermannshöhe aus dem Dienst als Leiter und Hausmeister der Zweiggemeinde Wattenscheid entlassen und steht mittellos auf der Straße.⁶⁶

Frieda Schmal (1902–1999) erlebt die Ausgrenzung in ihrer Berliner Gemeinde Gubener Straße. „Ihr Juden seid nicht liebenswert“ berichtet sie als Reaktion von Gemeindegliedern rückblickend im Gespräch von 1988.⁶⁷

Emil Eggert (1908–1977), aus Ostpreußen kommend, wird 1934 in die Baptistengemeinde Hamburg-Böhmkenstraße aufgenommen. Über ihn heißt es in einem Bericht: „Sehr gut bezeugt ist, dass einer der führenden Brüder, selbst Parteimitglied, zu ihm gesagt hat: ‚Was lassen Sie sich überhaupt noch auf dem Kapellengrundstück blicken. Sehen Sie nicht, dass Sie damit die Gemeinde gefährden?‘“⁶⁸

Julius Katz (1894–1955), Diakon der Baptistengemeinde Berlin-Weißensee, wird „wegen seines jüdischen Aussehens und Herkommens als eine Gefahr für die Gemeinde betrachtet.“⁶⁹ Er bittet im Januar 1938 um seine Entlassung in die judenchristliche Gemeinde Berlin.

Aufgrund der Desolidarisierung und des Ausgrenzungsdrucks innerhalb der Gemeinden entschließen sich einige Baptisten jüdischer Herkunft die Gemeinde zu verlassen, so Martin Hartstein in Kassel (1936), Josef Halmos in München (1938), bzw. erklären sich mit ihrer Streichung einverstanden wie Elly Krimmer in Bremen (1939). Andere Gemeinden untersagen ihren judenchristlichen Mitgliedern weiterhin zum Gottesdienst zu kommen: Herbert Michaelis, judenchristliches Mitglied der Gemeinde Berlin-Neukölln wird 1941 aufgefordert der Gemeinde fernzubleiben. In der Gemein-

⁶⁵ Zu den Einzelheiten vgl. *Roland Fleischer*, Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit. Schicksale, Umgang, Hintergründe, in: *ThGespr* 2012, Heft 3, 107–128.

⁶⁶ *Ronald Hentschel*, Dokumentation der Lebensgeschichte von Max und Meta Michaelis nach Gesprächen mit den Töchtern vom Mai/Oktobre 2009: <http://www.immanuelskirche-bochum.de/index.php/ueber-uns/geschichte/persoentlichkeiten/11-max-und-meta-michaelis>; vgl. auch: <http://family-michaelis.de/geschichten-und-gedanken-zur-familie-familystories/max-meta/>

⁶⁷ *Strübind*, *Unfreie Freikirche* (vgl. Anm. 17), 268.

⁶⁸ *Dieter Kroll*, Die Oncken-Gemeinde in der Zeit des Nationalsozialismus, in: *Festschrift 150 Jahre Oncken-Gemeinde 1834–1984*, 54.

⁶⁹ *Fleischer*, *Begegnungen* (vgl. Anm. 4), *Freikirchenforschung* 8/1998, 215.

deversammlung wird mitgeteilt, er sei „freiwillig aus arischen Gründen“ aus der Gemeinde ausgeschieden.⁷⁰

Andere judenchristliche Mitglieder tauchen unter, fliehen ins Ausland bzw. werden versteckt, oft mit Hilfe von baptistischen Gemeindegliedern: Erna Eggert emigriert 1939 über die Schweiz nach England; Gertrud Birnbaum, Uslar, untergetaucht seit Januar 1939, kann zuletzt in Pommern ihre jüdische Identität verbergen; Frieda Schmal und ihre Mutter entscheiden sich im September 1942 ihre Wohnung aufzugeben und unterzutauchen, um der Deportation zu entgehen. Frieda Schmal wird von der Baptistin Lucie Seiffert heimlich aufgenommen und überlebt Krieg und Diktatur in Berlin, die Mutter Rosa rettet sich nach Luckenwalde und überlebt dort im Versteck bei Tochter Martha; Max und Julian Schmal gelingt die Flucht nach England und in die USA bzw. nach Argentinien.

Rechtzeitig, also noch vor der Pogromnacht, in die Emigration gingen: Herta Andrée, Hamburg (1935 nach England), Käthe Philipp, Lüneburg (1936 mit der Familie nach Palästina), Walter und Mary Rothschild, Hamburg (1938 nach England), Ehepaar Moran, Berlin (September 1938 nach England), Naphtali Rudnitzky, Berlin (1933 über Paris und Brunn nach Stockholm), Margot Selka, Hamburg (1937 nach Indien als Missionarin der Senana-Mission).

Hilfe für Juden und Judenchristen ist bezeugt von den Baptisten Helmut Spoeri (Hamburg), Adam Köbberling (Kassel), Franz Thorn (Pastor in Bremen mit dänischem Pass, aus der Baptistengemeinde Kopenhagen), Max Saffran (Pastor in Breslau, später Volmarstein-Grundschoßel), Arnold Köster (Pastor in Wien), Else Beier (Berlin), Familien Rien und Haus (Niedersachsen, Uslar), Albert Hoefs (Pastor und Schriftleiter in Kassel), Meta Maschke (Berlin), Ida Häsing (Bochum), Friedrich Mascher (Pastor in Dresden), Artur Heinze und Ernst Berndt (Dresden), Dr. Fritz Haus (Hohnstedt/Northeim später Südafrika).⁷¹

Als Ergebnis der Ausgrenzung und Desolidarisierung ergibt sich, dass im Sommer 1941 bis auf zwei Ausnahmen, keine Baptisten jüdischer Herkunft mehr in den Gemeinden verzeichnet sind. Die einzigen Baptisten jüdischer Herkunft, die nicht aus der Gemeinde verdrängt wurden, sondern Mitglieder blieben, sind einmal die Tochter eines der Gründer des deutschen Baptismus Ruth Baresel-Köbner (1876–1972)⁷² und zum andern Constance Hurter. Ruth Baresel wird 1932 2. Vorsitzende des Bundes-Frauendienstes und bleibt in dieser Funktion nachweisbar bis 1939; ihr Ehemann, Wilhelm Baresel, war Ältester und Leiter der Stuttgarter Baptistengemeinde, sowie seit 1936 2.Vorsitzender der Bundesleitung der deutschen Baptisten.

⁷⁰ Dietrich Prescher (Hg), *Gemeinde in der Welt – eine Zeitgeschichte* – EFG Berlin-Neukölln, 1905–2005, 14.

⁷¹ Zu den Einzelheiten vgl. Fleischer, *Baptisten jüdischer Herkunft* (vgl. Anm. 65), 122–126.

⁷² Unveröffentlichte Kurzbiographie von Roland Fleischer, 2015.

Zu gedenken ist der sieben Baptisten jüdischer Herkunft, die im Holocaust ermordet wurden.⁷³ Dazu gehören: *Josef Halmos* (München, Holzstraße), *Gertrud Krämer* (Frankfurt am Main, Am Tiergarten), *Elly Krimmer* (Bremen II, Hoffnungskirche), *Max Michaelis* (Bochum-Hermannshöhe), *Klara Pflugk* (Dresden), *Adele Rühl* (Hamburg-Eimsbüttel) und *Else Selka* (Breslau I, Marthastrasse).

Die dramatischsten Rettungsgeschichten haben sich in Berlin und Luckenwalde zugetragen. Die Baptistin Lucie Seiffert (1888–1969) verbarg die ihr als Krankenschwester bekannte baptistische Judenchristin Frieda Schmal (1902–1999) in ihrer Wohnung in Berlin-Schöneberg, Roßbachstraße 2 (von September 1942 bis April 1945). Lucie Seiffert gehört zu den „Stillen Helden“⁷⁴, die durch ihre mutige Tat Frieda Schmal vor Deportation und Holocaust bewahrte. Am 8. November 1962 hat der Berliner Senat ihr die Ehrenurkunde zuerkannt für ihre Hilfe für bedrängte Verfolgte in der NS-Zeit, unterschrieben von Innensenator Heinrich Albertz und dem Regierenden Bürgermeister Willy Brandt.⁷⁵

Die älteste Tochter von Familie Schmal, Martha Boche (1901–1996), – sie wurde mit ihrer Mutter in der Berliner Baptistengemeinde Gubener Straße getauft –, beherbergte illegal ihre Mutter Rosa in Luckenwalde, Wilhelmstraße 13, von September 1942 bis April 1945. Obwohl die Gestapo sie misstrauisch beobachtete, gelang die Rettung in einem abgelegenen Lagerraum des Fahrradgeschäftes ihres Mannes.⁷⁶

Diese mutigen Taten geschahen nicht durch die Leitung des Bundes oder von Gemeinden sondern durch einfache Mitglieder in aller Stille.

In einem Leserbrief an die Zeitschrift „Die Gemeinde“ von 1964⁷⁷ offenbart ein Familienvater aus Berlin, seine heimliche Hilfe in der Zeit der Judenverfolgung für zwei jüdische Familien. Er versorgt sie mit Lebensmitteln aus seinem Lebensmittelgeschäft bis zum Kriegsende. Aber er wagt es nicht, seinen vollen Namen zu nennen. Die Zeit ist noch nicht reif dafür.

Hinzuweisen ist auf das Ringelblum-Archiv, das der polnisch-jüdische Historiker Emanuel Ringelblum mit seinen Mitarbeitern im Warschauer Ghetto für die Nachwelt angelegt hat. Darin wird ein deutscher Baptist, ein Offizieller des Warschauer Hauptstadtdistrikts namens *Dr. Schubert*⁷⁸

⁷³ Fleischer, Baptisten jüdischer Herkunft (vgl. Anm. 65), 115.

⁷⁴ Vgl. Katalog „Gedenkstätte Stille Helden. Widerstand gegen die Judenverfolgung 1933 bis 1945“, 2. überarbeitete Auflage Berlin 2009, 1: „In Deutschland überleben etwa 5.000 ‚Untergetauchte‘, davon über 1.700 in Berlin.“

⁷⁵ Rettungsgeschichte in: Fleischer, Baptisten jüdischer Herkunft (vgl. Anm. 65), 125 und Die Gemeinde 2/2012, 16 f.

⁷⁶ Fleischer, Baptisten jüdischer Herkunft (vgl. Anm. 65), 124 f.

⁷⁷ Die Gemeinde 1964, Nr. 34, 2 (unterschrieben mit G.B.).

⁷⁸ Ringelblumarchiv: Emanuel Ringelblum, Notisn fun warschawer geto, Warschau 1952, 99 (jiddisches Original); englische Übersetzung: Notes from the Warsaw Ghetto. The Journal of Emanuel Ringelblum, edited and translated by Jacob Sloan, New York u. a. 1958, 131.247; auf diesen Baptisten machte zuerst Philip Friedman, Das andere Deutschland - Die Kirchen, Berlin 1960, 23, aufmerksam.

erwähnt als freundlicher Helfer jüdischer Menschen. Von einem weiteren Baptisten, *Friedrich Schritt* (geb. 21.8.1896)⁷⁹, wird berichtet, er habe jüdischen Menschen zur Flucht aus dem Warschauer Ghetto verholfen. Er habe dafür seine eigene Degradierung in Kauf genommen. Noch gegen Ende des Krieges sei er von der Gestapo oder SS erschossen worden. Er war Kriminalbeamter und stammte aus Stolp/Pommern. Schließlich ist hinzuweisen auf einen möglichen „baptistischen Oskar Schindler“, der als Direktor einer Glasfabrik im polnischen Petrikau viele jüdische Arbeiter vor dem Holocaust gerettet haben soll. Er hieß *Reinhold Christmann* (geb. 23.10.1886)⁸⁰, war Mitglied der kleinen deutschen Baptistengemeinde am Ort, überlebte den Krieg und wanderte um 1950 von Österreich nach Brasilien aus. Bisher ließ sich die Rettungsgeschichte leider nicht historisch verifizieren. Eine historische Recherche u. a. in den Archiven von Petrikau/Piotrkow, Radomsko und Lodz steht noch aus.

Der Umgang mit judenchristlichen Mitgliedern wird nach dem Krieg meist verschwiegen und verdrängt. Die Aufarbeitung der Vergangenheit mit Judenfeindschaft und Antisemitismus beginnt erst eine Generation später in den 1970er Jahren. Und sie ist bis heute nicht abgeschlossen. Erst seit den 1980er Jahren werden in den Gemeinden die Schicksale ihrer Mitglieder jüdischer Herkunft wahrgenommen und erforscht. Doch nun hat sich eine Gedenkkultur entfalten können und fast alle Gemeinden haben sich ihrer Mitglieder aus dem Judentum erinnert und sie geehrt.

Bibliografie

- Albertinen-Diakoniewerk Hamburg* (Hg.), Auf klarem Kurs. 100 Jahre. Vom Diakonissenverein Siloah zur Albertinen-Gruppe (Konzeption und Text: *Frank Fornacon*), Hamburg/Ahnatal 2007.
- Balders, Günter*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, ³1989.
- Bonhoeffer, Dietrich*, GS, Bd. 2, München 1958.
- Brakelmann, Günter/Rosowski, Martin* (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1547), Göttingen 1989.

⁷⁹ Mitgeteilt von Ronald Hentschel, Bochum, und dem Sohn Peter Schritt, Hattingen, geb. 6.3.1941, der Mitglied der Immanuelskirche in Bochum ist.

⁸⁰ *Eduard Kupsch*, Geschichte der Baptisten in Polen 1852–1932, Zdunska Wola 1933, 123 f.; E-Mail von Matthias Linke vom 3. und 8.9.2015; *Jerry Klinger* (Präsident der „Jewish American Society for Historic Preservation“), The Search for Reinhold Chrystman, in: The Jewish Magazine 2015 (10 Seiten): http://www.jewishmag.com/2015/righteous_among_nations/righteous_among_nations.htm (Jerry Klinger wrote: „He ran the Kara-Hortensja glass factory in Piotrkow during the war and may have been responsible for having saved over 700 Jews“); eine „Christmans Liste“ im Internet: <http://kehilalinks.jewishgen.org/piotrkowtryb/?christman>.

- Brandt, Edwin*, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: *Günter Balders* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984.
- Fehr, Hans*, Haben wir christlich an den Juden gehandelt?, in: *Die Gemeinde* 41/1971.
- Fleischer, Johannes*, Auch der „Nationalsozialismus“ ist eine Religion!, in: *Täuferbote* März 1932.
- , Die Juden und die Bibel, in: *Täuferbote* August 1932.
 - , Die Judenfrage als Weltproblem, in: *Täuferbote* April 1933.
 - , Judenmission, Czernowitz, Rumänien, in: *Täuferbote* Dezember 1935.
 - , Die „Ekklesia“. Die Auswahl im alten und im neuen Bunde, zugleich ein Beitrag zur Judenfrage, in: *Täuferbote* Juni 1937.
 - , War Jesus Jude?, in: *Täuferbote* Juli/August 1937.
 - , Die Bibel – ein Judenbuch?, in: *Täuferbote* September 1937.
- Fleischer, Roland*, Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa – Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899–1967) von Kischineff nach London, in: *Freikirchenforschung* Nr. 8, 1998.
- , „Das verachtete Volk der Juden“. Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum, in: *Freikirchenforschung* 17/2008.
 - , Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit. Schicksale, Umgang, Hintergründe, in: *ThGespr* 2012, Heft 3.
 - , Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, in: *ThGespr*, Beiheft 12, 2012: http://www.theologisches-gespraech.de/recherchen/pdf/Beiheft12_ThGespr_Fleischer_Judenchristen_in_Baptistengemeinden.pdf
 - , Der Streit über den Weg der Baptisten im Nationalsozialismus. Jacob Köbberlings Auseinandersetzung mit Paul Schmidt zu Oxford 1937 und Velbert 1946 (Baptismus Dokumentation 4), Elstal/Norderstedt (2014) 2. durchgesehene und verbesserte Aufl. 2016.
- Flügge, C. A.*, Gegenwartsnöte. Aus dem Zeiteinspiegel der Tagespresse, Kassel o. J. (1912).
- , Unsere Stellung zu den Gegenwartsnöten, Hamburg 1919.
 - , Glaube und Tat (Friedensboten-Bücherei Bd. IV), Kassel o. J. (1921?)
 - , Die Botschaft der Baptisten im Echo der Presse. Erklärungen führender Männer über religiöse Duldsamkeit im Neuen Deutschland, Kassel 1934, ³1935.
- Geldbach, Erich*, Freikirchen – Erbe, Gestalt, Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen 1989.
- Gerlach, Wolfgang*, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (Studien zu Kirche und Israel Bd. 10), Berlin (1987) ²1993.
- Giebel, Astrid*, Glaube, der in der Liebe tätig wird. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957 (Baptismus-Studien Bd. 1), Kassel 2000.
- Gollwitzer, Helmut/Sterling, Eleonore* (Hg.), Das gespaltene Gottesvolk. Im Auftrag hg v. der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Stuttgart 1966.
- Graf-Stuhlhofer, Franz*, Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960), Neukirchen-Vluyn 2001.
- , Juden und Freikirchen in Österreich. Die Haltung der Freikirchen in Österreich zur Zeit des Nationalsozialismus, dargestellt vor allem am Beispiel der Prediger Arnold Köster (Baptist) und Hinrich Bargmann (Methodist), in: *Daniel Heinz* (Hg.), Freikirchen und Juden im ‚Dritten Reich‘. Instrumentalisierte Heilsge-

- schichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion Bd. 54), Göttingen 2011.
- Heinrichs, Wolfgang E., „Heilsbringer und Verderber“. Freikirchliche Ansichten über Juden im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im ‚Dritten Reich‘. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion Bd. 54), Göttingen 2011.
- Hoffmann, Walter, Was wird aus den Juden der Welt?, Berlin 1936.
- Kerstan, Reinhold, Ein deutscher Junge weint nicht. Erinnerungen an damals, Wuppertal/Kassel 1981.
- Krumwiede, Hans-Walter, Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jh. (Theologische Wissenschaft Bd. 8), Stuttgart u. a. 1977.
- Luckey, Hans, Unsere Stellung zu Rasse und Blut, in: Jungbrunnenheft 5, Kassel 1932.
- Ludwig, Hartmut/Röhm, Eberhard, Evangelisch getauft – als „Juden“ verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 2014.
- Mundhenk, Johannes, Die Bibel und das Judenproblem, in: Hilfsbote 1939, H. 2.
- Oppen, Asta von, Der unerhörte Schrei. Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich (Schalom-Bücher Bd. 5), Hannover 1996.
- Rocksches, Friedrich, Ein Volk im Selbsturteil. Matth. 27, 25, in: Wort und Werk. Zeitschrift für den Dienst am Evangelium und an der Gemeinde, hg. v. der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, H. 3, März 1940 (Schriftleiter Hans Luckey).
- Röhm, Eberhard/Thierfelder, Jörg, Juden – Christen – Deutsche 1933–1945. Bd. 1: 1933 bis 1935, Stuttgart 1990.
- Rudnitzky, Naphtali, Die Einstellung bibeltreuer Christen zu den Juden, in: Wahrheitszeuge 12. Juli 1931.
- , Der Nationalsozialismus mit dem Herzen eines Judenchristen empfunden, in: Leopold Klotz (Hg.), Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, Bd. 2, Gotha 1932.
- , Die Not Israels und das christliche Gewissen, in: Wahrheitszeuge 26. März 1933.
- Schmidt, Martin, Pietismus (Urban-Taschenbücher 145), Stuttgart u. a. 1972.
- Schniewind, Julius, Das Evangelium nach Matthäus (Neues Testament Deutsch Bd. 2), Göttingen 1937.
- Sondheimer, Friedrich, Erlebnisse mit Gott und Menschen, Kassel 1958, ²1960.
- Spener, Philipp Jacob, Pia desideria. Programm des Pietismus. In neuer Bearbeitung hg. v. Erich Beyreuther, Wuppertal 1964.
- Strübind, Andrea, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, (1991) 2., korrigierte und verbesserte Aufl. Wuppertal u. a. 1995.
- , Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme, in: Freikirchenforschung Nr. 8, 1998.
- , „Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur, in: ZThG 23 (2018), 78–107.
- Wiswedel, Wilhelm, Die Juden im Heilsplan Gottes, in: Wahrheitszeuge 1935, Nr. 13.

„Wir Christen unter Zuschauern“

Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur¹

Andrea Strübind

Als ich im politischen Wendejahr 1989 meine Dissertation über den Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ erarbeitete, setzte ich unter das Kapitel zur „Judenfrage“ folgendes Bibelwort aus dem Propheten Obadja:

„Als die Fremden sein Heer gefangen nahmen, als die Feinde seine Tore besetzten und das Los warfen über Jerusalem, da standest du dabei, du wurdest wie einer von ihnen“ (Obd 1, 11).

Diese passive Zuschauerhaltung entsprach nach meiner Beobachtung einer weitverbreiteten Haltung der baptistischen Gemeinden zur NS-Verfolgungs- und Ausrottungspolitik gegenüber den Juden. Der ehemalige Seminardirektor und einer der führenden Theologen des baptistischen Gemeindebundes in der damaligen Zeit, Hans Luckey, vermerkte dementsprechend in seinen persönlichen Notizen über die letzte Phase der Judenverfolgung: „Blutiges Drama. Wir Christen unter Zuschauern.“² Fast 20 Jahre nach meiner Studie werde ich nachfolgend erneut versuchen, einige Leitlinien des Verhaltens baptistischer Gemeinden gegenüber Juden und Christen jüdischer Abstammung in den verschiedenen Phasen der NS-Diktatur nachzuzeichnen, die neueren Quellen- und Archivfunden in den vergangenen Jahren Rechnung tragen.

Zuvor muss – wie so oft – darauf hingewiesen werden, dass es leider immer noch an weiterführenden wissenschaftlichen Beiträgen zur zeitgeschichtlichen Freikirchenforschung mangelt. Spezielle Untersuchungen zum Thema „Freikirchen und Juden im Dritten Reich“ finden sich entweder als einzelne Beiträge in Zeitschriften oder als unveröffentlichte Magister- bzw. Seminararbeiten. Es mangelt vor allem an Untersuchungen zur Israeltheologie im deutschen Baptismus sowie an Milieustudien zum Gemeindeleben, die latent antisemitische Einstellungen von Gemeindegliedern oder der Pastorenschaft sichtbar machen könnten. Letzteres ist von großer Bedeutung, wie der Fall Karl Fiehler zeigt, der als Sohn eines

¹ Der Beitrag erschien in: *Daniel Heinz* (Hg.), *Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“*. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, 151–182 sowie in: *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA*, Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, hg. von *Katarzyna Stokłosa* und *Andrea Strübind*, Göttingen 2007. Wir danken dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die freundliche Genehmigung.

² Hans Luckey, Notizen vom 12. November 1941 (Nachlass Luckey im Oncken-Archiv Elstal).

Baptistenpastors zu den ersten Parteifreunden Hitlers zählte, Mitglied des Führungskreises der NSDAP und schließlich – in der Zeit des „Dritten Reiches“ – Oberbürgermeister von München wurde.³ In den Akten zu seinem Spruchkammerv Verfahren 1947 berichteten ehemalige Mitarbeiter, dass er bis zum Ende der Diktatur „mit seiner ganzen Person vorbehalts- und bedingungslos für Adolf Hitler“⁴ eingetreten sei. In einer veröffentlichten Rede führte Karl Fiehler 1937 zu seiner Einstellung gegenüber dem Judentum aus:

„Ich muss noch einmal sagen, wenn da jemand erklärt, der Herrgott habe es so gewollt, der Herrgott hat die Juden auch geschaffen, sie sind auch seine Kreatur, dann sage ich, ich behaupte ja auch nicht das Gegenteil, ich nehme das ohne weiteres an, wie ich ja auch annehme, dass das Ungeziefer aus Kreatur Gottes besteht, die Wanzen, die Läuse und Flöhe, das sind auch Kreaturen Gottes, aber der Herrgott hat nicht bestimmt, dass wir uns von diesem Ungeziefer fressen lassen sollen. Ich weiß nicht, warum er auch das Ungeziefer in die Welt gesetzt hat, vielleicht deshalb, damit wir uns an Reinlichkeit gewöhnen.“⁵

Gewiss kann man dieses besonders krasse Beispiel antisemitischer Rhetorik sowie die Parteikarriere eines baptistischen Gemeindekindes als Einzelfall verstehen, zumal sich Karl Fiehler dezidiert von seinen baptistischen Wurzeln distanziert hatte:

„In Elternhaus und Schule war ich in streng christlichem Sinne erzogen worden. Die religiösen Auffassungen der Baptistengemeinde erschienen mir persönlich als zu engherzig, weshalb ich mich nicht zum Eintritt in diese entschließen konnte.“⁶

Die Prägung, die er laut eigener Auskunft im Elternhaus erhielt, lässt jedoch hellhörig werden:

„Mein Vater hat sehr viel in der freiwilligen Armenpflege gearbeitet und es verstanden, auch in uns Kindern tiefes Verständnis für die sozialen Fragen unseres Volkes zu wecken. Meine Eltern waren auch überzeugte Patrioten, die in ihren Kindern die heiße Liebe zu Volk, Heimat und Vaterland entfachten [...]“⁷

Der Fall Karl Fiehler deutet an, wie notwendig und wie ertragreich auf Recherchen basierende Studien zu den ideologischen und politischen Einstellungen innerhalb der verschiedenen baptistischen Gemeinden und der Pastorenschaft sein können.

In seiner wissenschaftlichen Gesamtdarstellung zur Bischöflichen Methodistenkirche im „Dritten Reich“ betont Herbert Strahm zu Beginn, dass zur „Judenfrage“ kaum Quellen vorhanden seien, „[...] denn gerade darü-

³ Vgl. Hermann Weiß (Hg.), Biographisches Lexikon zum Dritten Reich, Frankfurt a. M. 1998, 121 f.

⁴ Eidesstattliche Erklärung des ehemaligen Stadtrats in München, Andreas Pfeiffer, vom September 1947 (Spruchkammern-Karton 407 „Karl Fiehler“, Staatsarchiv München).

⁵ Karl Fiehler, „Die nationalsozialistische Gemeinde 1937“, 363 (zitiert nach: Spruchkammern-Karton 407 „Karl Fiehler“, Bl. 202, Staatsarchiv München).

⁶ Vgl. Aussage Fiehlers im Berufsungsverfahren im November 1949 (ebd.).

⁷ Ebd.

ber konnte unter der nationalsozialistischen Herrschaft nur wenig öffentlich gesagt werden“.⁸ Diese Feststellung ist zutreffend, wenn man das Augenmerk auf die illegalen Hilfeleistungen gegenüber Juden richtet, die zum großen Teil nicht dokumentiert wurden. Hier sind vielmehr Forschungen zu einzelnen Biografien der Opfer bzw. der Helferinnen und Helfer notwendig, um weitergehende Aussagen treffen zu können.

Um die Brisanz der „Judenfrage“ in der NS-Diktatur zu verstehen, ist es zudem unumgänglich, die zentrale Rolle des Rassenantisemitismus und die daraus folgende dualistische Weltsicht in der nationalsozialistischen Ideologie zu beachten. Kritik bzw. oppositionelles Verhalten im Blick auf die „Judenfrage“ traf den inneren Kern der Ideologie und somit auch das Zentrum der NS-Diktatur, weshalb Resistenz in diesem Bereich von Beginn an mit scharfen Sanktionen belegt wurde. Die euphemistisch mit der Bezeichnung „Maßnahmen“ belegte Entrechtungs- und Verfolgungspolitik gegen Juden, die schließlich im Genozid mündete, durchzog die gesamte nationalsozialistische Herrschaft. Allerdings vollzog sie sich in mehreren Wellen, denen Phasen scheinbarer Ruhe folgten, die aber in einer kumulativen Zuspitzung über die gesellschaftliche Diskriminierung und Ausgrenzung jüdischer Deutscher zur konsequenten Vernichtung des europäischen Judentums führten.

Das offizielle „Verstummen“ freikirchlicher Quellen im Blick auf diese Verfolgungspolitik gegenüber den Juden lässt auch Rückschlüsse auf die Haltung der kirchenleitenden Gremien und der Gemeinden zu. Dies sollte nicht vorschnell mit dem Hinweis abgetan werden, dass Äußerungen zur „Judenfrage“ während der NS-Diktatur generell nicht möglich gewesen wären. Rückblickend stellt sich vielmehr die Frage, aus welchen politischen und kirchenpolitischen, aber auch aus welchen theologischen Gründen keine Stellungnahmen erfolgten. Dieser unangenehmen Pflicht dürfen sich auch die Freikirchen nicht entziehen. Dieser Beitrag wendet sich einem breit gefächerten Themenfeld zu. Es wird versucht, den christlichen Antijudaismus und den Einfluss des rassistischen Antisemitismus⁹ im Bereich der Baptistengemeinden, ferner das konkrete Verhalten dieser Freikirche zu den Verfolgungsmaßnahmen des NS-Regimes sowie zu ihren judenchristlichen Mitgliedern und Amtsträgern darzustellen. Auch die Hilfeleistungen einzelner Kirchenmitglieder sind in diesen Fragekontext einzubeziehen. Dabei sollen übergreifende Verhaltensmuster – verifiziert und illustriert anhand von Beispielen – aufgezeigt werden.

Der christliche Antijudaismus, dessen Motive und Entstehungsbedingungen bereits vielfach analysiert wurden, zieht sich durch die gesamte Kirchengeschichte. Die „theologisch“ begründete Ablehnung des Judentums im Christentum lässt sich seit der Antike bis in die Gegenwart hinein nachweisen.⁹ Im Laufe der Zeit vertiefte sich die Trennung zwischen Juden und Christen, wobei der Vorwurf, die Juden hätten Christus gekreuzigt,

⁸ Herbert Strahm, *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*, Stuttgart 1989, X.

⁹ Vgl. z. B. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder (Hg.), *Juden. Christen. Deutsche*, Bd. 1: 1933–1935, Ausgrenzt, Stuttgart 1990, 20 ff.; Kim Strübind, „Etappen der ‚Vergegnung‘. Christentum und Antisemitismus“, in: ZThG 3 (1998), 161–191.

seien also „Gottesmörder“ und lebten folglich unter einem Fluch, ein weit verbreitetes Stereotyp darstellte. Hier ist nicht der Ort, um die Geschichte dieser „Vergegnung“ (Martin Buber) zwischen Juden und Christen aufzuzeigen. Im Laufe dieses Beitrags werden jedoch immer wieder unterschiedliche theologische Rechtfertigungs- und Deutungsversuche thematisiert werden, wobei besonders die weitverbreitete heilsgeschichtliche Deutung des Judentums mit ihrer Dialektik von „Gericht und Gnade“ in den Freikirchen auffällt, die zur Immunisierung gegenüber den Unrechtsmaßnahmen des Nationalsozialismus führte.

Insgesamt lassen sich vier Phasen der NS-Verfolgungsmaßnahmen gegen Juden unterscheiden, die für die weitere Darstellung leitend sind.¹⁰ Eine erste Phase setzte bereits mit der Machtergreifung 1933 ein, in deren Folge es neben der gesteigerten antisemitischen Propaganda und dem gezielten Terror gegen die jüdische Bevölkerung zu Boykottmaßnahmen und schließlich durch die Einführung des „Arierparagraphen“ (7. April 1933) zum Ausschluss der meisten jüdischen Beamten aus öffentlichen Ämtern kam. Eine weitere Phase wurde durch die systematische Entrechtung sowie durch die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ausgrenzung infolge der Nürnberger Gesetze vom 15. September 1935 eingeleitet. Die dritte Phase der Judenverfolgung ist mit der von der NS-Führung inszenierten Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938 verbunden, die weitere öffentliche Diskriminierungen und eine forcierte Ausweisungspolitik nach sich zog. Die letzte Phase der NS-Judenverfolgung lässt sich schließlich der sogenannten „Endlösung“ von 1941 zuordnen, die über die Gettoisierung zum Genozid am europäischen Judentum führte. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, wie sich die deutschen Baptisten in den verschiedenen Phasen dieser antisemitischen Repressionspolitik geäußert bzw. verhalten haben.

1. Die erste Phase der Judenverfolgung 1933 bis 1935

1.1. Äußerungen zur „Judenfrage“ und Reaktionen auf die ersten Entrechtungsmaßnahmen unter Einbeziehung ihrer Vorgeschichte

Eine öffentliche Auseinandersetzung baptistischer Kreise mit der „Judenfrage“ ist im Grunde nur in der ersten Phase der NS-Judenpolitik (1933 bis 1935) festzustellen.¹¹ Bereits in der Endphase der Weimarer Republik erschienen in den Publikationen des baptistischen Gemeindebundes ver-

¹⁰ Vgl. Kurt Meier, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Göttingen 1968; Magnus Brechtken, Die nationalsozialistische Herrschaft 1933–1939, Darmstadt 2004, 102 ff. – Die Phasen werden auch als Gliederungsprinzip in den einschlägigen Darstellungen zur „Judenfrage“ aus kirchlicher Sicht benutzt. Vgl. dazu: Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1993; Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder (Hg.), Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1–3, Stuttgart 1990–1995.

¹¹ Vgl. Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche, Wuppertal 1995, 260.

mehrt kritische Artikel zur völkischen Ideologie und zum Parteiprogramm der NSDAP.¹² Vor allem der rassistische Antisemitismus der NSDAP wurde als Begründung angegeben, weshalb ein Christ sich nicht für diese Partei entscheiden und engagieren könne:

„Das Programm [i. e. das Parteiprogramm der NSDAP, Anm. d. Verf.] gesteht die deutsche Staatszugehörigkeit mit ihren Rechten und Pflichten keinem Juden zu. Der Jude ist hier im Sinne von Rasse und Abstammung und zugleich im Sinne unbedingter schädlicher Gesinnung und Wesenhaftigkeit gemeint. Das ist vom Standpunkte Christi als auch des Christentums nicht zulässig.“¹³

Die weltanschauliche Dimension und der dezidierte Rassismus des Nationalsozialismus wurden zu dieser Zeit deutlich erkannt, in den kircheneigenen Publikationen konkret benannt und mit christlichen Werten für unvereinbar gehalten. Auch wenn die Diskussionen in den Gemeinden zwischen Befürwortern und Kritikern der NSDAP durchaus kontrovers verliefen, belegen die Publikationen eine deutlich ablehnende Haltung, die sich besonders auf die „Judenfrage“, die „Vergötzung“ einer bestimmten Rasse und die Diffamierung des Alten Testaments berief. Die Kritik an der NS-Ideologie orientierte sich dabei vor allem am Standpunkt des „Christlich-Sozialen Volksdienstes“ (CSVD), einer christlich-konservativen Partei, der führende Baptisten, darunter auch der Schriftleiter der baptistischen Zeitschriften Paul Schmidt, angehörten.¹⁴

Ein vehementer Aufklärer im Blick auf antisemitische Vorurteile war der baptistische Judenmissionar Naphtali Rudnitzky, der sich in verschiedenen Artikeln nicht nur um eine ausgewogene biblische Israellehre bemühte und Grundkenntnisse über das Judentum vermittelte, sondern auch dezidiert antisemitische Stereotype hinterfragte und widerlegte.¹⁵ 1933 erschienen mehrere einschlägige Artikel zur „Judenfrage“ in verschiedenen baptistischen Zeitschriften. Die erste Welle antisemitischer Aktivitäten (Ausschreitungen der SA, Boykott, Einführung des Arierparagrafen) im Jahr der

¹² Vgl. ebd., 61 ff. In der Monatszeitschrift für Prediger wurde der Artikel von *Karl Gustav Schürmann*, „Christliche Bedenken gegen das Programm der NSDAP“, in dem er sich eindeutig gegen die Ideologie der NSDAP aussprach, in Auszügen wiedergegeben. Vgl. *Der Hilfsbote* (1931) Nr. 1, 15 f. (Oncken-Archiv Elstal). Vgl. dazu auch die kritischen Ausführungen über Ernst von Reventlow, „Für Christen, Nichtchristen, Antichristen – die Gottfrage der Deutschen“, in: *Der Hilfsbote* (1931) Nr. 2, 41 f.

¹³ *Schürmann*, zitiert nach *Der Hilfsbote* (1931) Nr. 1, 15.

¹⁴ Vgl. *Günter Opitz*, *Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1969.

¹⁵ Vgl. *Ronald Hentschel*, „Naphtali Rudnitzky (1869–1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars“. Abschlussarbeit am Theologischen Seminar des BEFG 1994, 59 f. Hentschel schildert den Lebensweg dieses baptistischen Judenmissionars, den seit der Jahrhundertwende auch einzelne Baptistengemeinden in seinen judenmissionarischen Aktivitäten förderten. 1926 wurde seine Missionsarbeit in die Missionsabteilung des Bundes integriert und monatlich finanziell unterstützt (vgl. ebd., 54). Die Judenmission war ab diesem Zeitpunkt ein offizieller Zweig der Missionsarbeit des Bundes. Es ist bemerkenswert, dass die Zeitschrift des Judenmissionars Rudnitzky bis Herbst 1935 weiterhin im Oncken-Verlag gedruckt wurde (vgl. ebd., 103).

Machtergreifung wurde dagegen in den Veröffentlichungen und offiziellen Verlautbarungen nicht mehr eindeutig kommentiert. Die „Judenmission“¹⁶ und eine damit verbundene heilsgeschichtliche Deutung des Judentums – einschließlich endgeschichtlicher und chiliasmischer Motive – markierten die grundlegende Einstellung in den baptistischen Zeitschriften gegenüber dem Judentum. Als typisch kann daher eine Artikelserie von Arthur Bach aus dem Jahr 1932 gelten, die im Sommer 1933 in der Monatszeitschrift für Prediger veröffentlicht wurde.¹⁷ Der Autor bekannte sich in seinen Ausführungen zur bleibenden Erwählung Israels, die er biblisch begründete. Die sich abzeichnende Verfolgung des zeitgenössischen Judentums interpretierte er zugleich als Gottes Gericht, wobei die Charakterisierung des Judentums auf antisemitische Vorurteile und Stereotype zurückgriff, die der aggressiven Polemik eines Adolf Stoecker in nichts nachstanden.¹⁸

„Israel hat seit Jahrhunderten mit Zähigkeit die Völker Europas und auch unser deutsches Volk in finanzieller Hinsicht selbstsüchtig ausgenützt. [...] Israel hat seit Jahrzehnten daran mitgearbeitet, die sittliche Grundlage unserer Kultur zu untergraben. [...] Israel ist für unser Volk eine Not und in der Art seines Wirkens eine Last, die, wenn wir zu einer völkischen Gesundung kommen wollen, auf die Dauer kaum mehr ertragbar erscheint.“¹⁹

In diesem Zusammenhang wird auch die Funktion des Staates sowie die Rolle von Christen in der Politik reflektiert:

„Wo Christen staatliche Verantwortung tragen [...], da müssen sie sich bewußt sein, daß es ihre Aufgabe sein kann, ihr Volk durch Gesetze vor zermürbenden und zersetzenden Einflüssen zu schützen. Der Christ kann um seines Volkes willen die Pflicht haben, durch die Ermöglichung und Herbeiführung von Ausnahmegesetzen für das Judentum sein Volk vor Einflüssen, die es schwächen und damit hindern, seine weltgeschichtliche Aufgabe zu erfüllen, zu bewahren. Das ist kein Vergewaltigen des anderen, kein Unrecht, das ist vielmehr aus heiliger Verantwortung herausgehobenes Handeln.“²⁰

Dennoch plädierte der Autor dafür, dem Judenhass keinen Raum zu geben, und wandte sich gegen die völkische Rassenlehre. Bei Arthur Bach finden sich die typischen Argumentationslinien des modernen Antisemitismus christlich-konservativer Couleur.²¹ Das Judentum galt als verantwortlich für den diagnostizierten Sittenverfall, die Entkirchlichung und den Mangel

¹⁶ Judenmissionsgesellschaften wurden auch von deutschen Baptisten aktiv unterstützt (Naphtali Rudnitzky, Israel und Eugenia Moran).

¹⁷ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 261.

¹⁸ Vgl. Hans Engelmann, *Kirche am Abgrund*. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Berlin 1984.

¹⁹ Arthur Bach, *Der Christ und die Judenfrage*, in: *Der Hilfsbote* (1933) Nr. 7, 152 (Oncken-Archiv Elstal).

²⁰ Ebd., 156.

²¹ Zur Einordnung dieser Spielart des christlichen Antisemitismus vgl. Gottfried Seebaß, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*, in: Rolf Rendtroff (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 9–25, bes. 18 ff.

an Nationalbewusstsein in der deutschen Gesellschaft. Dem Staat wurden daher „Maßnahmen“ gegen diese Gefährdung zugestanden. Das gegenwärtige Judentum unterschied der Autor dabei scharf von der biblisch begründeten eschatologischen Hoffnung für „Israel“, an dem Gott noch einmal heilvoll handeln werde. Gleichzeitig distanzierte er sich, wie in diesen Kreisen üblich, vom rassistischen Antisemitismus.²²

Festzuhalten bleibt, dass antisemitische Vorurteile durchaus in die endgeschichtliche Schau des Judentums integriert werden konnten. In zeitgleich erschienenen Beiträgen wurde analog argumentiert. Man wandte sich zwar gegen einen gewalttätigen Judenhas, sah aber gleichzeitig in Völkern, die Juden aus ihrer Volksgemeinschaft ausschlossen, ein Werkzeug Gottes in seinem Gericht über das „ungläubige“ Israel. Die heilsgeschichtliche Interpretation, wonach an dem gegenwärtigen Judentum das göttliche Strafgericht zu vollziehen sei, konnte daher einer passiven Hinnahme und theologischen Legitimierung antisemitischer Entrechtungspolitik im Nationalsozialismus Vorschub leisten. Die Trennung zwischen dem „Fluch-Judentum“ der Gegenwart und dem „Segens-Judentum“ der Zukunft verhinderte eine deutliche Solidarisierung mit den Verfolgten. Vielmehr sah man aufgrund einer apokalyptischen Deutung der Gegenwart im „Dritten Reich“ eine Fluchperiode für das ungläubige Israel, die von einer noch folgenden Segenszeit abgelöst würde.

Dass die apokalyptische Sicht des Nationalsozialismus und die mit ihr verbundene heilsgeschichtliche Schau des Judentums nicht notwendigerweise zur Passivität führen musste, zeigt das Beispiel von Pastor Arnold Köster in Wien.²³ Köster gehörte bereits in der Endphase der Weimarer Republik zu den wenigen dezidierten Kritikern des Nationalsozialismus im freikirchlichen Umfeld. Als ein entscheidendes Proprium Kösters arbeitete Graf-Stuhlhofer in seiner Biografie dessen spezifische Israellehre heraus,²⁴ die er an vielen Belegen verifizierte.²⁵ Die von Köster geleitete Gemeinde in Wien entwickelte sich zu einer Heimstatt für verfolgte Juden und Jüdchristen.²⁶ Dennoch konnte auch Köster in seiner heilsgeschichtlichen Deutung Israels gegenwärtiges Schicksal als Gerichtshandeln Gottes deuten, in dem „Deutschland die Zuchtrute Gottes geworden“²⁷ sei, und erst für die Zukunft wieder eine heilvolle Zeit Israel prognostizieren.

Nur wenige, meist selbst aus dem Judentum stammende Baptisten (wie Naphthali Rudnitzky) wandten sich gegen diese spezielle Israellehre und die

²² Zu ähnlichen Einstellungen in den evangelischen Landeskirchen vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 71 ff.

²³ Vgl. *Franz Graf-Stuhlhofer*, Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960), Neukirchen-Vluyn 2001.

²⁴ Dazu zählen die Wertschätzung des Alten Testaments, Israels bleibende Erwählung, die jüdische Abstammung Jesu und die Ablehnung von Rassismus.

²⁵ Vgl. *Graf-Stuhlhofer*, Öffentliche Kritik, 70 f., 220 ff.

²⁶ Vgl. ebd., 224 ff.

²⁷ Arnold Köster, zitiert nach ebd., 228.

damit verbundene Gegenwartsdeutung.²⁸ Die letzten Veröffentlichungen Rudnitzkys, die sich kritisch mit dem (christlichen) Antisemitismus auseinandersetzten, erschienen im März 1933.²⁹ Eindeutig wurde dort in der breiten Öffentlichkeit des baptistischen Wochenblattes *Der Wahrheitszeuge* festgehalten:

„Was tun aber wir Christen? Gott sei Dank nicht alle, aber noch immer viel zu viele rufen: ‚Die Juden sind unser Unglück, man muß ihnen die gegebenen Rechte nehmen, sie aus dem Lande jagen.‘ Wessen Gewissen bei solchen Worten und Wünschen unerschüttert bleibt, der darf auf den Geist christlicher Gesinnung keinen Anspruch machen, denn er redet und handelt gegen Gottes Wort.“³⁰

Mutige Stimmen wie diese fanden zumindest im Jahr der Machtergreifung noch Gelegenheit, ihre prononcierte Meinung in den Zeitschriften des Bundes zu veröffentlichen. Signifikant ist für das Jahr 1933 jedoch der neue Ton gegenüber der NSDAP: Während in den Zeitschriften des baptistischen Gemeindebundes bislang eine eindeutige Kritik an der Rassenlehre vorherrschte, vertrat der Schriftleiter Paul Schmidt nach der Machtübernahme und in der ersten Phase der Konsolidierung der NS-Diktatur nun eine andere Haltung. Im Anschluss an die Artikelserie Arthur Bachs wandte er sich zwar erneut gegen die Hasstiraden der antisemitischen Propaganda und die gewalttätigen Übergriffe auf Juden und jüdische Einrichtungen. Dem Staat billigte er jedoch eine Verantwortung für den Schutz des Volkstums vor „fremdrassigen Strömungen“ zu. In diesem Sinne gestand er der Staatsmacht repressive Maßnahmen gegen Juden aus volkspolitischen Überlegungen zu, in der Folgezeit eine typische Argumentationslinie. Die Legitimität staatlicher Maßnahmen gegen Juden, wie etwa der Arierparagraf, wurden auch aus ordnungspolitischem Denken nicht infrage gestellt:

„Wenn wir aufgrund unserer biblischen Erkenntnis zu der Einsicht gekommen sind, daß Ausnahmegesetze gegen das Judentum für den Staat sehr wohl möglich sind, ja, unter Umständen zu seinen staatlichen Pflichten gehören, so wissen wir aufgrund unserer biblischen Erkenntnis auf der anderen Seite auch, daß alles Revolutionäre, was nicht durch staatliche Autorität getragen ist, gegen das Judentum vom Christentum her nicht eingesetzt werden kann.“³¹

²⁸ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 262. Naphtali Rudnitzky trat vehement gegen diese Einschätzung ein (vgl. ebd., 263). In seiner Artikelserie „Die Not Israels und das christliche Gewissen“ wandte er sich gegen christlichen Antijudaismus. Auch andere zeitgleiche Stimmen votierten für eine Israellehre der bleibenden Erwählung Israels auf der Grundlage von Röm 9–11. Anfang 1933 wurde ein Aufruf der Gemeinschaft Christusgläubiger Israeliten an Berliner Baptistenkirchen veröffentlicht (vgl. ebd., 264). Dort äußerten sie Kritik an der Übernahme von antisemitischen Vorurteilen in Evangelisationsveranstaltungen. Offensichtlich ließen sich Einflüsse der rassistischen Propaganda in Baptistenkirchen nachweisen.

²⁹ Vgl. Hentschel, „Naphtali Rudnitzky“, 98 f.

³⁰ *Der Wahrheitszeuge*, 19. März (1933), 93 (Oncken-Archiv Elstal).

³¹ Paul Schmidt, in: *Der Hilfsbote* (1933) Nr. 7, 157 (Oncken-Archiv Elstal).

Stand man der Rassenideologie der nationalsozialistischen Bewegung vor der Machtergreifung zunächst offensichtlich kritisch gegenüber, galt die NS-Regierung nunmehr als rechtmäßige Obrigkeit, deren Anordnungen zu befolgen seien. Eine den Diakonissen des Diakoniewerkes Tabea gegebene Begründung für die zukünftig übliche Beflaggung diakonischer Einrichtungen mit der Hakenkreuzfahne verdeutlicht diesen signifikanten Wechsel der Argumentationslinie. Die Hakenkreuzfahne sei für Tabea nicht länger das Zeichen des Antisemitismus, sondern Symbol der „Erhebung zu neuem Leben“.³²

Analog zu den großen Kirchen wandte man sich seitens der Baptisten ebenfalls gegen die sogenannte „Greuelpropaganda“ des Auslands.³³ Auf einer USA-Reise im Dezember 1933, die der Bundesälteste Friedrich Wilhelm Simoleit zur Erneuerung der Einladung der Baptist World Alliance (BWA) zum Weltkongress in Berlin nutzen sollte, beschrieb er ausführlich die Situation im neuen Deutschland.³⁴ Simoleit bezog antisemitische NS-Propaganda in seine Deutung ein. So sprach er von der Überfremdung der früheren demokratischen Regierung durch „östlichen Einfluss“ und führte zu den rassistischen Plänen der NS-Regierung aus: „Kein Mensch und auch kein Christ in Deutschland beklagt, daß dieses verbrecherische Gesindel aus dem Land gejagt wurde.“³⁵

Dementsprechend wurden die Verfolgungsmaßnahmen von ihm auf unerträgliche Weise bagatellisiert:

„Jeder Umschwung ist mit mehr oder minder großen Opfern verbunden. Als eine verschwindende Kleinigkeit mutet es uns an, wenn einige gute Juden in Mitleidenschaft gezogen wurden.“³⁶

Ein weiteres und besonders krasses Beispiel für die Übernahme antisemitischen NS-Gedankenguts ist durch eine sogenannte „Berufsstunde“ belegt, die am 6. Februar 1934 vom Vorsitzenden des Diakoniewerkes Tabea, Carl Neuschäfer, gehalten wurde.³⁷ Deutschland sollte demnach wieder eine Heimat für Deutsche sein:

„Das ist selbstverständlich, daß die Deutschen blutmässig zusammengehören, damit verbindet sich die Ausscheidung aller Nichtdeutschen aus dem öffentlichen Leben. Das ist erst hart, ist aber als Grundeinstellung unbedingt erforder-

³² Vgl. *Diakoniewerk Tabea* (Hg.), 100 Jahre Tabea: 1899–1999, Hamburg 1999, 98.

³³ Zum kirchlichen Memorandum zur Abwehr der „Auslandshetze“ vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen, Deutsche, Bd. 1, 162. Der Boykott vom 1. April 1933 wurde darin als „einmaliger Akt und als Abwehrmaßnahme“ bezeichnet, der eine „gesetzliche Reduzierung des nach dem Weltkrieg übermäßig gewordenen Anteils des jüdischen Elements“ herbeiführen sollte (ebd., 163).

³⁴ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 239.

³⁵ *Friedrich Wilhelm Simoleit*, Wie es im neuen Deutschland aussieht, in: *Der Sendbote* 50 (1933), 13. Dezember (Oncken-Archiv Elstal, nach Stenogramm ohne Seitennummerierung).

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. Rundbriefe ADT 2 – 01, 36 (Archiv Diakoniewerk Tabea Hamburg).

lich und verständlich. Die Zuwanderung von Ostjuden und anderen schmarotzenden Einwanderern wird bewußt unterbunden.“³⁸

Ohne jede kritische Reflexion entfaltete Neuschäfer die Gedanken der „Rassenhygiene“ und der „Aufnordung“ der Deutschen.

Besonders aufschlussreich ist zudem ein Eklat um Prediger Heinrich Fiehler – Vater des Münchner Oberbürgermeisters Karl Fiehler – im Kontext der Rassismusresolution auf dem BWA-Kongress 1934. Die komplexe Vorgeschichte und der zeitgeschichtliche Kontext dieser Weltbundtagung können hier leider nicht erörtert werden. Mitten in der Hauptstadt des „Dritten Reiches“ wurden von einem großen internationalen Kongress deutliche Resolutionen zu den Themen Nationalismus, Rassismus und Weltfrieden verabschiedet.³⁹ In der Diskussion um die Rassismusresolution äußerte sich Prediger Fiehler ganz im Sinne der NS-Judenpolitik:

„Vor Gott sind wir alle gleich, ebenso alle Völker und alle Rassen. Wenn aber eine Rasse in einer Nation volksschädigend wirkt, dann muss die Regierung zur Selbsterhaltung der Nation eine solche Rasse in die Schranken weisen, die wir für uns selbst wie für andere gelten lassen.“⁴⁰

Die staatlichen Verfolgungsmaßnahmen wurden unter Aufnahme der NS-Ideologie gerechtfertigt, wonach die jüdische Rasse volksschädigend sei und deshalb zur „Selbsterhaltung“ der Nation in die Schranken gewiesen werden müsse. Antisemitische Repressionen erhielten somit den Charakter notwendiger Schutzmaßnahmen für den Staat. Der Kongress antwortete auf diese Entgleisung mit einer weiteren Resolution, die sich speziell gegen den Antisemitismus wandte.

In der Folgezeit wurde die Thematik der „Judenpolitik“ in baptistischen Veröffentlichungen konsequent ausgeblendet. Warnende Worte lassen sich nach 1933 nicht mehr nachweisen. Auch der Kampf gegen die völkische Ideologie in den Folgejahren führte nicht zu einer gezielten Stellungnahme gegen den Antisemitismus.

1.2. Baptistische Stellungnahmen zur Einführung des Arierparagrafen

Während eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“ im Zuge des Jahres 1933 in den baptistischen Blättern sukzessive unterblieb, ist die Haltung des Bundes der Baptistengemeinden im Blick auf den Arierparagrafen im kirchlichen Bereich, der bekanntermaßen auch ein Anlass für den beginnenden Kirchenkampf war, davon auszunehmen. Der Schriftleiter des baptistischen *Wahrheitszeugen*, Paul Schmidt, distanzierte sich

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 149 ff.

⁴⁰ Walter Harnisch/Paul Schmidt (Hg.), *Fünfter Baptisten-Weltkongress. Deutscher Bericht des in Berlin vom 4.–10. August 1934 gehaltenen Kongresses*, Kassel 1934, 217 f.

Anfang August 1933 explizit von der Einführung des Arierparagrafen in der Kirche.⁴¹

„Auf der Ebene des Staates hat die Judenfrage ein anderes Gewicht als auf dem Boden der Gemeinde. In der Gemeinde hat Christus alle Fragen der Rasse, des Standes und der Geschlechter überbrückt und hat eine Einheit in ihm selber geschaffen, die die kommende Reichsgotteseinheit vorbildet.“⁴²

In der Kommentierung der neuen Verfassung der evangelischen Kirche im August 1933 hob der Schriftleiter ausdrücklich hervor, dass der Arierparagraf nicht aufgenommen worden sei.⁴³ Das Gutachten der Universität Marburg zum Arierparagrafen sowie die Eingabe an die Nationalsynode von 21 Neutestamentlern zur Rassenfrage, die den Arierparagrafen im Bereich der Kirche klar ablehnten, wurden ebenfalls veröffentlicht.⁴⁴ Interessanterweise findet sich das Gutachten der Universität Erlangen, das im Tenor zwar mit den Marburgern übereinstimmte, aber pragmatische Ausnahmeregelungen (Einzelfallprüfungen) vorsah, nicht in den baptistischen Publikationen.

Nach dem bisherigen Stand der Quellenforschung ergibt sich, dass die Einführung des Arierparagrafen im Bund der Baptistengemeinden offiziell nicht ins Auge gefasst wurde. Während man sich in organisatorischer Hinsicht sehr wohl an den Führerstaat anpasste, um die eigene Existenz zu sichern, fehlt eine dezidierte Stellungnahme zum heftig umstrittenen Arierparagrafen in der Bundesgemeinschaft der Baptisten.⁴⁵ Das liegt zum einen an der Minderheitensituation der Freikirchen, deren kirchenpolitische Entscheidungen stets im „Windschatten“ des Kirchenkampfs fielen. Zum anderen gab es im Bund der Baptistengemeinden keinen vergleichbaren Kampf antagonistischer Strömungen, wie er zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche stattfand. Die Einführung des Arierparagrafen in einem Teil der Landeskirchen wurde vornehmlich durch die deutsch-christlichen Kirchenleitungen initiiert und vorangetrieben.⁴⁶ Die Nationalsynode im September 1933 fasste im Blick auf den eskalierenden Kirchenkampf aus taktischen Gründen keinen Beschluss in dieser Frage, obwohl in vielen Landeskirchen der Arierparagraf bereits eingeführt worden war. Sofern dies nicht durch eine offizielle Übernahme des Gesetzes geschehen war, vollzog sich dieser Prozess durch „geeignete“

⁴¹ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 265.

⁴² *Der Wahrheitszeuge* (1933), 6. August (Oncken-Archiv Elstal), zitiert nach Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 265.

⁴³ Vgl. *Der Hilfsbote* (1933) Nr. 8, 183 (Oncken-Archiv Elstal). Die Aufnahme des Arierparagrafen in die neue Verfassung der altpreußischen Landeskirche wurde dagegen unkommentiert abgedruckt und der Leserschaft zur Lektüre empfohlen, in: *Der Hilfsbote* (1933) 10, 230 f. (Oncken-Archiv Elstal).

⁴⁴ Vgl. *Der Hilfsbote* (1933) Nr. 11, 252 ff. (Oncken-Archiv Elstal).

⁴⁵ Zur Anpassung an die Erwartungen des Staates sei an die zeitweilige Einführung des „Führerprinzips“ erinnert. Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 84 ff.

⁴⁶ Vgl. Röhms/Thierfelder, *Juden. Christen. Deutsche*, Bd. 1, 200.

Verwaltungsmaßnahmen (Dienstunfähigkeit, Beurlaubung, zwangsweiser Ruhestand).

Die Vermutung liegt nahe, dass die Frage des Arierparagrafen seitens des baptistischen Bundes bewusst umgangen wurde, solange keine direkten staatlichen Forderungen ergingen. Bisher gibt es zudem keine verlässlichen Zahlen über den Anteil judenchristlicher Prediger und Mitglieder im Bund. Es wurde jedoch wiederholt festgestellt, dass es sich nur um wenige handelte. Anscheinend waren die Bundesverantwortlichen bemüht, den Spielraum der bisher ungeklärten rechtlichen Situation der Freikirche zu nutzen, um in dieser Frage keine generelle Regelung treffen zu müssen. Diese Haltung verrät implizit eine Reserve hinsichtlich der Übertragung rassepolitischer Kriterien auf die Freikirche, ohne dass man sich zu einer eigenständigen öffentlichen Stellungnahme durchrang. Dabei wusste man sich mit den Positionen der entstehenden Bekennenden Kirche offensichtlich einig.

Auch die baptistischen Diakoniewerke wandten in dieser frühen Phase der Diktatur die Bestimmungen des Arierparagrafen nicht auf das Diakonissenamt an. In den baptistischen Schwesternschaften gab es nach dem jetzigen Stand der Aufarbeitung nur sehr wenige judenchristliche Mitglieder. Einheitliche Regelungen über die Umsetzung des Arierparagrafen sind zu Beginn des „Dritten Reiches“ nicht nachzuweisen. In einem Rundschreiben zur Aufnahme in die Diakoniegemeinschaft, zu der die freikirchlichen Schwesternschaften gehörten, wurde auf Anraten von Oberin Auguste Mohrmann die Bedingung eingefügt, dass die zukünftig gemeldeten Schwestern deutsche Staatsangehörige und „arischer“ Abkunft sein müssten.⁴⁷ Wie die konkrete Anmeldung der Schwestern vollzogen wurde, bleibt ungewiss. Für das Diakonissenhaus Bethel versicherte mir die spätere Oberin Eva Hertzner mündlich, dass der Arierparagraf nicht zur Anwendung kam, das heißt, dass keine Diakonisse aufgrund ihrer jüdischen Abstammung aus der Schwesternschaft ausscheiden musste. Judenchristliche Schwestern fanden vielmehr, wenn auch unter größtmöglicher Geheimhaltung, weiterhin Aufnahme in die Schwesternschaft. Dabei ist eine in der freikirchlichen Diakonie verbreitete Taktik festzustellen, wonach eine Konkretisierung weiterreichender Bestimmungen auf den Arbeitsfeldern so weit wie möglich vermieden wurde. Man war bemüht, die Auswirkungen auf das Diakonissenhaus nicht durch allgemeine Richtlinien festzuschreiben, was wohl auch für den baptistischen Bund insgesamt galt. So ist bisher keine offizielle Entlassung eines Predigers aus dem Dienst aufgrund seiner „nichtarischen“ Abstammung nachweisbar.

⁴⁷ Vgl. Brief Auguste Mohrmann an Dr. Herrmann, 24. Januar 1934 (ADW CA/G 100 000/g I).

1.3. Ausgrenzung judenchristlicher Mitglieder und Amtsträger

Die offizielle Unterstützung der Judenmission wurde dennoch bereits 1933 eingestellt.⁴⁸ Gleiches gilt für die drei großen, von landeskirchlicher Seite unterstützten Judenmissionsgesellschaften.⁴⁹ Das Missionskomitee hatte auf Bundesebene seine Arbeit bereits 1933 eingestellt, und auch die Leserschaft juden-missionarischer Zeitschriften verlagerte sich ins Ausland. In Berlin, dem damaligen Zentrum der judenmissionarischen Aktivitäten, erhielten juden-christliche Gruppen in späteren Jahren keine Unterstützung mehr, wobei ihnen selbst die Nutzung des Taufbeckens nicht mehr gestattet wurde. Da juden-christliche Gemeinden teilweise als Stationen der Baptistengemeinden existierten, wurden diese Verbindungen wohl auch aus Sorge vor Repressalien gelöst.⁵⁰

Ausgrenzung und Ächtung judenchristlicher Mitglieder in den Gemeinden setzten schon früh ein, wie Betroffene berichteten, und steigerten sich im Zuge der Verfolgungspolitik. Judenchristliche Mitglieder wurden gemieden und zunehmend als Belastung empfunden.⁵¹ Die engagierte Hilfe im Einzelfall stand einer mehrheitlichen Isolierung der judenchristlichen Gemeindemitglieder gegenüber.

Besonders eklatant ist der Fall der Pastorenfamilie Brückner.⁵² Johannes Brückner wirkte seit 1929 in der Gemeinde Chemnitz als Pastor.⁵³ Er bekannte sich offen zu seiner kritischen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus, wodurch er in große Konflikte mit einigen nationalsozialistisch gesinnten Gemeindemitgliedern geriet. Die Situation wurde noch dadurch verschärft, dass seine Ehefrau jüdischer Abstammung war. Die Spannungen

⁴⁸ Gleiches gilt für die Landeskirchen, vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 285 ff.; vgl. dazu *Hentschel*, „Naphtali Rudnitzky“, 103.

⁴⁹ Vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 281 ff.

⁵⁰ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 266.

⁵¹ Hier ließen sich viele Beispiele nennen. In einem Gespräch vom 12. Dezember 1988 teilte mir Frieda Schmal mit, dass ihre ganze Familie, zuerst ihre Mutter, vom Judentum zu den Baptisten konvertiert wäre. Sie wurden während des „Dritten Reiches“ in der Berliner Baptistengemeinde Gubener Straße sukzessiv geächtet. Judenchristen wurden unter anderem vom Türdienst nicht mehr hereingelassen und mit antisemitischen Äußerungen geschmäht. Nur einzelne Mitglieder nahmen sich der Familie Schmal an, die durch die Judengesetzgebung in große wirtschaftliche und soziale Not geriet. Ihren Brüdern, darunter dem Pastor Siegfried Schmal, gelang die Auswanderung. Die Desolidarisierung seitens der Gemeinde führte dazu, dass sich, nach Auskunft von Frieda Schmal, ihr Bruder Max vom Glauben abwandte. Ihr Vater war ebenfalls enttäuscht von der Gemeinde, sodass er kurz vor seinem Tod bekannte: „Ich bin nicht zur Gemeinde gekommen, sondern zu Jesus Christus.“ Die Rückerstattung anvertrauten Vermögens der Auswanderer ist eine weitere ungeklärte Angelegenheit im Blick auf die Gemeinde. Frieda Schmal wurde jedoch durch eine Schwester der Gemeinde, Lucie Seiffert, jahrelang versteckt und überlebte auf diese Weise den Krieg und den Untergang der Diktatur.

⁵² Vgl. *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Chemnitz* (Hg.), 100 Jahre Baptistengemeinde in Chemnitz 1894–1994, bearb. v. *Werner Jöhrmann*, Chemnitz 1994, 49–51.

⁵³ Zu seiner Biographie vgl. *Herbert Gudjons*, Festschrift 125 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Varel 1856–1981, Varel 1981, 52.

eskalierten im Oktober 1933, als ein Gemeindemitglied eine Anklageschrift an die sächsische Regierung richtete, in der die politischen Positionen des Pastors und seine Ehe mit einer „Halbjüdin“ angezeigt und zugleich im Sinne des Arierparagrafen um seine Amtsenthebung nachgesucht wurde. Rückblickend wurde die Kontroverse folgendermaßen kommentiert:

„Seiner jüdischen Gattin wegen glaubte Brückner, gegen Hitler und sein Regime kämpfen zu müssen. Hierdurch brachte er sich in Gegensatz zu einigen angesehenen Gliedern der Gemeinde und wurde von diesen wegen schwerer belastender Äußerungen gegen Hitler angezeigt. Nach der damaligen Auffassung glaubten seine Gegner, damit den rechten Weg zu gehen, obwohl nach den Satzungen der Gemeinde solche Klagen durch die Gemeinde zu entscheiden sind. Infolgedessen wurden diese Anhänger Hitlers von der Gemeinde verfeimt, wodurch sich innerhalb der Gemeinde ein nicht geringer Kampf entspann.“⁵⁴

Aufgrund der Anzeige wurde der Angeschuldigte mehrfach verhört, seine Wohnung durchsucht und er selbst zu weiteren Befragungen auf das Polizeipräsidium gebracht. In einer Gemeindestunde am 19. November 1933 erfolgte eine Aussprache über die Auseinandersetzung zwischen dem Prediger und den Mitgliedern, die ihn denunziert hatten. Der Vorstand bezeichnete die Anklageerhebung gegen den Pastor vor der staatlichen Instanz als „schwere Sünde gegen die Bruderschaft“ und beantragte den Ausschluss der betreffenden Brüder, der auch mehrheitlich von der Gemeindeversammlung beschlossen wurde. In der schriftlichen Begründung für den Antrag auf Ausschluss stand, dass die Betroffenen sich „vom Boden des Wortes Gottes derart entfernt“ hätten, „daß sie innerlich bereits außerhalb jeder Verbindung mit Jesu und wahren Gotteskindern stehen“.⁵⁵ Durch die Trennung von den für die Denunziation verantwortlichen Mitgliedern solidarisierte sich die Gemeinde mit ihrem Pastor und seiner Familie trotz der heiklen Lage, in die sie die Aktion gebracht hatte. Die Ausgeschlossenen agitierten jedoch offensichtlich weiter gegen den Pastor, sodass schließlich die sächsische Regierung seinen Wegzug aus Sachsen verlangte. Die Familie zog im Februar 1935 nach Potsdam, wo Pastor Brückner bis 1945 seinen Dienst ausübte.

Anhand der Tagebücher von Josef Halmos, der selbst Judenchrist und einer der hoch geschätzten Gründerväter der Münchner Baptistengemeinde war, lässt sich eine ganze Chronik der Ausgrenzung nachzeichnen, die symptomatisch für ähnliche Schicksale erscheint.⁵⁶ Am 2. April 1933, einen Tag nach dem ersten Boykottaufruf gegen jüdische Geschäfte, hatte Hal-

⁵⁴ Anhang an das Protokoll vom 19. November 1933 aus dem Jahr 1945, zitiert nach: 100 Jahre Baptistengemeinde in Chemnitz, 50.

⁵⁵ Ebd., 51.

⁵⁶ Vgl. dazu *Andrea Strübind, 1933–1945 München unter dem Hakenkreuz*, in: *Andrea Strübind/Kim Strübind* (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München*, München 2002, 113–117. Zur Person vgl. *Andrea Strübind, Josef Halmos*, in: *Harald Schultze/Andreas Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“ *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2006, 645 f.

mos eine Unterredung mit dem Seniorpastor der Münchner Gemeinde, Heinrich Fiehler, mit dem er seit der Frühzeit der Gemeinde freundschaftlich verbunden war. Er bot seinen Rücktritt von seiner Verkündigungs- und Seelsorgetätigkeit an, den Heinrich Fiehler annahm.

Seine Berufung als Missionshelfer nach Kempten lehnte Prediger Edmund Cramer im Frühjahr 1934 ab, da er einem „Judenchristen“ nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten die Leitung der Gemeinde offensichtlich nicht übertragen wollte. Als tiefen Einschnitt erlebte Halmos im Mai 1935 die Ausbürgerung, die ihn mit seiner ganzen Familie traf. Schritt für Schritt zog er sich daraufhin auch aus den verschiedenen übergemeindlichen Arbeitsfeldern zurück. Prediger Cramer riet ihm ebenfalls von weiteren Diensten in den Stationsgemeinden ab. Dennoch setzte Josef Halmos seine seelsorgerlichen Tätigkeiten in den immer enger werdenden Grenzen fort, vor allem in der sogenannten „Trinkerrettungsarbeit“ des Blau-Kreuz-Vereins und durch Hausbesuche. In der Gemeinde erfuhr der beliebte und angesehene „Bruder“, dass er – wie sein Sohn Friedrich rückblickend schrieb – als „gebürtiger Israelit möglichst ‚still sein‘ soll“. Über den Einfluss des Nationalsozialismus in der Gemeinde berichtete Halmos selbst in seinem Tagebuch aus dem Jahr 1938:

„Da in der Holzstr. [die Münchner Baptistengemeinde in der Holzstraße, Anm. d. Verf.] das Nationale mehr und mehr sich Bahn bricht, nahm ich mir vor, auch da wegzubleiben. Man vermisst mich nicht, man ist vielleicht froh, wenn ich verschwinde. Ich war nie im Leben aufdringlich. Wo ich ungern gesehen war, ging ich nie mehr hin. Die 32 Jahre lang währende ‚Gemeinschaft‘ erscheint mir wie ein kurzer Traum, der viel Liebes zurückliess.“⁵⁷

Mit großer Bitterkeit schrieb er wenig später, dass Prediger Cramer sein Angebot, nicht mehr zur Gemeinde zu kommen, mit großer Erleichterung angenommen habe und ihn nach 33-jähriger Mitgliedschaft und einer 26-jährigen Tätigkeit als Sonntagsschullehrer von der Mitgliederliste streichen wollte. Einige aus der Gemeinde hielten jedoch auch in diesen schweren Jahren an der Verbindung mit der Familie Halmos fest und unterstützten sie ideell und materiell. Josef Halmos wurde am 11. November 1943 in Auschwitz ermordet.⁵⁸

2. Die zweite Phase der Judenverfolgung 1935 bis 1938

Die „Nürnberger Rassengesetze“ vom September 1935 wurden in den Zeitschriften des Bundes – im Unterschied etwa zu den Freien evangelischen Gemeinden – und auch in den offiziellen Rundschreiben kommentarlos übergangen. Die Anwendung der Rassengesetze in den Gemeinden des

⁵⁷ Josef Halmos, Tagebucheintrag vom 28. August 1938 (Privatarchiv Andrea Strübind).

⁵⁸ Die Baptistengemeinde München ehrte den Ermordeten anlässlich ihres 100-jährigen Jubiläums 2002 mit einer Gedenktafel, die am Eingang des Gemeindezentrums angebracht wurde.

Bundes wurde offiziell ebenfalls nicht thematisiert, gab aber antisemitischen Tendenzen in den Gemeinden weitere Nahrung.

Wenige Wochen nach der Verabschiedung der „Nürnberger Rassegesetze“ hielt Pastor Karl August Hahne am 20. Oktober 1935 in der Baptistengemeinde Gelsenkirchen eine Predigt zum Thema: „Das Heil von den Juden? Das Christuswort vom Heil aus den Juden (Ev. Joh 4, 22).“ Diese Predigt wurde im Dezember in der monatlich erscheinenden Zeitschrift der Gelsenkirchener Gemeinde veröffentlicht, die ausgerechnet den Titel *Der Zionsbote* trug.⁵⁹ Zu Beginn seiner Ausführungen verteidigte Hahne seinen brisanten „Predigtgegenstand“ gegen kritische Rückfragen, die bereits im Vorfeld laut geworden seien. Er werde keinerlei politische oder rassistische Positionen erörtern, sondern sich auf eine ausschließlich religiöse Argumentation konzentrieren. Diese „religiöse“ Behandlung der „Judenfrage“ bedeute keine Gefährdung der Gemeinde:

„Diese Zeit ist nur gefährlich für Dunkelmänner und Devisenschieber, niemals für Menschen des Lichtes. Wir leben heute in unserm Vaterland, Gott sei es gedankt, an einem sonnenhellen Tage wie selten zuvor.“⁶⁰

Der Prediger, der aus seiner Sympathie mit dem NS-Regime keinen Hehl machte, sah sich gerade im Blick auf die zeitgeschichtliche Situation berufen, christliche Irrtümer über die Sendung und Berufung des Judentums zu korrigieren. Ausgangspunkt seiner Predigt war der traditionelle Vorwurf des jüdischen „Gottesmordes“, den er zunächst anhand einer narrativen Schilderung des Kreuzweges Christi einschließlich der Selbstverfluchung aus Matthäus 27, 25 erhob. Als vermeintlich christliche Fehldeutungen hinsichtlich des Judentums zählte er im Folgenden auf: Israels Erwählung als Volk Gottes, die jüdische Autorenschaft des Alten Testaments und die Herkunft Christi als gebürtiger Jude:

„Aus allen diesen Meinungen ergeben sich weithin Parteinahme[n] für das Judentum. Ja hier und da findet sich versteckter Widerstand gegen die Politik des neuen Deutschlands aus angeblich religiösen Gründen. Dadurch kommt Religion und Christentum in Mißkredit, ja mehr noch, da kann die Religion sich am Volk versündigen und auch an Gott.“⁶¹

Dieser von ihm kritisch betrachteten Israellehre, die seiner Ansicht nach falsche politische Implikationen nach sich zog, setzte er sieben Thesen über das Judentum entgegen, die klassische Topoi des christlichen Antisemitismus mit ausgesprochen eigenwilligen Deutungen der Heilsgeschichte vereinten. Gemäß seiner ersten These sei die Erwählung Israels nur religiös zu begreifen und beziehe sich nicht auf den wirtschaftlichen, politischen

⁵⁹ Vgl. *Der Zionsbote* (1935) Dezember, Nr. 16 (Kopie aus Privatarchiv Andrea Strübind). Die Baptistengemeinde in Gelsenkirchen hatte zur Zeit der NS-Diktatur mehrere Hundert Mitglieder. Die Zeitschrift bezogen etwa 500 Abonnenten.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

oder kulturellen Bereich. Anhand der für einen theologisch motivierten Rassismus einschlägigen Bibelstelle Genesis 9, 25–27 (Verfluchung der Söhne Noahs) versuchte er, die Rassentrennung biblisch zu belegen. Gott habe demnach verschiedene Rassen mit unterschiedlichen Bestimmungen geschaffen. Die biblische Rassenlehre schreibe den „Hamiten“ (Schwarzen) eine dienende Stellung als Sklaven zu, den „Semiten“ (Juden) erkenne sie die ihnen geschenkte Offenbarung Gottes zu, wogegen den „Japhiten“ (Ariern) die Eroberung und Herrschaft über die Welt vorhergesagt worden sei: „Jede Rassenmischung ist deswegen gegen die göttliche Naturordnung und gegen die Linie des Wortes Gottes.“⁶²

Befremdlich ist nicht nur diese exegetisch unhaltbare rassistische Interpretation, sondern besonders ihre unmittelbare Übertragung auf die Verfolgungspolitik der Nationalsozialisten, die er kritiklos legitimierte und theologisch auflud:

„Wenn heute die Juden aus der Politik verdrängt sind, aus Wirtschaft und Kultur verdrängt werden, so entspricht das Gottes Wort ganz genau, denn da haben sie nichts zu suchen, dazu sind sie nicht erwählt. Daß sie verdrängt werden, entspricht geradezu der Lehre vom auserwählten Volk.“⁶³

Die Nationalsozialisten fungierten für Hahne demnach als Werkzeuge Gottes, die letztlich Israel seiner wahren Bestimmung als auserwähltes Volk zuführten. Hahnes zweite These beschränkte die göttlichen Verheißungszusagen an Israel auf den geografischen Raum Palästinas, ohne dies freilich näher zu begründen. Solange Israel nicht im Gelobten Land lebe, sondern in der Diaspora, hätten diese Verheißungen keine Gültigkeit. Diese Sicht wurde durch die dritte These ergänzt, wonach Israel aufgrund der Verwerfung des Messias seine Sendung derzeit völlig eingebüßt habe. So sei die Segensverheißung an Israel in Fluch verwandelt worden, wie Hahne anhand prophetischer Gerichtsworte zu belegen suchte. Zu dieser Deutung trat die vierte These, in der die auf Inspiration zurückgehende Autorenschaft des Heiligen Geistes für das Alte Testament gegen dessen jüdische Urheberschaft angeführt wurde. „Das alte Testament ist Gottes Buch, nie der Juden Buch.“ Das Christentum sei daher dem Judentum für das Alte Testament keineswegs zu Dank verpflichtet. Entgegen der Auffassung mancher Christen, die endlich aufhören sollten „jüdisch zu denken“, entspräche das Alte Testament in keiner Weise dem „jüdischen Geist“. Jesu Herkunft als Jude (fünfte These) sei kein Beweis für einen besonderen Vorzug des jüdischen Volkes, sondern allein für die göttliche Gnade, „daß Gott auch dieses Volk in seinem Tiefstand besucht hat“.

Im Blick auf die eskalierende Verfolgung von Jüdinnen und Juden ist die sechste These, in der die gesamte nationalsozialistische Entrechtungs- und Ausgrenzungspolitik mit dem Gerichtshandeln Gottes gleichgesetzt wurde, besonders schwer erträglich:

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

„Israel wurde das verworfene Volk der Weltgeschichte, ein Fluch der Völker. Was ihm heute geschieht, geschieht ihm von Gott. Gott wird durch schwere Wege und harte Gerichte auch mit diesem Volk fertig werden.“

Eine positive Wende in der Geschichte Israels wurde dagegen nur sehr vorsichtig angedeutet, indem Hahne eine Rückkehr der Juden nach Palästina vage in Aussicht stellte.

Die letzte These zog aus den vorangegangenen Aussagen schließlich die ethische Konsequenz, wonach Christen nicht berufen seien, als Anwälte von Juden in Erscheinung zu treten und sich dadurch nicht in den Bereich der Politik einmischen sollten. Seine theologische Legitimierung der Repressionspolitik gegenüber Juden bewertete Hahne dagegen bezeichnenderweise nicht als politische Aussage! Christen seien zwar zur Nächstenliebe verpflichtet:

„Diese Liebe verführt uns aber nicht zu parteimäßiger Einmischung in einen Rassenkampf. Diese Liebe kann uns ganz und gar nicht dazu bringen, den Selbstschutz unseres Volkes gegen fremdrassige Einflüsse zu sabotieren.“

Diese krude Argumentation belegt, wie schnell die Stereotype des modernen Antisemitismus theologisch verbrämt werden konnten und Eingang in die Predigt fanden. Die Verfolgungspolitik wurde demnach als „Selbstschutz“ des Volkes verharmlost. Die Identifikation der politischen Repression mit dem Gerichtshandeln Gottes begegnete leitmotivisch immer wieder in der Predigt:

„Wir haben auch nicht den Auftrag, Gott in den Arm zu fallen, da er heute mit Juda zu Gericht sitzt. Wir sind schließlich keine Judengenossen, sondern das geistliche Israel des neuen Bundes. Religiös gehören wir ausschließlich Gott, politisch ausschließlich dem Vaterland.“

Hahne wird nicht müde zu betonen, dass es zwischen Juden und Christen keinerlei geistige Verwandtschaft oder Verbindung gebe. Juden seien Christen vielmehr genauso fremd wie irgendeine Nation in Asien oder Afrika.

Diese Predigt, die eine durchgängige Negation der jüdischen Wurzeln des Christentums beinhaltete und jede positive Einstellung zum Judentum unter einen „unbiblischen“ Generalverdacht stellte, ist im Blick auf den bisherigen baptistischen Quellenstand exzeptionell. Wieweit dieses Gedankengut – womöglich in abgeschwächter Form und hinsichtlich ihrer leitenden Motive – in den Gemeinden verbreitet war, lässt sich bisher nicht eruieren. Hahne war freilich nach Aussagen von Zeitzeugen bei seinen Hörern ein ausgesprochen beliebter Prediger, unter dem die Baptistengemeinde in Gelsenkirchen ein großes Mitgliederwachstum erlebte.⁶⁴ Die Gemeinde richtete nur wenige Monate nach dieser Predigt die Bundeskon-

⁶⁴ Seit dem Amtsantritt von Karl August Hahne 1931 schlossen sich nach Angaben der Gemeinde in einer Vorstellungsbroschüre für die anstehende Bundeskonferenz 1936 fast 200 Menschen der Gemeinde an. Nach dem Krieg konvertierte Hahne in die evangelische Landeskirche. Die Motive dafür sind nicht bekannt.

ferenz 1936 aus, auf der allerdings in einer geschlossenen Versammlung der Prediger und Älteste zu einem vorsichtigen Umgang mit der „Judenfrage“ gemahnt wurde.⁶⁵

In dieser Phase der Verfolgungspolitik lassen sich verstärkt weitere desolidarisierende Aktionen gegenüber judenchristlichen Amtsträgern in den Gemeinden nachweisen. Der judenchristliche Prediger Siegfried Schmal wurde von einem Gemeindemitglied im NS-Propaganda-Blatt *Der Stürmer* aufgrund seiner fortgesetzten pastoralen Tätigkeit angegriffen und denunziert. Der offiziellen Stellungnahme seitens des baptistischen Bundes gegenüber dem Reichskirchenministerium ist eine behutsame solidarische Haltung in dieser heiklen Angelegenheit zu entnehmen. Es gäbe nur wenige judenchristliche Mitglieder in den Baptistengemeinden, heißt es dort, die zudem nicht in Leitungsaufgaben eingesetzt wären. Dennoch rekurrten die Verantwortlichen nicht auf eine generelle Einführung des Arierparagrafen, sondern vermieden eine eindeutige Antwort. Grundsätzlich widersprachen sie jedoch in ihrer Stellungnahme der Diskriminierung judenchristlicher Gemeindemitglieder:

„Wir halten es nicht für falsch, daß wir die wenigen christlichen Juden in unseren Gemeinden wie Glieder der Gemeinden behandeln und sie auch am Abendmahlstisch wie auch am Traualtar gleichberechtigt behandeln.“⁶⁶

Diese Haltung des Bundes lässt sich am weiteren Schicksal Siegfried Schmals belegen. Er musste aufgrund von Angriffen aus seiner Gemeinde im Sommer 1938 aus dem Dienst ausscheiden.⁶⁷ In diesem Zusammenhang wurde aufseiten des Bundes betont, dass dieses Ausscheiden nicht aufgrund staatlicher Vorgaben erfolgte, sondern infolge von Agitationen in der Gemeinde. Die Bundesverantwortlichen setzten sich in seinem und in ähnlichen Fällen für eine Emigration ein. Offensichtlich versuchte man, generelle Regelungen zu vermeiden und hoffte in Einzelfällen auf die guten Beziehungen zum Reichskirchenministerium.

Welche Folgewirkungen die Rassengesetze für die Diakonie hatten, lässt sich anhand eines eklatanten Falls im baptistischen Diakoniewerk Tabea aufzeigen.⁶⁸ Die freikirchliche Diakonie dieser Zeit verfügte oft über keine eigenen Einrichtungen, sondern sorgte in privaten und staatlichen Einrichtungen für eine personelle Besetzung durch Diakonissen. Im Kampf mit den sogenannten „braunen Schwesternschaften“ kam es zu einigen Zwangsräumungen traditioneller Arbeitsfelder, die teilweise die wirtschaftliche Grundlage der Diakonissenhäuser insgesamt gefährdeten. In dieser Situation desolidarisierte sich die Leitung Tabeas im November 1935 von einem „nichtarischen“ Arzt, in dessen Klinik die eigenen Diakonissen seit vielen Jahren tätig waren.

⁶⁵ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 213 f.

⁶⁶ Paul Schmidt, RKM 23397, Bl. 408 (BA, Abt. Potsdam).

⁶⁷ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 270 f.

⁶⁸ Vgl. Andrea Strübind, *Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das Dritte Reich*, in: ZThG 5 (2000), 66–98.

In einem Brief vom 12. November 1935 an den „arischen“ Partner Dr. Hoffmann kamen die leitenden Verantwortlichen Tabecas unter Hinweis auf die neuen Rassengesetze auf die nunmehr problematische Situation in der Klinik zu sprechen:⁶⁹ „Es ist bekannt geworden, daß ihre Klinik als ein jüdisches Haus angesehen und entsprechend behandelt wird.“⁷⁰

Obwohl die Rassengesetze noch nicht in Form von Verordnungen für den Bereich der Kliniken und Krankenhäuser vorlagen und nähere Rechts- und Verwaltungsvorschriften noch ausstanden, wollte Tabeca „mit dem Empfinden unserer Schwestern rechnen, denen wir nicht die Pflicht auferlegen können, in so einem Haus zu arbeiten“.⁷¹

Von juristischer Seite lag zu diesem Zeitpunkt noch kein zwingender Grund vor, die Zusammenarbeit mit jüdischen Ärzten in Zweifel zu ziehen. Die Leitung des Diakonissenhauses befürchtete aber, dass die Anwendung der Rassengesetze auf die Klinik auch den Dienst der anderen 60 Diakonissen, die in städtischen Betrieben arbeiteten, infrage stellen könnte. Dem Mutterhaus, das bereits den Verlust eines Arbeitsfeldes aufgrund ideologischer Konflikte verkraften musste, würde daraus „unermeßlicher Schaden“ entstehen:

„Der Kernpunkt unseres Anliegens stellt Sie, sehr geehrter Herr Doktor, vor die Frage, ob Sie Schritte unternehmen können, welche für Ihre Klinik die Wiederherstellung des arischen Charakters gewährleisten, so daß unsere Schwestern unangefochten ihren Dienst dort weiter tun können.“⁷²

In dieser spannungsreichen Situation drohte die Leitung Tabecas mit dem sofortigen Rückzug der Schwestern aus der Klinik und bot eine Weiterarbeit nur für den Fall an, dass es sich in Zukunft um ein „arisches Unternehmen handelt“.

Daraufhin entschloss sich der jüdische Arzt und Gründer der Klinik zum Rücktritt.⁷³

⁶⁹ Vgl. ADT 7 – 04, 66 (Archiv Diakoniewerk Tabeca Hamburg).

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ADT 7 – 04, 70 (Archiv Diakoniewerk Tabeca Hamburg): Brief Hoffmann an Oberin und Direktor, 16. November 1938 (vier Tage nach dem Drohbrief aus Tabeca!). Hoffmann teilte darin mit, Dr. Wolff habe „in sachlicher Würdigung der gegenwärtigen Lage beschlossen, am Ende dieses Jahres aus der Klinik auszuschcheiden“. Er schied zugleich aus dem Vertrag aus, der mit Tabeca geschlossen wurde. Vgl. ebd., 71: Brief Tabeca an Wolff, 18. November 1935. Darin bestätigte Tabeca den Eingang des Briefes. Man versicherte Dr. Wolff, dass der Brief keinesfalls aus persönlicher Antipathie geschrieben worden sei, „sondern diktiert wurde von den sachlichen Notwendigkeiten der gegenwärtigen Lage“. Die Schwestern würden immer gern an die harmonische Zusammenarbeit denken. Vgl. auch die Rundbriefe, ADT 2 – 01, 86 (Archiv Diakoniewerk Tabeca Hamburg): Berufsstunde vom 26. November 1935. Direktor Pohl berichtete dabei über die Verhältnisse in Darmstadt: „Heute wollen wir Ihnen die Nachricht geben, dass die Verhältnisse in der Darmstädter Klinik inzwischen eine Klärung erfahren haben. Herr Dr. Wolff hat sich nach vorausgegangenen Verhandlungen entschlossen, mit dem 1. Januar 1936 aus der Klinik auszutreten. Somit scheidet er auch aus dem Vertrag aus, den wir mit der Klinik laufen haben, so dass unser Vertrag in Zukunft

In den Zeitschriften des Bundes erschienen nun keine einschlägigen Artikel zur „Judenfrage“ mehr. Allerdings scheint die traditionelle Einschätzung der Thematik auch zu dieser Zeit am Theologischen Seminar an die Studierenden weitergegeben worden zu sein. In einer Jugendstunde am 25. November 1937 hielt Heinrich Cassens in der Gemeinde Hamburg-Harburg einen Vortrag über die „Judenfrage“.⁷⁴ Darin schilderte er unter Einbeziehung der national-sozialistischen rassenpolitischen Propaganda die geschichtliche Entwicklung der Juden in Deutschland. Hitler habe dabei „die Judenfrage in richtige Bahnen gelenkt“.⁷⁵ Die Jugendlichen sollten jedoch nicht alles Jüdische verachten, da eine solche Haltung auch das Alte Testament infrage stellen würde. In heilsgeschichtlicher Perspektive führte er sinngemäß aus: „Nur Jesus wird die Judenfrage lösen, wenn er wieder kommt und das Reich unter seinem Volk aufrichtet.“⁷⁶

3. Die dritte Phase der Judenverfolgung 1938 bis 1941

Das Jahr 1938 brachte eine neue Welle antisemitischer Propaganda und Aktionen mit sich, wie die massenweise Ausweisung polnischer Juden aus dem Deutschen Reich, die schließlich in dem von Goebbels initiierten Novemberpogrom gipfelten. Zur gesellschaftlichen Ausgrenzung und Diffamierung durch die sogenannten „Blutschutzgesetze“ trat nun vor allem die Verdrängung von Juden aus dem Wirtschaftsleben in den Vordergrund. Diese Entwicklung zog eine zunehmende Distanzierung von judenchristlichen Gemeindemitgliedern in den baptistischen Gemeinden nach sich, die jedoch weiterhin nicht generell ausgeschlossen wurden und auch bei Überweisungen in andere Gemeinden noch Aufnahme fanden. Die Quellen belegen, dass den judenchristlichen Mitgliedern jedoch „Zurückhaltung“ vom Gemeindeleben und vom Gottesdienstbesuch nahegelegt wurde.⁷⁷ Josef Halmos schrieb in sein Tagebuch, dass nur wenige Mitglieder aus seiner Gemeinde noch Kontakt zu ihm hielten und er sich deshalb immer mehr zurückgezogen habe. In die Zeit vor dem Novemberpogrom fiel auch seine endgültige Streichung aus der Mitgliederliste durch den amtierenden Prediger, die ihn sehr verletzte.⁷⁸ Nach dem 9. November versuchte seine

ganz auf den Herrn Dr. Hoffmann, der die Klinik weiterführen wird, übergeht. Da die Spannungen zwischen Klinik und Öffentlichkeit und auch innerhalb der Klinik je länger desto unerquicklicher wurden – die Klinik wurde in der Öffentlichkeit als ein nichtarisches Haus angesehen – begrüßen wir die nunmehr erfolgte Klärung auch in unserem Interesse und vor allem im Interesse unserer dort arbeitenden Schwestern sehr.“ Dabei wurde der Wunsch geäußert, dass Gott die Arbeit dort weiterhin bestehen lassen wolle.

⁷⁴ Vgl. *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Harburg* (Hg.), 100 Jahre Baptistengemeinde Harburg, Hamburg 1998, 48 f.

⁷⁵ Ebd., 49.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 269.

⁷⁸ *Josef Halmos*, Tagebucheintrag vom 29. September 1938 (Privatarchiv Andrea Strübind).

Familie intensiv, seine Ausreise ins rettende Ausland zu erlangen. Aber resignierend musste er feststellen, dass dem „Staatenlosen“ nirgendwo Aufnahme gewährt wurde. „So bin ich hier allenthalben eine Last, die jeder los sein möchte.“⁷⁹ Seine Familie nahm weiterhin am Gottesdienst in der Baptistengemeinde teil, während er allein zu Hause bleiben musste. Die unerträglichen inneren Konflikte, in die gerade auch Judenchristen in dieser äußerst angespannten und ausweglosen Situation gerieten, lassen sich aus seinen weiteren Eintragungen entnehmen: „Wenn ich doch wenigstens ein Jude wäre [...] doch jene haben für mich auch nichts übrig, da ich doch nicht zu ihnen gehöre.“⁸⁰

Judenchristen saßen zwischen allen Stühlen. Halmos führte dazu aus: „Der Jude hat nichts mit mir zu schaffen, der Christ sagt: Du bist Jude – geh.“⁸¹ Es ist erschütternd, welche Formen die Ausgrenzung annehmen konnte, die er als „Eiskruste der ‚Fremdlingsschaft‘ unter den Ariern“ beschrieb.⁸²

Die Bundesverantwortlichen betonten jedoch auch 1938 noch einmal in einem Bericht an die Gemeinde, dass die Gesetzgebung keine Veränderung im Blick auf die Gemeindemitgliedschaft judenchristlicher Mitglieder bedeute. Vielmehr verwies man die Gemeinden darauf, dass die taktische Fürsprache im Einzelfall und das „Gesamtverhalten in Weisheit und Liebe“ von staatlicher Seite bisher nicht beanstandet worden sei.⁸³

Eine eigene Organisation zur Hilfeleistung für „nichtarische“ Christen hat es in den baptistischen Gemeinden und wohl auch in den anderen Freikirchen nicht gegeben. Es lassen sich auch keine diesbezüglichen Anregungen oder Anfragen belegen. In einzelnen Fällen lässt sich jedoch nachweisen, dass die Bundesverantwortlichen ihre Kontakte und Verbindungen nutzten, um den Betroffenen zur Emigration zu verhelfen. Zu einer Zusammenarbeit mit dem „Büro Grüber“ scheint es dabei wohl nicht gekommen zu sein. Andreas Liese erwähnt jedoch in seiner Monografie über die Brüdergemeinden, die sich 1941 mit den Baptistengemeinden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zusammenschlossen, eine judenchristliche Mitarbeiterin im „Büro Grüber“, die aus einer Berliner Brüdergemeinde stammte.⁸⁴ Hier steht eine genaue Erforschung noch aus. Gleiches gilt auch für die Außenstellen des „Büros Grüber“ (zum Beispiel in Königsberg).

Das Schweigen zu den Unrechtsmaßnahmen des Staates und zum Novemberpogrom entsprach der bereits festgestellten Tendenz innerhalb des Bundes der Baptistengemeinden. Der Bund nutzte die zunehmende Aus-

⁷⁹ Ebd., Tagebucheintrag vom 30. November 1938.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., Tagebucheintrag vom 4. März 1939.

⁸² Eine ähnliche Beschreibung ist auch von Erna Eggert erhalten: „Die Christen stießen uns ab, weil wir Juden waren, die Juden, weil wir Christen waren. Als Judenchristen standen wir in doppeltem Feuer“ (Erna Eggert, „Jüdische Familiengeschichte“, in: Die Gemeinde [1961] Nr. 17, 11f.).

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. Andreas Liese, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Auerbach 2002, 398.

wanderungswelle und riet den Gemeinden sogar dazu, Synagogen als Gemeindehäuser aufzukaufen, da diese jetzt günstig zu erwerben seien. Als im Zuge des Novemberpogroms die von Baptisten gekauften Synagogen dennoch in Flammen aufgingen, verklagte man die jüdischen Gemeinden noch auf Schadensersatz bzw. Rückerstattung des Kaufpreises.⁸⁵

Die am 9. November 1938 initiierte Gewaltwelle wurde in den Veröffentlichungen des Bundes mit keinem Wort kommentiert. In einem Bericht vom 9. Dezember informierte Bundesdirektor Paul Schmidt die Gemeinden jedoch darüber, dass der im Zuge der Ausschreitungen inhaftierte Prediger Siegfried Schmal wieder in Freiheit sei und seine Ausreise bevorstünde, die durch die Vermittlungstätigkeit des Bundes erreicht worden sei.⁸⁶ Er versicherte den Gemeinden, dass die Eskalation in der Judenverfolgung keine Konsequenzen für die judenchristlichen Mitglieder nach sich ziehen solle:

„Im übrigen haben die neuen Judengesetzgebungen für die sehr wenigen nicht-
arischen Mitglieder in unseren Gemeinden keine direkten Folgen, soweit es sich
um die Mitgliedschaft handelt. Es sind von keiner Amtsstelle bisher Anfragen
oder Anweisungen an uns ergangen.“⁸⁷

Aus diesen vorsichtigen Hinweisen ist klar erkennbar, dass die Verantwortlichen des Bundes nicht auf einen Ausschluss der judenchristlichen Mitglieder setzten, sondern sich vielmehr durch taktisches Verhalten und ihre guten Kontakte zum Reichskirchenministerium einen Spielraum für deren Verbleib in den Gemeinden offenhalten wollten.

Im selben Bericht wurde indirekt auf die negative Wirkung des Novemberpogroms im Ausland, besonders in den USA, hingewiesen. Es sei ein starker „Stimmungsumschlag“ zu verzeichnen, der eine weitere Förderung missionarischer Aktivitäten durch die Schwesterkirche infrage stelle.⁸⁸ Stellvertretend seien zwei Voten von baptistischen Gemeindemitgliedern wiedergegeben, die sich rückblickend zum 9. November 1938 äußerten. Ein Mitglied der Gemeinde Oldenburg berichtete:

„Ich kam am 10. November 1938 mit meiner Mutter an der brennenden Synagoge vorbei. Wir waren erschüttert. Meine Mutter weinte und sagte: Kind, das läßt Gott nicht ungestraft zu, daß man das mit den Juden gemacht hat.“⁸⁹

In ähnlicher Weise schilderte ein weiterer, damals junger Mann aus der Gemeinde seine Eindrücke:

„Sein Vater erklärte: ‚Ich weiß auch nicht, warum Hitler das macht, aber in der Bibel steht, daß Gottes Volk zerstreut wird in alle Lande und verfolgt wird, bis es zur Erkenntnis der Wahrheit kommt.“⁹⁰

⁸⁵ Vgl. dazu Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 271 f.

⁸⁶ Vgl. Kurzbericht aus dem Bundeshaus 1938, 9. Dezember 1938 (Oncken-Archiv Elstal).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Oldenburg* (Hg.), *Sendung und Weg. 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Oldenburg 1837–1987*, bearb. v. Horst Wenzel, 36.

⁹⁰ Ebd.

Die heilsgeschichtliche Sicht des Judentums führte auch hier zur Interpretation der Gewaltexzesse als Gerichtshandeln Gottes an seinem Volk und verhinderte eine kritische Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Rassismus. Der Gemeindeleiter der Baptistengemeinde Frankfurt-Tiergarten schrieb rückblickend:

„Alle unsere Gemeindemitglieder waren entrüstet und entsetzt, als sie von den Synagogenbrandstiftungen erfuhren, umso mehr, als wir selbst jüdische Mitglieder hatten, für die wir das Schlimmste befürchten mussten.“⁹¹

Ähnliche Aussagen finden sich auch in vergleichbaren Quellen. Angesichts der eskalierenden Verfolgung jüdischer Deutscher zweifelten Einzelne an der theologischen Legitimierung dieser Vorgänge und sahen in Hitler nicht länger den „Vollstrecker der Schrift hinsichtlich der Juden“, da er nicht der Führer eines „bibelgläubigen“ Volkes sei.⁹² Leider fehlt bisher eine wissenschaftliche Aufarbeitung zum Verhalten der einzelnen Gemeinden gegenüber ihren juden-christlichen Mitgliedern. Die spärlichen Informationen müssen zum größten Teil aus Festschriften zusammengetragen werden. So bleibt auch das Schicksal der judenchristlichen Mitglieder in der Gemeinde Frankfurt-Tiergarten ungewiss.

4. Die letzte Phase der Judenverfolgung 1941 bis 1945

Die letzte Phase der Judenverfolgung wurde im baptistischen Gemeindebund weitgehend mit Schweigen übergangen. In den Ostgebieten versuchte man, solange wie möglich Kontakt zu den Gemeindegliedern in den Gettos und Lagern zu halten.⁹³ Leider ist die Quellenlage zu diesem Themenbereich besonders lückenhaft. In seinen Memoiren schrieb der spätere Baptistenpastor Paul Goetze auch über die Situation einer kleinen deutschen Baptistengemeinde in Warschau.⁹⁴ Die Gemeinde lag genau an der Grenze des Warschauer Gettos:

„The ghetto was overcrowded. I could easily see dying people on the streets and the dreaded Jewish capos who were hitting everybody in sight with the large clubs. [...] noticed children outside the ghetto who somehow managed to sneak through the fence. They had bloated bodies and they were begging for alms. A death penalty was imposed on anyone who dared to give them food.“⁹⁵

⁹¹ *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Frankfurt am Main* (Hg.), 150 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Frankfurt am Main „Am Tiergarten“, Frankfurt a. M. 2001, 46.

⁹² Brief Rudolf Bohle an Hans Luckey, 24. Dezember 1940, zitiert nach: *Günter Balders*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *Günter Balders* (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland*, Wuppertal/Kassel 1984, 17–167, hier 102.

⁹³ Vgl. *Strübind*, *Die unfreie Freikirche*, 273.

⁹⁴ Vgl. *Paul Goetze*, *An Ordinary Life*, Vol. 1: *Turning Points*, Vancouver 1991.

⁹⁵ Ebd., 64.

Welches Schicksal diese Gemeinde und welche Konsequenzen die Nähe zum Getto für sie hatte, wird von ihm leider nicht kommentiert. Als er 1940 zur Ausbildung an das Theologische Seminar in Hamburg ging, konnte er nicht fassen, dass seine deutschen Mitstudenten ihm seine Erfahrungen und Erlebnisse in Polen unter deutscher Besatzung nicht glauben wollten: „In 1940 Germans were euphoric and totally intoxicated with their early successes.“⁹⁶

Dennoch lassen sich auch in der Spätphase der Judenverfolgung einzelne Fälle individueller Hilfeleistungen benennen, die aber für die Haltung der Baptistengemeinden insgesamt nicht repräsentativ sind. So gab es Baptistinnen und Baptisten, die Juden und Judenchristen versteckten.⁹⁷ Viele sahen im planmäßigen Kampf gegen das „Volk des Bundes“ zunehmend ein Kennzeichen diabolischer Herrschaft in Deutschland, die in eine Katastrophe führen werde. In diesem apokalyptischen Sinne äußerten sich während des Krieges auch einzelne Theologen in Predigten und Andachten. Es erfolgten jedoch keine öffentlichen Schreiben oder Eingaben an staatliche Stellen.

Auffällig ist die ansteigende Zahl von Satzungsänderungen in den freikirchlichen Diakoniewerken zwischen 1939 und 1942. Sie ist einerseits durch die zunehmende Behinderung der freien Wohlfahrtseinrichtungen und nicht zuletzt durch die Steuergesetzgebung zu erklären. Andererseits wird auch die Anwendung des Arierparagraphen vielfach Einzug in die Satzungen gehalten haben.⁹⁸ Überraschend ist jedoch das überaus zähe Festhalten an Pflegediensten in Kliniken, die von jüdischen Ärzten geleitet wurden. Sowohl für das Diakonissenhaus Siloah (ab 1941: Albertinenhaus) in Hamburg wie auch für das Berliner Diakoniewerk Bethel wird berichtet, dass sie bis 1938 an den mit ihnen zusammenarbeitenden jüdischen Ärzten Dr. Calmann (Hamburg) und Dr. Ascher (Landsberg) festhielten, denen die Emigration gelang.⁹⁹ Auch in der „Judenfrage“ hatte jedoch die Existenzsicherung des eigenen Werkes stets Priorität vor dem mutigen Einschreiten gegen das Unrecht. Offiziell wurden staatliche Auflagen der Judengesetzgebung kritiklos erfüllt und, wenn sie sich nicht vermeiden ließen, auch auf die eigenen Werke angewandt. Dagegen wurde im

⁹⁶ Ebd., 82.

⁹⁷ Lucie Seiffert, Arnold Köster und andere Mitglieder der Gemeinde Wien-Mollardgasse, ferner Alfred Hoefs.

⁹⁸ Vgl. *Diakoniewerk Bethel-Berlin* (Hg.), Festschrift 100 Jahre Diakoniewerk Bethel, Berlin 1987, 15: „Stattdessen gingen einzelne Formulierungen in die Satzungen von Diakoniewerken ein, die dem ‚Dunstkreis‘ des Arierparagraphen, der über unzählige Menschen, besonders aber über das jüdische Volk, unvorstellbares Unrecht und Leid gebracht hat, zugerechnet werden müssen.“

⁹⁹ Vgl. *Albertinen-Diakoniewerk* (Hg.), Albertine Assor. Deine Augen sahen mich, Wuppertal/Kassel 1989, 169, Anm. 22: Die Klinik Dr. Calmanns wurde von „Siloah“ nach seiner Emigration übernommen. Direktor Hans Fehr schaffte es durch gute Auslandsbeziehungen, die gesamte Kaufsumme dem im Exil lebenden Arzt zukommen zu lassen. Die Klinik Dr. Aschers wird noch 1937 im Jubiläumsband des Diakonissenhauses Bethel erwähnt (vgl. *Diakonissenmutterhaus Bethel-Berlin* [Hg.], Festschrift 50 Jahre Bethel, Berlin 1937, 34). Weitere Auskünfte erhielt ich mündlich von Oberin Eva Hertzner, die nach dem Novemberpogrom 1938 den Arzt und die bei ihm verbliebene Diakonisse in der nunmehr geschlossenen Klinik in Landsberg aufsuchte.

konkreten Einzelfall engagierte, auch illegale Hilfe geleistet. Günter Balders verweist darauf, dass die Baptistengemeinden im Elsass unter der deutschen Besatzung 1942 den Arierparagrafen in ihre Verfassung einfügten.¹⁰⁰

Zu einer markanten Distanzierung von den jüdischen Wurzeln des Christentums im Bereich der Diakonie führte eine Verordnung von 1941, mit der dazu aufgefordert wurde, die vorwiegend alttestamentlichen Namen der bestehenden diakonischen Werke abzuändern. Bei dieser Anweisung handelte es sich zunächst um einen lokalen Vorgang in Hamburg, der später auf alle Werke der Inneren Mission (IM) ausgeweitet wurde.¹⁰¹ Dabei teilte die Gesundheitsverwaltung den Diakonissenhäusern im Januar mit, dass sie für ihre Krankenhäuser Namen zu wählen hätten, „die dem Volksempfinden näher stehen als die biblischen“.¹⁰² Das freikirchliche Diakonissenhaus Siloah entschloss sich, nicht nur das Krankenhaus – gemäß der Anweisung – umzubenennen, sondern mit der Bezeichnung „Albertinenhaus“ einen Namen für das gesamte Werk zu wählen, um dessen Zusammengehörigkeit zu unterstreichen.¹⁰³ Im Diakonissenhaus Tabea wurde dazu im Oktober 1940 zunächst beschlossen:

„Zu gegebener Veranlassung beschließt der Vorstand, den Namen des Tabea-Werkes wie folgt zu ändern: „Emma-Elsholz-Haus[,] Mutterhaus für evangelische Diakonie und Krankenhaus.““

Das Krankenhaus in Blankenese sollte dementsprechend „Emma-Elsholz-Krankenhaus“ heißen.¹⁰⁴ Den Schwestern wurde anlässlich dieser schwerwiegenden Änderung begründend mitgeteilt:

„In den letzten Wochen hatten wir wichtige Beratungen über die Frage, ob und welchen neuen Namen wir als Mutterhaus für die Zukunft tragen wollen. Die Änderung der fremdsprachigen Namen ist heute erwünscht und wurde auch von maßgebender Stelle nahegelegt. Alle Diakonissen- und Krankenhäuser Groß-Hamburgs haben sich grundsätzlich entschlossen, dem Rechnung zu tragen. Wir in Tabea lieben unseren Tabea-Namen und möchten für alle Zukunft das bleiben, was wir unter diesem Namen geworden sind. Aber auch wir wollen an diesem Namen keinen fruchtlosen Kampf entbrennen lassen.“¹⁰⁵

Offensichtlich gab es eine Absprache innerhalb der evangelischen Diakonie Hamburgs, wie man sich zu diesem Erlass verhalten solle. Das erklärt auch die

¹⁰⁰ Vgl. Balders, *Kurze Geschichte der deutschen Baptisten*, 102.

¹⁰¹ Vgl. dazu Andrea Strübind, *Diakonie der Freikirchen im NS-Staat*, in: Karl-Heinz Neukamm (Hg.), *Diakonie Jahrbuch 1993*, Stuttgart 1993, 106–124.

¹⁰² Vgl. *Albertinenhaus* (Hg.), *Mitteilungen an die Schwestern*, Nr. 49, April 1941, 3 (ADW CA Stat. Slg. V 5.5).

¹⁰³ Vgl. ebd. – Albertine Assor war die erste und zur Zeit der Umbenennung noch lebende Oberin des Werkes.

¹⁰⁴ Vgl. Protokollbuch II des Vorstands/Verwaltungsrates, ADT 1 – 02, 181: 12. Oktober 1940 (Archiv Diakoniewerk Tabea). Die Quellen Tabeas enthalten interessante neue Aspekte zu diesem Thema, die hier aber nicht näher erläutert werden können.

¹⁰⁵ Rundbriefe ADT 2 – 02, BL 75: Berufsstunde, 12. November 1940, 4 (Archiv Diakoniewerk Tabea).

Übereinstimmung bei der neuen Namenswahl durch die baptistischen Diakonissenhäuser, die jeweils den Namen der vorangegangenen bzw. der noch amtierenden Oberin wählten. Die Namensänderung sollte jedoch erst in Kraft treten, wenn die Verhandlungen mit den Behörden abgeschlossen seien.¹⁰⁶ Trotz aller Apologetik wurde mit Erleichterung zur Kenntnis genommen, dass laut Bescheid der Staatsverwaltung von der Namensänderung nicht die Mutterhäuser selbst, sondern nur deren diakonische Einrichtungen betroffen seien.¹⁰⁷ Daher konnte das Diakoniewerk Tabea seinen traditionellen Namen behalten. Gleiches galt auch für das Diakonissenhaus Bethel in Berlin, das wohl auch im Windschatten des berühmten Vorbildes der Bodelschwings'schen Anstalten bei Bielefeld die beabsichtigte Namensänderung gar nicht erst in Erwägung gezogen hatte. Die Entscheidung lag daher in der Verantwortung der einzelnen Leitungen, die in den jeweiligen Verhandlungen mit den staatlichen Stellen ihren Entschluss zu vertreten hatten und jeden Freiraum nutzten.

5. Schlussbemerkung

In einer viel beachteten Erklärung stellte sich der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1984 zur schuldhaften Vergangenheit der Baptistengemeinden während der NS-Diktatur.¹⁰⁸ Im Bekenntnistext fand auch die Schoah Erwähnung:

„In unserem Volk und durch unser Volk ist viel Unrecht geschehen. Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernich-

¹⁰⁶ Man war dabei sehr bemüht, den Schwestern die Zumutung der Namensänderung nahezubringen (vgl. ebd., 5). So behauptete man, der neue Name bringe etwas „Charakteristisches“ und „Geschichtlich-Gewordenes“ zum Ausdruck. Er unterstütze zudem das Andenken an die Oberin. „In Bundeskreisen wird man bei diesem Namen auch immer wissen, daß es sich um Tabea in Altona handelt.“ Der Titel „Mutterhaus für evangelische Diakonie“ soll nicht nur auf die evangelische Kirche hinweisen, sondern auch auf das evangelische Bekenntnis.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., Brief, 25. November 1940: „In der Angelegenheit der Namensänderung ist inzwischen eine neue Lage eingetreten. Die Verhandlungen haben ergeben, daß wir die Namen für unsere Mutterhäuser behalten dürfen und daß nur noch neue Namen für die Krankenhäuser erforderlich sind. Dies haben wir in Tabea mit großer Freude begrüßt und können mitteilen, daß wir für unser Mutterhaus nach wie vor den Namen ‚Tabea‘ behalten werden.“ Bezüglich des Krankenhauses gab es neue Überlegungen. Man entschloss sich, den Namen „Krankenhaus am Falkenstein“ zu wählen. Damit könne die Öffentlichkeit mehr anfangen: „Die hiesigen Schwestern konnten bereits mit großer Freude von der Beibehaltung des Namens unseres Mutterhauses Kenntnis nehmen [...]“ (Protokollbuch II des Vorstands/Verwaltungsrates, ADT 1 – 02, 182: 20. November 1940; Archiv Diakoniewerk Tabea). Der Vorgang basierte auf einem fernmündlich herbeigeführten Beschluss (es bestand also große Eile). Die Staatsverwaltung von Hamburg hatte zunächst angeordnet, dass die Diakonissen- und Krankenhäuser ihre biblischen Namen ablegen sollen. Jetzt sei jedoch eine andere Entwicklung eingetreten.

¹⁰⁸ Der Text des Bekenntnisses ist abgedruckt in: *Die Gemeinde* 36 (Kassel 1984), 23. Vgl. dazu: Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 329 f.

tung von Juden denken. Wegen dieser Schuld unseres Volkes bleiben wir auf die Vergebung Gottes angewiesen.“

Eine weitergehende sowie theologisch fundierte Beschäftigung mit dem Verhältnis von Juden und Christen stellte die Handreichung des Bundes von 1997 dar, die die Neubestimmung der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum im Zeichen des christlich-jüdischen Dialogs aufnahm und verarbeitete.¹⁰⁹ Sie wurde von einer kleinen Theologenkommission seit dem Frühjahr 1996 erarbeitet und am 7. Mai 1997 vom Bundesrat angenommen.¹¹⁰ Die Handreichung enthält in sechs Abschnitten eine theologische Bestandsaufnahme, die von der Definition Israels, über die Erwählungslehre und die Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen bis hin zu Konkretionen im Miteinander von Juden und Christen reicht. Im sechsten Abschnitt werden die „Lehren aus der Geschichte“ thematisiert, die auch die Zeit der NS-Diktatur einschließen. Dabei distanzierte man sich in der Erklärung bewusst von einer endgeschichtlichen Deutung, die das gegenwärtige Judentum nicht gebührend würdigt. Hier wurden im Gegensatz zur Schulderklärung von 1984 zum ersten Mal die konkreten Verfehlungen der Gemeinden in der NS-Zeit benannt:

„Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen: alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft; die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgten Denunziationen von judenchristlichen Glaubensgeschwistern; alle antisemitischen und anti-judaistischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen [...] Es darf nicht verschwiegen werden, dass Juden und Judenchristen auch in der Zeit der Verfolgung mutige und entschlossene Hilfe von Schwestern und Brüdern unserer Gemeinden gewährt wurde. Betroffen stellten wir jedoch fest, dass die letzte Phase der Judenverfolgung von offizieller Seite des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland mit Schweigen übergangen wurde.“¹¹¹

Der Rückblick auf die geschichtliche Schuld endet mit einer Verpflichtung, die auch diesen Beitrag, der vorwiegend auf Versäumnisse und Versagen den Finger legen musste, mit einem hoffnungsvollen Doppelpunkt versehen soll:

„Wir können die Geschichte des jüdisch-christlichen Missverständnisses nicht ungeschehen machen. Aber wir können uns verpflichten, uns auf dem Boden der Heiligen Schrift um eine Erneuerung des Verhältnisses zu bemühen, das der Einheit des alten und neuen Gottesvolkes gebührend Rechnung trägt.“¹¹²

¹⁰⁹ Die Handreichung wurde abgedruckt in: ZThG 3 (1998), 192–201.

¹¹⁰ Zur Kommission gehörten Egon Maschke, Heinrich Christian Rust, Stefan Stiegler und Kim Strübind.

¹¹¹ ZThG 3 (1998), 198 f.

¹¹² Ebd., 199.

Bibliografie

- Albertinen-Diakoniewerk* (Hg.), *Albertine Assor. Deine Augen sahen mich*, Wuppertal/Kassel 1989
- Balders, Günter*, „Kurze Geschichte der deutschen Baptisten“, in: *ders.* (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe*, 17–167
- (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland*, Wuppertal/Kassel 1984
- Brechtken, Magnus*, *Die nationalsozialistische Herrschaft 1933–1939*, Darmstadt 2004
- Diakoniewerk Bethel-Berlin* (Hg.), *Festschrift 100 Jahre Diakoniewerk Bethel*, Berlin 1987
- Diakonissenmutterhaus Bethel-Berlin* (Hg.), *Festschrift 50 Jahre Bethel*, Berlin 1937
- Engelmann, Hans*, *Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung*, Berlin 1984
- Gerlach, Wolfgang*, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, Berlin 1993
- Goetze, Paul*, *An Ordinary Life*, Vol. 1: *Turning Points*, Vancouver 1991
- Graf-Stuhlhofer, Franz*, *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960)*, Neukirchen-Vluyn 2001
- Harnisch, Walter/Schmidt, Paul* (Hg.), *Fünfter Baptisten-Weltkongress. Deutscher Bericht des in Berlin vom 4.–10. August 1934 gehaltenen Kongresses*, Kassel 1934
- Hentschel, Ronald*, „Naphtali Rudnitzky (1869–1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars“. Abschlussarbeit am Theologischen Seminar des BEFG 1994
- Liese, Andreas*, *Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung*, Auerbach 2002
- Meier, Kurt*, *Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches*, Göttingen 1968
- Neukamm, Karl-Heinz* (Hg.), *Diakonie Jahrbuch 1993*, Stuttgart 1993
- Opitz, Günter*, *Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1969
- Rendtroff, Rolf/Stegemann, Ekkehard* (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980
- Röhm, Eberhard/Thierfelder, Jörg* (Hg.), *Juden. Christen. Deutsche*, Bd. 1: 1933–1935, *Ausgegrenzt*, Stuttgart 1990
- Schultze, Harald/Kurschat, Andreas* (Hg.), *„Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2006
- Seebaß, Gottfried*, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*, in: *Rendtroff/Stegemann* (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, 9–25
- Strahm, Herbert*, *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*, Stuttgart 1989
- Strübind, Andrea*, *Die unfreie Freikirche*, Wuppertal 1995
- , „1933 bis 1945: München unter dem Hakenkreuz“, in: *Strübind/Strübind* (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde*, 87–118
- , „Diakonie der Freikirchen im NS-Staat“, in: *Neukamm* (Hg.), *Diakonie Jahrbuch 1993*, 106–124
- , „Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das Dritte Reich“, in: *ZThG* 5 (2000), 66–98

- , »Halmos (vormals Kohn), Josef«, in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), »Ihr Ende schaut an ...«, 292–293
- /*Strübind, Kim* (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München*, München 2002
- Strübind, Kim*, »Etappen der ›Vergegnung‹. Christentum und Antisemitismus«, in: *ZThG* 3 (1998), 161–191
- Weiß, Hermann* (Hg.), *Biographisches Lexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M. 1998

Die Ekklesiologie der Bewegung „Fresh Expressions of Church“

Oliver Pilnei

Seit mehreren Jahrzehnten wird vorrangig im angelsächsischen Raum die theologische Debatte geführt, ob die traditionelle, reformatorisch geprägte Ekklesiologie nicht umgebaut und im Rahmen eines missionarischen Paradigmas neu entfaltet werden müsste. Angestoßen und getragen wurde die Diskussion einerseits von missionstheologischen Beiträgen¹ und andererseits von der im kirchlichen Leben zunehmend dringlichen Frage, wie die Kirche in weitgehend säkularisierten westlichen Kulturen ihrem missionarischen Auftrag unter postmodernen Bedingungen gerecht werden kann. Die Diskussion ist mittlerweile weit verzweigt und wird im englischsprachigen Bereich vor allem unter dem Label der „missional theology“ geführt.² In diesen Kontext gehört auch die Bewegung „Fresh Expressions of Church“ (im Folgenden: FreshX). Diese aus England stammende von Anglikanern und Methodisten angestoßene kirchliche Bewegung hat in den letzten Jahren auch in Deutschland Resonanz gefunden und ist mittlerweile in ökumenischer Weite als Verein organisiert. Ihre Wurzeln hat sie im Church Plant Movement der Anglikanischen Kirche, das das traditionelle Parochialsystem durch neue, kontextsensible Gemeindetypen ergänzen will.³ Daran anknüpfend besteht die Stoßrichtung von FreshX darin, neue Ausdrucksformen von Kirche zu ermöglichen, diese zu gründen und als Ergänzung zur bestehenden Kirche zu etablieren. Dabei geben sich die Verantwortlichen nicht einem vorschnellen Pragmatismus hin, sondern flankieren die kirchliche Strategie durch weitreichende ekklesiologische Überlegungen. Für eine systematisch-theologische Reflexion ist diese Bewegung deshalb interessant, weil sie explizit eine missionarische Ekklesiologie entwickelt, und dies auf dem Hintergrund von zwei in unterschiedlicher Ausprägung episkopal verfassten Kirche. Gerade eine bischöflich verfasste Kirche mit einem entsprechend traditionellen Amtsverständnis könnte

¹ Ein maßgeblicher Faktor ist die durch Karl Hartenstein angestoßene *Missio-Dei*-Theologie samt ihrer Wirkungsgeschichte im ÖRK. Einflussreich waren ferner Beiträge von Leslie Newbigin in den 70er und 80er Jahren des 20. Jh., z. B. „Foolishness to the Greeks. The Gospel and the Western Culture“ (1986) und „The Gospel in a Pluralist Society“ (1989). Von beidem beeinflusst ist der Beitrag, der für die missionale Diskussion als Initialzündung wirkte: Darrel Guder (Hg.), *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids 1998.

² Einen Überblick über die verschiedenen Stränge der angelsächsischen Debatte um eine „missional church“ geben Craig Van Gelder/Dwight J. Zscheile (Hg.), *The Missional Church in Perspective. Mapping Trends and Shaping the Conversation*, Grand Rapids 2011.

³ Vgl. dazu Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Zürich 2016, 71 ff.

ein solches Projekt durch ein starres ekklesiologisches Korsett erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen. Umso erstaunlicher ist es, dass die FreshX-Bewegung nach fast 15 Jahren in der Church of England fest etabliert und durch eine tiefgehende theologische Diskussion untermauert ist.

Die Ekklesiologie von FreshX soll im Folgenden exemplarisch dargestellt und untersucht werden. Dazu werden einschlägige Texte herangezogen. Die programmatische Selbstdarstellung der Bewegung durch Videos und Kurzbeiträge auf den Internetseiten wird vorausgesetzt.⁴ Folgende theologische Grundlagentexte werden untersucht: Einmal der 2004 veröffentlichte Bericht einer Arbeitsgruppe der Church of England, „Mission Shaped Church“, der die Initialzündung der ganzen Bewegung darstellt⁵; dann der für die Generalsynode der Church of England 2012 veröffentlichte Bericht einer bilateralen Anglikanisch-Methodistischen besetzten Arbeitsgruppe „Fresh Expressions in the Mission of the Church“⁶; und schließlich das von Michael Moynagh und Philip Harrold verfasste Buch „Church for every Context“⁷. Um die unterschiedlichen Akzentsetzungen zu Gesicht zu kriegen, werden die Texte nicht in einer Zusammenschau, sondern der Reihe nach dargestellt.

1. Mission Shaped Church – der erste Meilenstein

Bei *Mission Shaped Church* handelt es sich um einen 2004 veröffentlichten Bericht einer Arbeitsgruppe, die den Auftrag hatte, den bereits 1994 erschienen Bericht *Breaking New Ground* zu aktualisieren. Dieser hatte sich mit der innerkirchlichen Gemeindegründungsbewegung auseinandergesetzt und ihr einen fruchtbaren Boden bereitet. In diesem innovativen missionarischen Bemühen der Kirche von England kommt MbGF zu stehen und treibt es weiter voran. Aufgrund der großen Resonanz und Rezeption ist MbGF ist zu einem Meilenstein einer missionarisch ausgerichteten Ekklesiologie geworden. Dazu hat sicherlich auch beigetragen, dass das gesamte Anliegen bei den leitenden Bischöfen von Anfang an große Zustimmung fand, der Prozess inhaltlich begleitet und der abschließende Bericht innerkirchlich protegiert wurde.

⁴ Vgl. dazu z. B. die Internetpräsenz der Deutsch FreshX-Bewegung: <http://freshexpressions.de/ueber-fresh-x/was-ist-eine-fresh-x/> [abgerufen am: 03.01.2018].

⁵ Im Folgenden wird die deutsche Übersetzung herangezogen: Michael Herbst (Hg.), *Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext* (BEG Praxis), Neukirchen-Vluyn 2006 (im Folgenden: MbGF).

⁶ *Fresh Expressions in the Mission of the Church. Report of an Anglican-Methodist Working Party*, London 2012 (im Folgenden: AMWP).

⁷ Michael Moynagh/Philip Harrold, *Church for every Context. An Introduction to Theology and Practice*, London 2012 (im Folgenden: CfeC). Die deutsche Übersetzung erschien jüngst: Jochen Cornelius-Bundschuh u. a. (Hg.), *Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Gießen 2016.

Der Text folgt der zentralen Einsicht, dass veränderte gesellschaftliche Kontexte eine Inkulturation des Evangeliums erforderlich machen, die durch das vorherrschende parochiale Kirchensystem nicht geleistet werden kann.⁸ Flankiert wird diese Einsicht durch eine Analyse der Veränderungen in der englischen Gesellschaft, aus denen sich neue Herausforderungen für die Kirche ergeben. Die entscheidenden Stichworte lauten: Netzwerke, Konsum- und Post-Christendom-Gesellschaft.⁹ Gezeichnet wird das Bild einer Gesellschaft, in der 1. das soziale Gefüge von Menschen verstärkt durch (digitale) Netzwerkstrukturen bestimmt wird und das Leben vor Ort nur einer unter vielen prägenden Faktoren ist; 2. der Konsum von Gütern, die Wahlfreiheit unter unzähligen Optionen und die Gesetze des Marktes das Lebensgefühl bestimmen und auch den Umgang des Einzelnen mit „Wahrheitsangeboten“ prägen; 3. das Christentum längst nicht mehr die vorrangig prägende gesellschaftliche und kulturelle Kraft ist und sich die Voraussetzungen für die Kommunikation des Evangeliums massiv geändert haben. Der Begriff „Post-Christendom-Gesellschaft“ bedarf an dieser Stelle einer Erläuterung. Unter „Christendom“ wird erstens eine rechtliche Zuordnung von Staat und Kirche verstanden, die zu einer rechtlich privilegierten Stellung der Kirche führt.¹⁰ Zweitens wird darunter ein funktionales Christentum verstanden, das zwar nicht über die eben angesprochenen Privilegien verfügt, faktisch aber die religiöse Mehrheit einer Gesellschaft stellt und durch Einflussnahme auf Werte und Normen zu einer vorherrschenden christlichen Kultur beiträgt. Die Klassifizierung als Post-Christendom trifft die Kirche in England und in anderen westlichen Gesellschaften insofern, als die Kirche – trotz teilweise noch bestehender Privilegien – gesellschaftlich marginalisiert ist, sich an den Rändern wiederfindet und ihre vormalige kulturelle Prägekraft eingebüßt hat.¹¹

Auf diese komplexe gesellschaftliche Situation vermöge eine Kirche, die eingleisig parochial fährt, nicht angemessen zu reagieren. Gefragt sei eine *mixed economy*¹², in der Kirche unterschiedliche Ausdrucksformen findet, die an die veränderten Lebensverhältnisse anknüpfen und das Evangelium in diesen neuen Verhältnissen relevant werden lassen. Diese neuen Ausdrucksformen sind nicht als zweitrangige Ergänzung bzw. Anhang zum eigentlichen Parochialmodell zu verstehen, sondern als komplementäre

⁸ MbGF, 32.

⁹ Ebd., 34 ff.

¹⁰ Martin Reppenhausen, Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Die Diskussion um eine „Missional Church“ in den USA (BEG 17), Neukirchen-Vluyn 2011, 20.

¹¹ Eine Übersetzung mit „nichtchristlicher“ bzw. „nachchristlicher Gesellschaft“ wäre ungenau, weshalb der englische Begriff beibehalten wird.

¹² Die vom ehemaligen Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, geprägte, programmatische Wendung wird gelegentlich mit dem Bild vom ruhenden und bewegten Wasser (Seen und Flüsse) erläutert. Beide Erscheinungsformen von Wasser haben bestimmte Funktionen, Qualitäten und Eigenschaften und sind für ihre Umgebung auf ihre Weise lebensfördernd. In Analogie dazu habe die Kirche Ausdrucksformen zu finden, die die Gesellschaft auf unterschiedliche Weise durchdringen.

Vervollständigung des Bildes von Kirche. Der Begriff „fresh expression“ ist dem Vorwort zum Ordinationsgelübde der Kirche von England entlehnt, in dem es heißt, dass die Kirche berufen ist, den in der Schrift enthüllten und in den Bekenntnissen fortgeschriebenen Glauben in jeder Generation frisch zu verkündigen („which faith the Church is called upon to proclaim afresh in each generation“).¹³ Die neuen Ausdrucksformen der Kirche seien ein Weg, auf dem sich die erforderliche transkulturelle Mission (crosscultural mission) vor der eigenen Haustür vollziehen könne. Diese praktische Entwicklung gelinge nur auf der Grundlage einer adäquaten Ekklesiologie, die sich am Evangelium und an der anglikanischen Tradition orientiert und gleichzeitig auf die neuen Gegebenheiten reagiert.¹⁴

Eine Säule dieser neuen Ekklesiologie sind fünf Grundwerte missionarischer Gemeinden, die in Anlehnung an die 1989 von der Lambeth Konferenz formulierten „Five Marks of Mission“ entwickelt werden. Diese lauten: Eine missionarische Gemeinde konzentriert sich auf den dreieinigen Gott (1), lebt der Inkarnation Christi gemäß (2), verändert (3), ruft Menschen in die Nachfolge Christi (4) und ist beziehungsorientiert (5).¹⁵

Der erste Grundwert fokussiert den traditionellen Aspekt der Liturgia, den Lobpreis der Gemeinde, deren vorrangiges Ziel es ist, sich auf Gott auszurichten und aus dem Lob seines Wesens Inspiration und Leben zu empfangen. Der zweite Wert thematisiert durch das Stichwort *Inkarnation* das Verhältnis von Gemeinde und Kultur. Die Gemeinde soll das Verhältnis zu der sie umgebenden Gemeinschaft überprüfen, vom Evangelium her Überflüssiges ablegen und auf Gottes Geistwirken vor Ort reagieren. Der dritte Wert hebt den Aspekt hervor, dass eine Gemeinde nicht um ihrer selbst willen existiert, sondern als Zeichen des Reiches Gottes auf die Veränderung der Gemeinschaft, der sie dient, hinwirken soll. Der vierte Wert thematisiert das konterkulturelle Wirken der Gemeinde: Das christliche Leben und die Verkündigung des Evangeliums sollen Menschen dazu einladen, ihr eigenes Leben zu verändern und unter die Maßstäbe des Evangeliums zu stellen. Der fünfte Wert stellt den Koinonia-Aspekt des Glaubens in den Vordergrund. Christlicher Glaube ist kein individualistisches Programm, sondern Gemeinschaftserfahrung, die sich insbesondere in der Beziehung zu anderen christlichen Gemeinschaften, aber auch in der Offenheit für Andere und in Gastfreundschaft zeigt.

Daran schließt sich eine Grundlegung der Ekklesiologie an, die einem missionarischen Paradigma folgt und das Wesen der Kirche unter dieser Vorgabe entfaltet. Wie es in vielen missionalen Publikationen üblich ist, wird Mission der Kirche vorgeordnet. Mission ist nicht unter dem Vorzeichen von und als Werk der Kirche zu denken, vielmehr gibt es Kirche nur um der größeren Mission Gottes, der *missio Dei*, willen. „Es ist nicht

¹³ Müller, *Fresh Expressions of Church*, 83.

¹⁴ Vgl. ebd., 89.

¹⁵ MbGF, 155 ff.

die Kirche Gottes, die einen missionarischen Auftrag in der Welt hat, vielmehr hat ein missionarischer Gott eine Kirche in der Welt.¹⁶ Sie ist Frucht seiner Mission und für ihre Durchführung zugleich Gottes Mitarbeiterin. Begründet wird diese Vorordnung mit dem gemeinschaftlichen (trinitarischen) und missionarischen Wesen Gottes.¹⁷ Mission wird hierbei immer in einem weiten und unspezifischen Sinne als Sendung verstanden, so dass alles unter Mission subsumiert wird, was sich dem sendenden Handeln Gottes zuordnen lässt bzw. aus ihm ergibt.

Ein weiteres Element der hier entwickelten missionarischen Ekklesiologie ist die Ausrichtung der Kirche auf das Reich Gottes. Da dieses als Gottes Handeln ganz und gar auf seiner Seite zu stehen kommt, geht es der Kirche als menschliche Gemeinschaft voraus, ist umfassender und radikaler als sie, so dass die Kirche sich auf Gottes Reich ausrichten und zu ihm aufschließen muss.

Diese beiden Akzentsetzungen sind in der Diskussion nicht neu. MbGF greift auf missionstheologische Debatten des 20. Jahrhunderts zurück, die im Kontext des ÖRK und durch Missionstheologen wie David Bosch auch im angelsächsischen Raum eine breite Rezeption fanden. Die oft leitende Missio-Dei-Theologie klingt hier nur am Rande an.

Dem trinitarischen Ansatz folgend werden mit Menschwerdung, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt traditionelle christologische Motive verwendet, um das Fundament der Kirche zu beschreiben. Die Pneumatologie wird daraufhin zugespitzt, dass der Heilige Geist die Kirche zu einer Verkündigung befähigt, die dem jeweiligen kulturellen Kontext gemäß ist, und sie zugleich als Erstlingsgabe mit dem Vorgeschmack auf Gottes Zukunft beschenkt.¹⁸ Beides soll die Kirche davon befreien, bzw. davor schützen, „eine Gesellschaft zur Bewahrung des Althergebrachten zu sein“¹⁹. Dieser geistgeleitete Prozess führt die Kirche in einen Prozess, in dem sie sich und ihre Botschaft inkulturiert,²⁰ d. h. sich in der Ausrichtung auf den Weg Jesu Christi, der durch Inkarnation und Kreuz gekennzeichnet ist, der Welt zuwendet und in einen missionarischen Kreislauf eintaucht. In Variation eines Irenäus-Zitats gesagt, dass „Christus wurde, was wir sind, damit wir werden, was er ist“²¹. Damit ist ein theologisches Leitmotiv benannt, das die Argumentation tragen soll: die in der Inkarnation Christi begründete und daher auch verlangte, stets neu zu vollziehende Inkulturation der Kirche bzw. des Evangeliums in die verschiedenen Lebenswelten der Menschen.

Genau dies sei auch das Missionsverständnis des Paulus, das er in 1. Korinther 9, 19 ff entfalte. Die Verfasser wollen die Analogie zwischen Chris-

¹⁶ Ebd., 162.

¹⁷ Ebd., 161.

¹⁸ Ebd., 163.

¹⁹ Ebd., 170.

²⁰ Die Verfasser ziehen diesen Begriff dem der Kontextualisierung vor (vgl. ebd., 171 Anm. 249).

²¹ Ebd., 166.

tushymnus und paulinischer Missionspraxis durch einen Verweis auf den Terminus *doulos* sichern, der sowohl in 1. Korinther 9,19 ff als auch in Philipper 2 vorkommt. „Paulus gibt seine Freiheit auf, so wie Christus seine Herrlichkeit aufgegeben hat, um die Menschen zu gewinnen. Die praktische Konsequenz ist das Eintauchen in eine andere Kultur.“²² In der Tat ist dies eine interessante begriffliche Parallele. Allerdings wird man nicht zu schnell darüber hinweggehen können, dass in beiden Texten doch recht unterschiedliche Sachverhalte beschrieben werden. In 1. Korinther 9 stellt Paulus im Rückgriff auf seine apostolische Freiheit dar, dass und warum er auf das Recht verzichtet, als Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium zu leben. Auf der Grundlage dieser Freiheit von jedermann, stellt er sich trotzdem in den Dienst sehr unterschiedlicher Menschen, um sie für das Evangelium zu gewinnen. Knecht zu werden bedeutet hier, sich auf die unterschiedlichen Lebenskontexte und -bedingungen einzulassen. In Philipper 2 dagegen ist die Knechtsgestalt, die der ewige Gottessohn annimmt, ein Synonym für das Menschsein überhaupt. Dass er als Mensch erkannt wird, markiert im Christushymnus einen deutlichen Kontrast zur göttlichen Gestalt des Gottessohnes. Während die Selbstentäußerung des Gottessohnes ein soteriologisches Geschehen ist, handelt es sich bei Paulus um einen zeitlich und inhaltlich begrenzten Vorgang kultureller Annäherung oder Anpassung. Er ist den Juden wie ein Jude (*hōs*), denen unter dem Gesetz ist er wie einer unter dem Gesetz geworden usw. (grammatikalisch anders beim Beispiel der Schwachen). Diese an einem Detail orientierten Beobachtungen sind ein Anhaltspunkt für die sich auch grundlegend stellende Frage: Inwiefern kann das neutestamentliche Inkarnationsmotiv zu Recht für das Anliegen missionarischer Inkulturation in Anspruch genommen werden? Die abschließende Würdigung wird darauf zurückkommen.

Eindringlich fällt in MbGF jedenfalls das Plädoyer für Inkulturation aus. Diese wird als Kommunikationsprozess auf drei Ebenen beschrieben, bei dem das in der Heiligen Schrift offenbarte historische Evangelium, die Kultur der jeweiligen Kirche und die Kultur, in der das Evangelium zur Sprache kommt ins Gespräch gebracht werden;²³ und zwar so, dass Inkulturation nicht zu einer einseitigen Anpassung an die Kultur der Adressaten wird, sondern im Zeichen des Kreuzes immer auch konterkulturelle Aspekte beinhalten muss.²⁴ Ebenso muss Inkulturation als „Gemeinschaftsprozess ‚von unten‘“ verstanden werden, der dem Evangelium Raum gibt, „die Kultur von innen her zu verändern“²⁵; sie darf sich nicht bloß in einer individuellen Neuinterpretation der christlichen Botschaft im Licht einer anderen Kultur erschöpfen. Wie die anschließende Beispielgeschichte von der Mission unter

²² Ebd., 168.

²³ Vgl. ebd., 171.

²⁴ Ebd., 165 f.

²⁵ Ebd., 172.

den Massai zeigt,²⁶ läuft das von MbGF vertretene Verständnis von Inkulturation darauf hinaus, dass die Mission der Kirche eine neue bzw. im Werden begriffene christliche Gemeinschaft in die Lage versetzen muss, eine für die eigene Kultur passende Ausdrucksform von Kirche zu finden, die mit Gewohnheiten der Herkunftskultur durchaus bricht. Die Bereitschaft, sich auf neue kulturelle Ausdrucksformen von Kirche einzulassen und stets neue Gemeinden in neuer Gestalt zu pflanzen, wird in Anlehnung an botanische Bilder vom Säen und Ernten (u. a. Joh 12, 48) als „sterben, um zu leben“ apostrophiert, und als ein dem Wesen der Kirche entsprechender für die Kirche von England aber noch ausstehender Entwicklungsschritt betrachtet. „Die Kirche ist sich selbst am meisten treu, wenn sie in der jeweiligen Kultur ihre Gestalt aufgibt, um dann eine neue Gestalt inmitten der Menschen anzunehmen, die noch nichts vom Sohn Gottes wissen. In jedem neuen Kontext muss die Kirche sterben, um zu leben.“²⁷

Zentral für die neue Ekklesiologie ist der Rückgriff auf die im Nicaeno-Constantinopolitanum (381 n. Chr.) genannten vier Attribute bzw. Kennzeichen (marks) der Kirche.²⁸ MbGF bietet eine auf das missionarische Wesen der Kirche fokussierte Neuinterpretation der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die als vier Dimensionen einer von der Kirche anzutretenden Reise zu denken seien.

Die Heiligkeit der Kirche erblicken die Verfasser des Berichts in der Aussonderung der Kirche für die missionarischen Absichten Gottes. „Das Herzstück einer solchen Heiligkeit ist die Bereitschaft, auf den eigenen Komfort und die eigenen Vorlieben zu verzichten zugunsten des Willens Gottes. Eine heilige Kirche wird der eigenen Kultur absterben, um für Gott in einer anderen Kultur lebendig zu werden.“²⁹ So verstandene Heiligkeit stellt die erste, für die Kirche grundlegende, nach oben, zu Gott hin gerichtete Dimension dar, die vor allem im Gebet erschlossen wird. In ihrem Blick nach oben erweist sich die Kirche als heilig und erfährt allmähliche Veränderung.

Das Verständnis von Einheit wird an der perichoretischen Durchdringung der drei Personen der Trinität abgelesen, „die als lebendiges Beispiel für eine Einheit in der Verschiedenheit dienen“³⁰. Ihre Einheit in der Vielfalt manifestiert sich für die Kirche in und durch die Taufe. Hier kommt die zweite, die sogenannte Innendimension zur Sprache. Die Innenrichtung will als Verweis auf das trinitarische Wesen Gottes als den einenden Grund der Kirche verstanden werden, der sich in der kirchlichen Praxis als Gemeinschaft durch gelebte Beziehungen äußert.

²⁶ Ebd., 173 f.

²⁷ Ebd., 168.

²⁸ „Wir glauben an ... eine heilige, katholische und apostolische Kirche.“ Hans Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal

²⁹ 1997, 24 f.

²⁹ MbGF, 181.

³⁰ Ebd., 180.

Unter Katholizität wird die universale Reichweite der Kirche verstanden, die zugleich die Trennung zwischen Völkern und Nationen überwindet. Ihre wirkliche Katholizität erweist die Kirche, wenn sie „aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“ zusammengesetzt ist³¹. Der missionarische Impetus, der aus der Katholizität folgt, besteht in der Ausrichtung auf Vielfalt, dem Bemühen um eine inklusive Wirkung und dem Einsatz für Versöhnung. Es ist die Dimension des Woher, im Sinne der schon immer bestehenden Einbettung in die gesamte Kirche.

Das die Katholizität ergänzende Merkmal der Apostolizität soll einerseits die Verbindung der Kirche zu ihrer ursprünglichen Botschaft sicherstellen und sie andererseits dazu anleiten, Kultur und Evangelium miteinander in Beziehung zu bringen. Letzteres wird damit begründet, dass die Kirche von Jesus selbst gesandt ist und Jesus selbst aufgrund seiner Sendung durch den Vater apostolisch genannt werden kann. „In Christus war Gott sein eigener Apostel.“³² Dies ist die Außendimension der Kirche, die die Kirche an das missionarische Wesen Gottes erinnert.

Bemerkenswert ist, dass als Deutungsrahmen für die neue Ekklesiologie, das so genannte Lambeth Quadrilateral herangezogen und bejaht wird, demzufolge die Kirche auf vier Säulen ruht: die Heilige Schrift, die Glaubensbekenntnisse, die von Christus eingesetzten Sakramente der Taufe und des Abendmahls und das historische Episkopat in apostolischer Sukzession.³³ Alle werden uneingeschränkt bejaht. So ist eine missionarische Initiative ohne autorisierte Tauf- und Abendmahlspraxis nicht als Gemeinde zu bezeichnen, und die Gemeinschaft mit dem Bischof von Canterbury als Repräsentant der Katholizität der Kirche Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Anglikanischen Kirche.³⁴ Dass hier in der FreshX-Praxis ein Spannungsfeld entsteht, ist zu vermuten.

2. Kirchliche Bestandsaufnahme 8 Jahre später

Der 2012 erschienene Anglikanisch-Methodistische Bericht hat 8 Jahre nach MbGF die Aufgabe, das explizite und implizite theologische Verständnis von Kirche zu untersuchen, das die FreshX-Bewegung untermauert.³⁵ Dadurch sollen Kriterien gewonnen werden, die eine begründete Einschätzung ermöglichen, ob ein FreshX-Projekt zu Recht Kirche genannt werden kann.³⁶ Dies geschieht im Rückgriff auf die jeweils gültige Lehre der

³¹ Ebd., 181.

³² Ebd., 183.

³³ Ebd., 187.

³⁴ Ebd., 188 f.

³⁵ AMWP, 7.

³⁶ „... to state the criteria by which it is possible for the Church of England and the Methodist Church to recognize fresh expressions as churches, according to their respective teaching concerning the nature of the Church.“ AMWP, 8.

beiden Kirchen, wie sie in Gestalt von Schrift und Bekenntnis gegeben ist.³⁷ Der Rekurs auf die Tradition soll nicht als Vorwand dienen, um die Kreativität neuer Gemeindeformen von vornherein zu beschneiden, sondern begründete Anhaltspunkte benennen, anhand deren beurteilt werden kann, ob eine christliche Gemeinschaft sichtbar und wahrnehmbar Kirche ist. Dabei spielen wie im vorangehenden Bericht die vier klassischen Attribute der Kirche, die das Nizänum nennt, eine vorrangige Rolle. Zur Gewinnung der ekklesiologischen Kriterien erfolgt methodisch eine Anlehnung an das sogenannte „Wesleyan Quadrilateral“, demzufolge Schrift, Tradition, Vernunft und Erfahrung bei der Urteilsbildung interagieren – was sich auch formal in der Gliederung des Berichts niederschlägt. Zu welchen ekklesiologischen Einsichten gelangt die Arbeitsgruppe?

Bemerkenswert ist zunächst, dass im Zusammenhang der Schriftbe-gründung der Fokus auf die Apostelgeschichte gelegt wird. Sie gilt den Verfassern als Fundament für alle Ekklesiologien, weil sie als einziger neutestamentlicher Text einen narrativen Zugang bietet, der auf einzigartige Weise einen Einblick in die Phase des Übergangs und der Selbstreflexion neutestamentlicher Ekklesiologie bietet und selbst zwischen der Apostelgeneration und den Weiterentwicklungen im 2. Jahrhundert zu stehen kommt.³⁸ In der Apostelgeschichte werden zwei Grundbewegungen identifiziert, die den vier traditionellen Attributen der Kirche entsprechen: Extensivität (extensivity) und Intensivität (intensity). Apostolizität und Katholizität sind Momente der extensiven Bewegung, Einheit und Heiligkeit Momente der intensiven. Als apostolische kommt die Kirche als gesandte Zeugin in den Blick, die auf vielfältige Weise Christus bezeugt und zu einer von Vielfalt geprägten Gemeinschaft führt.³⁹ Verkündigungsvielfalt und ethnische Diversität sind positive Kennzeichen der Apostolizität.

Als zentripetaler Gegenpol wird das Attribut der Einheit verstanden, das eine Einheit der Herkunft nach (unity of origin) beschreibt. Die Kirche ist eine, weil sie sich um ihren auferstandenen Herrn Jesus sammelt und aus dieser Sammlung die Einheit in Praxis, Mission und Dienst gewinnt. Die einzelne Ortsgemeinde wird als „complete and autonomous local expression of what it means to be church“⁴⁰ verstanden, die aber notwendigerweise in die Gesamtkirche eingebettet ist; verstanden als „interactive network of local churches, each of which can claim to be an instantiation of the Church of God ... – but none of which can persist in being the Church in isolation from the whole.“⁴¹

³⁷ Zur Darstellung des Anglikanischen Lehrstands s. AMWP 11 ff, zum Methodistischen Lehrstand s. ebd., 14 ff.

³⁸ Ebd., 61 f.

³⁹ Ebd., 67, 82.

⁴⁰ Ebd., 66. Gemeinde ist eine „locally grounded instantiation of ... the Church of God“; „the Church is a form of local incarnation of what it means (ontologically, historically, and universally) to be God's people“. (Ebd., 64.)

⁴¹ Ebd., 83.

Heiligkeit wird der Kirche insofern zugesprochen, als sie durch den Heiligen Geist konstituiert und ein Ort der Gegenwart Gottes ist, an dem sich sichtbare Zeichen und Wunder ereignen. Die Heiligkeit der Kirche zieht einen unverkennbaren Lebensstil der Heiligen nach sich, der durch apostolische Lehre, Gemeinschaft, Gebet, Brotbrechen und Gastfreundschaft geprägt ist.⁴²

Unter Katholizität wird verstanden, dass der Kirche Konnektivität, eine ursprüngliche Verbundenheit, zu eigen ist, die sie als interaktives, mehrdimensionales, von den Aposteln zusammengehaltenes Netzwerk erscheinen lässt und nicht als hierarchisch aufgebaute Organisation.

Die unterschiedlichen ekklesiologischen Fäden, die sich durch die Apostelgeschichte ziehen, laufen in der Beschreibung des Apostelkonzils (Apg 15) zusammen, in dem das Ideal einer Kirche zu Tage trete, die auf die Erfahrung anderer hört, die Grenzen der eigenen Erfahrung überschreitet und auf Gottes Handeln achtet.⁴³

Aus diesen exegetischen Beobachtungen schließt die Arbeitsgruppe, dass das lukanische Narrativ über die ekklesia belastbare Grundlagen für eine missionarische Ekklesiologie mit Merkmalen der Intensivität und der Extensivität liefert. Kirche ist wesentlich missionarisch („inherently mission-shaped“): sie sammelt sich um ihren Herrn, um von ihm zu lernen, und ihn anzubeten; in ihrer Mitte als Herzstück und tragender Grund stehen Wort und Sakrament; sie ist nach außen gerichtete Christus-Zeugin in verschiedenen Kulturen, die vielfältige Ausdrucksformen annimmt; sie ist ein Ort der Begegnung mit der überwältigenden Gegenwart Gottes; sie ist als Ortsgemeinde Teil eines interaktiven, von den Aposteln getragenen Netzwerkes, in dem verschiedene Visionen und Erfahrungen mit Gottes Handeln Platz haben u. v. m. Beide Grundbewegungen konkurrieren nicht, sondern bedingen und ergänzen einander.

Unter der Überschrift „Towards a Mission Shaped Ecclesiology“ beschreibt die Arbeitsgruppe im 6. Kapitel ekklesiale Dynamiken, die zur Beurteilung und der langfristigen Ausrichtung von FreshX-Projekten dienen. Damit entsteht ein theologischer Rahmen, der dem Anspruch nach die neuen Ausdrucksformen von Kirche nicht auf die Reduplikation traditioneller Formen reduzieren will.⁴⁴ Auffällig ist dabei, dass die Grundbewegung der Extensivität nicht weiterverfolgt wird, sondern nun der Fokus ganz auf der Dynamik der Intensivität liegt, der die sogenannte Konnektivität an die Seite tritt. Zur Intensivität von Kirche wird Koinonia mit Gott gezählt, die sich vorrangig durch Wort und Sakrament ereignet. Auffällig ist, dass an dieser Stelle des Berichts nachdrücklich betont wird, dass Wort und Sakrament konstitutiv für das Sein der Kirche sind, da sie zuvorderst

⁴² Ebd., 74 mit Bezug auf Apg 2, 42 ff und 4, 32 ff.

⁴³ Ebd., 79.

⁴⁴ „Properly understood, the creedal marks are signposts to guide the ecclesial journey of fresh expressions in the right direction – not destination markers to indicate the journey’s end has been reached.“ (Ebd., 153.)

(foremost) Empfängerin und in einem zweiten Schritt auch Mittlerin der Gnade Gottes ist – und keine Missionsanstalt. Daher müsse eine sakramentale Praxis auch von Anfang an in einer FreshX verankert sein.⁴⁵ Auch wenn die Eucharistie nicht nur als Sakrament der Einheit, sondern auch der Mission bezeichnet wird,⁴⁶ so steht die Akzentuierung des 6. Kapitels doch in Spannung zu den ekklesiologischen Grundlagen, die anhand der Apostelgeschichte entwickelt wurden. Das zeigt sich u. a. auch daran, dass die Selbstständigkeit der lokalen Gemeinde in ein episkopales Kirchenmodell eingezeichnet und die Selbstständigkeit lokaler Kirchen der bischöflichen Autorität untergeordnet wird.

Konnektivität thematisiert den Verfassern der Arbeitsgruppe zufolge Koinonia in ihrer sakramentalen, geistlichen und juristischen Dimension. Neben der sakramentalen Praxis wird hier die sichtbare Verbindung zu anderen Kirchen sowie die wichtige Rolle von ordinierten Amtsträgern in FreshX-Projekten betont, da diese die Verbundenheit der Gesamtkirche auf besondere Weise darstellen. In diesem Zusammenhang wird auch die Funktion der sogenannten FreshX-Pioniere umrissen. Sie sind keine autonomen Missionsstrategen oder – um eine jüngst erschienene Wortkreation zu verwenden – Ekklesiopreneure⁴⁷, sondern unterliegen mit ihrer ekklesiologischen Kreativität der bischöflichen Aufsichtspflicht; gleichwohl haben sie eine Schlüsselrolle für die Entwicklung von FreshX-Projekten.

Innerhalb dieser Rahmenbedingungen bleibt das Ziel im Blick, mit Hilfe der FreshX-Gründungen eine „mixed economy“ der Kirche zu etablieren. Diese Wendung ist auch in diesem Arbeitsbericht ein stehender Begriff für eine Kirche, die unterschiedliche Wirklichkeiten und Ausdrucksformen kirchlichen Lebens abbildet, aber bei aller Unterschiedlichkeit immer die eine Kirche Jesu Christi darstellt. Eine Kirche, die konsequent von einer „mixed economy“ geprägt ist, bleibt das eindeutige Ziel. Allerdings machen die Verfasser des Arbeitsberichtes auch unmissverständlich deutlich, worin die unverwechselbaren Kennzeichen einer derart aufgestellten Kirche zu suchen sind. Im zusammenfassenden Kapitel werden nicht weniger als acht ekklesiale Elemente angeführt, aufgrund deren eine Gemeinschaft als christliche identifiziert werden kann und die für die eigenen FreshX-Projekte als Orientierungsrahmen dienen. Nämlich: Jüngerschaft Jesu, regelmäßige Versammlung zum Gottesdienst, eine dem Leben der Mitglieder angemessene Verkündigung des Evangeliums, Lehre der Heiligen Schrift, Taufe, Mahlfeier inklusive Vorsitz durch autorisierte Pfarrer, Verbindung

⁴⁵ Ebd., 156.

⁴⁶ Ebd., 159.

⁴⁷ Vgl. dazu den Beitrag von *Florian Sobetzko*, Ekklesiopreneure und Elektrotechniker. Jugendpastoral 2.0 in der Jugendkirche kafarna:um Aachen, in: *Lebendige Seelsorge* 01/2012, 23–28. URL: <http://www.kafarnaum.de/wp-content/uploads/2012/09/23.pdf>; *ders./Matthias Sellmann*, Gründer*innenhandbuch für pastorale Startups und Innovationsprojekte, Würzburg 2017.

zu anderen Gemeinden.⁴⁸ Mit dem hier skizzierten theologischen Rahmen findet die Arbeitsgruppe eine Antwort auf die Frage, wie im Rahmen der anglikanischen und methodistischen Lehre die traditionelle Gestalt von Kirche und die neuen Ausdrucksformen von Kirche theologisch verklammert werden können. Durchgehend ist der Working Party daran gelegen, dass die neuen Ausdrucksformen von Beginn an auf eine „full expression of the Church's ministry“ bzw. „full expression of the koinonia of the Church“ angelegt werden.⁴⁹ Diese Betonung zeigt die große theologische Ernsthaftigkeit in dem Bemühen um eine langfristige Missionsstrategie; sie enthüllt aber auch die nicht unerhebliche Sorge, dass die neuen Ausdrucksformen die Einheit der Kirche in Frage stellen oder – noch gravierender – die Entbehrlichkeit der traditionellen Ausdrucksform von Kirche erweisen könnten. Letzteres ist weder im methodistischen und schon gar nicht im anglikanischen Denkhorizont möglich. Ob die verbindende Klammer, so wie sie im Arbeitsbericht beschrieben wird, nicht doch zu eng gesteckt ist, um das nötige Innovationspotential freizusetzen, bleibt eine offene Frage. Immerhin wird der FreshX-Initiative die Schlüsselfunktion zugesprochen, die real existierende Kirche auch tatsächlich in Richtung einer „mixed economy“ zu entwickeln. In einer hochgradig fragmentierten Gesellschaft, in der herkömmliche Gemeinschaftsformen und Institutionen an Einfluss verloren haben, kommt ihnen die eminent wichtige Bedeutung zu, die Kluft zwischen dem traditionellen Erscheinungsbild der Kirche und der Lebenswelt der Menschen in der englischen Gesellschaft zu schließen. Für die Arbeitsgruppe bleiben sie der entscheidende strategische Baustein, um alle drei Missionskontexte postmoderner Gesellschaft zu bespielen: nämlich den territorialen Aspekt (der eher durch die traditionelle Ausdrucksform von Kirche erreicht wird), die Lebenswirklichkeit in Netzwerken und die lokale Verortung von Menschen.⁵⁰ Daher wird den eigenen Kirchen empfohlen, die für die Weiterentwicklung von FreshX notwendigen Ressourcen bereitzustellen.

3. Missionale Kontextualität – FreshX aus der Perspektive eines theologischen Pioniers

2012 hat Michael Moynagh, einer der theologischen Protagonisten der FreshX-Bewegung, gemeinsam mit Philip Harrold eine umfangreiche Einführung in Theologie und Praxis einer Kirche für jeden Kontext vorgelegt.⁵¹ Anders als bei den bisherigen Texten handelt es sich also nicht um einen von Gremien verfassten kirchlichen Text, sondern um eine theologische Monographie, die gleichermaßen in theologische Grundlagen und prak-

⁴⁸ AMWP, 181.

⁴⁹ Ebd., 178, 182 f.

⁵⁰ Vgl. dazu Ebd., 171 f.

⁵¹ S. Anm. 7.

tische Fragestellungen der FreshX-Bewegung einführt. Ich konzentriere mich darauf, die ekklesiologischen Weichenstellungen zu skizzieren, die in diesem Werk vorgenommen werden. Einschlägig ist der zweite Teil des Buches, wobei der Fokus hier auf den Kapiteln 5, 6 und 9 liegt.

Ausgangspunkt für Moynagh und Harrold ist die Analyse, dass sich die Kirche der westlichen Welt in einer „Post-Christendom-Gesellschaft“⁵² wiederfindet. Diese Entwicklung deuten die Verfasser im Rückgriff auf verschiedene soziologische Theorien, u. a. mit Hilfe der Säkularisierungsthese, ohne sie aber als gegeben und unveränderbar hinzunehmen. Im Zentrum der Überlegungen steht auch hier die Diagnose, dass sich westliche Gesellschaften hin zu einer Netzwerkstruktur entwickeln, die neue Kommunikationsstrukturen und Gemeinschaftsformen mit sich bringt, aber auch der Kirche zahlreiche Möglichkeiten eröffnet, mit gezielten Angeboten auf diese Entwicklungen zu reagieren und den fortschreitenden Prozess kirchlicher Marginalisierung zu beenden. Der Zukunftsweg wird in kulturspezifischen, neuen Ausdrucksformen von Kirche gesehen, die missional (unter Nichtchristen entstehend), kontextuell (auf die Kultur der Menschen ausgerichtet, denen sie dienen), lebensverändernd (in die Nachfolge führend) und ekklesial (Gemeinde bildend) sind.⁵³ Wie werden solche Gemeindeformen theologisch begründet?

Der Ausgangspunkt ist eine Besinnung auf das Wesen der Kirche. Diese setzt bei einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes an. Moynagh zufolge sind Kirche und Reich Gottes elementar aufeinander bezogen, weil die Kirche zwischen der Grundlegung des Reiches Gottes durch Tod und Auferstehung Jesu und der vollständigen Aufrichtung bei seiner Wiederkunft die Zeugin dieses Reiches ist. Problematische Beschreibungen liegen vor, wenn das Reich Gottes einseitig auf Kirche oder Welt bezogen wird. Während ersteres zu einer Engführung der Fülle des Reiches Gottes führt, entpuppt sich letzteres als schwierige Entgrenzung des Reich-Gottes-Verständnisses, die eine grundlegende Infragestellung des Auftrags der Kirche mit sich bringt. Favorisiert wird daher eine auf das Reich Gottes bezogene Sicht der Kirche, die sowohl den besonderen und unverwechselbaren Auftrag der Kirche als Vorgeschmack des Reiches Gottes würdigt und gleichzeitig die kirchliche Wirklichkeit immer wieder in den großen Horizont der anbrechenden Herrschaft Gottes stellt. Diese Bestimmung dient dem Gesamtanliegen, eine Durchlässigkeit zwischen Kirche, Welt und Reich Gottes aufzuzeigen und damit den Weg für ein Kirchenverständnis zu bereiten, das damit rechnet, dass der Geist Gottes in der Welt neue Formen von Kirche gebiert, die die Herrschaft Gottes verkörpern.

Neben dieser ersten Weichenstellung ist für das Gesamtkonzept entscheidend, dass Kirche im Folgenden als vierfaches Beziehungsgeschehen verstanden wird. Hierbei greifen die Verfasser auf die entsprechenden Aus-

⁵² S. dazu oben S. 110.

⁵³ CfC, XIX.

führungen in MbGF zurück und führen sie eigenständig weiter. Vier Beziehungsdimensionen konstituieren das Sein der Kirche: die Beziehung nach oben i. S. der Teilhabe am Leben der Trinität; die Beziehung nach innen i. S. der Gemeinschaft der versammelten Menschen; die Beziehung nach außen i. S. der Liebe für und den Dienst an der Welt; und die Beziehung zum woher („of“), mit der die Verbindung zur gesamten Kirche gemeint ist. Durch die Ausrichtung an einem nicht näher beschriebenen Beziehungsbegriff soll eine aktualisierende Interpretation der vier traditionellen Attribute der Kirche vollzogen werden, und zwar ein solche, die im Unterschied zum traditionellen Verständnis das Sein, die Essenz der Kirche nicht an bestimmte Praktiken bindet, sondern von einer Beziehungswirklichkeit her versteht. Beziehungen konstituieren das Wesen der Kirche (esse), Praktiken dienen ihrem Wohl (bene esse).⁵⁴ Somit werden die Praktiken in den Dienst der Realisierung der vier Beziehungsdimensionen und damit die Notwendigkeit bestimmter Ausdrucksformen für das Sein der Kirche auf den Prüfstand gestellt. Als Begründung für diesen Paradigmenwechsel werden sechs Argumente ins Feld geführt: Erstens ist dieser Ansatz den neutestamentlichen Ursprüngen treu, aus denen erkennbar wird, dass die Kirche aus den Begegnungen mit Jesus entsteht und daraus bestimmte Praktiken erwachsen. Zweitens bietet dieser Ansatz einen realistischen Ausgangspunkt für die theologische Reflexion, denn Beziehungen seien das Medium, durch das Kirche für Gläubige (und andere Menschen) erfahrbar werde. Kirchliche Praktiken begegnen – und man müsste auf der Linie der Autoren ergänzen: gewinnen ihre Sinnhaftigkeit – innerhalb erfahrener Beziehungen. Drittens ist die Betonung der Sozialnatur der Kirche in Einklang mit dem zeitgenössischen Verständnis der menschlichen Natur. Dabei beziehen sich die Verfasser auf die Komplexitätstheorie, der zufolge Kommunikation konstitutiv für alle menschlichen Organisationsformen ist. „Church is a myriad flow of communication exchanges, weaving in and out of each other.“⁵⁵ Ein Kirchenverständnis, das bei den Praktiken ansetzt, bekomme nicht in den Blick, dass und wie alle menschlichen Vollzüge aus Kommunikation erwachsen und durch sie verändert werden. Viertens in gut angelsächsisch-pragmatischer Manier: Praktiken können die Kirche nicht definieren. Fünftens wird eine Anschlussfähigkeit der neuen Auffassung an andere beziehungsorientierte Kirchverständnisse, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirche diskutiert werden, konstatiert. Und zuletzt wird darauf hingewiesen, dass dieser Ansatz nicht ohne überlieferte Praktiken auskommen will, aber es ermöglicht, diese Praktiken kritisch daraufhin zu befragen, inwieweit sie einer Gruppe dienen, in ihrer Beziehung zu Gott zu wachsen. Nur wo die frischen Ausdrucksformen nicht vorschnell an eine bestimmte Praxis gebunden werden, sondern Raum für Diversität entsteht,

⁵⁴ „If relationships are the essence of the church, practices are for the good of the church.“ (CfeC, 109 [dt. 120]).

⁵⁵ Ebd., 112 (dt. 124).

könne auch sichergestellt werden, dass eine kirchliche Missionsstrategie in der Gemeindegründungsarbeit nicht mit Blaupausen arbeitet und lediglich Dubletten des Alten erzeugt.

Es ist unschwer zu greifen, dass hier ein deutlich anders akzentuierter Ansatz als im anglikanisch-methodistischen Arbeitspapier vorliegt. Während das Gremien-Papier die geltende kirchliche Lehre als normativen Referenzrahmen ansetzt, stellt die Argumentation von Moynagh und Harrold deren normativen Anspruch für neue Ausdrucksformen von Kirche in Frage. Die Ansatzpunkte sind so unterschiedlich, dass zu fragen ist, ob mit derart unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen tatsächlich dasselbe Ziel verfolgt wird. Die Spannung, die sich hier abzeichnet, tritt auch bei der Frage zutage, ob und wie die FreshX-Initiativen – im Englischen gelegentlich als *fledgling church* bezeichnet (als Kirche im Anfangsstadium) – von einer reifen Gestalt von Kirche zu unterscheiden sind. Während das kirchliche Papier die reife Gestalt von Kirche offensichtlich mit der in der anglikanischen Lehre beschriebenen Kirche gleichsetzt und daher großen Wert darauf legt, dass die entsprechenden Kennzeichen einer so verstandenen Kirche von Anfang an in einem FreshX-Projekt angelegt sein sollen, gehen Moynagh und Harrold andere Wege. Sie stellen grundsätzlich in Frage, dass die Kirchen des Westens den besten Maßstab für eine reife Kirche verkörpern. Neue Gläubige können die Kirche auf neue Weise prägen und ein Verständnis für eine reife Kirche entwickeln, von dem der übrige Teil des Leibes Christi profitiere. Worin die Reife der Kirche bestehe, sei durch einen gemeinsamen Prozess betenden Wahrnehmens zu bestimmen – was unausgesprochen heißt: und nicht durch den Rückgriff auf geltende kirchliche Lehre. Die Verfasser verstehen Reife als „growth toward the kingdom within the four interlocking sets of relationships that constitute the church“⁵⁶; also als einen Entwicklungsprozess, der sich solcher Strukturen bedient, die in der jeweiligen Situation zweckmäßig sind. Entscheidend ist, dass der Prozess durch diejenige Kommunikation (*conversation*) geprägt ist, die für Kirche konstitutiv ist: mit der Trinität, mit der Welt und der weiteren Kirche. „New communities can be considered church, however novel their shapes, if they are engaged in all of these conversations.“⁵⁷

Im 8. und 9. Kapitel thematisieren Moynagh und Harrold Kontextualisierung in ekklesiologischer Perspektive. Die Ausführungen folgen der Ausgangsprämisse, dass eine Gemeinde, wenn sie ihrem Kontext dienen will, sich mit ihm verbinden muss. Alle Fragen der Kontextualisierung betreffen daher nicht nur die Botschaft der Kirche, sondern auch die Kirche in ihrer Erscheinungsform. Die Entfaltung dieser Prämisse geschieht anhand von drei Hauptargumenten: Kontextualisierung ist ein Teil des Lebens, Gottes Offenbarung geschieht kontextuell und Kontextualisierung dient dem Reich Gottes. Moynagh legt dabei ein weites, von ihm so genanntes

⁵⁶ Ebd., 118 (dt. 130).

⁵⁷ Ebd., 118 (dt. 131).

empirisches Verständnis von Kultur zu Grunde, das er von einem klassizistischen Kulturverständnis abgrenzt. Während letzteres nur bestimmte hochkulturelle Äußerungen als Kultur betrachtet, definiert die empirische Auffassung Kultur als „ein bestimmtes Angebot von Deutungen und Werten, die eine Lebensgestaltung inspirieren“⁵⁸. Ziehe die klassische Variante eine bestimmte Theologie nach sich, so fordere das empirische Verständnis eine Vielzahl von Theologien und Ausdrucksformen der Kirche. Weitreichend ist auch das zweite Argument, dass Offenbarung ein kontextuelles Geschehen sei. Als Beispiel dafür wird der historische Charakter der biblischen Schriften ins Feld geführt, die das Gepräge der Zeit tragen, in der sie entstanden sind. Inkarnation erachten Moynagh und Harrold als ein wesentliches Paradigma für die Kontextualisierung der Kirche.

Als notwendige Grenze der Kontextualisierung kommt nicht die unzureichende Unterscheidung von Kern und Schale in Betracht; begrenzt wird die Kontextualisierung der Kirche durch die theologischen Reflektionen der Christenheit, die seit Jahrhunderten im Diskurs erfolgt. Gedacht ist dabei an eine Kontrolle, die eine auf Gott hörende Gemeinschaft ausübt: durch die Schrift, die ganze Kirche, den Kontext und die einzelnen Mitglieder.

Ganz auf der Linie der Argumentation wird das Modell einer kulturspezifischen, homogenen Gemeinde befürwortet. Moynagh beschreibt diese als eine auf eine bestimmte Kultur fokussierte und darin verbundene Gemeinde. Kulturelle Homogenität in diesem Sinn ist für Gemeinden legitim, solange das Prinzip der Heterogenität ebenfalls Berücksichtigung findet und diese Gemeinden mit der weiteren Kirche verbunden bleiben.

4. Kritische Würdigung

Die FreshX-Bewegung hat eine beachtliche Relecture der eigenen theologischen Tradition geleistet und eine Ekklesiologie hervorgebracht, die der Heiligen Schrift, der kirchlichen Lehre, der gesellschaftlichen Situation und der missionarischen Herausforderung Rechnung tragen will. Außerordentlich bemerkenswert ist es, dass es zwei Kirchen gelungen ist, natürliche Reflexe der eigenen episkopalen Prägung zu unterdrücken und der bedrängenden Frage nach angemessenen und relevanten Ausdruckformen von Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft Raum zu geben. Das gesamte Programm stellt den kontinentalen Kirchen, die FreshX in den letzten Jahren für die eigene Missionsstrategie entdeckt haben, die Frage, welche Ekklesiologie für sie normativ ist und wie sich die eigenen FreshX-Projekte dazu verhalten.⁵⁹

⁵⁸ Ebd., 156 (dt. 169).

⁵⁹ Das gilt auch und vielleicht besonders für Freikirchen, die kongregationalistisch verfasst sind und die Verantwortung für die Gestaltung des gemeindlichen Lebens an die Leitung

Festzustellen ist auch, dass die theologischen Grundlagentexte nicht so homogen sind, wie es die Selbstdarstellung der Bewegung in der Öffentlichkeit vermuten lässt. So finden sich in den kirchlichen Papieren ekklesiologische Akzente, die FreshX-Projekte eindeutig an eine kirchliche Sakramentspraxis und das autorisierte kirchliche Amt binden; eine Maßgabe, die sich in vielen Projekten nur ansatzweise bis gar nicht spiegelt. Näher an der Realität der FreshX-Gründungen scheint die Ekklesiologie von Moynagh und Harrold zu sein, die die Normativität kirchlicher Lehre anders gewichtet und durch ihre Relecture der nicänischen Attribute den FreshX-Projekten mehr Spielraum für Innovation zugesteht.

Zwei theologische Weichenstellungen sollen abschließend kritisch gewürdigt werden. Eine besteht darin, mit der Inkarnation des Gottessohnes in der Person Jesu von Nazareth die Inkulturation der Kirche und die Gründung kontextueller Gemeindeformen zu begründen. Dieses Argument überzeugt nicht, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst gibt es eine logische Schwierigkeit. Das Geschehen, das mit dem theologischen Begriff der Inkarnation umrissen wird, beschreibt gerade nicht die Annäherung einer menschlichen Kultur an eine andere, sondern die Gestaltwerdung des Göttlichen, der Transzendenz, im Menschlichen, der Immanenz. Das aber ist ein kategorial anderes Ereignis. Da Kultur ein anthropologischer Begriff ist, der – in welcher Fassung er auch verwendet wird – den Umgang des Menschen mit seinem Dasein beschreibt, kann Kulturalität von Gott gerade nicht ausgesagt werden. Gott hat keine Kultur. Daher kann die Inkarnation nicht als Begründung ins Feld geführt werden, dass Kirche die eigene Kultur zu verlassen, in andere Kulturen einzugehen und diese ggf. herauszufordern habe. Ferner kommt der Inkarnation des Gottessohnes neutestamentlich betrachtet soteriologische Funktion zu (vgl. Phil 2, 5 f; Gal 4, 4 ff). Daher besteht die theologische Pointe des Inkarnationsmotivs nicht darin, dass Gott eine Kultur aufgibt, sondern dass er sich der menschlichen Natur bedient, um seinen Erlösungswillen zu realisieren. Das aber wird man von der Inkulturation, die der Kirche aufgetragen ist, gerade nicht sagen können. Hierbei rächt sich nun, dass der Kulturbegriff zumindest in den beiden kirchlichen Papieren vage bleibt. Zwar wird der Analyse gegenwärtiger Kultur große Bedeutung beigemessen, weil sich aus ihr Folgerungen für die Gestalt von Kirche ergeben;⁶⁰ eine Klärung dessen, was unter Kultur zu verstehen ist, ob und wie Menschen bzw. Institutionen ihre Herkunftskultur verändern oder gar ablegen und eine neue annehmen können, erfolgt aber nicht. Inkulturation ist eine bleibende, nicht von der Hand zu weisende Herausforderung für die Kirche. Sie muss ihre Ausdrucksformen stets kritisch reflektieren, im Gespräch mit den Menschen sein, auf die Le-

der Ortsgemeinde delegieren. In solchen Kirchen gewinnt der Betrachter mitunter den Eindruck, dass etablierte Ortsgemeinden zwar nicht so frische, aber doch höchst unterschiedliche Ausdrucksformen von Kirche sind, deren konfessionelle Wiedererkennbarkeit im Schwinden ist.

⁶⁰ Vgl. MbGF, 34.

benswelten reagieren, die ihr Umfeld prägen, und darf die Zukunft nicht vorschnell mit ekklesiologischen Blaupausen der Vergangenheit gestalten. Der Rekurs auf die Inkarnation Christi ist dafür aber kein stichhaltiges Argument. Ein präziseres Argument würde dabei helfen, die zu bewältigende Aufgabe besser in den Blick zu bekommen, sie genauer zu beschreiben und zu bearbeiten.

Die Neuinterpretation der Attribute der Kirche bietet einen originellen Versuch, die kirchliche Strategie auf belastbaren theologischen Grund zu stellen. Freilich wirft er auch Fragen auf. Z. B. ob die Beschreibung der jeweiligen Attribute der ursprünglichen Intention des Nicänums und der Sache selbst gerecht wird. Das Urteil wird unterschiedlich ausfallen. Die Darstellung der Apostolizität beispielsweise ist dahingehend zu würdigen, dass hier neben dem Aspekt der normativen Beziehung der Kirche zu ihrem Ursprung ein anderes wichtiges Moment zur Sprache kommt: nämlich die Sendung der Kirche in die Welt, die zu ihrem Wesen gehört und kein zweiter, ins Belieben der Kirche gestellter Schritt ist. Durch dieses Verständnis von Apostolizität wird eine Lücke in der Beziehung der Kirche zur Welt geschlossen, die schon Karl Barth im Blick auf die klassisch reformatorische Ekklesiologie diagnostizierte.⁶¹ Wenn aber andererseits das Attribut der Heiligkeit dahingehend verstanden wird, dass die Kirche der eigenen Kultur absterben müsse, dürfte dies eine eher abwegige Interpretation sein.

Das grundlegende Problem der Relecture des Nicänums scheint mir aber auf einer anderen Ebene zu liegen, und zwar in der Art und Weise, wie interpretierend auf die vier Attribute der Kirche zugegriffen wird. In der FreshX-Ekklesiologie dienen sie als normativer Bezugspunkt. Wilfried Härle weist m. E. zu Recht darauf hin, dass die vier klassischen Attribute die Kirche als (verborgene) Gemeinschaft der Glaubenden beschreiben; und er leitet daraus ab, dass sie einen deskriptiven und nicht normativen Sinn haben.⁶² Ersterem ist zuzustimmen: Sie beschreiben nicht, was die Kirche erst noch sein soll, sondern was sie bereits dank ihres tragenden Grundes *ist*. Aus diesem Zusammenhang ist der Sinn der einzelnen Attribute abzuleiten und zu entfalten. Eine normative Orientierung an den Attributen ist dennoch möglich. Sie muss nur der Tatsache Rechnung tragen, dass im Nicänum eine verborgene, in Gottes Handeln begründete, bereits existierende und nicht erst zu realisierende Wirklichkeit der Kirche bekannt wird. Was Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität jeweils bedeuten und was

⁶¹ „Eine Beziehung, gar eine ihr fundamental wesentliche Beziehung dieser Heilsanstalt und Heilsgemeinde nach außen – eben zu dieser Welt hin – scheint in der klassischen Lehre von der Kirche nicht vorgesehen zu sein. ... Die klassische Lehre von der Kirche leidet unter demselben ‚heiligen Egoismus‘, den wir schon in unserer Auseinandersetzung mit der klassischen Lehre von des Menschen Berufung zu beklagen fanden. Daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt da ist, wird in ihr überhaupt nicht sichtbar, geschweige denn, daß sie von Grund und Haus aus, wesenhaft eben für die Welt da ist.“ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/3, Zürich 1989, 877f.

⁶² Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000, 575.

daraus für die Gestalt der Kirche in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten folgt, muss diesem theologischen Zusammenhang Rechnung tragen. Das geschieht in der FreshX-Ekklesiologie aber nur bedingt. Eine Differenzierung zwischen geglaubter (verborgener) Kirche und empirischer Kirche mit sichtbaren Kennzeichen erfolgt nicht. Daraus resultieren Beschreibungen, die die Tendenz aufweisen, dass Einheit, Heiligkeit etc. erst durch das Handeln der christlichen Gemeinschaft realisiert werden. Die Attribute stehen nicht mehr für das verborgene, in Gott begründete Sein der Kirche, aus dem sie lebt und das es je neu zu entdecken gilt, sondern werden zu Zielen, die realisiert werden müssen. Dieses Problem zeigt sich insbesondere darin, die Attribute der Kirche als vier Dimensionen von Beziehungen bzw. einer Reise (so MbGF) zu verstehen und diese als konstitutiv für das Sein der Kirche zu erachten. Diese Beziehungen müssen sich je neu ereignen und Gestalt gewinnen, damit von einer Gemeinschaft als kirchlicher die Rede sein kann. Die Intention ist klar: Die traditionelle anglikanische Auffassung, dass nur dort Kirche ist, wo Wort und Sakrament gefeiert werden bzw. Bischöfe, Priester und Diakone anwesend sind, soll ausgeweitet werden. Indem das Sein der Kirche aber an Beziehungen geknüpft wird, entsteht eine Engführung: Die Existenz der Kirche hängt nun davon ab, dass die Gläubigen die vier Beziehungsrichtungen realisieren. Während die traditionelle Feier der Sakramente die entlastende Botschaft hat, dass die Glaubenden den ihnen vorgegebenen, tragenden Grund ihrer Gemeinschaft erinnernd vergegenwärtigen, muss die Kirche nun durch das Beziehungsgeschehen der Gläubigen ins Sein gehoben werden. Die Kirche lebt nicht mehr aus dem, was sie von Gott her und durch sein Handeln bereits ist, sondern von der Originalität ihrer Protagonisten, der Kreativität ihrer Kommunikationsleistungen und dem Gemeinschaftswillen der Einzelnen. Diese interpretatorische Zuspitzung liegt vermutlich nicht in der Intention der Autoren, ihre Neuinterpretation der Attribute der Kirche weist diese Tendenz aber auf.

Es ist angezeigt, die theologische Arbeit an den aufgezeigten Punkten zu vertiefen und die Akzente so zu setzen, dass derartige Zuspitzungen ausgeschlossen werden können. Davon abgesehen liegen mit den unterschiedlich akzentuierten FreshX-Ekklesiologien Entwürfe vor, die Tradition und gegenwärtige Herausforderungen auf eindrückliche Weise ins Gespräch bringen und damit einen theologischen Standard setzen, an dem sich andere (Frei)Kirchen in ihrem Bemühen um eine missionarisch-ekklesiologische Strategie im 21. Jahrhundert messen lassen müssen.

Bibliografie

Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik IV/3, Zürich 1989

Cornelius-Bundschuh, Jochen, u. a. (Hg.), Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis, Gießen 2016

- Dunn, James D. G., Is there evidence for fresh expressions of church in the New Testament?, in: Croft, Steven (Hg.), Mission-shaped Questions. Defining issues for today's Church, London 2008, 54–65
- Guder, Darrel (Hg.), Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America, Grand Rapids 1998
- Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin/New York 2000
- Herbst, Michael (Hg.), Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext (BEG Praxis), Neukirchen-Vluyn 2006
- Hull, John M., Mission-shaped and kingdom focused?, in: Croft, Steven (Hg.), Mission-shaped Questions. Defining issues for today's Church, London 2008, 114–132
- Moynagh, Michael/Harrold, Philip, Church for every Context. An Introduction to Theology and Practice, London 2012
- Müller, Sabrina, Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Zürich 2016
- Reppenhausen, Martin, Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Die Diskussion um eine „Missional Church“ in den USA (BEG 17), Neukirchen-Vluyn 2011
- Sobetzko, Florian/Sellman, Matthias, Gründer*innenhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojekte, Würzburg 2017
- , Ekklesiopreneure und Elektrotechniker. Jugendpastoral 2.0 in der Jugendkirche kafarna:um Aachen, in: Lebendige Seelsorge 01/2012, 23–28. URL: <http://www.kafarnaum.de/wp-content/uploads/2012/09/23.pdf>
- Steubing, Hans (Hg.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1997
- Van Gelder, Craig/Zscheile, Dwight J. (Hg.), The Missional Church in Perspective. Mapping Trends and Shaping the Conversation, Grand Rapids 2011

Was tun, um den weißen Christus loszuwerden?

Rassismuskritisches Lernen mit dem jungen Dietrich Bonhoeffer

Dominik Gautier

1. Beunruhigung ist ein Prinzip kritischer Bildung

Rassismuskritisches Lernen ist ein beunruhigender Vorgang. Zum einen muss ich einsehen, dass ich als weißer Mensch in rassistische Verhältnisse eingebunden bin. Meine Kritik an Rassismus bringt immer ein Stück neuen Rassismus mit sich. Zum anderen kann ich nicht einfach aufhören, Kritik an weißer Vorherrschaft zu üben. Ich würde Rassismus damit hinnehmen. Ein Weg kann es jedoch sein, diese doppelte Beunruhigung als Herausforderung anzunehmen. Das bedeutet, die Kritik an rassistischen Gewaltverhältnissen zugleich als Kritik an mir selbst aufzufassen und mich im Blick auf mein Denken und Handeln immer wieder beunruhigen zu lassen.¹ Mit einer Erinnerung an die Lebensgeschichte des jungen *Dietrich Bonhoeffer* möchte ich darüber nachdenken, wie eine rassismuskritische Haltung auch im Rahmen religiöser Bildung eingeübt werden kann.

2. Bonhoeffer und das Evangelium in Harlem

Ein Jahr lang (1930/31) lebt der 24 Jahre alte Bonhoeffer in New York. Hier studiert er am *Union Theological Seminary* und lernt durch seinen Kommilitonen *Albert Franklin Fisher* die Schwarze Kirche kennen. In der *Abyssinian Baptist Church* – gelegen in Harlem, dem Schwarzen kulturellen und politischen Zentrum der USA – besucht Bonhoeffer nicht nur jede Woche den Gottesdienst, sondern engagiert sich in der Arbeit mit Jugendlichen und Frauen. Hier, so berichtet er später mit kritischem Blick auf die Theologie des weißen Seminars, ist das Evangelium zu spüren, weil es um die Abgründe der menschlichen Erfahrung und die Hoffnung auf Gott geht.² Das Leben mit der Schwarzen Kirche beschreibt er schließlich als eines der „entscheidendsten und erfreulichsten“³ Ereignisse seiner Zeit in New York.

¹ Vgl. *Astrid Messerschmidt*, Weltbilder und Selbstbilder, Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte, Frankfurt a. M. 2009, 257.

² Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Studienbericht für das Kirchenbundesamt (1931), in: *Reinhard Staats/Hans Christoph von Hase u. a.* (Hg.), Barcelona, Berlin, Amerika (1928–1931), *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW) 10, München 1991, 271–275.

³ *Dietrich Bonhoeffer*, Studienbericht für das Kirchenbundesamt (1931), DBW 10, 274.

Mit dem Schwarzen Theologen *Reggie L. Williams* lerne ich, diese Begegnung mit der Schwarzen Kirche nicht als eine kurz zu erwähnende Zwischenstation Bonhoeffers auf dem Weg zum „protestantischen Heiligen“ zu verstehen, wobei dann der Einfluss Schwarzer Theologie „entinnert“⁴ wird. Vielmehr begreife ich Bonhoeffers Harlem-Erfahrung mit Williams als einen existentiellen und damit auch theologischen Einschnitt im Leben des jungen Bonhoeffer.⁵

3. Bonhoeffers Wendung vom weißen zum Schwarzen Christus

Zunächst erkennt Bonhoeffer mit Schwarzen Menschen das Anliegen des dominanten Christentums: Weiße Menschen nutzen das Evangelium zum Rechtfertigen ihrer Vorherrschaft, indem sie das Bild eines weißen Christus erfinden. Damit erschaffen Weiße eine wirkmächtige Ideologie, die das Göttliche mit Weißsein verbindet und Schwarze Menschen zum Gehorsam gegenüber weißen Normen zwingt. Durch die Lektüre Schwarzer Literatur und das Mitwirken in den Harlemer Gottesdiensten lernt Bonhoeffer dagegen die Vorstellung eines Schwarzen Christus kennen.⁶ Dieser Christus, so die Schwarze religiöse Tradition, identifiziert sich als Gekreuzigter mit den Gewalterfahrungen Schwarzer Menschen und entlarvt Rassismus als Sünde. Als Auferstandener ist dieser Christus in der Arbeit an einer anderen gesellschaftliche Ordnung gegenwärtig, in der ein freies gutes Leben Schwarzer Menschen möglich ist.⁷ In Harlem beginnt nun Bonhoeffers lebenslanges Ringen damit, diese weiße Christologie abzustreifen und seine theologische Praxis zu verändern – hin zu einer Praxis der Verantwortung gegenüber einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung in der Solidarität mit marginalisierten Menschen. Bonhoeffer, so erklärt Williams, vollzieht durch die Begegnung mit der Schwarzen Kirche die Wendung zum Schwarzen Christus. Dies wird etwa darin deutlich, dass er kurz nach seiner Rückkehr nach Deutschland fordert, die nationalsozialistische Gewalt gegenüber dem deutschen Judentum nicht hinzunehmen, sondern ihr als Kirche zu widersprechen.⁸

⁴ Vgl. *Nicola Lauré al Samarai*, *Inspired Topography. Über/lebensräume, Heim-Suchungen und die Verortung der Erfahrung in Schwarzen deutschen Kultur- und Wissenstraditionen*, in: *Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba u. a.* (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2005, 118–134.

⁵ Hierzu im folgenden *Reggie L. Williams*, *Bonhoeffer's Black Jesus. Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance*, Waco 2014, vor allem 53–106.

⁶ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Literaturbericht „18. Febr. Negro literature“*, in: DBW 10, 391–392.

⁷ Hierzu auch die grundlegende Arbeit von *James H. Cone*, *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2011.

⁸ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: *Carsten Nicolaisen/Ernst-Albert Scharffenorth* (Hg.), Berlin (1932–1933), DBW 12, München 1997, 349–358.

4. Selbstkritik gehört zur christlichen Praxis

Prägend wird für Bonhoeffer nun eine selbstkritische Haltung, die sich nicht als die vermeintlich richtige und sichere Position ausgibt, sondern das stets das Scheitern und das Bruchstückhafte allen christlichen Handelns bedenkt.⁹ Diese Haltung ist von Bonhoeffer im Interesse eines rassismuskritischen Bewusstseins zu lernen. Sie führt nicht dazu, die Hände in den Schoß zu legen und angesichts meiner Verwicklung in Rassismus zu verzweifeln. Vielmehr fordert sie mich auf, Kritik an meiner Verwicklung immer wieder anzunehmen und danach zu fragen, was ich durch ein verantwortliches Handeln zu einem weniger rassistischen Zusammenleben beitragen kann.

5. Religiöse Bildung muss rassismuskritisch werden

Ein solcher Beitrag wäre für mich das Entwickeln einer Didaktik rassismuskritischer religiöser Bildung. Zielt religiöse Bildung im Sinne von Inklusion auf die Subjektwerdung aller Menschen, muss sie das Empowerment Schwarzer Lernender unterstützen. Außerdem muss sie weißen Lernenden die Beunruhigung über ihre privilegierte Identität ermöglichen, die zum Ausbilden eines rassismuskritischen Selbstverständnisses befähigt. Dies macht solidaritätsfähig.¹⁰ Solches Lernen könnte zum einen dadurch geschehen, dass die Rede vom Schwarzen Christus in ihrem historischen Kontext Schwarzer Selbstbehauptung aufgearbeitet und in seiner Relevanz heute zum Thema gemacht wird – gegen die „Entinnerung“ Schwarzer Geschichte. Zum anderen könnte an der Biographie Bonhoeffers die Irritation über weiße Privilegien und das konstruktive Umgehen mit eigenem Scheitern als Herausforderung christlichen Handelns bedacht werden. Hierbei sollte weißen Lernenden keine „Märtyrerbibliographie“ auferlegt werden. Sehr wohl könnte aber gemeinsames Nachdenken darüber beginnen, was es für ein solidarisches Zusammenleben – im Sinne rassismuskritischer Arbeit innerhalb und außerhalb der Kirche – bedeuten kann, den weißen Christus loszuwerden.

⁹ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Brief an Eberhard Bethge vom 23. Februar 1944, in: *Christan Gremmels/Eberhard Bethge u. a.* (Hg.), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, München 1998, 335–336.

¹⁰ Zur Subjektorientierung zum Beispiel *Martin Rothgangel*, Religionspädagogische Konzeptionen und didaktische Strukturen, in: *Martin Rothgangel/Gottfried Adam u. a.* (Hg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 2014, 84–87. Zur Inklusion vor allem *Annebelles Pithan*, Inklusion, in: *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex)*, bibelwissenschaft.de/stichwort/100019/ (7.12.2015). Zu Empowerment und Kritischem Weißsein zum Beispiel *Wiebke Scharathow*, Empowerment, in: *Diakonie Württemberg* (Hg.), *Woher komme ich? Reflexive und methodische Anregungen für eine rassismuskritische Bildungsarbeit*, Stuttgart 2015, 120–122.

Gemeinsam gegen Ausgrenzung und Rassismus

Das interreligiöse Projekt „Weißt du, wer ich bin?“

Marc Witzenbacher

Obwohl die Zahlen der in Deutschland ankommenden Flüchtlinge in Deutschland zurückgehen¹, dominieren meist negative Schlagzeilen, wenn es um die Zuwanderung nach Europa geht. In den Verhandlungen für eine große Koalition im Februar 2018 prägte vor allem die von der CSU geforderte „Obergrenze“ des Flüchtlingszuzugs die Auseinandersetzungen. Diffuse Ängste vor einer „Islamisierung“ oder „Überfremdung“ machen nach wie vor die Runde und treiben den rechtspopulistischen Parteien die Wähler in die Arme. Klar ist, dass die Frage der religiösen und der kulturellen Herkunft der Flüchtlinge für deren Integration eine tragende Rolle spielt. Soll die Integration gelingen, müssen vor allem im Bereich der religiösen und kulturellen Verständigung tragfähige Konzepte erarbeitet werden.

Den Religionsgemeinschaften in Deutschland sind diese Fragestellungen nicht fremd. Die Gastarbeiter der ersten Generation brachten nicht nur ihre Kultur, sondern auch ihre Religion mit.² Dies hat zum einen die konfessionelle Landschaft der Kirchen in Deutschland verändert. In der römisch-katholischen Kirche sind die Zahlen der italienischen, spanischen, polnischen sowie vieler anderer nationalen Missionen stetig gewachsen. Auch orthodoxe Kirchen haben sich in Deutschland etabliert: Mittlerweile leben rund zwei Millionen orthodoxe Christen in Deutschland,³ haben ihre eigenen Strukturen aufgebaut und engagieren sich in der ökumenischen Bewegung. Zum anderen sind verschiedene Religionen in Deutschland selbstverständlicher geworden. Bei einer Zahl von rund vier Millionen Muslimen in Deutschland kann man kaum mehr von einer kleinen Minderheit sprechen.⁴

Das Miteinander der Konfessionen und Religionen gelingt dort, wo Menschen sich konkret begegnen. Wo man nur übereinander spricht und den anderen in seinem Denken und Leben nicht wahrnimmt, wachsen Ängste

¹ Die Zahl der Erstanträge auf Asyl in der Bundesrepublik Deutschland ist von 722.370 im Jahr 2016 auf 198.317 im Jahr 2017 gesunken. Vgl. „Aktuelle Zahlen zu Asyl“ des Bundesministeriums für Migration und Flüchtlinge, Ausgabe Dezember 2017: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/aktuelle-zahlen-zu-asyl-dezember-2017.pdf?__blob=publicationFile (aufgerufen am 08.02.2018).

² Zafer Şenocak, Der Fremde riecht immer anders. Die Erfolgsgeschichte des „Gastarbeiters“, in: *Ankommen in einer Gesellschaft der Vielfalt. Eine Querschnittsaufgabe für Bildung, Kultur und Religion*, hg. im Auftrag der Herbert Quandt-Stiftung von Bernadette Schwarz-Boenneke, Freiburg i. Br. 2014, 51–63.

³ Vgl. http://remid.de/info_zahlen/ (aufgerufen am 08.02.2018).

⁴ Vgl. ebd.

und setzen sich Vorurteile fest. Es verwundert nicht, dass ausgerechnet in Sachsen die Zahl der Rechtsextremen und Pegida-Anhänger am größten ist, denn dort ist die Zahl der Muslime in Deutschland am geringsten.⁵

Aber Integration und Verständigung können gelingen, das belegen vielfältige Erfahrungen. Vier muslimische Verbände, der Zentralrat der Juden in Deutschland und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland haben sich daher erneut zusammengetan, um ein interreligiöses Projekt zu initiieren. Sie sind der Überzeugung, dass gerade die Zusammenarbeit zwischen den Religionen von ausschlaggebender Bedeutung für das friedliche Zusammenleben in unserer Gesellschaft ist.

1. Ausgangssituation und Ziele des Projekts

Das interreligiöse Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ hatte bereits in den Jahren 2004 bis 2011 mehr als 100 örtliche Initiativen gefördert.⁶ Ziel des Projektes war es, das friedliche Zusammenleben der Religionen in Deutschland zu stärken und Menschen jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition zu befähigen, Verbindendes zu entdecken, Unterschiede zu respektieren, füreinander einzustehen und gemeinsam zu handeln. Für die erste Phase des Projektes hatten sich unter der Federführung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland der Zentralrat der Juden in Deutschland, der Zentralrat der Muslime in Deutschland und die Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) als Projektträger zusammengefunden.

Bereits nach Ende der zweiten Projektphase bestanden Überlegungen, das Projekt fortzuführen. Nach der Evaluation des Projektes im Jahr 2013 und deren Veröffentlichung im Jahr 2014⁷ fanden erste Sondierungen für eine Fortführung des Projektes bei den bisherigen Trägern sowie weiteren muslimischen Religionsgemeinschaften statt. Die bisherigen Träger sowie der Verband Islamischer Kulturzentren und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland zeigten Interesse, eine neue Phase des Projektes für die Jahre 2017 bis 2019 aufzulegen. Die sich zuspitzende Flüchtlingssituation führte aber dazu, von den ursprünglichen Zeitplänen abzuweichen und bereits für das Jahr 2016 das Projekt zu starten, um Geflüchteten konkret zu

⁵ Vgl. Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015. Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, hg. im Auftrag der Bertelsmann-Stiftung v. Yasemin El-Menouar, 7f. (https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf, aufgerufen am 08.02.2018).

⁶ Zur Vorgeschichte des Projektes, seinen Inhalten sowie zu den geförderten Einzelinitiativen vgl. *Elisabeth Dieckmann/Claß Peter Sajak* (Hg.), *Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen* (Forum Religionspädagogik interkulturell Bd. 24), Münster 2014, 7–29.

⁷ Vgl. *Dieckmann/Sajak*, *Weißt du, wer ich bin?*, 49–198. Das Projekt wurde im Rahmen von Masterarbeiten an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster nach qualitativen und materialanalytischen Kriterien untersucht. Materialien und Projektvorschläge aus Kitas wurden einem kritischen Vergleich unterzogen.

helfen und besonders den interreligiösen Aspekt der gemeinsamen Hilfe für Geflüchtete zu stärken.

Das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“, das mit Mitteln des Bundesministerium des Innern gefördert wird, ermutigt muslimische, christliche und jüdische Gemeinden und Einrichtungen, im Bereich der Flüchtlingshilfe und des Dialogs der Religionen zusammenzuarbeiten und Einzelprojekte durchzuführen. In dem Projekt sehen die beteiligten Religionsgemeinschaften neben der interreligiösen Verständigung insbesondere einen Beitrag zur Integration von Geflüchteten, die auf Dauer in Deutschland bleiben können.

2. Schwerpunkte im Bereich Flucht und Migration

Das Projekt unterstützt wie auch in der ersten Phase des Projektes „Weißt du, wer ich bin?“ örtliche Einzelprojekte und Initiativen. Verstärkt werden dabei Projekte gefördert, die in der religiösen und politischen Bildung mit Geflüchteten aktiv werden. Das Projekt zielt letztlich darauf ab, Einstellungen der Menschen zu verändern, in der Begegnung und Erfahrung zwischen Menschen verschiedener Religionen die Toleranz zu stärken und das friedliche Zusammenleben zu fördern. Dabei sind sich die Projektträger sicher, dass es ohne die Zusammenarbeit der Religionen auch nicht zu einer Verständigung auf der zivilgesellschaftlichen Ebene kommen kann, dafür spielt die Religion eine zu wichtige Rolle.⁸

Im Fokus des Projektes stehen aber nicht nur Geflüchtete, sondern alle in der Flüchtlingsarbeit Tätigen. Insbesondere ehrenamtlich Tätige brauchen zunehmend eine höhere interkulturelle Sensibilität, um den Problemen und Konflikten in den Flüchtlingsunterkünften und den einzelnen Projekten in der Flüchtlingsarbeit zu begegnen. Da sich an einigen Orten die Zustände verschlechtern, längere Wartezeiten für die Bearbeitung der Anträge in Kauf zu nehmen sind und sich die Konflikte mit der Bevölkerung in der Umgebung zuspitzen, erfordert diese Arbeit eine hohe Qualifikation, insbesondere im Umgang mit religiös aufgeladenen Konflikten.

In den Einzelprojekten arbeiten zudem zahlreiche Personen mit, die selbst einen (Flucht-)Migrationshintergrund haben und verschiedenen Religionen angehören. Die konstruktive Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften signalisiert nicht nur den Geflüchteten, sondern auch der Öffentlichkeit, dass Integration gelingen kann und die konstruktive Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften in der Flüchtlingsarbeit auch ein Ergebnis langjähriger Bemühungen und Erfahrungen ist.

⁸ Vgl. *Gisela Pauli Caldas*, Der Prozess der multidimensionalen Einbindung. Zum Umgang mit dem religiösen Bedürfnis von Migranten, in: *Jürgen Manemann/Werner Scheer* (Hg.), *Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte* (Festschrift für Norbert Trelle), Regensburg 2012, 132–151; *Peter Graf*, Religiöse Bildung als individuelle Entfaltung der Person, in: *Peter Graf/Bülent Ucar* (Hg.), *Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Stuttgart 2011, 55–72.

3. Umsetzungspraktiken und -methoden des Projekts

Gefördert werden nur Projekte, in denen mindestens zwei Antragssteller unterschiedlicher Religionen gemeinsam als Projektträger auftreten. Weitere Gemeinden und Einrichtungen der drei beteiligten Religionen sowie kommunale Partner und andere Akteure in der Flüchtlingshilfe können in die Zusammenarbeit einbezogen werden. Für den Projektantrag ist eine Projektskizze einzureichen, in der das Vorhaben im Einzelnen, die mit der Maßnahme verfolgten Ziele und die geplanten Aktivitäten dargestellt werden.

Zu den geförderten Projekten gehören Sprachkurse, Integrationskurse oder spezielle Bildungsangebote für Frauen. Im Bereich der religiösen Bildungsarbeit soll vor allem die interreligiöse Dialogarbeit im Fokus stehen. Zum Beispiel wurden gemeinsam mit Flüchtlingsgruppen Kirchen, Moscheen und Synagogen aufgesucht, um die religiöse Praxis der anderen Religionen im authentischen Kontext kennenzulernen. Mehrsprachiges und für die Situation sensibel didaktisch aufbereitetes Material unterstützt diese Prozesse.

Mit dem Projekt sollen möglichst viele zivilgesellschaftlichen Kräfte mobilisiert werden, im Bereich der Flüchtlingshilfe weiter zusammenzurücken und auch bislang weniger im Fokus stehende Akteure, wie vor allem muslimische aber auch jüdische Gemeinden, stärker in bereits bestehende Hilfsstrukturen einzubeziehen und sie als wichtige Brückenbauer für ein gelingendes Miteinander in der Gesellschaft zu verstehen.

Im Jahr 2016 wurden insgesamt 47 Projektanträge gestellt, von denen 37 Projekte mit einer Gesamtsumme von rund 300.000 Euro gefördert werden konnten. Die Projekte waren gut über die Bundesländer verteilt, in elf der 16 Länder fanden Projekte statt, die meisten in Nordrhein-Westfalen, Bayern und Baden-Württemberg. Im Jahr 2017 wurden insgesamt 28 Projekte gefördert, davon zwei für die Jahre 2017–2019 und drei für den Zeitraum 2017–2018. Im Jahr 2017 wurden rund 231.000 Euro für die Projektförderung ausgegeben. Auch für das Jahr 2018 werden ähnliche Zahlen erwartet.

Einige Beispiele der Einzelprojekte:

- Der *Internationale Bauorden* mit Sitz in Ludwigshafen organisiert seit 60 Jahren Jugendbegegnungen und Freiwilligendienste in Deutschland und Europa. Bei dem geförderten Projekt wurden verschiedene Baucamps in Deutschland durchgeführt, bei denen Geflüchtete mitarbeiteten und dabei soziale Einrichtungen unterstützten. An den Baucamps nahmen jeweils zwischen 8 und 15 Jugendliche im Alter von 16 bis 26 Jahren teil. Nach den Baueinsätzen, in denen kleinere Bauvorhaben von Kindertagesstätten und Pflegeheimen umgesetzt wurden, waren die Abende für die interreligiöse Begegnung und den Austausch genutzt.
- In einem Projekt, das von der *Pfarrcaritas und dem interreligiösen Arbeitskreis Asyl in Mettingen* getragen wurde, wurden Flüchtlinge ohne Lese- und Schreibfähigkeit in Kursen alphabetisiert. In diese Kurse wurden auch „Altmettinger“ integriert, also Menschen, die seit langem in

Mettingen leben und ebenfalls nicht lesen und schreiben können. Das gemeinsame Lernen der Geflüchteten und der „Altmettinger“ hat Vorurteile auf beiden Seiten abbauen können und nicht nur zu einer sprachlichen Verständigung, sondern auch zu interreligiösem Austausch geführt. So erklärten beispielsweise die „Altmettinger“ den Geflüchteten auf einer Weihnachtsfeier mit einfachen Mitteln den kulturellen Hintergrund des Festes sowie die Gebräuche in Deutschland.

- In insgesamt 20 Workshops in Museen in München, Augsburg und Chemnitz hat das Münchener *Modelabel oofabric* insgesamt rund 600 Jugendliche aus Schulklassen von Geflüchteten bzw. mit hohem Migrationsanteil der Jahrgangsstufe 7 und 8 erreicht. In den Workshops haben sich die Kinder und Jugendlichen anhand der religiösen Kopfbedeckung spielerisch mit der religiösen Toleranz und dem interreligiösen Dialog beschäftigt. Für die Workshops wurde auch ein Film über religiöse Kopfbedeckungen realisiert, der Kopfbedeckungen und religiöse Kleidung in den großen Weltreligionen thematisierte und diese vorstellte.
- Ähnlich haben „*Lamettanest für angewandte Kunst*“ in Dresden, das Marwa Elsherbiny Kultur- und Bildungszentrum Dresden und die Jüdische Musik- und Theaterwoche e.V. Workshops mit jugendlichen Geflüchteten und deutschen Jugendlichen durchgeführt, bei denen der interreligiöse Dialog anhand typischer Kleidung gefördert wurde. Die Jugendlichen konnten Kleidungsstücke der jeweils anderen Religion ausprobieren und lernten deren Bedeutung und Bezeichnung kennen. Anschließend an die Workshops wurden die Synagoge, eine Moschee und eine Kirche in Dresden besucht.
- Beim Projekt „*Interreligiöses Singen mit Flüchtlingen*“ in Reutlingen, Esslingen und Tübingen haben geflohene und ortsansässige Menschen unterschiedlicher Herkunft und Kultur gemeinsam musiziert. Das interreligiöse Musikprojekt „*Trimum*“ hat einen Herbstworkshop sowie einen Workshop mit einem afghanischen Chor durchgeführt und ein Instrumentalensemble aus geflüchteten Musikern gegründet. In Tübingen und Esslingen fand jeweils ein großes Abschlusskonzert statt. Insgesamt haben rund 200 geflüchtete Menschen mitgewirkt, die Konzerte wurden von rund 800 Menschen besucht.
- In der Stadt Aachen hat ein Trägerteam aus Mitgliedern der *Evangelischen Kirchengemeinde, der Afrikanischen Katholischen Gemeinde, der Quäker, der Jüdischen Gemeinde, dem islamischen Zentrum, der bosnischen Gemeinde und der Yunus Emre Moschee (DITIB)* insgesamt 30 Geflüchteten durch einen Pflegeausbildungskurs zu einer Ausbildung bzw. Anstellung als Pflegekraft verholfen. In dem Kurs erhielten die überwiegend afrikanischen Frauen eine Basisqualifikation für den Pflegeberuf, die ihnen bei einer anschließend vermittelten Ausbildung anerkannt werden konnte. In dem Kurs wurde zudem die deutsche Schrift-Sprach-Kompetenz verbessert. Die Kursteilnehmer wurden sozial betreut (Lerngruppenbegleitung) und bei Behördengängen unterstützt.

- Ein weiteres Projekt wurde von *Occurso*, einem Institut für interreligiöse und interkulturelle Begegnung, und dem DITIB-Landesverband Südbayern getragen. Geflüchtete und Studierende führten dabei zunächst eine interreligiöse Stadtralley zum Thema „Mein Heiligstes“ durch, bei der christliche, jüdische und muslimische Gotteshäuser und Einrichtungen aufgesucht wurden. Aus dem gesammelten Material wurde anschließend eine Wanderausstellung (Roll-Ups/Banner) realisiert. Diese konnte nach der ersten Präsentation ausgeliehen werden (z. B. für Flüchtlingsunterkünfte), damit an den Themen weitergearbeitet werden konnte. Für die Ausstellung wurden auch Videos erstellt, die über QR-Codes angesehen werden konnten.
- In einem vom *Zentralrat der Muslime in Deutschland*, dem Netzwerk *Holocaust Überlebender und der jüdischen Gemeinde des Landkreises Barnim* getragenen Projekt wurden bei insgesamt vier Veranstaltungen in Bernau, Wuppertal, Dresden und Frankfurt Zeitzeugen und Zweitzeugen des Holocaust und der Zeit des Nationalsozialismus mit Geflüchteten bei Workshops ins Gespräch gebracht. Neben Flüchtlingen haben auch muslimische und jüdische Multiplikatoren aus der Jugend- und Sozialarbeit sowie der Flüchtlingshilfe teilgenommen.

4. Erfahrungen und Ergebnisse

In den Einzelprojekten haben häufig Partner kooperiert, die bislang noch keine oder wenig Berührungspunkte miteinander hatten. Für viele war es zunächst herausfordernd, für ihr eigenes geplantes Projekt noch einen Partner einer anderen Religionsgemeinschaft zu gewinnen. Oft wurden dabei nicht nur in dem konkret geplanten Vorhaben des Projektes, sondern auch in weiteren Bereichen Synergieeffekte und Kooperationsmöglichkeiten entdeckt. In Gesprächen mit einzelnen Projekten war zu spüren, dass manchen die Kontaktaufnahme zu bislang kaum bekannten muslimischen Einrichtungen oder Moscheegemeinden zunächst schwerfiel. Die große Anzahl der Projekte zeigte aber, dass es in den meisten Fällen doch gelungen war, weitere Partner in das Projekt zu holen und das Vorhaben gemeinsam umzusetzen.

In manchen Einzelprojekten war es für Geflüchtete nicht nur eine große Herausforderung, sich auf bestimmte Angebote wie Sprachkurse oder Möglichkeiten zur Selbstorganisation einzulassen, sondern es fiel ihnen auch schwer, mit Menschen anderer Religion und Kultur in Kontakt zu kommen. In allen Einzelprojekten wurde es aber schließlich als große Bereicherung empfunden, dass Menschen unterschiedlichen Glaubens sich ausgetauscht haben und ins Gespräch gekommen sind. Die persönliche Begegnung hat dazu verholfen, eigene Vorurteile zu überdenken und abzubauen. Aus vielen Projekten wurde berichtet, dass interreligiöse und interkulturelle Freundschaften entstanden sind, die auch über die konkreten Projekte hinaus andauern werden.

Eine besondere Bereicherung war die Beteiligung einiger jüdischer Gemeinden und Organisationen, da viele der Geflüchteten bislang keinem jüdischen Menschen begegnet und in ihren Herkunftsländern oft mit antisemitischen Vorurteilen konfrontiert waren. Dass sich jüdischen Gemeinden auf Begegnungsabende mit muslimischen Geflüchteten einließen und dabei über ihre Religion und das friedliche Zusammenleben der Religionen in Deutschland erzählten, ist nicht selbstverständlich. Gerade aus diesen Projekten wurde von einer großen Herzlichkeit und konstruktiven Atmosphäre berichtet.

Mit den bisherigen Einzelprojekten des Projekts „Weißt du, wer ich bin?“ konnte erreicht werden, dass gerade in kleineren Orten die angesiedelten Geflüchteten aktiviert und ins Leben der Gemeinde eingebunden werden konnten. So haben beispielsweise auf mehreren Weihnachtsmärkten in Kleinstädten Geflüchtete zusammen mit christlichen und muslimischen Gemeinden Stände errichtet, in denen Bastelarbeiten der Geflüchteten oder typische Gerichte aus den Herkunftsländern erworben werden konnten oder man sich einfach über Religion und Kultur austauschte.

5. Erfolgsfaktoren und Herausforderungen

Für das Gelingen eines solchen Projektes mit verschiedenen Trägern, deren jeweilige Strukturen und Arbeitsweisen unterschiedlich sind und die mit ganz verschieden strukturierten Einzelverbänden zusammenarbeiten, ist eine verlässliche und transparente Projektstruktur unbedingt erforderlich.⁹ Wenn mit dem Gesamtprojekt weitere Einzelprojekte gefördert werden sollen, müssen transparente Entscheidungswege geschaffen werden, um die Interessen aller beteiligten Projektträger einbeziehen zu können.

Von den Projektträgern wurde ein Lenkungsausschuss benannt, der den Verlauf des Gesamtprojektes überwachte und über die Einzelprojekte informiert wurde. Die Fördersumme wurde über die Geschäftsstelle der ACK (Ökumenische Centrale, Frankfurt am Main) an Einzelprojekte weitergegeben. Über die Vergabe der Anträge entschied zügig ein Vergabeausschuss, der mit jeweils einer Vertreterin bzw. einem Vertreter sowie jeweils einer Stellvertretung einer der drei beteiligten Religionen besetzt war. Die beteiligten Projektträger ermutigten jeweils in ihrem Bereich dazu, Projektanträge zu stellen, und waren bei den Projektanträgen behilflich.

6. Fazit und Ausblick

Das Projekt will nicht nur punktuell eine Wirkung erzielen. Neben den Einzelprojekten, die direkt Flüchtlingen zugutekommen sollen, und den bereits genannten Metazielen für das gesellschaftliche Miteinander ver-

⁹ Vgl. Dieckmann/Sajak, *Weißt du, wer ich bin?*, 26.

folgt das Projekt auch das Ziel, die vertrauensvolle Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften untereinander zu stärken und zu festigen. Durch die stabilen Projektstrukturen (regelmäßige Treffen der Trägerorganisationen, Vergabeausschuss) konnte auch auf kritische Entwicklungen schnell reagiert werden. Dies ist im Blick auf die sensiblen Fragestellungen und Konstellationen in der Flüchtlingshilfe aber auch in der Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften mit ihren unterschiedlichen Strukturen, Kulturen und auch Entscheidungswegen von zentraler Bedeutung.

In der vom Bundesministerium des Innern herausgegebenen Ausschreibung zu Projekten „Flüchtlinge und Islam“ wird betont, dass sich schon jetzt ein möglichst breit gefächertes Spektrum von zivilgesellschaftlichen Gruppierungen in der Bundesrepublik Deutschland für die Flüchtlingshilfe und -integration engagiert. Dabei wird anerkannt, dass islamische Organisationen wie Moscheegemeinden sowie Initiativen von Migranten wichtige Anlaufstellen für Flüchtlinge sind. In ihnen sieht die Bundesregierung „Brückenbauer“ für die Integration von Flüchtlingen und in der Förderung des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Daher sei das bestehende, oftmals ehrenamtliche Engagement in Organisationen und Initiativen begrüßenswert. Allerdings wird ein deutlicher Bedarf darin gesehen, islamische Organisationen und Migrantenorganisationen dabei zu unterstützen, sich zu professionellen Akteuren im Bereich der Flüchtlingshilfe und -integration zu entwickeln. So will auch das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ schon aktiven muslimischen Akteuren in der Flüchtlingshilfe helfen, in kirchliche aber auch kommunale Strukturen besser eingebunden zu werden und als seriöser Partner in der Flüchtlingshilfe auftreten zu können. Denn einige muslimische Gemeinden engagieren sich zwar in der Flüchtlingshilfe, stellen beispielsweise Kleider zur Verfügung oder organisieren Gebetszeiten in Flüchtlingsunterkünften. Dies lässt sich aber nicht immer mit den von anderen Trägern abgesprochenen Hilfsstrukturen vereinbaren.

Aus diesem Grund haben sich die Projektträger darauf verständigt, dass in den geförderten Einzelprojekten nicht nur mindestens zwei Religionsgemeinschaften zusammenarbeiten sollen, sondern einer dieser Partner auch eine muslimische Organisation oder Einrichtung sein soll. Damit soll nicht nur bereits aktiven muslimischen Gemeinden ermöglicht werden, ihre Hilfe zu professionalisieren. Auch andere Gemeinden sollen dazu ermutigt werden, sich in der Flüchtlingshilfe zu engagieren. Gerade für unbegleitete Jugendliche sowie junge Erwachsene muslimischen Glaubens ist die Einbindung in eine muslimische Gemeinde wichtig, da sie dort gelungene Integration erleben und sich darin einüben können, sich in der für sie meist fremden Umgebung einzuleben und zu orientieren. Dies kann drohenden Radikalisierungstendenzen vorbeugen.¹⁰ Sie können erleben, wie muslimische Religion in einer Diasporasituation gelebt werden kann und

¹⁰ Vgl. Mouhanad Khorchide, *Muslime als Bereicherung der Vielfalt Europas?*, in: ÖR 64 (2015), 521–536.

wie sich die bereits seit vielen Jahren in Deutschland lebenden Mitglieder der Gemeinden in das gesellschaftliche Miteinander einbringen und sich im interkulturellen und interreligiösen Dialog engagieren. Sie erleben, dass sich die religiöse Praxis und das zivilgesellschaftliche Engagement in einem neutralen Staatswesen nicht ausschließen, sondern gegenseitig befruchten.

Das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ ist also wegen seiner Arbeit auf bundesweiter und lokaler Ebene besonders dazu geeignet, zu einer interreligiös organisierten Flüchtlingshilfe beizutragen und die beschriebenen Ziele auf gesellschaftlicher Ebene umzusetzen. Dazu gehört insbesondere die gemeinsame Erkenntnis, dass die Religionsgemeinschaften eine gemeinsame Aufgabe für die Integration von Flüchtlingen in Deutschland haben und diese Aufgabe weder von der Bundesregierung noch von den Kommunen oder den örtlichen politischen Kräften allein gelöst werden kann. Da Religion eine wichtige Rolle für das Verständnis der eigenen Position und Aufgabe in der Gesellschaft spielt, haben die Religionsgemeinschaften hierin eine hohe Verantwortung und können die Unterstützung in der Integration auch nicht isoliert, sondern nur in Kooperation und in der Verfolgung gemeinsamer Ziele angehen. Dazu kommt, dass einige der beteiligten Partner auch weitere – auch nicht religiös motivierte – Akteure in der Flüchtlingsarbeit kennenlernen und sich so auch Kooperationsmöglichkeiten für die Zukunft in anderen Zweigen ergeben.

Das besondere Profil des Projektes „Weißt du, wer ich bin?“ ist die interreligiöse Zusammenarbeit, die Trägerschaft durch die Leitungsgremien der beteiligten Organisationen und die große Breitenwirkung. Dies gibt dem Projekt einen besonders modellhaften Charakter.

Im Sinne der Nachhaltigkeit bildet auch die Agenda 2030 der Vereinten Nationen die Basis, an denen sich die Integrationsprojekte für Flüchtlinge orientieren.¹¹ Die Menschen in Deutschland sollen sich darüber verständigen, dass die Menschenrechte und die daraus abgeleiteten Rechte des Einzelnen auf gute Arbeit, ausreichende Gesundheitsversorgung sowie die gemeinsame Sorge um die natürlichen Ressourcen und das wirtschaftliche Handeln zu den unaufgebbaren Grundpfeilern des gesellschaftlichen Miteinanders gehören. Aufgrund dieser Erfolgsfaktoren und nachhaltigen Ausrichtung haben sich die Projektträger entschlossen, das Projekt fortzuführen und einen Förderantrag zu stellen. Das Bundesministerium des Innern hat eine Förderung bis einschließlich 2019 zugesagt, wobei in dieser Phase bewusst auch interreligiöse Projekte gefördert werden, die nicht unmittelbar in der Flüchtlingshilfe verortet sind, sondern in anderem Zusammenhang den interreligiösen Dialog unterstützen und vertiefen.

Weiterführende Informationen zum Projekt sowie Anträge zur Förderung von Einzelprojekten sind unter www.weisstduwerichbin.de zu finden.

¹¹ Vereinte Nationen (2015), Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung. <http://www.un.org/depts/german/gv-70/a70-11.pdf>, aufgerufen am 08.02.2018).

Die Entwicklung der Spirituals und Gospels und ihre Bedeutung für die afroamerikanischen Kirchen

Johanne Dziewas und Claudia Bullerjahn

Spirituals und Gospels sind nicht nur bedeutende christliche Liedgattungen, sondern werden auch als einflussreiche Wegbereiter in der Entwicklung amerikanischer Volksmusik und populärer Musik insgesamt angesehen. Zugleich prägen sie zunehmend heutige Gottesdienste, und dies nicht nur in afroamerikanischen Kirchen, sondern auch in christlichen Kirchen weltweit. Der vorliegende Beitrag gibt einen Überblick zum Stand der Forschung hinsichtlich der Ursprünge und Entwicklungen von Spirituals und Gospels, arbeitet musikalische und inhaltliche Unterschiede zwischen beiden Gattungen heraus und erörtert abschließend die religionssoziologische Bedeutung der Black Churches für die Identitätsbildung der afroamerikanischen Bevölkerung.

1. Historische Entwicklung der Spirituals und Gospels

1.1. Die Ursprünge in der Musik Westafrikas

Nach Ansicht vieler Wissenschaftler liegen die Ursprünge der Spirituals und Gospels in der Kultur der westafrikanischen Länder, aus denen die Europäer ab dem beginnenden 16. Jahrhundert Afrikaner im transatlantischen Dreieckshandel als Sklaven nach Amerika brachten. Die meisten der verkauften Sklaven kamen von der Westküste Afrikas und hatten dadurch eine recht einheitliche kulturelle bzw. musikalische Prägung.¹

In vielen dieser verschiedenen Kulturen waren und sind Ritual im theologischen Sinne und Musik untrennbar miteinander verknüpft. Viele Zeremonien, durch die Geister und Götter angerufen werden sollten, waren von exzessivem Trommelspiel gekennzeichnet. Musik ermöglichte also transzendente Erfahrungen, da ohne Trommeln die Ausübung der Religion undenkbar war. Diese starke rhythmische Komponente war jedoch nicht nur für religiöse Rituale ein wichtiger Bestandteil, sondern hatte auch im alltäglichen Leben eine große Bedeutung. Insgesamt waren Musik, Religion und Alltagsleben überaus stark miteinander verwoben und bildeten eine Einheit. Die Lieder, die in den verschiedensten Situationen gesungen wurden, ob nun bei religiösen Ritualen oder bei der Arbeit auf dem Feld, wur-

¹ Vgl. Robert Darden, *People Get Ready! A New History of Black Gospel Music*, New York 2008, 21–29.

den vor allem durch Rhythmusinstrumente begleitet. Häufig werden die Rhythmusstrukturen in der afrikanischen Musik mit den harmonischen Strukturen in der westeuropäischen Musik verglichen. Während westliche Musik sich durch abwechslungsreiche Harmonik auszeichnet, ist die Musik der verschiedenen Völker Afrikas durch rhythmische Vielfalt geprägt.²

„The essence of African music [...] is rhythmic tension.“³

Neben dem Rhythmus war auch der Tanz ein essenzieller Bestandteil vieler afrikanischer Zeremonien.⁴ Eine besondere Rolle spielte dabei der so genannte Ring Shout, der auch später in den Praise Houses abseits der südamerikanischen Plantagen noch von den afrikanischen Sklaven getanzt wurde.⁵ Dabei wurde das Tanzen im Kreis von Stampfen und Klatschen begleitet, was wiederum die große Bedeutung des Rhythmus' für die afrikanische Kultur hervorhebt. Weiterhin gehörte zum Ring Shout das Singen im Call-and-Response-Prinzip, das später auch ein wesentliches Merkmal der amerikanischen Spirituals und Gospels wurde.⁶

Was zudem oft mit den verschiedenen Religionen Afrikas verbunden wird, ist eine polytheistische Ausrichtung oder der Glaube an Naturgeister. Häufig gibt es in diesen Religionen aber trotzdem einen höchsten Gott bzw. einen Schöpfergott, der den anderen Göttern oder Geistern übergeordnet ist. Diese Vorstellung bildete später in Amerika die Grundlage für die schnelle Akzeptanz des monotheistischen Christentums und die Verschmelzung des christlichen Glaubens mit den Religionen der versklavten Afrikaner.⁷

1.2. Die Situation der afroamerikanischen Sklaven im Norden und Süden der USA

Insgesamt gab es im Norden der USA weniger Sklaverei als im Süden, da in den nördlichen Regionen z. B. das Klima nicht günstig war für den zeit- und arbeitskraftintensiven Anbau von Baumwolle.⁸ Zwar waren die Gesetze, die die Sklaverei erlaubten, immer noch vorhanden, aber die Sklaven hatten im Norden eine wesentlich bessere Stellung als im Süden. Nach dem Unabhängigkeitskrieg wurden im Norden der USA nach und nach viele Sklaven freigelassen.⁹

Für die Sklavenhalter in den Nordstaaten war die Religion der Sklaven zunächst nicht relevant und es gab kaum Versuche, die Sklaven zu missio-

² Vgl. ebd., 18–24.

³ Ebd., 23.

⁴ Vgl. ebd., 24 f.

⁵ Vgl. ebd., 45.

⁶ Vgl. ebd., 24 f.

⁷ Vgl. ebd., 25 f.

⁸ Vgl. Tobias Dietrich, Martin Luther King, Paderborn 2008, 19 ff.

⁹ Vgl. Darden, People Get Ready!, 35–37.

nieren.¹⁰ Dies änderte sich mit den Erweckungswellen, die 1730 mit dem First Great Awakening in Amerika entstanden.¹¹ Besonders durch die Bemühungen von Baptisten, Methodisten und Quäkern bekehrten sich während dieser Erweckungsbewegungen tausende Sklaven zum Christentum. Bald verlangte es die Sklaven deshalb auch nach einer eigenen Kirche, weshalb es am 17. Juli 1794 zur Gründung der ersten unabhängigen afroamerikanischen Kirche in Nordamerika kam: der St. Thomas African Church of Philadelphia, in deren Folge viele weitere afroamerikanische Kirchen entstanden.¹²

Sowohl in den weißen als auch in den schwarzen Kirchen wurden traditionell vor allem Psalmen gesungen, da die meisten Kirchen keine Gesangbücher oder Instrumente zur Verfügung hatten. Dies änderte sich, als der englische Liederdichter Isaac Watts 1707 das Gesangbuch *Hymns and Spiritual Song* und 1709 das Gesangbuch *The Psalms of David Imitated* herausbrachte. Nachdem nun zumindest einige Sammlungen weißer Kirchenlieder veröffentlicht waren, wurden nach und nach auch durch Afroamerikaner Gesangbücher veröffentlicht. 1801 machte Richard Allen mit seiner Sammlung *A Collection of Spiritual Songs and Hymns Selected from Various Authors by Richard Allen, African Minister* den Anfang.¹³

Anders sah es allerdings im Süden der USA aus, wo die Spirituals wohl ursprünglich entstanden. Dort wurden die Sklaven besonders stark unterdrückt und ihre weißen Besitzer versuchten, die Moral der Arbeiter weiter zu schwächen, indem sie wichtige Bestandteile der afrikanischen Kultur verboten.¹⁴ So wurde z. B. die Benutzung der für afrikanische Zeremonien so wichtigen Trommeln unterbunden¹⁵ und es war den Sklaven untersagt, auf den Feldern zu sprechen.¹⁶ Allerdings erkannten die Aufseher schnell den Wert von Work Songs, Cries und Field Hollers, da diese die Arbeit der Sklaven unterstützten, indem der gleichmäßige Rhythmus dieser Feldgesänge die Synchronisation der Arbeit auf den Feldern erleichterte.¹⁷ Häufig gab es unter den Sklaven einen Vorsänger und die anderen Sklaven antworteten mit Gesang, womit das für sie aus der afrikanischen Kultur bereits bekannte Call-and-Response-Prinzip verwendet wurde. Neben diesen Gesängen gab es außerdem die sogenannten Cries und Calls. Während die Calls der Informationsweiterleitung dienten, zum Beispiel zur Warnung vor einem Aufseher, waren Cries zum Aus-

¹⁰ Vgl. ebd., 36 f.

¹¹ Vgl. Fred Metting, *The Unbroken Circle. Tradition and Innovation in the Music of Ry Cooder and Taj Mahal*. American Folk Music and Musicians, No. 5, Lanham/Maryland/London 2001, 183.

¹² Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 37 f.

¹³ Vgl. ebd., 39 f.

¹⁴ Vgl. ebd., 42 f.

¹⁵ Vgl. Klaus Depta, *Rock- und Popmusik als Chance. Impulse für die praktische Theologie*, Wiesbaden 2016, 124.

¹⁶ Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 43.

¹⁷ Vgl. Depta, *Rock- und Popmusik als Chance*, 126.

druck von Emotionen und Gefühlen wie Hunger und Einsamkeit bestimmt.¹⁸ Diese Cries waren spontan improvisiert und wiesen viele Merkmale afrikanischer Musik auf, wie zum Beispiel „yodels, echolike falsetto, tonal glides, embellished melismas, and microtonal inflections that are often impossible to indicate in European staff notation“¹⁹. Diese Formen von Gesängen wurden vermutlich zur Basis für die Entstehung der Spirituals.²⁰ „Musik und Tanz blieben, wie in Afrika, viel mehr als eine Ablenkung von der Härte und Ungerechtigkeit der Sklaverei. Sie waren der lebensnotwendige Ausdruck von Identität, der in einem Leben mit nie endender Arbeit gelegentlich zugestanden wurde.“²¹

Trotz aller Verbote und Versuche, das Ausleben der afrikanischen Kultur zu verhindern, trafen sich die Sklaven abseits der Felder und in Abwesenheit ihrer Aufseher in sogenannten Praise Houses und versuchten, dort die Kultur zu bewahren, die ihnen auf den Feldern untersagt war. Auch der Ring Shout wurde in diesen Praise Houses häufig getanzt.²² „The ring shout, always accompanied by spirituals, was certainly the most dramatic of all the surviving Africanisms of homesick slaves.“²³ Um diese Treffen geheim zu halten, entwickelten die Sklaven ausgeklügelte Warn- und Kommunikationssysteme.²⁴

1.3. Die Auswirkungen der Erweckungsbewegungen

Mit ihrer Verschleppung nach Amerika wurden die Versklavten auch mit dem christlichen Glauben ihrer Sklavenhalter konfrontiert, sodass es nach und nach zu einer Verbindung der afrikanischen Kultur mit dem Christentum kam. Dabei übernahmen die Sklaven aber keinesfalls einfach die Religion ihrer Unterdrücker und damit die christlichen Traditionen, sondern passten den christlichen Glauben an ihre Bedürfnisse an und gestalteten ihn um. So betonten viele Afroamerikaner in ihrem christlichen Glauben den Aspekt der Erlösung und der Befreiung aus der Unterdrückung, wie er beispielsweise bei der Geschichte der Befreiung der Israeliten aus Ägypten in den Exodustraditionen der Bibel vorkommt. Die Musik, die die Afroamerikaner nutzten, um ihren befreiungstheologisch ausgerichteten christlichen Glauben auszudrücken, wurden die Spirituals.²⁵

An der Wende zum 19. Jahrhundert kam es in Amerika zum sogenannten Second Awakening, der zweiten großen Erweckungswelle, die nun auch

¹⁸ Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 43 f.

¹⁹ Zit. nach ebd., 44.

²⁰ Vgl. ebd., 43 ff.

²¹ Andrew Wilson-Dickson, *Geistliche Musik. Ihre großen Traditionen. Vom Psalmengesang zum Gospel*, Gießen 1994, 191.

²² Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 45.

²³ Ebd., 46.

²⁴ Vgl. ebd., 45.

²⁵ Vgl. ebd., 46–52.

den Süden erfasste.²⁶ Während dieser Erweckungsbewegung gab es Camp Meetings, bei denen tausende Gläubige zusammenkamen, Massentaufen durchgeführt wurden und ausgelassen gesungen und getanzt wurde.²⁷ Hierbei bekamen die Sklaven die Möglichkeit, ekstatische Bewegungen und Tänze, die sie aus der afrikanischen Kultur kannten, mit dem christlichen Glauben zu verbinden.²⁸

Einige Wissenschaftler (Guy B. Johnson, George Pullen Jackson und Newman I. White) sehen den eigentlichen Ursprung der Spirituals und Gospels nicht in den afrikanischen Traditionen, sondern vertreten die These, dass die Entstehung der Spirituals eine Folge der Camp Meetings sei und sie auf den bei Camp Meetings gesungenen Songs beruhten. Diese Debatte geht bis zu der Behauptung, sämtliche Spirituals hätten einen weißen Ursprung. Heutzutage geht aber die Mehrheit der Forscher von einem afrikanischen Ursprung der Spirituals aus, wenn die Spirituals jedoch auch nicht unbeeinflusst blieben von den Erfahrungen, die die afroamerikanischen Sklaven in der Zeit der Erweckungsbewegungen mit den Kirchenliedern der Weißen machten.²⁹

Ein weiterer Faktor zur Entstehung der Spirituals waren die Predigten der schwarzen Pastoren. Wie die Musik waren auch die Predigten sehr rhythmisch durch die Sprechpausen und Betonungen. Die Variationen in der Stimmlage des Black Preachers konnten mit der Melodik in der Musik verglichen werden und die Bewegungen, die die Gemeinde während der Predigt machte, entsprachen dem Tanz beim Hören von Musik. Das Händeklatschen und das Fußstampfen bei der Predigt ersetzten die Trommeln, die in den afrikanischen Religionen verwendet wurden. Insgesamt waren also schon die Predigten in den Black Churches musikalisch angelegt. Außerdem wurden sie von den Predigern sehr emotional und ekstatisch vorgetragen, häufig im Call-and-Response-Prinzip. Viele Spirituals entstanden aus diesen Predigten heraus als spontane Improvisation, was letztendlich das so genannte „testifying“ zum Ziel hatte, also die Ergreifung durch den Heiligen Geist und das öffentliche Bezeugen des Glaubens.³⁰

1.4. Die Entwicklung nach dem Amerikanischen Bürgerkrieg

Nach dem Sieg der Nordstaaten über die Südstaaten im Amerikanischen Bürgerkrieg wurden Spirituals häufig auch zur Feier des Siegs gesungen.³¹ Danach kam es zur Rekonstruktion, dem Wiederaufbau des Landes nach dem Krieg, doch trotz der Abschaffung der Sklaverei blieb der Rassismus

²⁶ Vgl. Charles E. Hambrick-Stowe, Erweckungsbewegungen in Nordamerika, in: RGG⁴, Bd. 2, 2008, 1496 f.

²⁷ Vgl. Metting, *The Unbroken Circle*, 183.

²⁸ Vgl. Wilson-Dickson, *Geistliche Musik*, 192 f.

²⁹ Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 57–60.

³⁰ Vgl. ebd., 60–64.

³¹ Vgl. ebd., 106–108.

allgegenwärtig, der durch die Jim-Crow-Gesetze legalisiert und toleriert und durch Vereinigungen wie den Ku Klux Klan radikal ausgeübt wurde.³² Während dieser Zeit wurden die Spirituals weiter auf die alte Art und Weise gesungen, doch in der schwarzen Gemeinschaft gab es den Wunsch nach Neuerungen, da sich viele durch die alten Spirituals an die Sklavenzeit erinnert fühlten und auch jüngere und gebildete Afroamerikaner sich Veränderungen im Liedgut wünschten.³³

1867 veröffentlichten Lucy McKim, Charles P. Ware und William F. Allen das Buch *Slave Songs of the United States*, das die erste Sammlung von Spirituals war, in der diese relativ genau und objektiv beschrieben wurden.³⁴ Unter anderem deshalb ist dieses Buch auch heute noch eine überaus wichtige Quelle für Wissenschaftler, die sich mit dem Thema Spirituals auseinandersetzen.³⁵

„Although ‚Slave Songs [of the United States]‘ didn’t create much of a stir upon its publication in 1867, it is today regarded as a milestone not just in African-American music but in modern folk history.“³⁶

Währenddessen kamen auch die Jubilee Singers und die Minstrel Shows auf.³⁷ Bei den Jubilee Singers waren besonders die 1871 gegründeten, von der Fisk University aus Nashville, Tennessee stammenden Fisk Jubilee Singers von großer Bedeutung.³⁸ Damals wurden an verschiedenen, von der American Missionary Association geförderten Colleges und Theologieschulen Sängergruppen gebildet, die dann im Land mit ihrem Programm herumtourten, um ihre Colleges zu finanzieren. Anfangs waren in diesen Programmen keine Spirituals vorgesehen, doch nach und nach wurden sie in das Repertoire aufgenommen, da vor allem die Fisk Jubilee Singers überaus erfolgreich damit waren.³⁹ Allerdings wurden die Spirituals bei diesen Aufführungen ‚begradigt‘, da sie nun klar notiert und für einen gemischten Chor arrangiert wurden.⁴⁰ Dies geschah zum einen aufgrund der leichteren Einübung, zum anderen sollte dadurch auch verhindert werden, das weiße Publikum, von dem die Jubilee Singers stark profitierten, zu verschrecken.⁴¹ „The Jubilee Singers and their performances were about as ‚authentic‘ as most audiences at that time could handle.“⁴² Durch diese Abwandlung und Anpassung der Spirituals für ihr Publikum entstand der Jubilee Song.⁴³ Diese Songs hatten die Texte der Spiritu-

³² Vgl. Dietrich, King, 23 f.

³³ Vgl. Darden, People Get Ready!, 114.

³⁴ Vgl. Metting, The Unbroken Circle, 184.

³⁵ Vgl. Darden, People Get Ready!, 99 f.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. ebd., 115.

³⁸ Vgl. Steve Turner, An Illustrated History of Gospel, Oxford 2010, 31.

³⁹ Vgl. Wilson-Dickson, Geistliche Musik, 198 f.

⁴⁰ Vgl. Metting, The Unbroken Circle, 185.

⁴¹ Vgl. Darden, People Get Ready!, 117.

⁴² Ebd., 119.

⁴³ Vgl. Wilson-Dickson, Geistliche Musik, 198 f.

als, besaßen aber fast immer einen fröhlicheren Charakter und ein lebhafteres Tempo als die ursprünglichen Spirituals. Insgesamt waren diese Konzerte der Jubilee Singers mit die ersten Veranstaltungen, bei denen Spirituals außerhalb eines Gottesdienstes vorgetragen wurden. So waren die Spirituals nun nicht mehr ausschließlich für die afroamerikanische Bevölkerung gedacht, sondern wurden auch einem weißen Publikum vorgetragen.⁴⁴

Durch die Erfolge der Fisk Jubilee Singers mit den Spirituals in ihrem Programm wurden Spirituals bald auch in Minstrel Shows aufgenommen. In der Black Face Minstrelsy, die sich bereits ab 1800 entwickelte, traten meist weiße Menschen mit schwarz angemalten Gesichtern auf und führten angeblich authentische Musik aus dem Süden auf. Mit diesen Auftritten machten sich die weißen Darsteller allerdings über die Afroamerikaner lustig, indem sie mit starkem Akzent sprachen oder wilde Bewegungen machten, mit denen sie die Afroamerikaner lächerlich machen wollten.⁴⁵

1.5. Die Entwicklung im 20. Jahrhundert

Ein wichtiger Schritt in der Geschichte der Spirituals und Gospels war die Entwicklung der Pfingstbewegung.⁴⁶ Die Gottesdienste der Pfingstgemeinden waren sehr emotional geprägt und hatten die Glossolie, also das Reden in Zungen, als eine Form der Ekstase zum Ziel. Dies war für viele Afroamerikaner sehr attraktiv, da sie aufgrund ihrer kulturellen Prägung einen emotionalen Gottesdienst gewohnt waren.⁴⁷ Weiterhin unterstützten die Pfingstler den Gebrauch von Instrumenten, der in den baptistischen und methodistischen Kirchen untersagt war.⁴⁸ Dabei stützten sich die Pfingstler auf Psalm 150, 3–6:

„3 Lobet ihn mit Posaunen, lobet ihn mit Psalter und Harfen! 4 Lobet ihn mit Pauken und Reigen, lobet ihn mit Saiten und Pfeifen! 5 Lobet ihn mit hellen Zimbeln, lobet ihn mit klingenden Zimbeln! 6 Alles, was Odem hat, lobe den HERRN! Halleluja!“⁴⁹

Außerdem wurde während dieser Gottesdienste getanzt und es wurden viele weltliche, häufig im Blues verwendete Instrumente wie z. B. Gitarren eingesetzt. Auch Jazz-Instrumente wie Trompete oder Posaune wurden in den Gottesdiensten verwendet.⁵⁰ So konnte der emotionale Inhalt der Spirituals betont und die Auslebung der Emotionalität gefördert werden. Auch die Instrumentalbegleitung von geistlichen Liedern wurde etabliert, was später auch in der Gospelmusik häufig Verwendung fand.

⁴⁴ Vgl. Darden, *People Get Ready*, 120–122.

⁴⁵ Vgl. ebd., 121–123.

⁴⁶ Vgl. Metting, *The Unbroken Circle*, 185.

⁴⁷ Vgl. Darden, *People Get Ready*, 139 f.

⁴⁸ Vgl. Teddy Doering, *Gospel. Musik der Guten Nachricht – Musik der Hoffnung*, Nürnberg 1999, 51.

⁴⁹ Lutherbibel 2017.

⁵⁰ Vgl. Doering, *Gospel*, 51.

Eine wichtige Persönlichkeit, die für die Entstehung des Gospels von großer Bedeutung war, ist Thomas Andrew Dorsey (1899–1993), Sohn eines Baptistenpastors und auch „The Father of Gospel“ genannt.⁵¹ Er vereinigte seit den 1920er-Jahren Blues-Elemente mit den bestehenden religiösen Stücken und religiösen, aufbauenden Texten zum Gospel Blues und brachte dadurch den Dorsey Song und den choralen Gospelstyle hervor.⁵² Er begann seine Karriere im Bereich der säkularen Musik, komponierte nebenbei aber auch immer Gospelsongs, konnte damit jedoch seinen Lebensunterhalt nicht verdienen.⁵³ Seinen ersten großen Hit hatte er mit dem Song *It's Tight Like That*, einem Hokum Blues Song mit sehr anzüglichem Text, was ihm viel Kritik seitens der afroamerikanischen Kirchen einbrachte. Später war Dorsey aber auch mit Gospelmusik erfolgreich. So wandelte er die Trauer über den Tod seiner ersten Frau in sein wohl berühmtestes Lied *Take My Hand, Precious Lord* um.⁵⁴

Auch in den 1960ern, während der Zeit der Bürgerrechtsbewegung in den USA, waren Spirituals und Gospels von großer Bedeutung.⁵⁵ So sang Mahalia Jackson sowohl bei Martin Luther Kings Rede *I Have A Dream* als auch bei seiner Beerdigung Kompositionen von Thomas A. Dorsey, und auch die Hymne der Bürgerrechtsbewegung *We Shall Overcome* basiert auf dem Gospel song *I'll overcome some day* von Charles Albert Tindley.⁵⁶ In dieser Zeit kamen auch die Massenchöre in Mode, die noch heute das Bild von Gospelmusik prägen. Außerdem kam es im Contemporary Gospel, der sich seit dieser Zeit entwickelte, immer mehr zu einer Vermischung von verschiedenen Stilen. Diese stilistische Vielfalt prägt bis heute die Gospelmusik.⁵⁷

2. Musikalische und inhaltliche Analyse der Spirituals und Gospels

2.1. Merkmale der Spirituals

Nach Wyatt Tee Walker, einem afroamerikanischen Pastor und Kulturhistoriker, gibt es acht Charakteristika für ein echtes Spiritual:

- „1. Deep Biblicism, 2. Eternity of Message, 3. Rhythmic, 4. Given to improvisation, 5. Antiphonal or Call and Response, 6. Double [...] or Coded Meaning, 7. Repetitive, 8. Unique imagery.“⁵⁸

⁵¹ Vgl. *Depta*, Rock- und Popmusik als Chance, 141 ff.

⁵² Vgl. *Don Cusic*, The development of gospel music, in: Allan Moore (Hg.), The Cambridge Companion to Blues and Gospel Music, Cambridge 2002, 53.

⁵³ Vgl. *Darden*, People Get Ready!, 166 f.

⁵⁴ Vgl. *Cusic*, Gospel music, 53.

⁵⁵ Vgl. *Darden*, People Get Ready!, 245.

⁵⁶ Vgl. *Turner*, Gospel, 125 f.

⁵⁷ Vgl. *Alan Young*, Woke me up this morning. Black gospel singers and the gospel life, Jackson 2000, XXXI f.

⁵⁸ *Darden*, People Get Ready!, 75.

Albert Raboteau fügte dann noch Polyrhythmik, Synkopierung und Ornamentik als weitere Merkmale hinzu.⁵⁹

Die Texte der Spirituals sind häufig biblisch, stammen meist aus dem Alten Testament⁶⁰ und handeln von Befreiung und Erlösung⁶¹. Aber auch die direkte Umgebung und eigene religiöse Bekenntnisse tauchen in den Texten auf.⁶² Die alttestamentlichen Texte werden häufig als Unterschied der Spirituals zu den auf neutestamentlichen Texten basierenden Gospel songs genannt und sind sicherlich bei der Mehrzahl der Spirituals zu finden, jedoch gibt es hier auch einige Ausnahmen.⁶³ Im berühmten Spiritual *Go Tell It On The Mountain* wird mit der Zeile „Go tell it on the mountain, / That Jesus Christ is-a [sic] born“⁶⁴ beispielsweise explizit auf Christi Geburt Bezug genommen. Dies geschieht hier nicht auf prophetische Art und Weise, sondern es ist bereits Fakt, dass Jesus Christus auf die Welt gekommen ist. Auch in *Never Said A Mumbalin' Word* bezieht sich der Text eindeutig auf die neutestamentliche Geschichte der Kreuzigung Jesu.

„Oh, dey crowned him wid a thorny crown, / An' he never said a mumbalin' word, / He jes' hung down his head, / An' he cried.“⁶⁵

Je nach Text wurden die Spirituals dann zu verschiedenen Anlässen wie beispielsweise während der Arbeit, aber auch bei Hochzeiten oder Taufen gesungen.⁶⁶

Was Walker mit dem Merkmal *Eternity of Message* meint, ist die Allgemeingültigkeit und Allgegenwart der Botschaft der Spirituals. Von den Plantagen der Sklavenhalter über die Bürgerrechtsbewegung bis heute haben die Texte der Spirituals nicht an Gültigkeit und Relevanz verloren, was wahrscheinlich auch an der reichen Metaphorik in den Texten liegt, sodass diese auf verschiedenste Situationen übertragen werden können.

Zudem ist der Rhythmus ein wesentliches Merkmal der Spirituals. Bei der Begleitung durch Klatschen und Stampfen wird häufig der Offbeat betont.⁶⁷ „The spirituals show a preference for simple duple meters, with the time kept by the patting of a hand or a tapping of a foot.“⁶⁸ Diese Betonung auf den unbetonten Zählzeiten ist ein Erbe aus der afrikanischen Musik. Dabei verschieben sich die Rhythmen in der Musik gegeneinander, wo-

⁵⁹ Vgl. ebd., 76.

⁶⁰ Vgl. Gotthard Fermor, Die Frage nach den Ursprüngen des religiösen Erbes in der Popmusik, in: ders., Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 135.

⁶¹ Vgl. Metting, The Unbroken Circle, 184.

⁶² Vgl. Darden, People Get Ready!, 77.

⁶³ Vgl. Theo Lehmann, Negro Spirituals. Geschichte und Theologie, Berlin 1962, 125 f.

⁶⁴ Jahn Janheinz, Negro Spirituals, Frankfurt/Hamburg 1962, 151.

⁶⁵ Ebd., 174.

⁶⁶ Vgl. Darden, People Get Ready!, 76.

⁶⁷ Vgl. ebd., 75.

⁶⁸ Ebd.

durch Polyrhythmik entsteht, was durch die Heterophonie im Gesang zusätzlich unterstützt wird.⁶⁹

Kennzeichnend für Spirituals sind weiterhin die spontane Entstehung, häufig im Gottesdienst während der Predigt,⁷⁰ und die große Bedeutung der Improvisation, was Walker mit dem Punkt *Given to improvisation* umfasst. Durch die spontane Entstehung ist häufig kein spezifischer Komponist bekannt, im Gegensatz zu den Gospels.⁷¹ Besonders die Möglichkeit der Improvisation und der Abweichung von der Melodie fördert eine unstrukturierte Form der Spirituals.⁷² Nach Dorsey ist gerade dieser „spontaneous outburst“⁷³, z. B. die spontane Veränderung der Melodie oder die spontanen Zwischenrufe der Gottesdienstbesucher, überaus wichtig sowohl für die Entstehung als auch für das Wesen der Spirituals.⁷⁴ Gerade durch Improvisation und mündliche Überlieferung ist die Natur der Spirituals eine sich ständig wandelnde.⁷⁵ Dadurch ist eine einheitliche Verschriftlichung so gut wie unmöglich.

Ein weiteres wichtiges Merkmal der Spirituals ist die Heterophonie. Während des Gottesdienstes oder auch auf den Feldern folgten die Sänger zwar einer Hauptmelodie, konnten aber davon abweichen und eigene Ergänzungen machen.⁷⁶ Die meisten der Spirituals wurden außerdem im Call-and-Response-Prinzip gesungen, waren also antiphon.

Typisch für viele Spirituals ist außerdem eine Doppeldeutigkeit in den Texten, da die Spirituals als Mittel der Kommunikation unter den Sklaven ohne das Wissen der Aufseher genutzt wurden. Dies beschreibt Walker mit dem Punkt *Double or Coded Meaning*. Ein besonderes Beispiel dafür ist *Go Down, Moses*, ein für Harriet Tubman typischer Song, die während des Bürgerkriegs viele Sklaven über die sogenannte „Underground Railroad“, ein Netzwerk zur Flucht, vom Süden der USA in den Norden brachte. Zur Kommunikation verwendete sie Spirituals, die den Sklaven auf den Feldern sagten, dass sie sich für den Aufbruch bereit machen sollten.⁷⁷

Bei vielen Spirituals wurden biblische Bilder und Geschichten auf die Situation der Sklaven übertragen.⁷⁸ Bestimmte Wörter haben also immer auch eine übertragene Bedeutung:

„bondage = slavery, Satan = slavemaster, King Jesus = slave benefactor, Babylon = winter, hell = further South, Jordan (River) = first step to freedom, Israel-

⁶⁹ Vgl. ebd., 23.

⁷⁰ Vgl. ebd., 72.

⁷¹ Vgl. Anthony Heilbut, *The Gospel Sound. Good News and Bad Times*, New York 2002, 175.

⁷² Vgl. Metting, *The Unbroken Circle*, 184.

⁷³ Darden, *People Get Ready!*, 183.

⁷⁴ Vgl. ebd., 193.

⁷⁵ Vgl. Metting, *The Unbroken Circle*, 184.

⁷⁶ Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 75.

⁷⁷ Vgl. ebd., 78–97.

⁷⁸ Vgl. ebd., 84.

ites = enslaved African Americans, Egyptians = slaveholders, Canaan = land of freedom, Heaven = Canada (north), home = Africa.⁷⁹

Durch diese Doppeldeutigkeit, die die Afroamerikaner durch die Spirituals miteinander teilten, entstand gleichzeitig ein Gefühl der Verbundenheit untereinander.⁸⁰ „The spirituals were thus essential in creating a shared consciousness – and a shared community.“⁸¹

Diese Doppeldeutigkeit ist auch der Grund für die ausgefeilte und großflächig verwendete Bildsprache, die Walker als *unique imagery* bezeichnet. Nur so war es möglich, den eigentlichen Inhalt der Texte unter den Sklaven weiterzugeben, ohne dass die Aufseher Verdacht schöpften.

Weiterhin gibt es sogenannte „wandering verses“. Dies sind bestimmte Phrasen, die in vielen verschiedenen Spirituals immer wieder auftauchen.⁸² Und auch einzelne Sätze und Wortgruppen werden wie später auch im Gospel häufig wiederholt, um entweder die immer fortwährende Arbeit zu untermalen oder sich im Gottesdienst in Ekstase zu versetzen. Diese stetigen Wiederholungen sind der Grund, weshalb Walker das Merkmal *repetitive* in seine Definition aufnimmt.

2.2. Merkmale der Gospelmusik

Der exakte Ursprung des Wortes Gospelmusik ist nicht bekannt,⁸³ doch Thomas A. Dorsey beansprucht die Erfindung dieses Terminus für sich. So sagte er in einem Interview im April 1976:

„I started it. I named them gospel songs. They used to call them hymns or church songs. But gospel means ‚good news‘, and if you read ‚gospel‘ in the modern Bibles it says ‚good news‘.“⁸⁴

Da sich die Gospelmusik aus den Spirituals entwickelte, können bei den Merkmalen viele Gemeinsamkeiten festgestellt werden. Auch bei den Gospels basieren die Texte meist auf biblischen Geschichten. Die Texte der Gospels basieren allerdings im Gegensatz zu den Spirituals meist auf Texten aus dem Neuen Testament.⁸⁵ Doch auch bei der Gospelmusik gibt es diesbezüglich Ausnahmen, da durchaus Gospels zu finden sind, die sich eindeutig auf Erzählungen aus dem Alten Testament beziehen.⁸⁶ Beispielsweise zeigt schon der Titel des Gospelsongs *Jonah In The Belly Of The Whale* den alttestamentlichen Inhalt dieses Stücks.⁸⁷

⁷⁹ Charshee Charlotte Lawrence-McIntyre, *The Double Meaning of the Spirituals*, *Journal of Black Studies* 17:4, 1987, 389.

⁸⁰ Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 90.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. ebd., 73.

⁸³ Vgl. ebd., 182.

⁸⁴ Zit. nach Turner, *Gospel*, 63.

⁸⁵ Vgl. Fermor, *Popmusik*, 135.

⁸⁶ Vgl. Lehmann, *Negro Spirituals*, 125 f.

⁸⁷ Vgl. Heilbut, *Gospel Sound*, 26.

Gospelsongs sollen, so betonte auch Dorsey, vor allem die Funktion haben, die „gute Nachricht“ in die Welt hinauszutragen, sei es im Gottesdienst oder bei öffentlichen Konzerten.⁸⁸ Dies unterstreicht zusätzlich die Aussage der Gospelsongs.

„The promise of a better life hereafter still pervades the themes of the gospel songs but their joyousness and extrovert character suggest that happiness can be achieved in this life in preparation for the next.“⁸⁹

Auch bei der Gospelmusik sind also wie bei den Spirituals die Botschaft und deren Allgemeingültigkeit und Allgegenwart ein wichtiger Punkt. Paul Oliver sieht jedoch einen Unterschied in der Aussage der Botschaft.

„The message of the spirituals is endurance of the trials of this life after death; the message of gospel songs is more immediate and optimistic.“⁹⁰

Sind Spirituals also eher auf das Leben nach dem Tod ausgerichtet, orientieren sich Gospelsongs mehr an der Gegenwart und der Verbreitung des Evangeliums.

Weiterhin ist wie auch bei den Spirituals der Rhythmus ein wichtiger Parameter der Gospelmusik.⁹¹ So wurden beispielsweise in den Pfingstkirchen häufig Tamburins zur rhythmischen Begleitung verwendet⁹² und die Betonung des Offbeats durch Klatschen blieb erhalten. Außerdem haben Gospels häufig ein zügiges Tempo und sind teilweise tanzbar, was besonders im Gottesdienst der Pfingstler Verwendung fand.⁹³

Ebenfalls von Bedeutung für die Gospelmusik und auch für die Abgrenzung zu den Spirituals ist, dass Gospelsongs mit einem Ziel komponiert werden, also nicht wie die Spirituals spontan entstehen.⁹⁴

„The most profound differences between spirituals and gospel can be identified through their composition and content. Whereas the spirituals were primarily congregational, created and continued orally from worship service to worship service, gospel music encouraged self-conscious artistry and creative performance‘ [...]. It was still worship music, but it was music performed by an artist to a congregation (or audience), rather than the spontaneous creation of an audience.“⁹⁵

Wesentlich sind also der Fakt, ob die Musik komponiert oder spontan entstanden ist, und das Ziel der Musik, ob sie für ein Publikum komponiert wurde oder als Mittel verwendet wurde, um im Gottesdienst den eigenen Glauben auszudrücken.

⁸⁸ Vgl. Turner, Gospel, 63.

⁸⁹ Paul Oliver, Gospel music. II. Performance, in: Sadie, Stanley (Hg.), The New Grove Dictionary of Music and Musicians. 7. Fuchs-Gyuzelev, London 1993, 557.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. Darden, People Get Ready!, 183.

⁹² Vgl. Oliver, Gospel music, 557.

⁹³ Vgl. Darden, People Get Ready!, 184.

⁹⁴ Vgl. ebd., 183.

⁹⁵ Ebd.

Wie bei den Spirituals gibt es auch bei den Gospelsongs Raum für Improvisation. Die eigentliche Melodie ist zwar durch den Komponisten und Noten vorgegeben, Abweichungen sind aber erlaubt und sogar gewünscht. Darden spricht hier von dem Prinzip der „innovation during performance“⁹⁶, das sowohl für die Spirituals, aber auch für die Gospelsongs essenziell sei. Bedeutsam für viele Gospelsongs ist auch das Call-and-Response-Prinzip, häufig zwischen einem Vorsänger und einem Gospelchor, was wiederum an das Frage-Antwort-Schema der Predigten der afroamerikanischen Pastoren erinnert.⁹⁷

Ein weiteres Merkmal ist die häufige Wiederholung einzelner Zeilen innerhalb eines Liedes, was sich wiederum an die Tradition der Spirituals anschließt und sowohl das Call-and-Response-Prinzip als auch das Entstehen einer Ekstase und dadurch das Ergriffenwerden durch den Heiligen Geist fördert. Dies wurde auch durch die häufig hohe stimmliche Varianz und Emotionalität der Gospelsolisten unterstützt und betont.

„The singing technique employed by black gospel singers varies widely, but if everything that hath breath should praise the Lord, every ounce of breath is also employed to do so.“⁹⁸

Durch die Auftritte der Jubilee Singers inspiriert, trat die Gospelmusik nach und nach auch aus der Kirche heraus und die Gospelkonzerte bekamen einen professionellen und kommerziellen Aspekt.⁹⁹ Gospel wurde dazu verwendet, Geld zu verdienen, was viele Kirchenmitglieder stark kritisierten. Heute gibt es für Gospelmusik eine eigene Billboard-Chart-Kategorie.

Hinzu kommt außerdem der Showaspekt, der in Gospelkonzerten wichtig ist und der von den Minstrel Shows stammt.¹⁰⁰

„Costume and uniform became as important as performance: the gospel choirs dressed in angels' robes and flowing gowns, or in neat suits with decorative flowered ties.“¹⁰¹

Dieses Bild von großen Chören in Roben ist auch heute noch eine häufige Assoziation zum Thema Gospel.

Insgesamt ist aufgrund der vielen gemeinsamen Merkmale keine eindeutige Unterscheidung möglich. Stattdessen lässt sich darauf schließen, dass sich die Gospels aus den Spirituals entwickelt haben. Gospelmusik ist im Vergleich zu den Spirituals stärker kommerziell geprägt und ist letztendlich die Form, die sich auch in der Gegenwart weiterentwickelt.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ Oliver, Gospel music, 557.

⁹⁹ Vgl. Young, Gospel singers, XX.

¹⁰⁰ Vgl. Darden, People Get Ready!, 183.

¹⁰¹ Oliver, Gospel music, 557.

3. Bedeutung der Black Churches für die afroamerikanische Bevölkerung

3.1. Die soziologische Bedeutung der Black Churches

Um die Bedeutung der Spirituals und Gospels für die Identität der Afroamerikaner einzuschätzen, ist es notwendig, sich mit der Bedeutung der Black Churches für die afroamerikanische Bevölkerung auseinanderzusetzen, die der Dreh- und Angelpunkt für die Entstehung, Aufführung und Entwicklung der Spirituals und Gospels waren. Insgesamt gehörte die Mehrzahl der Schwarzen zu den baptistischen und methodistischen Kirchen.¹⁰² Nach der Sklavenbefreiung waren sogar rund 80 Prozent der schwarzen Bevölkerung baptistisch.¹⁰³

Bereits zur Zeit der Sklaverei in den USA waren die Black Churches ein Ort, an dem die Schwarzen ihre Kultur und ihre Identität als Afroamerikaner ausleben konnten.¹⁰⁴

„In den afrochristlichen Gottesdiensten, die der erste Hort der freien Selbstbestimmung und der kulturellen Identitätsfindung für die schwarzen Sklaven auf dem nordamerikanischen Kontinent waren, wird das Erlebnis von Befreiung und Erlösung im musikrituellen Vollzug der ekstatischen Religionspraxis erfahren.“¹⁰⁵

War die Kirche also der Ort zum Ausleben der eigenen Identität, so stellten die Spirituals und die damit verbundene Hinwendung zu Gott das musikalische Mittel dazu dar.

Auch nach der Abschaffung der Sklaverei im Laufe der Rekonstruktion war die Kirche ein besonderer Ort für viele Afroamerikaner. Nach dem Bürgerkrieg waren ihnen durch Einschränkungen wie die Jim-Crow-Gesetze alle politischen, kulturellen und ökonomischen Einrichtungen außer der Kirche untersagt. So wurden die Black Churches sowohl im Süden als auch im Norden Amerikas Zentren für viele verschiedene alltägliche Aktivitäten.

„In time, with every other avenue denied them, all African-American life in the South revolved around the church, including social activities such as picnics, all-day sings, sports, travel, and dinners – while in the North, the churches became centers for political activism as well.“¹⁰⁶

In dieser Zeit entwickelten sich ganze Systeme von Organisationen, z. B. Versicherungen und Firmen, um die Kirchen herum.

Auch in der Zeit der Bürgerrechtsbewegung nahmen die Kirchen eine besondere Stellung ein. Da die Black Churches ein Ort waren, der frei vom Einfluss der Weißen war, konnten die friedlichen Proteste am besten in den Kirchen organisiert werden. Viele der Demonstranten kamen aus den Black Churches, die Kirchen versorgten die Teilnehmer der Demonstrationen

¹⁰² Vgl. Darden, *People Get Ready!*, 113, 140.

¹⁰³ Vgl. Doering, *Gospel*, 46.

¹⁰⁴ Vgl. Fermor, *Popmusik*, 135.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Darden, *People Get Ready!*, 113.

und stellten auch ihre finanziellen Ressourcen zur Verfügung. So hatten sie z. B. ein enormes Spendenaufkommen und waren im Besitz vieler Immobilien.¹⁰⁷

„[Die Kirche] verfügte über die meisten materiellen Ressourcen und war gleichzeitig die wesentliche kulturelle Institution der Afroamerikanerinnen und Afroamerikaner. In ihr war Raum zur sozialen und politischen Partizipation, die den Schwarzen in der Gesamtgesellschaft verwehrt blieb.“¹⁰⁸

Insgesamt wurde also die Kirche durch Institutionalisierung nach und nach das Zentrum des sozialen Lebens und ein Ort zur Entstehung politischer Diskurse.¹⁰⁹ Hinzu kam, dass die afroamerikanischen Pfarrer als Repräsentanten der schwarzen Bevölkerung einen überaus großen Einfluss hatten und daher auch in der Bürgerrechtsbewegung wichtige Figuren waren. Ein sehr gutes Beispiel hierfür ist der Baptistenpastor Martin Luther King, eine der führenden Persönlichkeiten innerhalb des Civil Right Movements. Auch er griff in seinen Reden und Predigten immer wieder auf Spirituals zurück, wie zum Beispiel das in der Rede *I Have A Dream* zitierte *Free At Last*¹¹⁰, und nutzte sie dadurch als Mittel zur Bildung einer schwarzen Identität.

3.2. Die religions- und musikpsychologische Bedeutung der Gospelmusik

Neben solch organisatorischen und institutionellen Aufgaben, die die Kirche übernahm, blieb sie aber auch weiterhin ein Ort, an dem Afroamerikaner ihren Emotionen Ausdruck verleihen konnten und an dem sie die Unterdrückung von allen Seiten für die Dauer des Worships vergessen konnten. Auch hier nahmen Spirituals und Gospels beispielsweise nach dem Bürgerkrieg eine zentrale Rolle ein, da die Texte über die Befreiung des Volkes Israels nun im Kontext der Jim-Crow-Gesetze immer noch genauso aktuell waren wie in der Zeit der Sklaverei.

Auch in der Heiligungsbewegung, die besonders viel Wert auf Emotionalität im Gottesdienst legte, hatte die Musik eine derartige Bedeutung.

„[The churches] were places of refuge that filled an emptiness in black lives, that raised people out of despair. The shouts, the rhythmic chanting, the foot stomps, the preaching, the singing, the hand claps, the degree of personal participation made for an intense emotional experience. It could not be intellectualized; it had to be felt.“¹¹¹

¹⁰⁷ Vgl. Michael Haspel, Martin Luther King jr. als Theologe, Kirchenführer und Bürgerrechtler. Die Kontextualisierung Schwarzer Theologie und die Mobilisierung der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung, in: ders./Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), Martin Luther King. Leben Werk Vermächtnis, Thüringen/Weimar 2008, 67–70.

¹⁰⁸ Ebd., 71.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 73 ff.

¹¹⁰ Vgl. Dietrich, King, 65.

¹¹¹ Leon F. Litwack, Trouble In Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow, New York 1999, 396.

Und nach Doering „waren [es] gerade diese Sanctified Churches des Holiness Movement (von denen die Church of God in Christ die zahlenmäßig stärkste ist), in denen die schwarzen musikalischen Elemente am besten Fuß fassen konnten, da die Riten dieser Kirchen der schwarzen Auffassung von religiöser Trance durch Musik entgegenkamen“¹¹².

Und auch bei der Bürgerrechtsbewegung darf die emotionale Komponente der Musik nicht außer Acht gelassen werden. „[T]here was ‚a great deal of singing‘ during the mass meetings, both hymns and spirituals.“¹¹³ Abernathy, ein baptistischer Geistlicher und enger Freund Martin Luther Kings beschreibt die Wirkung dieser Gesänge:

„The huge church trembled from the vibrations. Later, I wondered what the white sheriff’s deputies must have thought, parked a block away, hunched down in their cars, ordered to report everything they saw and heard. The sight of five thousand blacks in attendance must have impressed them, but the sound of our cheers and singing must have unnerved them even more.“¹¹⁴

Auch hier wurde also durch die Musik zum einen eine emotionale Verbundenheit mit dem Ziel der Bewegung gefördert, zum anderen wurde sie aber auch ein Mittel der Identifikation mit der Gruppe der Demonstranten.

Durch diese Reduktion eines großen Teils des alltäglichen Lebens auf die Kirche in Verbindung mit der emotionalen Ausdrucksmöglichkeit im Gottesdienst formte sich ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Identität.

„The philosophy of the church reinforced this sense of community, for by nature of its doctrines – which shunned things of a worldly nature – it kept the group together.“¹¹⁵

Hier wird gleichzeitig ein weiterer wichtiger Aspekt angesprochen, der im Zusammenhang mit den Black Churches ebenfalls beachtet werden muss. Häufig vermittelten die afroamerikanischen Kirchen eine „strenge, puritanisch-moralische Lebensweise im Alltag, die ‚weltliche Betätigungen‘ wie Kinobesuch, Rauchen, Alkohol, aber auch Schmuck und Mode entschieden ablehnt[e]“¹¹⁶. Dies hatte Auswirkungen auf die Verwendung dieser Musik außerhalb der Gottesdienste, denn beinahe alle wichtigen Repräsentanten wie z. B. Thomas A. Dorsey, Sister Rosetta Tharpe oder Edwin Hawkins traten nicht nur in Kirchen auf, sondern auch in Nachtclubs, um sich dort, teilweise sogar mit säkularer Musik, ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

¹¹² Doering, Gospel, 53.

¹¹³ Robert Darden, *Nothing but Love in God’s Water. Black Sacred Music from the Civil War to the Civil Rights Movement*, Pennsylvania 2014, 125.

¹¹⁴ Zit. nach ebd., 124.

¹¹⁵ Zit. nach Darden, *People Get Ready!*, 113.

¹¹⁶ Doering, Gospel, 49.

3.3. Kritik der Black Churches an der außerkirchlichen Verwendung der Gospels und Spirituals

Da die Gospelmusik und die Spirituals so bedeutsam für die Identität der Black Churches waren, bestanden diese darauf, dass die Musik auch nur im kirchlichen Kontext verwendet und aufgeführt wurde. Dies bekamen viele wichtige Vertreter der Gospelmusik zu spüren, da sie häufig heftig von der Kirche kritisiert wurden, wenn sie entweder ihre Gospelmusik außerhalb der Kirche aufführten oder aber sogar säkulare Musik spielten.¹¹⁷

„Es wird fälschlicherweise oft angenommen – weil Blues und Gospel sehr ähnlich klingen –, daß [sic] schwarze Kirchgänger beides singen. Jedoch wird der Blues auch kirchlich offiziell als ‚Devil’s Music‘ angesehen. Ein schwarzer Zugehöriger einer Kirchengemeinde wird sich hüten, über ein Leben in Sünde zu singen, wenn er doch gerade durch seinen Übertritt zu einer Glaubensgemeinschaft kundgetan hat, daß [sic] jenes Leben hinter ihm liegt.“¹¹⁸

Doch trotz dieser Ablehnung durch die Black Churches machten die meisten der berühmten Gospelinterpreten genau das: Sie spielten sowohl geistliche als auch weltliche Musik.

Ein Beispiel dafür ist Rosetta Tharpe (1915–1973), die nicht nur in afro-amerikanischen Gemeinden, sondern auch in den New Yorker Nachtclubs und Theatern auftrat. Mit diesen Aufführungen, die sie sehr erfolgreich machten, erwarb sie sich ein neues Publikum: Es war weiß, säkular und stammte aus der Mittelklasse.¹¹⁹ Gleichzeitig wurde sie von der Kirche für diese Auftritte heftig kritisiert.

„The members of the sanctified church were shocked, but the record-buying public went into a frenzy for this new singer with the new sound.“¹²⁰

Bei ihren Auftritten spielte Tharpe nicht nur säkulare Musik, sondern auch Gospelmusik, was aber von den Kirchen ebenfalls nicht gebilligt wurde.

„There were [...] outcries from the Holiness church, whose members objected to Tharpe taking sacred music out of the church.“¹²¹

Letztendlich führten diese Konflikte dazu, dass Tharpe sich mehr und mehr von der Kirche distanzierte und im säkularen Bereich Musik machte.

„Her dalliances with jazz and nightclubs finally alienated her from virtually all of her former Holiness and Sanctified connections.“¹²²

¹¹⁷ Vgl. *Manfred Paul Galden*, Holy Blues – zwischen Spiritual und Gospel, in: *Helmut Rösing* (Hg.), Zwischen „Jesus Christ Superstar“ und „Sympathy for the Devil“. Rock/Pop/Jazz und Christliche Religion (= Beiträge zur Populärmusikforschung 9/10), Hamburg 1990, 55.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. *Darden*, People Get Ready!, 197.

¹²⁰ Zit. nach ebd., 198.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., 202.

Ähnliche Auseinandersetzungen mit den afroamerikanischen Kirchen hatte auch Clara Ward (1924–1973), die für ihre charakteristische Sopranstimme bekannt war und mit den Clara Ward Singers im Laufe ihrer Karriere auch häufiger Auftritte außerhalb der Kirche hatte. Sie begründete diese Auftritte mit der Verbreitung der Botschaft der Gospels:

„I now feel that God intended for His message to be heard not solely by those who attend churches, but also by outsiders who, in many cases, never attend a house of worship. For that reason, the Ward Singers have taken our gospel singing into the Apollo Theatre in New York City, which brought some criticism from church leaders and laymen throughout the country.“¹²³

Und auch Edwin Hawkins (* 1943), der Komponist des berühmten Gospel-songs *Oh Happy Day*, kritisierte die Kirchen für ihre ablehnende Haltung gegenüber den Auftritten von Gospelinterpreten auf weltlichen Bühnen.

„You know, sometimes it takes that. It takes someone from the outside to really show you ... what you have here. ... [Y]ou're sitting on a gold mine and don't even know it. And then when the secular industry got a hold to it and ... went crazy with it, then our people in the church ... turned on us, and started criticizing that particular recording because it was played in clubs.“¹²⁴

Auch für ihn war wie für Clara Ward die Komposition und Aufführung von Gospelmusik ein Mittel zur Verbreitung des Evangeliums.

„It made me really begin to search the Word of God again. Because from when I was a child, I was taught that the gospel should be spread to the 'highways and the hedges,' that we should 'go into all the world.' Well, isn't the radio – secular radio – part of the world?“¹²⁵

Mahalia Jackson (1912?–1972) hingegen lehnte die säkulare Musik wie Jazz oder Blues vollkommen ab und bezeichnete sie als Musik des Teufels.

„Honey, what Negro couldn't sing the blues? That's the Devil working on you. Sing the blues, what you got? You down in a seep pit, crying for help. You end up – you ain't got it; you where you started. Despair. But gospel. Now gospel might start sad – you down; but honey, you already know there's hope; and time you finish, you have found the cure. And so have the people listening. That's singing for the Lord. Plenty people like it.“¹²⁶

Trotzdem fühlte sich Mahalia Jackson sehr stark von Bessie Smith inspiriert, einer berühmten Bluessängerin, die sie in ihrer Kindheit häufig hörte, ohne dies jedoch später zugeben zu wollen. Und in späteren Jahren nahm auch Mahalia Jackson säkulare Songs wie *Danny Boy* und *Summertime* auf und hatte damit großen Erfolg.

¹²³ Zit. nach ebd., 208.

¹²⁴ Zit. nach ebd., 275.

¹²⁵ Zit. nach ebd.

¹²⁶ Zit. nach ebd., 216

In der gesamten Geschichte der Gospels lässt sich immer wieder dieser Konflikt zwischen den afroamerikanischen Kirchen, die die Gospelmusik für sich beanspruchen wollten, und den Gospelinterpreten aufzeigen, die zum einen Gospelmusik als ein Mittel zur Verbreitung ihres Glaubens ansahen, sich zum anderen aber auch mit säkularer Musik ihren Lebensunterhalt verdienen wollten. Dieser Wunsch nach Exklusivität der Gospelmusik seitens der Kirchen lässt sich religionssoziologisch und musikpsychologisch mit der zentralen Rolle erklären, die die Gospelmusik bei der Bildung der Identität als afroamerikanische Christen spielte.

4. Fazit

Die große Rolle, welche die Black Churches im Laufe der Geschichte für die afroamerikanische Bevölkerung gespielt haben, von der Zeit der Sklaverei über die Zeit der Jim-Crow-Gesetze bis zur Organisation und Durchführung der Bürgerrechtsbewegung, war sowohl organisatorischer wie auch emotionaler Natur. Dadurch erlangten auch die Spirituals und Gospels als Liedgut dieser Kirchen eine besondere Bedeutung für die Ausbildung einer afroamerikanischen Kultur und Identität, da sie die emotionale Verbundenheit mit der Kirche und dem christlichen Glauben stärkten, das Verlangen nach Befreiung und Gerechtigkeit wachhielten und zur spirituellen Kraftquelle für die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung wurden. Wie essenziell diese Lieder für die afroamerikanische Kirche waren und sind, zeigt sich auch an dem Versuch der Kirchen, die säkulare Verwendung ihrer Musik zu verhindern und die Interpreten von Gospels und Spirituals rein in der geistlichen Musik zu halten. Aber ein für die eigene Identität so bedeutsames Element wie die Musik der Spirituals und Gospels lässt sich letztlich nicht hinter Kirchenmauern „einsperren“, weil sie das ganze Leben afroamerikanischer Christen prägt.

Bibliografie

- Cusic, Don, The development of gospel music, in: Allan Moore (Hg.), The Cambridge Companion to Blues and Gospel Music, Cambridge 2002, 44–60
- Darden, Robert, Nothing but Love in God's Water. Black Sacred Music from the Civil War to the Civil Rights Movement, Pennsylvania 2014
- , People Get Ready! A New History of Black Gospel Music, New York 2008
- Depta, Klaus, Rock- und Popmusik als Chance. Impulse für die praktische Theologie, Wiesbaden 2016
- Dietrich, Tobias, Martin Luther King, Paderborn 2008
- Doering, Teddy, Gospel. Musik der Guten Nachricht – Musik der Hoffnung, Nürnberg 1999
- Fermor, Gotthard, Die Frage nach den Ursprüngen des religiösen Erbes in der Popmusik, in: ders., Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 121–152

- Galden, Manfred Paul, Holy Blues – zwischen Spiritual und Gospel, in: *Helmut Rösing* (Hg.), Zwischen „Jesus Christ Superstar“ und „Sympathy for the Devil“. Rock/Pop/Jazz und Christliche Religion (= Beiträge zur Populärmusikforschung 9/10), Hamburg 1990, 54–68
- Hambrick-Stowe, Charles E., Erweckungsbewegungen in Nordamerika, in: *Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janikowski/Eberhard Jüngel* (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Ungekürzte Studienausgabe. Bd. 2 C–E, Tübingen 2008, Sp. 1495–1498
- Haspel, Michael, Martin Luther King jr. als Theologe, Kirchenführer und Bürgerrechtler. Die Kontextualisierung Schwarzer Theologie und die Mobilisierung der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung, in: *ders./Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), Martin Luther King. Leben Werk Vermächtnis, Thüringen/Weimar 2008, 67–86
- Heilbut, Anthony, The Gospel Sound. Good News and Bad Times, New York 2002
- Jahn, Janheinz, Negro Spirituals, Frankfurt a. M./Hamburg 1962
- Lawrence-McIntyre, Charshee Charlotte, The Double Meaning of the Spirituals, *Journal of Black Studies* 17:4, 1987, 379–401
- Lehmann, Theo, Negro Spirituals. Geschichte und Theologie, Berlin 1962
- Litwack, Leon F., Trouble In Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow, New York 1999
- Metting, Fred, The Unbroken Circle. Tradition and Innovation in the Music of Ry Cooder and Taj Mahal. American Folk Music and Musicians, No. 5, Lanham/Maryland/London 2001
- Oliver, Paul, Gospel music. II. Performance, in: *Stanley Sadie* (Hg.), The New Grove Dictionary of Music and Musicians. 7. Fuchs-Gyuzelev, London 1993, 554–559
- Turner, Steve, An Illustrated History of Gospel, Oxford 2010
- Wilson-Dickson, Andrew, Geistliche Musik. Ihre großen Traditionen. Vom Psalmen-gesang zum Gospel, Gießen 1994
- Young, Alan, Woke me up this morning. Black gospel singers and the gospel life, Jackson 2000

Raum und Milieu

Exklusion durch Städte- und Kirchenbau

Daniel Schubach

Per Volksabstimmung entschieden die Schweizer im Jahr 2009, dass in ihrem Land zukünftig keine Minarette mehr gebaut werden dürfen. Eine Mehrheit von 57,5 Prozent votierte für die Initiative der rechtskonservativen Schweizerischen Volkspartei (SVP) und der christlich-konservativen Eidgenössisch-Demokratischen Union (EDU).¹ In der Auswertung zeigte sich, dass vor allem die deutschsprachigen, katholischen Kantone mit Ja stimmten, während die Städte, besonders die französischsprachigen, mit Nein stimmten. Überhaupt stimmten nur vier Kantone gegen die Initiative.²

An diesem Beispiel wird zweierlei deutlich: Erstens bilden Architektur und öffentliche Räume die gesellschaftliche Realität ab und schaffen zugleich selbst Realität.³ Mit dem Verbot der Minarette hat die christlich-konservative Schweiz nicht nur ein Statement gegen den Islam gesetzt, sondern auch den öffentlichen Raum von den architektonischen Symbolen dieser Minderheit gesäubert. Schon das Ortsbild stellt klar, wer hier wohnt (und wer möglichst nicht).

Zweitens wird deutlich, dass Religion und Kirche öffentliche Räume prägen können. Dabei kann das, was für den einen Ausdruck der (religiösen) Heimat ist, für den anderen ein Symbol einer fremden Bedrohung sein. Das gilt für Christen und Muslime gleichermaßen.

Diese Arbeit behandelt die Zusammenhänge und Wechselwirkungen, die zwischen Räumen und Menschen unterschiedlicher Lebensstile bestehen. Denn das „französische Wort Milieu bedeutet wörtlich übersetzt ‚zwischen dem Ort‘ und verweist auf ein bestehendes Verhältnis zwischen Orten und sozialen Strukturen“⁴. Ein Schwerpunkt liegt auf der selektiven Wirkung von öffentlichen Räumen gegenüber bestimmten Milieus. In einem zweiten Schritt werden diese Erkenntnisse aus dem Städtebau auf den Kirchenbau übertragen und die Frage behandelt, inwieweit auch kirchliche Räume exklusiv sind.

¹ Vgl. Volksentscheid. Schweizer stimmen gegen Bau neuer Minarette, <http://www.zeit.de/politik/ausland/2009-11/schweiz-minarett-wahl>.

² Vgl. Hans-Joachim Sander, Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften, in: Ethik und Gesellschaft 6 (2013), jetzt: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2013-art-7/60>, 1.

³ Vgl. Pierre Bourdieu, Physischer, sozialer und angelegener Raum, in: Martin Wentz (Hg.), Stadt-Räume (Die Zukunft des Städtischen. Frankfurter Beiträge Band 2), Frankfurt a. M. 1991, 27.

⁴ Oliver Frey, Städtische Milieus, in: Frank Eckardt (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 503.

Die Darstellung beschränkt sich bewusst auf städtische Räume. Das bedeutet jedoch nicht, dass die erläuterten Prozesse in (Kirchgemeinden in) ländlichen Räumen nicht stattfinden. Die Unterschiede zwischen Stadt und Land sind durch Automobil, Fernsehen und Internet relativiert worden; landwirtschaftlich erzeugte Produkte werden längst an der Börse statt auf dem Bauernmarkt gehandelt.⁵

1. Raum als soziales Konstrukt

Um zu verstehen, wie Räume auf Menschen wirken können, ist zunächst eine Unterscheidung notwendig: Ein Ort hat messbare Grenzen (Länge, Breite, Höhe), einen zählbaren Inhalt und einen bestimmbareren Wert. Daneben existiert aber noch ein subjektives Raumempfinden mit verzerrten Dimensionen (am eindrucklichsten ist das beim Träumen erfahrbar, wenn sich – selbst wohlbekannte – Räume entsprechend der Situation im Traum verändern). Daher ist der *Raum* ein theoretisches und soziales Konstrukt.⁶ Martina Löw definiert dementsprechend: „Raum ist eine relationale (An) Ordnung sozialer Güter und Lebewesen an Orten.“⁷

Für das Verständnis eines Raums ist es neben dem Bestimmen seiner Objekte ebenso notwendig, die Beziehungen (Relationen) dieser Objekte zu analysieren.⁸ Dabei sind die symbolischen Eigenschaften der Güter entscheidend. Löw unterscheidet materielle und symbolische Eigenschaften. Ein soziales Gut besitzt stets beide Eigenschaften.⁹ Beispielsweise besteht die materielle Komponente einer Ampel aus dem einbetonierten Metallpfahl mit seinen Lampen, aber erst durch die symbolische Komponente wird sie im sozialen Raum relevant, indem sie Akteure zum Anhalten oder Fortbewegen animiert.

Der soziale Raum und der Ort beeinflussen sich wechselseitig: Ein Akteur platziert sich oder anderes am Ort gemäß seiner Stellung im sozialen Raum.¹⁰ Dieses Gestalten oder Positionieren bezeichnet Löw als Spacing. Gleichzeitig nimmt ein Akteur einen Raum auch entsprechend seiner Stellung wahr (Syntheseleistung).¹¹ Daraus, wie sich ein Akteur am Ort platziert, können also Rückschlüsse auf dessen sozialen Raum gezogen werden.¹²

⁵ Vgl. Sander, *thirdspace*, 19.

⁶ Vgl. Jens Dangschat, Raum als Dimension sozialer Ungleichheit und Ort als Bühne der Lebensstilisierung? – Zum Raumbezug sozialer Ungleichheit und von Lebensstilen, in: Otto Schwenk (Hg.), *Lebensstil zwischen Sozialstrukturanalyse und Kulturwissenschaft* (Sozialstrukturanalyse, Band 7), Opladen 1996, 104.

⁷ Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2015, 212.

⁸ Vgl. ebd., 156 f.

⁹ Vgl. ebd., 153 f.

¹⁰ Vgl. Bourdieu, *Raum*, 26; weniger determiniert bei Löw, *Raumsoziologie*, 183 und 187.

¹¹ Vgl. Löw, *Raumsoziologie*, 158 f.

¹² Vgl. Bourdieu, *Raum*, 26.

2. Exklusion im öffentlichen Raum

Die verschiedenen Lebensstile der Milieus spiegeln sich in den Orten und Räumen einer Stadt wieder.¹³ Hier wird die soziale Ungleichheit, die Frage nach einer gerechten Verteilung der Ressourcen, im Raum sichtbar.¹⁴ Das zeigt sich einerseits in der Segregation der Wohnstandorte (unter Gliederungspunkt 2.1.) und andererseits in der Mobilität im öffentlichen Raum und der Nutzung desselben (unter 2.2.). Schließlich folgt eine Skizze, wie solche Mechanismen zur Ausgrenzung von Milieus führen bzw. dafür genutzt werden können (unter 2.3.).

2.1. Segregation bei der Wohnstandortwahl

Die verschiedenen Milieus verteilen sich nicht gleichmäßig über die Wohngebiete einer Stadt, sondern konzentrieren sich in bestimmten Stadtgebieten. So entstehen wohlhabende Wohngebiete, Arbeiterviertel, Szeneviertel, usw. Dieses Phänomen wird als *residentielle Segregation* bezeichnet.¹⁵ Mithilfe der Segregation wird gemessen, wie groß die Konzentration eines bestimmten Milieus innerhalb eines bestimmten Stadtgebiets ist.¹⁶

Bis 1918 waren deutsche Städte stark segregiert. Die Wohngebiete des Bürgertums und des Proletariats waren klar voneinander getrennt und ihre Architektur deutlich unterscheidbar. Durch den sozialen Wohnungsbau der folgenden Jahrzehnte und die Bombardements des Zweiten Weltkriegs wurden diese alten Strukturen aber zu großen Teilen zerstört. Das Wirtschaftswachstum in Westdeutschland bzw. der Städtebau der DDR taten ihr Übriges.¹⁷ Mit den wirtschaftlichen Krisen ab Mitte der 1970er Jahre nahmen Arbeitslosigkeit und Armut jedoch wieder zu und führten zu einer neuen residentiellen Segregation.¹⁸

Dabei ist Segregation an sich kein modernes Phänomen: So durften im Jahr 2000 vor Christus nur Priester und Könige das Zentrum Babylons betreten, in den Städten des europäischen Mittelalters war der Wohnstand-

¹³ Vgl. Frey, Milieus, 514 f.

¹⁴ Vgl. Sander, *thirdspace*, 23; nach Jens Dangschat sind unter sozialer Ungleichheit verfestigte Vor- oder Nachteile im Zugang zu marktwirtschaftlich relevanten Gütern und Chancengleichheit, z. B. bei Bildung und Gesundheitsversorgung, zu verstehen (vgl. Jens Dangschat, Soziale Ungleichheit, gesellschaftlicher Raum und Segregation, in: ders./Alexander Hamedinger/die Akademie für Raumforschung und Landesplanung (Hg.), *Lebensstile, soziale Lagen und Siedlungsstrukturen*, Hannover 2007, 26).

¹⁵ Vgl. Hartmut Häußermann/Walter Siebel/Jens Wurtzbacher, *Stadtsoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2004, 139; die *funktionale Segregation* gibt an, wie sich die verschiedenen Nutzungen über das Stadtgebiet verteilen, z. B. in Wohn- und Gewerbegebieten (vgl. ebd.).

¹⁶ Vgl. ebd., 140.

¹⁷ Vgl. ebd., 147 f.

¹⁸ Vgl. Andreas Farwick, Segregation, in: Frank Eckardt (Hg.), *Handbuch Stadtsoziologie*, Wiesbaden 2012, 383.

ort meist mit dem Handwerk festgelegt, und die italienischen Städte der Renaissance segregierten ihre Bewohner nach Nationalität (so entstand in Venedig das Wort ‚Ghetto‘).¹⁹

2.1.1. Ursachen der Segregation

Segregierend wirken einerseits die Angebote des Wohnungsmarktes einer Stadt, weil qualitative Wohnungen ungleichmäßig im Stadtgebiet verteilt sind, und andererseits die Nachfrage, weil sich die Menschen ungleichmäßig auf die unterschiedlichen Segmente des Angebots verteilen.²⁰

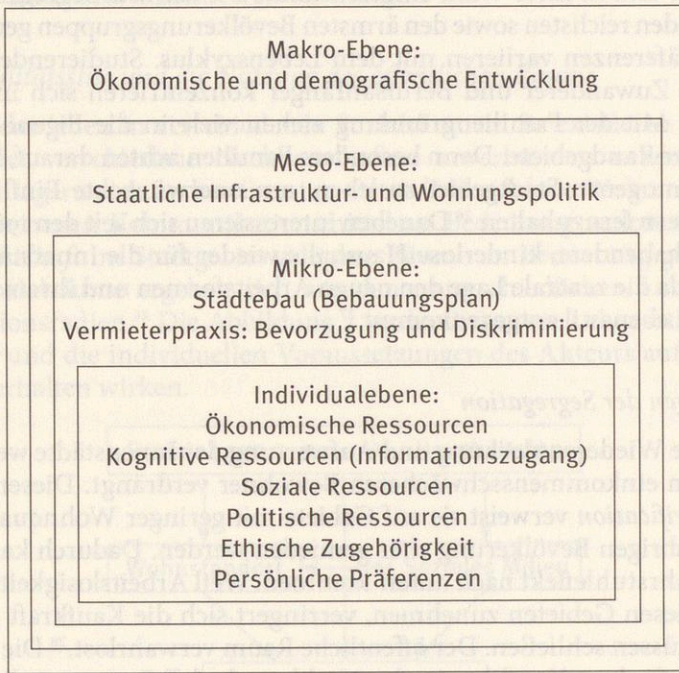


Abb. 1: Determinanten der Wohnstandortentscheidung²¹

Die Abbildung 1 zeigt das Zusammenwirken ökonomischer, politischer, sozialer und individueller Faktoren auf Angebot und Nachfrage des Wohnungsmarktes. So gilt: Je weniger Spielraum beispielsweise die ‚ökonomische Großwetterlage‘ bietet, desto eingegrenzter sind die Möglichkeiten der unteren Ebenen.

¹⁹ Vgl. Häußermann, Stadtsoziologie, 146.

²⁰ Vgl. ebd., 153.

²¹ Vgl. die Grafik bei Häußermann, Stadtsoziologie, 154; sowie seine Ausführungen auf S. 154–159.

Die Unterschiede im Angebot ergeben sich aus den politischen Entscheidungen, der ökonomischen Entwicklung, symbolischen (d. h. architektonischen oder landschaftlichen) Etikettierungen sowie sozialen Faktoren.²²

Die Nachfrage für einen Wohnstandort hängt von den Präferenzen und Restriktionen des entsprechenden Haushalts ab, dabei sind die ökonomischen Ressourcen die stärkste Restriktion. Deshalb können einkommensstarke Haushalte ihren Wohnstandort weitgehend frei nach den eigenen Präferenzen entscheiden; sie leben *freiwillig* segregiert.²³ Sie können sich ihre Nachbarschaft aussuchen.²⁴ Dagegen sind einkommensschwache und/oder sozial diskriminierte Haushalte einer weitgehend *erzwungenen* Segregation ausgesetzt und in ihrer Wahl eingeschränkt. Die stärkste Segregation wird somit bei den reichsten sowie den ärmsten Bevölkerungsgruppen gemessen.²⁵

Die Präferenzen variieren mit dem Lebenszyklus. Studierende, Auszubildende, Zuwanderer und Berufsanfänger konzentrieren sich in der Innenstadt. Mit der Familiengründung ziehen viele in die Eigenheimsiedlungen der Randgebiete. Denn besonders Familien achten darauf, in einem sozial homogenen Stadtgebiet zu leben, um unerwünschte Einflüsse von den Kindern fernzuhalten.²⁶ Daneben interessieren sich seit den 1980er Jahren wohlhabendere, kinderlose Haushalte wieder für die innerstädtischen Gebiete, da die zentrale Lage den neuen Arbeitsformen und ihrem postmateriellen Lebensstil entgegenkommt.²⁷

2.1.2. Folgen der Segregation

Durch die Wiederentdeckung und Aufwertung der Innenstädte werden die bisherigen einkommensschwächeren Bewohner verdrängt. Dieser Prozess der *Gentrification* verweist sie auf Gebiete mit geringer Wohnqualität, die von der übrigen Bevölkerung eher gemieden werden. Dadurch kann es zu einem ‚Fahrstuhleffekt nach unten‘ kommen. Weil Arbeitslosigkeit und Armut in diesen Gebieten zunehmen, verringert sich die Kaufkraft und Geschäfte müssen schließen. Der öffentliche Raum verwahrlost.²⁸ Die sozialen Probleme fördern Konflikte in der Nachbarschaft.²⁹ Bessergestellte Haushalte, insbesondere Familien, ziehen fort.³⁰

Die weiteren Folgen für die Bewohner solcher Armutsquartiere sind: Geringere soziale Kontakte wegen des Mangels sozialer Kontrolle und Sicherheit, geringere Bildung und damit beruflicher Misserfolg aufgrund

²² Vgl. ebd., 157.

²³ Vgl. Farwick, Segregation, 384.

²⁴ Vgl. Häußermann, Stadtsoziologie, 159.

²⁵ Vgl. Farwick, Segregation, 384.

²⁶ Vgl. Häußermann, Stadtsoziologie, 159.

²⁷ Vgl. Andrej Holm, Gentrification, in: Frank Eckardt (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 667 f. und 670.

²⁸ Vgl. Farwick, Segregation, 385 f.

²⁹ Vgl. Häußermann, Stadtsoziologie, 160.

³⁰ Vgl. Farwick, Segregation, 386.

Personalmangels an den Schulen, ungenügende Infrastruktur, weite Entfernungen zu potentiellen Arbeitsplätzen und schließlich wirkt sich die Stigmatisierung des Stadtgebiets auf das Fremd- und Selbstbild der Betroffenen aus.³¹ Damit reproduzieren und verstärken sich die Effekte selbst.³²

Gleichzeitig profitieren die Eigentümer und Bewohner begehrter Stadtgebiete von der Exklusion, da ihr Wohnstandort durch das Verdrängen unerwünschter Objekte und Personen aufgewertet wird.³³ Auch den ökonomischen Interessen von Einzelhandel, Gastronomie und anderen touristischen Gewerben dient das verbesserte Image.³⁴ Damit wird die Segregation zum Problem für demokratische Gesellschaften, da sie dem Grundsatz von Gleichheit und Offenheit zuwiderläuft.³⁵

2.2. Mobilitätsstile und die Nutzung des öffentlichen Raums

Die Milieus leben in verschiedenen Sozialräumen. So existieren in einem Stadtgebiet verschiedene Nachbarschaften unverbunden nebeneinander oder überlagern sich an bestimmten Orten.³⁶ Das lokale Wohnumfeld hat durch die neuen Kommunikationsmittel an Bedeutung verloren.³⁷ Dafür haben *inselhaft* im Stadtgebiet gelegene Räume an Bedeutung gewonnen. Diese Sozialräume ergeben sich aus den unterschiedlichen Lebensstilen und Aktionsradien.³⁸ Die Abbildung 2 verdeutlicht, wie Lebensstil, Wohnstandort und die individuellen Voraussetzungen des Akteurs auf das Mobilitätsverhalten wirken.

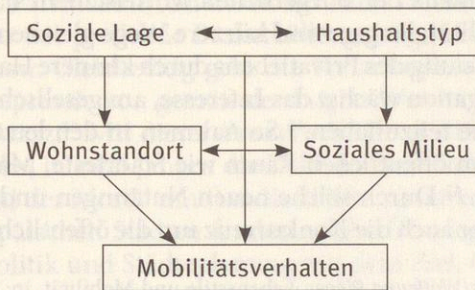


Abb. 2: Parameter des Mobilitätsverhaltens³⁹

³¹ Vgl. ebd., 391 und 393.

³² Vgl. Bourdieu, Raum, 33.

³³ Vgl. ebd., 29 und 31.

³⁴ Vgl. Jens Dangschat, Architektur und soziale Selektivität, in: ApuZ 25 (2009), 31 und 33.

³⁵ Vgl. Häußermann, Stadtsoziologie, 153.

³⁶ Vgl. Frey, Milieus, 516.

³⁷ Vgl. Ulfert Herlyn, Milieus, in: Hartmut Häußermann (Hg.), Großstadt. Soziologische Stichworte, Opladen 2000, 159.

³⁸ Vgl. Frey, Milieus, 512 f.

³⁹ Vgl. Jens Dangschat/René Mayr, Der Milieu-Ansatz in der Mobilitätsforschung. Ausgewählte Ergebnisse aus dem Forschungsprojekt mobility2know_4_ways2go, <https://www.w2.ffg.at/verkehr/file.php?id=424>, 4.

Die Untersuchung des Mobilitätsverhaltens der Sinus-Milieus® von 2008 zeigt, dass junge (Moderne Performer, Experimentalisten und Hedonisten) und reiche Menschen (Etablierte) am mobilsten sind. Bei den jungen Milieus lässt sich das zum einen durch ihr milieuspezifisches Freizeitverhalten erklären und zum anderen durch die – für ihre Lebensphase typische – Verflechtung von Ausbildung und Beruf. Die Etablierten müssen vor allem durch ihren (beispielsweise mobilitätsaffinen) Beruf weitere Wege in Kauf nehmen und leben zudem meist in den suburbanen Wohngebieten, was sich wiederum auf ihren Arbeitsweg auswirkt.⁴⁰ Dabei nutzen sie primär das Auto, denn damit können sie gleichzeitig ihre soziale Position demonstrieren. Mehr als die Hälfte der Etablierten steigt daher nie in ein öffentliches Verkehrsmittel. Postmaterielle fahren dagegen regelmäßig mit dem öffentlichen Nahverkehr oder Fahrrad, um ökologisch zu leben.⁴¹

Am wenigsten mobil sind die älteren Milieus (Konservative und Traditionsverwurzelte) und die Unterschicht (Konsum-Materialisten). Diese drei Milieus beschränken sich mehr als die anderen auf ihr Wohnumfeld. Liegt das bei den Älteren (Rentnern) eher in ihrem Bedürfnis nach Ruhe und Entschleunigung begründet, so sind die Konsum-Materialisten aufgrund der unzureichenden Infrastruktur ihres Wohnstandortes oder mangelndem Geld, um diese zu nutzen, in ihrer Mobilität eingeschränkt.⁴² Daher pflegen letztere meist Beziehungen zu ihrer lokalen Verwandtschaft.⁴³ Doch durch veränderte, flexiblere Arbeitsformen und Freizeitaktivitäten dehnt sich mittlerweile auch der Aktionsradius des traditionellen Fabrikarbeiters aus.⁴⁴

Die übrigen Milieus der bürgerlichen Mittelschicht haben eine durchschnittliche Mobilität; längere und kürzere Wege gleichen sich aus.⁴⁵

Mit der Vereinzelung des Privatlebens durch kleinere Haushalte und einer gestiegenen Segregation wächst das Interesse, am gesellschaftlichen Treiben öffentlicher Räume teilzuhaben.⁴⁶ So nahmen in den letzten Jahren Großveranstaltungen im öffentlichen Raum wie Stadtfeste, Marathonläufe oder Public Viewing zu.⁴⁷ Durch solche neuen Nutzungen und die Kommerzialisierung steigt aber auch die Konkurrenz um die öffentlichen Räume.⁴⁸

⁴⁰ Vgl. Sebastian Beck/Wolfgang Plöger, *Lebensstile und Mobilität*, in: Forum Wohnen und Stadtentwicklung. Verbandsorgan des vhw – Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung e. V. 9 (2008), 48 f.

⁴¹ Vgl. Beck, *Lebensstile*, 50; siehe auch Herlyn, *Milieus*, 158.

⁴² Vgl. Beck, *Lebensstile*, 49.

⁴³ Vgl. Herlyn, *Milieus*, 157.

⁴⁴ Vgl. Markus Hesse, *Die Räume der Milieus. Neue Forschungsfragen zur Wechselwirkung von sozial-räumlichen Arrangements und Mobilität*, in: *Ökologisches Wirtschaften* 14 (1999), 24.

⁴⁵ Vgl. Beck, *Lebensstile*, 49.

⁴⁶ Vgl. Gabriele Steffen/Rotraud Weeber, *Öffentlicher Raum. Nutzungen und Nutzen*, in: *Planerin* 16 (2002), 5.

⁴⁷ Vgl. Rainer Kazig/André Müller/Claus-Christian Wiegandt, *Öffentlicher Raum in Europa und den USA*, in: *Informationen zur Raumentwicklung* 8 (2003), 100.

⁴⁸ Vgl. Christa Reicher/Thomas Kemme, *Der öffentliche Raum. Ideen – Konzepte – Projekte*, Berlin 2009, 19–21.

Daneben lassen sich alltägliche Orte spezifischen Milieus zuordnen. Beispielsweise finden sich die gehobenen Bevölkerungsgruppen an hochkulturellen Orten wie dem Theater, der Oper oder einem Museum ein. Die bürgerliche Mittelschicht trifft sich dagegen auf Sport- oder Parkanlagen sowie in Vereinen⁴⁹ und shoppt in den Einkaufswelten der aufgewerteten Innenstädte.⁵⁰ In Kneipen, Fast-Food-Restaurants, Diskotheken oder Spielhallen sind eher die Milieus der Unterschicht anzutreffen.⁵¹

2.3. Architektur der Ausgrenzung

Nach Veröffentlichung der *broken-windows*-Theorie von James Q. Wilson und George L. Kelling im Jahr 1982, wurde die amerikanische Polizei durch community policing und eine Praxis der zero tolerance umstrukturiert. Seit Mitte der 1990er Jahre wird dies auch in Deutschland diskutiert und erprobt.⁵² Auf *physical disorder* im Stadtbild, z. B. durch zerbrochene Fensterscheiben, Graffiti oder herumliegenden Müll, folge *social disorder* wie alkoholisierte oder drogenabhängige Bedürftige, Prostitution und öffentliches Urinieren.⁵³ Denn aufgrund des städtischen Verfalls sinke das Sicherheitsgefühl der Bevölkerung und Täter fühlen sich durch mangelnde soziale Kontrolle zu Straftaten ermutigt.⁵⁴

Deshalb wird die ansässige Bevölkerung geschult, um die Kontrolle insbesondere von Ortsfremden zu erhöhen.⁵⁵ Infolgedessen bestimmen definitionsmächtige Personen, was als soziales Problem zu beurteilen ist:⁵⁶ „trommelnde Leute in Parks, laute ‚Ghettoblaster‘ und Autoreparaturen vor den Häusern genauso wie prellende Basketbälle, geistig behinderte Menschen, Obdachlose“⁵⁷, usw. Gleichzeitig geht die Polizei selbst gegen kleine Ordnungsverstöße repressiv vor, gemäß der Logik: Wer mordet, fährt auch in der U-Bahn schwarz.⁵⁸ Mit dieser Praxis schaffte es Bill Bratton, der Polizeichef New Yorks, in zwei Jahren die Zahl der Schwarzfahrer um 80 Prozent und die Zahl der Morde um fast die Hälfte zu senken.⁵⁹

Auch in europäischen Städten fanden solche Überlegungen Eingang in die Sicherheitspolitik und Städteplanung mit dem Ziel, Orte mithilfe soge-

⁴⁹ Vgl. Herlyn, Milieus, 159.

⁵⁰ Vgl. Kazig, Raum, 97.

⁵¹ Vgl. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992, 489 f.

⁵² Vgl. Jan Wehrheim, Die überwachte Stadt. Sicherheit, Segregation und Ausgrenzung, Opladen 2012, 77 f.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Vgl. Michael Bock, Gesellschaftsbezogene Theorien und Ansätze, in: ders., Göppinger. Kriminologie, München 2008, 148.

⁵⁵ Vgl. Wehrheim, Stadt, 79.

⁵⁶ Vgl. ebd., 81.

⁵⁷ Ebd., 80.

⁵⁸ Vgl. ebd., 82.

⁵⁹ Vgl. Thomas Darnstädt, Der Ruf nach mehr Obrigkeit, in: Der Spiegel 51 (1997), 48.

nannter *crime prevention through environmental design* sozial zu reinigen.⁶⁰ Dazu werden Orte bewusst umgestaltet, sodass sie für bestimmte (mittlere und gehobene) Milieus attraktiv wirken,⁶¹ während die

„schicken, pseudo-öffentlichen Räume von heute – Luxus-Einkaufspassagen, Bürozentren, Kulturakropolen usw. – [...] voll unsichtbarer Zeichen [sind], die den ‚Anderen‘ aus der Unterschicht zum Gehen auffordern. Architekturkritikern entgeht zwar meist, wie die gebaute Umwelt zur Segregation beiträgt, aber die Parias – arme Latinofamilien, junge schwarze Männer oder obdachlose alte Frauen – verstehen ihre Bedeutung sofort.“⁶²

Öffentliche Plätze werden durch Wasserspiele und Pflanzungen verschönert und mit Materialien wie Granit oder Marmor veredelt.⁶³ Prestigebauten (wie die Hamburger Elbphilharmonie)⁶⁴ sollen Touristen anlocken.⁶⁵ Gleichzeitig werden die unerwünschten Besucher ferngehalten: Parkbänke verschwinden oder werden mit Trennstangen zwischen den Sitzen versehen, Unterstände wie Bushaltestellen werden rückgebaut, öffentliche Toiletten geschlossen, Metallspitzen auf Mauervorsprüngen verhindern das Sitzen oder Anlehnen, um Obdachlose, Alkoholisierte und Drogendealer zu vertreiben.⁶⁶ Nackte Hauswände oder verspiegelte Glasfronten, Überwachungskameras und private Sicherheitsdienstleister in Bahnhöfen und Einkaufszentren suggerieren Sicherheit für die einen und Überwachung für die anderen.⁶⁷

Damit zielen solche Maßnahmen längst nicht mehr auf die Prävention von Straftaten, sondern auf die Durchsetzung bürgerlicher Ordnungsvorstellungen.⁶⁸

⁶⁰ Vgl. *Dangschat*, Architektur, 32.

⁶¹ Vgl. *Jens Dangschat*, Symbolische Macht und Habitus des Ortes. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der Theorie(n) sozialer Ungleichheit von Pierre Bourdieu, in: *Joachim Fischer/Heike Delitz* (Hg.), *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*, Bielefeld 2009, 323.

⁶² *Mike Davis*, *City of Quartz*. Ausgrabungen der Zukunft in Los Angeles und neuere Aufsätze, Berlin 1999, 262.

⁶³ Vgl. *Wehrheim*, Stadt, 117.

⁶⁴ Bürgermeister Olaf Scholz wirbt damit: „Die Elbphilharmonie wird ein offenes Haus für alle“ (Olaf Scholz, Grußwort, in: *HamburgMusik gGmbH Elbphilharmonie/Laeishalle Betriebsgesellschaft* (Hg.), *Elbphilharmonie Hamburg*, Hamburg 2014, 3, jetzt: https://www.elbphilharmonie.de/media/filer_public/54/57/5457895a-24e5-41dd-9ba2-852a5df31bad/broschuere_elbphilharmonie_hamburg.pdf, 3).

⁶⁵ Vgl. *Dangschat*, Architektur, 31.

⁶⁶ Vgl. *Wehrheim*, Stadt, 118 f.

⁶⁷ Vgl. ebd.; *Kazig*, Raum, 98 f.

⁶⁸ Vgl. *Katholische Arbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe/Katholische Bundes-Arbeitsgemeinschaft Straffälligenhilfe im Deutschen Caritasverband* (Hg.), *Öffentlicher Raum. Integrieren statt ausgrenzen – wider die Verdrängung und Kriminalisierung von sozialen Randgruppen im öffentlichen Raum der Innenstädte*, Freiburg i.Br. 2002, http://www.kath-gefaengnisseelsorge.de/download/Oeffentl_Raum.pdf, 20.

3. Exklusion im kirchlichen Raum

Im kirchlichen Raum wirken ebenso wie im säkularen Raum der Stadt exkludierende Prozesse. Einerseits ist die Kirche durch ihre Lage Teil der lokalen Selektion des Ortes und andererseits wirkt die Kirche selbst selektiv durch ihre Architektur.⁶⁹ Diese beiden Blickwinkel werde ich im Folgenden anhand der Konstruktion der Sinus-Milieus[®] erörtern: der Schichtung der Gesellschaft nach der sozialen Lage (unter Gliederungspunkt 3.1.) und ihrer Wertorientierung (unter 3.2.).

Kirchliche Räume haben aber eine Besonderheit: Kirchen sind sogenannte halböffentliche oder institutionalisierte öffentliche Räume,⁷⁰ d. h., sie sind frei zugänglich und unterliegen gleichzeitig einer eigentumsrechtlichen Kontrolle (z. B. durch das Hausrecht). Das gibt den in der Kirchengemeinde beheimateten Milieus die Möglichkeit, den Raum einzunehmen und eigene Symbole zu setzen – selbst wenn sie normalerweise keine Definitionsmacht besitzen. Jedoch gilt, dass maximal zwei Milieus eine Gemeinde gestalten können.⁷¹

3.1. Einkommensschwache und einkommensstarke Milieus

Ein Beispiel, wie die Gentrification eines Stadtgebiets eine Gemeinde verändern kann, ist die Kirchengemeinde Prenzlauer Berg Nord.⁷² Seit 1989 sind viele der alteingesessenen Bewohner aus Prenzlauer Berg in die suburbanen Wohngebiete rund um Berlin gezogen. In die sanierten Altbauten rückten Studenten, Künstler und Kreative aus Schwaben, dem Rheinland oder Bayern nach. Mittlerweile sind sie Akademiker geworden und haben Familien gegründet. Diese christlich sozialisierten Westdeutschen füllen die Kirchen, sodass sich die Zahl der Mitglieder in den letzten 20 Jahren verdoppelt hat.⁷³

Schon beim Vergleich der Namen auf den Tauflisten fällt auf, wie die Bevölkerung im Stadtteil und in der Gemeinde seitdem durch gehobene Milieus grundlegend ausgetauscht wurde. Während 2007 noch Vornamen wie Ruby, Matteo, Wenzel oder Iwan üblich waren, wurden 2014 Kinder namens Rufus Oliver Friedrich, Ada Mai Helene oder Viktor Paul Theodor

⁶⁹ Vgl. Löw, Raumsoziologie, 209.

⁷⁰ Vgl. Oliver Frey, Urbane öffentliche Räume als Aneignungsräume. Lernorte eines konkreten Urbanismus?, in: Ulrich Deinet/Christian Reutlinger (Hg.), „Aneignung“ als Bildungskonzept der Sozialpädagogik, Wiesbaden 2004, 223.

⁷¹ Vgl. Michael Ebertz, Milieu-Räume, in: ders./Bernhard Wunder (Hg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009, 57.

⁷² Vgl. Andrej Holm, Berlin. Am Taufbecken der Gentrification. Kirche im Aufwertungsgebiet, <https://gentrificationblog.wordpress.com/2014/12/23/berlin-am-taufbecken-der-gentrification-kirche-im-aufwertungsgebiet/>.

⁷³ Vgl. Thomas Vieregge, Das kleine Wunder vom Prenzlauer Berg, in: Die Presse 161 (2008), jetzt: <http://diepresse.com/home/panorama/welt/religion/383137/Das-kleine-Wunder-vom-Prenzlauer-Berg>.

Graf von ... getauft.⁷⁴ „Der Wortsinn der Gentrification – der ja auf die Wiederkehr des niederen Landadels (der Gentry) in den Städten anspielt – bekommt hier jedenfalls einen unerwarteten Realitätsgehalt.“⁷⁵

Die Verdrängung sozialer Randgruppen wie Obdachloser, Bettler, Drogen- und Alkoholabhängiger durch *crime prevention through environmental design* geht dagegen meist unbemerkt an den Gemeinden vorbei. Doch die Arbeit diakonischer Werke wird auf diese Weise untergraben. Mit ihrer Vertreibung werden den Betroffenen Wohnräume, Waschgelegenheiten und Einkommensquellen (z. B. das Betteln oder der Verkauf von Straßenzeitungen) entzogen, Drogenabhängige konsumieren fortan unter verschlechterten hygienischen Bedingungen, und die sozialen Bindungen innerhalb der Szene reißen ab. Dadurch verlieren auch die Sozialarbeiter die oft mühsam aufgebauten Kontakte, und Hilfe kann kaum noch vermittelt werden.⁷⁶

Ein Beispiel für die ausgrenzende Wirkung von Kirchenbauten nach Mike Davis (s. o. unter 2.3.) ist die 2015 neu errichtete Probsteikirche St. Trinitatis in Leipzig. Den Architekten zufolge soll die Kirche „entlang des städtischen Platzes sowie des Innenstadtrings eine deutlich wahrnehmbare Kante ausbilde[n]“⁷⁷. Dazu wurde das Erdgeschoss mit einer Glasfassade und einem überkragenden Obergeschoss versehen – eine Reminiszenz an die Einkaufspassagen der Leipziger Innenstadt.⁷⁸ Außerdem wurden die Mauern mit Rochlitzer Porphyrt verkleidet. Dieses rötliche Gestein zierte auch weitere Sehenswürdigkeiten der Stadt: Das Alte Rathaus, das Grassimuseum und manche gründerzeitlichen Häuser der Innenstadt.⁷⁹ Die Bewohner der Leipziger Problemviertel wird diese Kirche wohl nicht anziehen. Das ist auch gar nicht angedacht: „Wir würden uns wünschen, dass die Leute irgendwann den Weg von der Innenstadt ins Musikviertel selbstverständlich über den Kirchhof abkürzen“, sagt Architekt Ansgar Schulz, „und vielleicht stehen bleiben.“⁸⁰ Denn das Milieu dieser Gemeinde wird seit den letzten 20 Jahren vor allem durch christlich sozialisierte Westdeutsche geprägt.⁸¹

⁷⁴ Die Tauflisten sind im Gemeindebrief einsehbar (*Gemeindekirchenrat der Evangelischen Kirchengemeinde Prenzlauer Berg Nord* (Hg.), Gemeindebrief. Evangelische Kirchengemeinde Prenzlauer Berg Nord, Berlin 2007, jetzt: http://digital.zlb.de/viewer/content?action=application&sourcepath=15465691_2007_10/gemeindebrief2007_05.pdf&format=pdf,10) und bei Holm, Berlin.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. *Arbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe*, Raum, 14.

⁷⁷ Schulz-und-Schulz, <http://schulz-und-schulz.com/projekte/katholische-propsteikirche-st-trinitatis-leipzig/>.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. Thomas Vitzthum, Es ist nicht alles Protz, was glänzt, <http://www.welt.de/politik/deutschland/article121338358/Es-ist-nicht-alles-Protz-was-glaenzt.html>.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. ebd.

3.2. Traditionelle und postmoderne Milieus

In Folge des demografischen Wandels und der Suburbanisierung kommt es vermehrt zu einer demografischen Segregation, wodurch Stadtgebiete oder ganze Städte überaltern und schrumpfen.⁸² Die katholische und evangelische Kirche muss vielerorts deutliche Einbrüche in den Mitgliederzahlen und der Kirchensteuer aufgrund von Überalterung und Wohnstandortwechsel verzeichnen.⁸³ Auch im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ergab die Statistik von 2012, dass drei Viertel aller Gemeinden einen Altersdurchschnitt von mindestens 55 Jahren haben.⁸⁴

Innerstädtische Wohngebiete wie der oben beschriebene Stadtteil Prenzlauer Berg ziehen dagegen junge Menschen und Familien an, weil sie hier einen spezifischen Lebensstil vorfinden, und nebenbei bevölkern sie die ansässigen Gemeinden. So beträgt das Durchschnittsalter der Herz-Jesu-Kirche (zwischen Berlin Mitte und Prenzlauer Berg gelegen) 30 Jahre.⁸⁵

Solche jungen, postmodern orientierten Milieus empfinden historische Kirchen häufig als unzeitgemäße und kalte Gebäude, als Ausdruck einer hierarchischen Institution.⁸⁶ Für das hedonistische Milieu ist der Reichtum einiger Ausstattungen gerade ein Beweis für die Doppelmoral der spaßfeindlichen Kirche.⁸⁷ Einzig die Jugendlichen des konservativ-bürgerlichen Milieus sehen die Architektur kaum als Problem an. Junge Erwachsene dieses Milieus fühlen sich in historischen Kirchen sogar näher an Gott als in modernen Bauwerken, doch sie können die Kritik der anderen nachvollziehen.⁸⁸

Junge Menschen wünschen sich vielmehr kommunikative und wandelbare Kirchen. So sollten Holzbänke ersetzt und die überdimensionierte Räume mit variablen und einander zugewandten Stühlen ausgestattet werden. Denn Sitzordnungen mit fester Blickrichtung werden als trennend erlebt.⁸⁹ Überhaupt sollten Räume angenehm und einladend eingerichtet,

⁸² Vgl. Farwick, Segregation, 382; Klaus Peter Strohmeier u. a., Kommunen im demographischen Wandel. Segregation in großen deutschen Städten und lokale Politik für Familien unter unterschiedlichen sozialräumlichen Bedingungen, Bochum und Dortmund 2007, <http://www4.rz.rub.de:8225/imperia/md/content/zda/infopool/studie.pdf>, 4.

⁸³ Vgl. Joachim Eicken, Kirchen im demographischen Wandel am Beispiel der Landeshauptstadt Stuttgart, in: Stuttgart. Statistik und Informationsmanagement 65 (2006), jetzt: http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Eicken_Joachim/Kirche_u_Demografie_TA_2006_16.pdf, 1f. und 7.

⁸⁴ Vgl. Irmgard Neese, Vorwort. Alt werden? Anders!, in: dies./Friedrich Schneider/Jutta Teubert (Hg.), alt werden? Anders! Ein Arbeitsbuch für Gemeinden und Mitarbeitende, die Chancen einer älter werdenden Gesellschaft nutzen wollen (Edition BEFG 3), Kassel 2015, 12.

⁸⁵ Vgl. Vieregge, Wunder.

⁸⁶ Vgl. Marc Calmbach u. a. (Hg.), Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Düsseldorf 2012, 79 f.

⁸⁷ Vgl. Carsten Wippermann/Marc Calmbach, Wie ticken Jugendliche. Sinus Milieustudie U27, Düsseldorf 2008, 583.

⁸⁸ Vgl. Calmbach, Jugendliche, 80; Wippermann, Jugendliche, 453.

⁸⁹ Vgl. Herbert Fendrich, Was macht einen geeigneten Jugendkirchenraum aus?, in: Michael Freitag/Christian Scharnberg (Hg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how,

z. B. mit warmen Farben gestrichen sein.⁹⁰ Ein Beispiel dafür ist die ICF Friedrichshain. Diese Kirche ist kaum mehr als solche erkennbar, weil der Raum ganz bewusst Wohnzimmeratmosphäre ausstrahlt: Gleich neben dem Eingang steht eine Theke, und die Gemeinde gruppiert sich locker um die Bühne.⁹¹

Dagegen fühlen sich Menschen aus traditionell orientierten Milieus in diesen Räumen weniger wohl. Ihnen ist zwar eine einladende Atmosphäre ähnlich wichtig, doch sollten Kirchen ein gewohntes Bild abgeben – wie in ihrer Kinder- und Jugendzeit. Daher steht moderne Architektur unter Verdacht, mehr Kunst als Kirche zu sein.⁹²

4. Fazit

Kirchen exkludieren Menschen – allein durch ihre Lage und Bausubstanz – noch bevor potentielle Besucher mit den Mitgliedern der Gemeinde in Kontakt kommen konnten. Daher ist es eine „wichtige Herausforderung, ... die Vielzahl absichtlich oder unbeabsichtigt gesetzter Milieu-Zeichen zu identifizieren“⁹³, um Kirchenräume für möglichst viele Menschen attraktiv zu gestalten.

Außerdem sollten Kirchen für einen inklusiven Städtebau Position beziehen, um die Ursachen von Armut und Kriminalität zu bekämpfen, anstatt Armut zu kriminalisieren.⁹⁴

Trotzdem sollten sich Gemeinden bewusst sein, dass es aufgrund der weit divergierenden Erwartungen kaum möglich sein wird, allen Milieus eine Heimat zu bieten.⁹⁵ Deshalb sollte beim Bau oder Umbau einer Kirche genau überlegt werden, für wen die Gemeinde Raum schaffen möchte: Für das Milieu des umliegenden Stadtteils? Gegen das Milieu des umliegenden Stadtteils, aber für die Vertriebenen eines exklusiven Städtebaus? Oder für das Milieu der Gemeinde, wo immer es wohnt?

Hannover 2006, 109 f; *Hans-Jürgen Vogel*, Welche Bedingungen müssen für ein gelingendes Verhältnis zwischen Jugendkirche und Territorialgemeinde gegeben sein?, in: *Michael Freitag/Christian Scharnberg* (Hg.), *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*, Hannover 2006, 161.

⁹⁰ Vgl. *Wippermann*, *Jugendliche*, 258.

⁹¹ Vgl. ICF, <https://www.icf-friedrichshain.de/willkommen/>.

⁹² Vgl. *Silke Borgstedt u. a.* (Hg.), *Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft. Sinusstudie*, Zürich 2012, 163; *Claudia Schulz/Eberhard Hauschildt/Eike Kohler*, *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2010, 292.

⁹³ *Ebertz*, *Milieu-Räume*, 57.

⁹⁴ Denn, dass die bisherige Politik nicht alternativlos ist, beweisen Projekte wie das ‚Bonner Loch‘ (vgl. *Arbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe*, *Raum*, 16 und 19).

⁹⁵ Vgl. *Ebertz*, *Milieu-Räume*, 57.

Bibliografie

- Beck, Sebastian/Plöger, Wolfgang, Lebensstile und Mobilität, in: Forum Wohnen und Stadtentwicklung. Verbandsorgan des vhw – Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung e. V. 9 (2008), 48–51.
- Bock, Michael, Gesellschaftsbezogene Theorien und Ansätze, in: *ders.*, Göppinger. Kriminologie, München 2008, 140–172.
- Borgstedt, Silke u. a. (Hg.), Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft. Sinusstudie, Zürich 2012.
- Bourdieu, Pierre, Physischer, sozialer und angeeigneter Raum, in: Wentz, Martin (Hg.), Stadt-Räume (Die Zukunft des Städtischen. Frankfurter Beiträge Band 2), Frankfurt a. M. 1991, 25–34.
- Calmbach, Marc u. a. (Hg.), Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Düsseldorf 2012.
- Dangschat, Jens, Architektur und soziale Selektivität, in: *ApuZ* 25 (2009), 27–33.
- , Raum als Dimension sozialer Ungleichheit und Ort als Bühne der Lebensstilisierung? – Zum Raumbezug sozialer Ungleichheit und von Lebensstilen, in: Schwenk, Otto (Hg.), Lebensstil zwischen Sozialstrukturanalyse und Kulturwissenschaft (Sozialstrukturanalyse, Band 7), Opladen 1996, 99–138.
- , Soziale Ungleichheit, gesellschaftlicher Raum und Segregation, in: *ders./Hamedinger, Alexander/die Akademie für Raumforschung und Landesplanung* (Hg.), Lebensstile, soziale Lagen und Siedlungsstrukturen, Hannover 2007, 21–50.
- , Symbolische Macht und Habitus des Ortes. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der Theorie(n) sozialer Ungleichheit von Pierre Bourdieu, in: Fischer, Joachim/Delitz, Heike (Hg.), Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, Bielefeld 2009, 311–342.
- / Mayr, René, Der Milieu-Ansatz in der Mobilitätsforschung. Ausgewählte Ergebnisse aus dem Forschungsprojekt *mobility2know_4_ways2go*, <https://www2.fhg.at/verkehr/file.php?id=424> [aufgerufen am 22.08.2016].
- Darnstädt, Thomas, Der Ruf nach mehr Obrigkeit, in: *Der Spiegel* 51 (1997), 48–61.
- Davis, Mike, City of Quartz. Ausgrabungen der Zukunft in Los Angeles und neuere Aufsätze, Berlin 1999.
- Ebertz, Michael, Milieu-Räume, in: *ders./Wunder, Bernhard* (Hg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009, 49–58.
- Eicken, Joachim, Kirchen im demographischen Wandel am Beispiel der Landeshauptstadt Stuttgart, in: *Stuttgart. Statistik und Informationsmanagement* 65 (2006), 174–187, jetzt: http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Eicken_Joachim/Kirche_u_Demografie_TA2006_16.pdf [aufgerufen am 26.08.2016].
- Farwick, Andreas, Segregation, in: Eckardt, Frank (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 381–420.
- Fendrich, Herbert, Was macht einen geeigneten Jugendkirchenraum aus?, in: Freitag, Michael/Scharnberg, Christian (Hg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 108–110.
- Frey, Oliver, Städtische Milieus, in: Eckardt, Frank (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 501–526.
- , Urbane öffentliche Räume als Aneignungsräume. Lernorte eines konkreten Urbanismus?, in: Deinet, Ulrich/Reutlinger, Christian (Hg.), „Aneignung“ als Bildungskonzept der Sozialpädagogik, Wiesbaden 2004, 219–233.

- Gemeindekirchenrat der Evangelischen Kirchengemeinde Prenzlauer Berg Nord* (Hg.), Gemeindebrief. Evangelische Kirchengemeinde Prenzlauer Berg Nord, Berlin 2007, jetzt: http://digital.zlb.de/viewer/content?action=application&sourcepath=15465691_2007_10/gemeindebrief2007_05.pdf&format=pdf [aufgerufen am 25.08.2016].
- Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter/Wurtzbacher, Jens, Stadtsoziologie. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2004.
- Herlyn, Ulfert, Milieus, in: Häußermann, Hartmut (Hg.), Großstadt. Soziologische Stichworte, Opladen 2000, 152–162.
- Hesse, Markus, Die Räume der Milieus. Neue Forschungsfragen zur Wechselwirkung von sozial-räumlichen Arrangements und Mobilität, in: Ökologisches Wirtschaften 14 (1999), 23–25.
- Holm, Andrej, Berlin. Am Taufbecken der Gentrification. Kirche im Aufwertungsgebiet, <https://gentrificationblog.wordpress.com/2014/12/23/berlin-am-taufbecken-der-gentrification-kirche-im-aufwertungsgebiet/> [aufgerufen am 25.08.2016].
- , Gentrification, in: Eckardt, Frank (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 661–688.
- ICF, <https://www.icf-friedrichshain.de/willkommen/> [aufgerufen am 27.08.2016].
- Kazig, Rainer/Müller, André/Wiegandt, Claus-Christian, Öffentlicher Raum in Europa und den USA, in: Informationen zur Raumentwicklung 8 (2003), 91–102.
- Löw, Martina, Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2015.
- Neese, Irmgard, Vorwort. Alt werden? Anders!, in: dies./Schneider, Friedrich/Teubert, Jutta (Hg.), alt werden? Anders! Ein Arbeitsbuch für Gemeinden und Mitarbeitende, die Chancen einer älter werdenden Gesellschaft nutzen wollen (Edition BEFG 3), Kassel 2015, 11–13.
- Katholische Arbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe/Katholische Bundes-Arbeitsgemeinschaft Straffälligenhilfe im Deutschen Caritasverband (Hg.), Öffentlicher Raum. Integrieren statt ausgrenzen – wider die Verdrängung und Kriminalisierung von sozialen Randgruppen im öffentlichen Raum der Innenstädte, Freiburg 2002, http://www.kath-gefaengnisseelsorge.de/download/Oeffentl_Raum.pdf [aufgerufen am 14.08.2016].
- Raabe, Andreas, Schiefe Bahn, in: Die Zeit 71 (2016), jetzt: <http://www.zeit.de/2016/06/leipzig-eisenbahnstrasse-kriminalitaet/komplettansicht> [aufgerufen am 26.08.2016].
- Reicher, Christa/Kemme, Thomas, Der öffentliche Raum. Ideen – Konzepte – Projekte, Berlin 2009.
- Sander, Hans-Joachim, Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften, in: Ethik und Gesellschaft 6 (2013), jetzt: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2013-art-7/60> [aufgerufen am 25.08.2016].
- Scholz, Olaf, Grußwort, in: HamburgMusik gGmbH Elbphilharmonie / Laeiszhalle Betriebsgesellschaft (Hg.), Elbphilharmonie Hamburg, Hamburg 2014, 3, jetzt: https://www.elbphilharmonie.de/media/filer_public/54/57/5457895a-24e5-41dd-9ba2-852a5df31bad/broschuere_elbphilharmonie_hamburg.pdf [aufgerufen am 26.08.2016].
- Schulz, Claudia/Hauschildt, Eberhard/Kohler, Eike, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2010.
- Schulz-und-Schulz, <http://schulz-und-schulz.com/projekte/katholische-propstei-kirche-st-trinitatis-leipzig/> [aufgerufen am 25.08.2016].

- Schulze, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992.
- Steffen, Gabriele/Weeber, Rotraut, Öffentlicher Raum. Nutzungen und Nutzen, in: Planerin 16 (2002), 5–7.
- Strohmeier, Klaus Peter u. a., Kommunen im demographischen Wandel. Segregation in großen deutschen Städten und lokale Politik für Familien unter unterschiedlichen sozialräumlichen Bedingungen, Bochum und Dortmund 2007, <http://www4.rz.rub.de:8225/imperia/md/content/zda/infopool/studie.pdf> [aufgerufen am 26.08.2016].
- Vieregge, Thomas, Das kleine Wunder vom Prenzlauer Berg, in: Die Presse 161 (2008), jetzt: <http://diepresse.com/home/panorama/welt/religion/383137/Das-kleine-Wunder-vom-Prenzlauer-Berg> [aufgerufen am 15.08.2016].
- Vitzthum, Thomas, Es ist nicht alles Protz, was glänzt, <http://www.welt.de/politik/deutschland/article121338358/Es-ist-nicht-alles-Protz-was-glaenz.html> [aufgerufen am 25.08.2016].
- Vogel, Hans-Jürgen, Welche Bedingungen müssen für ein gelingendes Verhältnis zwischen Jugendkirche und Territorialgemeinde gegeben sein?, in: Freitag, Michael/Scharnberg, Christian (Hg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 158–164.
- Volksentscheid. Schweizer stimmen gegen Bau neuer Minarette, <http://www.zeit.de/politik/ausland/2009-11/schweiz-minarett-wahl> [aufgerufen am 25.08.2016].
- Wehrheim, Jan, Die überwachte Stadt. Sicherheit, Segregation und Ausgrenzung, Opladen 2012.
- Wippermann, Carsten/Calmbach, Marc, Wie ticken Jugendliche. Sinus Milieustudie U27, Düsseldorf 2008.

SYMPOSION DER GFTP

Martin Luther King Jr., wirtschaftliche Rechte und Ökologie

Kann es eine *Beloved World Community* geben?

Darryl M. Trimiew

Auf den ersten Blick unterschied sich die allgemeine Wahrnehmung der Welt, in der Martin Luther King Jr. lebte, ökologisch gesehen, deutlich von unserer jetzigen Situation. Seine Welt endete mit dem tödlichen Attentat auf ihn im Jahr 1968. In dieser Welt mussten Menschen neben anderen Sorgen und Krisen um Freiheit, wirtschaftliche Unabhängigkeit und Weltfrieden kämpfen – Kämpfe, die denen in unserer Zeit nicht unähnlich sind. Selbst in seiner Welt war eine ökologische Vernichtung vorstellbar angesichts der atomaren Aufrüstung und gegenseitigen Abschreckungspolitik, die damals herrschte und immer noch andauert. Aber eine solche Vernichtung war eher eine Möglichkeit und nicht, wie es die Erderwärmung für uns heute ist, eine relativ unmittelbar bevorstehende Gewissheit.

Für King war die Vernichtung unserer Umwelt allein durch das, was die Menschen alltäglich taten und immer noch tun, nicht offensichtlich. Verschmutzung und Zersetzung der Umwelt waren King und seinen Zeitgenossen nicht unbekannt, aber die andauernde Verbreitung des Handelns, das diese Probleme verursacht und mit dem Lebensstil und den Wirtschaftsformen der Moderne zusammenhängt, war nicht so deutlich zu erkennen, wie sie es heute ist.¹ Mit anderen Worten: die Lage war schlimm und wurde schlimmer, und King war sich zum einen dieser Realität bewusst, zum anderen kritisierte er sie im Zuge seines radikalen Kampfes.²

¹ Vor beinahe einem halben Jahrhundert war Dr. King und seinen Helfern bewusst geworden, dass die Integration an unseren Schulen und in öffentlichen Räumen, das Erlangen des Wahlrechts und die Fortschritte beim Bürgerrechtsgesetz einige andere Probleme nicht lösten. Menschen anderer Hautfarbe (*people of color*) litten immer noch unverhältnismäßig unter der Verbreitung giftiger Substanzen in ihren Vierteln. In Orten mit überwiegend nicht-weißer Bevölkerung war die Wahrscheinlichkeit höher, gefährliche Wohnbedingungen zu haben. Bewohner dieser Gemeinden lebten oft nicht nur in den verseuchtesten Gebieten unseres Landes – oft verrichteten sie auch die dreckigsten, gefährlichsten Arbeiten.

Im März 1968 reiste Dr. King nach Memphis, Tennessee, um schwarze Müllmänner bei einem Streik anzuführen. Im Rahmen seiner wachsenden Mission für ökologische und ökonomische Gerechtigkeit kehrte er einige Tage später nach Memphis zurück, wo er am 5. April noch einmal mit diesen Arbeitern marschieren wollte – an einem Tag, den er nicht mehr erleben sollte; einem Tag, der die Bürger von Memphis zusammenrief, und zwar nicht zu einer friedlichen Demonstration, sondern in Trauer. (Holder 2015)

² Als ich seine ständigen Verweise auf das Universum und den Kosmos, auf Wechselbeziehung, gegenseitige Abhängigkeit und Verbundenheit, auf Gegenseitigkeit und Teilhabe las, dämmerte mir eine unausweichliche Schlussfolgerung: Martin Luther King dachte ökologisch.

Aber 1968 ist nicht 2017, und King war ein Prophet wie der biblische Nathan und kein Seher wie Nostradamus. Dieser Unterschied ist im Hinblick auf Gleichgewicht und Dringlichkeit wichtig. Die Welt im Jahr 1968 war, ökologisch gesehen, wie ein alternder, übergewichtiger Amerikaner, der von Fastfood und Zigaretten abhängig ist. Es ist bekannt, dass ein solcher Lebensstil krank macht und tötet, und deshalb ist es notwendig, die Gefahr zu erkennen und das Leben radikal und drastisch zu ändern. Aber das letzte Ende steht nicht unmittelbar bevor und ist deshalb nicht im Blick.

2017 sieht das ganz anders aus. Jetzt bescheinigt uns der Arzt, dass Krebserkrankung, Herzinfarkt oder Schlaganfall unmittelbar bevorstehen und sehr wahrscheinlich tödlich enden werden. Schlimmer ist jedoch, dass die Dringlichkeit – global gesehen – trotzdem weithin geleugnet wird.

Der Frosch im Kochtopf – Zeit zu handeln

Selbst heute werden Erderwärmung und die Zerstörung unserer Korallenriffe, die zunehmende Versteppung fruchtbaren Landes und andere globale Verbrechen nicht von allen als nachweisliche Tatsachen betrachtet, die von Regierungen und großen Unternehmen sofortiges Handeln erfordern.³ Wir leben in einer Welt mit „Alice im Wunderland“-Eigenschaften. Die Notwendigkeit, radikal zu ändern, wie wir leben, arbeiten und interagieren, nimmt einfach keine zentrale Stellung in der öffentlichen Diskussion über das moderne Leben ein, zumindest nicht in Amerika. Das liegt zum Teil daran, dass die Zerstörung unseres Planeten sich nicht so leicht direkt mit unserem Alltag in Verbindung bringen lässt – jedenfalls in den meisten Ländern der sogenannten Ersten Welt. Dass wir fossile Brennstoffe verheizen, die Umwelt mit unseren Fabriken verschmutzen, Müllkatastrophen produzieren, wird, wie andere unmittelbare Ursachen der ökologischen Vernichtung, als notwendiges Übel unseres modernen Lebens angesehen. Leider sind wir, kollektiv gesprochen, wie ein Frosch im Topf auf dem Herd. Angeblich kann man einen Frosch kochen, wenn man die Hitze so niedrig einstellt, dass das Wasser sich sehr langsam erwärmt. Bei diesem Szenario ist der Frosch gekocht, bevor ihm bewusst wird, dass er in Gefahr ist, und aus dem Topf springen und fliehen kann.

Wir Menschen sind natürlich keine Frösche, und das Bild hinkt aus mehreren Gründen. Und doch sind wir in vielerlei Hinsicht wie der dem Tod geweihte Frosch, denn wir werden gekocht, während unser Planet sich erhitzt. Unsere Situation ist insofern nicht wie die des Frosches, dass unser Untergang unvermeidlich scheint. Der Hauptgrund für die unausweichliche Vernichtung ist, dass wir keinen Ort haben, an den wir fliehen könnten. Garrett Hardins Aufsätze über *Lifeboat Ethics* (Rettungsboot-Ethik) hatten

³ Am 20. Juni 2016 berichtete die *Atlanta Journal-Constitution* über das weitverbreitete Ausbleichen unserer Korallenriffe. Schlimm ist, dass wir nichts dagegen unternehmen.

schon immer das Problem, dass die Menschheit sich nicht in diejenigen, die rechtmäßig im Rettungsboot sitzen, und diejenigen, die außerhalb davon im Meer schwimmen, unterteilen lässt.⁴ Doch selbst Hardin konnte sehen, dass alles Leben, auch das menschliche, Grenzen und Endlichkeit unterworfen ist. Unsere Endlichkeit ist wie die Endlichkeit der Erde unsere letzte Realität. Das heißt, wenn wir Realisten sind, müssen wir aufhören, Dinge so zu tun, wie wir sie bisher getan haben, wenn wir für uns und unsere Nachkommen eine vernünftige Überlebensperspektive haben wollen. Diese Schlussfolgerung ist vernünftig, einfach, alarmierend und doch anscheinend nicht sehr motivierend, da wir Menschen diesbezüglich nicht sehr viel unternehmen.

Wir unternehmen unter anderem deshalb nicht sehr viel, weil wir in einem existenziellen Lebensstil gefangen sind, in dem wir leben, uns vermehren, die Welt entwickeln und für unsere Nachkommen sorgen müssen. Dieser Lebenszyklus ist nicht an sich zerstörerisch. Die australischen Aborigines sind bekannt dafür, dass sie eine Kultur und einen Lebensstil entwickelt haben, der mit der Schöpfungsordnung harmoniert und nicht im Konflikt steht. Unsere Kultur ist allerdings nicht wie ihre. Ein Großteil der menschlichen Geschichte war nicht so ökologisch destruktiv. In der Vergangenheit konzentrierte sich der Kampf um Zukunftsmöglichkeiten vor allem auf Fragen der Gerechtigkeit, nicht so sehr auf Nachhaltigkeit. Inzwischen ist deutlich geworden, dass die Umverteilung von Wohlstand, verbunden mit anderen guten Maßnahmen zur ausgleichenden Gerechtigkeit, so löblich sie an sich auch sind, nicht dazu führen wird, dass viele von denen, die Franz Fanon die *Verdammten dieser Erde* und Howard Thurman die *wahrhaft Enterbten* nennt, weniger verdammt oder enterbt sind. Kurz gesagt, eine ökologische Zivilisation, d. h. eine wahrhaftige Nachhaltigkeit ist bei unserem jetzigen Lebensstil nicht für jeden Menschen auf der Erde möglich. Wir essen zu viel rotes Fleisch, verbrennen zu viele fossile Brennstoffe, produzieren zu viel Müll, verschmutzen zu viel Luft und Wasser und zerstören zu viel von der Ozonschicht, um menschliches Leben auf unbestimmte Zeit zu erhalten.

Damit das menschliche Leben andauern kann, müssen wir im Westen also zumindest unseren Lebensstil zurückfahren. Das bedeutet nicht nur, dass die „entwickelten Länder sich nicht mehr so weiterentwickeln und so konsumieren dürfen wie bisher, sondern wir selbst dürfen es auch nicht tun. Wir müssen damit zufrieden sein, unter einem Weinstock und Feigenbaum zu leben (Mi 4, 4). Dieser Gedanke der Selbstbeschränkung zum Wohl der Erde als auch unserer Nachkommen ist eine Antithese zu unserem jetzigen Verständnis vom amerikanischen Lebensstil – der sich einer endlos wachsenden Wirtschaft und ungezügelterm Konsum verschrieben hat. Aber was wir selbst nicht zu tun bereit sind, können wir vom Rest der Welt auch nicht verlangen, und doch ist es genau das, was wir tun *müssen*.

⁴ Garrett Hardin, BioScience, vol. 24 (10), 1974, 561–568.

Unsere Hauptfrage in diesem Kontext lautet dementsprechend: „Eignet sich das Wirken von Martin Luther King Jr. als Grundlage für ein solches Zurückschrauben, für eine neue und grundlegendere Neuformulierung des amerikanischen Traums – für eine neue und wirklich andere *Beloved Community*, also eine von Liebe geprägte und durchdrungene Gesellschaft?“

Wir glauben, dass Kings ganzheitliche, vernetzte Kosmologie dabei hilft, diese Veränderungen vorzunehmen.

Eine Frage der Solidarität

Aber Kings Gemeinschaft der Liebe hat die Fantasie der Amerikaner nicht so ergriffen, wie es hätte sein müssen, um solche Veränderungen zu erzwingen. Sie forderte zwar Gleichberechtigung, wurde aber nicht generell so gedeutet, dass sie *Solidarität forderte* – das heißt, im Idealfall sollte sie die Ungerechtigkeit in Form von Segregation abbauen, die der Sklaverei folgte. Damals nahm man an, wenn die Bürgerrechte gesetzlich verankert und akzeptiert würden, dann würde das eine Bewegung für wirtschaftliche Gleichberechtigung fördern. Die Geschichte hat jedoch gezeigt, dass trotz allen Fortschritts, der vielleicht erreicht wurde, diese gesetzliche Verankerung der Bürgerrechte und die anschließende Rechtsprechung eine größere schwarze Mittelschicht hervorgebracht, aber nicht die Armut beseitigt haben – nicht einmal in Amerika. Während sie einerseits begrüßt wurden, gerieten sie andererseits auch in Verruf, weil eine solche Politik die Umverteilung von Wohlstand, Ressourcen und Chancen förderte.

Was nicht erzeugt wurde, ist eine flächendeckende Akzeptanz der *Solidarität*, vor allem unter Afroamerikanern. Frühere Generationen Schwarzer lebten aufgrund der faktischen Rassentrennung ein größeres Maß an Solidarität in allen Lebensbereichen der schwarzen Bevölkerung. Historisch betrachtet waren wohlhabende Schwarze zu Kings Zeiten immer noch unentrinnbar in einem Käfig gefangen, der sie zu Bürgern zweiter Klasse degradierte. Entsprechend einfacher war es, gegenseitiges Mitgefühl für die armen Brüder zu empfinden und zu pflegen. Eine nationale Solidarität über alle Grenzen von ethnischer Herkunft, Gesellschaftsschicht, sexueller Orientierung, Religion, Arbeit und Wohnort hinweg würde jedoch eine Revolution amerikanischer Werte erfordern, die ebenso radikal wäre wie die Bürgerrechtsbewegung selbst. King hat deutlich gemacht, dass, wenn eine Person unter Ungerechtigkeit leidet, wir alle ebenfalls Opfer von Ungerechtigkeit sind.

Ein berühmtes Zitat von ihm lautet: „Ungerechtigkeit an irgendeinem Ort bedroht die Gerechtigkeit an jedem anderen.“⁵ Doch dieses Zitat berücksichtigt an sich nicht die Verpflichtung all jener, die die Macht haben, sich mit den Leidenden solidarisch zu zeigen, bis ein solches Leiden gelin-

⁵ Z. B. <https://zitatezumnachdenken.com/martin-luther-king/1748>.

dert werden kann. Dieses erweiterte Verständnis von Solidarität, verbunden damit, dass die Realität von Nachhaltigkeit akzeptiert wird, würde erfordern, dass zufriedene Amerikaner (welcher Hautfarbe und/oder ethnischer Herkunft auch immer) einem wachsenden Luxus den Rücken kehren und freiwillig nicht nur die Wirtschaft, sondern auch den eigenen Lebensstil zurückschrauben. Es hat sich allerdings gezeigt, dass wir Amerikaner nicht bereit sind, in einer wachsenden Wirtschaft und einer sich verschlechternden, aber noch immer überlebensfähigen Umwelt wahrhaftig solidarisch mit anderen zu sein. Schlimmer ist sogar unser noch größeres Defizit beim Mitgefühl für Menschen in anderen Teilen dieser Welt, in der wir derzeit leben. Es fällt schwer, sich vorzustellen, dass wir bereit wären, Solidarität zu üben, d. h. zu teilen, wenn Wohlstand, Gesundheit und Zukunftsfähigkeit sich in größerem Maße verschlechtern.

Dass wir uns unserem Lebensstil und unserer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohle anderer verschrieben haben, hindert uns daran, uns zu bessern. Und als wäre dieses Szenario nicht ernüchternd genug, hat der relative Sieg der Bürgerrechtsbewegung, zumindest in den USA, nicht auch zu einem Engagement für wirtschaftliche Rechte oder finanzielle Unabhängigkeit für alle geführt.

Diese traurige Einschätzung ist noch nicht alles. Wahrscheinlich sollten wir auch gestehen, dass, konzeptionell gesprochen, nachhaltiger Umweltschutz und die Umsetzung voller wirtschaftlicher Rechte für alle sich in der postmodernen Welt vielleicht gegenseitig ausschließen – wenigstens bei dem Konsumtempo, das die sogenannte Erste Welt zum „normalen“ Lebensstandard erhoben hat. Wenn diese Schlussfolgerungen zu beweisen sind, was ist dann mit der Bedeutung von Kings Wirken? Wen kümmert es, was er gedacht hätte, wenn er am Leben geblieben wäre, oder – weniger spekulativ – welche Ressourcen seine Sozialethik enthalten würde, um diese und andere Probleme zu lösen?

Natürlich sind diese Schlussfolgerungen nur dann zwingend, wenn es tatsächlich unvermeidlich ist, dass wirtschaftliche Rechte von Natur aus nicht damit vereinbar sind, ökologisch verantwortungsvoll zu sein und unsere Wirtschaftssysteme und Lebensstandards nachhaltig zu gestalten. Aber ist dies unvermeidlich? In diesem Essay soll zunächst diese Frage behandelt werden.

Dann werden wir, ausgehend von der Annahme, dass diese Schlussfolgerung nicht zwingend ist, erklären, wie eine solche Gesellschaftsordnung erreicht werden kann.

Drittens wird untersucht, wie Maßnahmen aussehen können, damit aus unseren jetzigen Strukturen heraus diese neue Struktur entstehen kann.

Viertens werden wir an einem Beispiel unsere Bereitschaft unter die Lupe nehmen, solche Veränderungen vorzunehmen – und zwar an der Tragödie von Umweltrassismus, ökologischer Katastrophe und Verletzung der Menschenrechte in Bezug auf die Bewohner von Flint im Bundesstaat Michigan.

Fünftens werden wir die Tatsache, dass anderen Dingen Vorrang vor dem Menschenrecht auf sauberes Wasser gegeben wird, mit der Verwirklichung wirtschaftlicher Industrieabläufe und der Leugnung wirtschaftlicher Rechte der Bewohner von Flint in Verbindung bringen.

Sechstens wird gezeigt, dass all diese Rechtsverletzungen von Problemen, die King in seinem historischen Kampf verstanden und angesprochen hat, bereits vorweggenommen wurden, und dieser letzte Punkt wird uns deutlich machen, wie Kings Wirken uns helfen kann, unser Leben und unsere Welt auf eine Weise neu zu gestalten, dass ökonomische Rechte und ökologische Nachhaltigkeit nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern sich sogar zwangsläufig gegenseitig bedingen.

Ökologie und Ökonomie haben denselben Wortstamm – *oikos*, was so viel bedeutet wie Haushalt. Die Ökonomie beginnt entsprechend im eigenen Haus und die Ökologie zeigt sich darin, wie wir harmonisch mit dem Haus der Welt interagieren. Es ist offensichtlich, dass wir keine Ökonomie haben können – also Haushaltsregeln – ohne ein nachhaltiges Fundament, auf das wir das Haus bauen können. Alle wahren Ökonomien, wenn man sie als authentisch betrachten will, müssen in einem nachhaltigen System begründet sein. Denken wir zum Beispiel an den Lebensstil der australischen Aborigines.

Man sagt, diese Völker hätten von der gesamten Menschheit den beständigen Lebensstil. Vor der europäischen Invasion waren sie eine Gesellschaft der Jäger und Sammler. Sie folgten in kleinen Gruppen den Jahreszeiten und Bedingungen, um Nahrungsmittel und Wasser zu haben, und bauten Unterkünfte auf traditionelle Weise, die kaum eine dauerhafte Wirkung auf die Flora und Fauna Australiens hatte. Sie selbst sehen sich im Einklang mit der Natur, ja, als Teil davon. Ein Großteil der Menschheitsgeschichte lässt vermuten, dass alle Menschen in ähnlichen Gemeinschaften begannen. Doch die Geschichte der Welt zeigt auch, dass viele Völker in verschiedenen Regionen der Erde dieses Leben im Laufe der Zeit aufgaben, indem sie stattdessen Tiere und Pflanzen domestizierten und sich niederließen, um Felder zu bestellen und Nutztiere zu halten (Aborigines haben nur Dingos domestiziert, damit sie ihnen bei der Jagd helfen). Warum die Geschichte sich so entwickelt hat, ist eine faszinierende anthropologische Frage, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Die Frage ist nicht, wie wir im Westen an diesen Punkt gelangt sind, sondern was wir jetzt tun müssen, wo wir an diesem Punkt sind. Wir müssen uns eingestehen und akzeptieren, dass unser jetziger Lebensstil, der auf der Agrarindustrie, der Nutzung fossiler Brennstoffe, umweltverschmutzenden Fabriken usw. beruht, systemisch zerstörerisches Handeln ist und kein nachhaltiger Lebensstil.⁶ Wir müssen einen Weg finden, wie

⁶ Wenn wir uns den Fußabdruck des durchschnittlichen Nordamerikaners ansehen, wird klar, dass wir die Tragkraft der Erde in Zukunft überschreiten würden, wenn andere Völker unseren durchschnittlichen Lebensstandard übernähmen. Selbst bei der jetzigen

alle ein annehmbares Leben führen können – und das ist im Hier und Jetzt möglich. Ein Leben, das weder das Leben der Jäger und Sammler an einem Ende des Spektrums ist noch unsere aktuelle postmoderne Erderwärmung am andere Ende. Wir müssen einen dritten Weg finden und konsequent gehen. Gibt es einen dritten Weg?

Vom Manager-Kapitalismus zum Grundrecht für alle

Wir behaupten, dass es natürlich einen anderen Lebensstil gibt. Wir könnten unser zerstörerisches Handeln ändern. Zum Beispiel könnten wir unseren Konsum vieler Dinge aufgeben, die unseren Planet zerstören, z. B. Aluminiumdosen.⁷ Solche Veränderungen scheinen vernachlässigenswert, und einzeln und für sich betrachtet, sind sie es auch. Aber im Gegensatz zu Amerika führen andere westliche Länder ein Leben, das nachhaltiger ist. In unserem und anderen verschwenderischen Ländern muss ein Paradigmenwechsel geschehen. Internationale Nichtregierungsorganisationen fordern solche Veränderungen, z. B. die Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit:

„Wir fordern einen Paradigmenwechsel von dem aktuellen neoliberalen Wirtschaftsmodell der Entwicklung, das Profit über Menschen stellt und Ungleichheit, Krieg, und Konflikte, Militarismus, Patriarchat, Umweltzerstörung und Klimawandel verschärft. Stattdessen verlangen wir wirtschaftliche Modelle und Entwicklungsansätze, die fest in den Grundsätzen der Menschenrechte und der nachhaltigen Umweltpolitik wurzeln und die gegen Ungleichheit zwischen Menschen und Ländern kämpfen und die das Machtgefüge zugunsten der Gerechtigkeit neu ausrichten, damit andauernder Frieden, Gleichberechtigung, Völkerautonomie und die Bewahrung des Planeten das Ergebnis sind.“⁸

Diese letzte Äußerung ist eine gängige demokratisch sozialistische Erklärung einer Befreiungsbewegung, die das neoliberale Bekenntnis zu einem Manager-Kapitalismus mit seiner Forderung nach mehr, nach einer unbegrenzt wachsenden Wirtschaft ablehnt – die Art Wirtschaftssystem, die unseren jetzigen Marsch in den ökologischen Abgrund verursacht

Weltbevölkerung ist deutlich, dass unser Konsumverhalten nicht aufrechtzuerhalten ist, und bei den prognostizierten Bevölkerungszahlen wird die Lage in Zukunft noch dramatischer. Siehe auch www.sustainablemeasures.com.

⁷ Insgesamt erfordert die Herstellung einer Aluminiumdose mehr als 60 verschiedene Arten von Rohstoffen oder verfahrenstechnischen Produkten und verursacht mehr als 75 verschiedene Umweltgifte. Der Einsatz von Material und Werkzeugen hat noch einmal einen eigenen Wirkungskreislauf. Die Herstellung von Aluminiumdosen kann Erderwärmung, Versauerung, Eutrophierung, Smog in den unteren Luftschichten und die Zerstörung der Ozonschicht verursachen.

⁸ Die englischsprachige Erklärung findet sich unter: <https://wilpf.org/wp-content/uploads/2014/03/Feminists-Post-2015-Declaration.pdf>

hat. King hatte ganz offenbar erkannt, dass der Kapitalismus einem demokratischen Sozialismus weichen muss. Obery Hendricks, ein renommierter King-Kenner, zitiert eine seiner Reden aus dem Jahr 1966, in der King erklärte:

„Wir sagen, dass etwas mit dem Kapitalismus im Argen liegt [...] Es muss eine bessere Verteilung von Wohlstand geben, und vielleicht muss Amerika auf einen demokratischen Sozialismus zugehen. Man kann es nennen, wie man will, man kann es Demokratie nennen oder demokratischen Sozialismus, aber es muss eine bessere Verteilung des Wohlstands in diesem Land geben, für alle Kinder Gottes.“⁹

Außerdem weist Hendricks darauf hin, dass eine Ablehnung des Kapitalismus und die Erschaffung einer Art wirtschaftlicher Demokratie in Kings theologischer Ethik und insbesondere in seinem Verständnis der *Beloved Community* eingeschlossen ist. Hendricks schreibt weiter:

„Ja, King wollte Demokratie, mehr Demokratie, aber er war nicht bereit, die wichtige Aufgabe, eine wirtschaftliche Demokratie zu erschaffen, Stegreifgesetzen und fragmentarischer Politik zu überlassen. ‚Jahrelang habe ich mich mit dem Gedanken abgemüht, die bestehenden Institutionen der Gesellschaft zu reformieren‘, sagte er, durch ‚ein wenig Veränderung hier, ein wenig Veränderung dort, aber jetzt sehe ich das anders. Wir brauchen einen Umbau der ganzen Gesellschaft, eine Revolution der Werte.“¹⁰

Das hatte er bei einem Beitrag in der Zeitschrift *Ebony* aus dem Jahr 1966 im Sinn. „Unser Ziel“, schrieb er, „ist es, eine von Liebe geprägte und durchdrungene Gesellschaft zu erschaffen, und dazu ist eine qualitative Veränderung in unseren Seelen ebenso nötig wie eine quantitative Veränderung in unserem Leben.“ Und das hatte er auch im Sinn, als er in seiner letzten Rede vor der Southern Christian Leadership Conference 1967 erklärte: „Heute sage ich [...] ‚Amerika muss wiedergeboren werden!‘“¹¹

Tatsächlich hatte King sich der Implementierung wirtschaftlicher Rechte verschrieben. Dies ist wahr, obwohl er nicht die Sprache gebrauchte, mit der üblicherweise über wirtschaftliche Rechte gesprochen wird. King stellte sich laut und unmissverständlich gegen die grassierende Armut in Amerika. Ein Ansatz zur Lösung dieses Problems war sein Eintreten für ein garantiertes Mindesteinkommen. King sagte einmal:

„Ich bin jetzt überzeugt davon, dass der einfachste Ansatz sich als der wirksamste erweisen wird – die Lösung für die Armut ist, sie durch eine inzwischen viel diskutierte Maßnahme ganz unmittelbar abzuschaffen: das garantierte Mindesteinkommen.“¹²

⁹ Obery Hendricks, „The Uncompromising Anti-Capitalism of Martin Luther King, Jr.“, 2014. https://www.huffingtonpost.com/obery-m-hendricks-jr-phd/the-uncompromising-anti-capitalism-of-martin-luther-king-jr_b_4629609.html.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Dr. Martin Luther King on Justice for the Poor. The Socialist Party of America, o.D.

Weiter forderte King ein wirtschaftliches Grundrecht. King schrieb, dieses Grundrecht solle lauten: „Das Recht eines jeden arbeitsfähigen Bürgers auf eine angemessene Arbeit.“¹³

Diese Forderung ist nicht in den vorsichtig maßvollen Worten von Analysten und Ökonomen gehalten. King schreibt als moralischer bzw. politischer geistlicher Anführer, der Gerechtigkeit und Gleichberechtigung vorantreiben und Leiden lindern will. Seine Forderung als solche steht nicht im Widerspruch zu dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, den die Vereinten Nationen am 16. Dezember 1966 verabschiedeten, sondern ist vielmehr ein Echo derselben. Aber dieser Pakt wurde erst 1976 von Präsident Jimmy Carter unterzeichnet und von den Vereinigten Staaten nie ratifiziert. Erst bei seiner Ratifizierung könnte dieser Pakt für die Vereinigten Staaten verbindlich werden. Warum er nicht ratifiziert wurde und es immer noch nicht wird, habe ich an anderer Stelle detailliert erklärt.¹⁴ Deutschland ratifizierte den Pakt im Jahr 1978.

Eine Kampagne gegen Armut

Wenn King am Leben geblieben wäre, hätte er vielleicht eine Bewegung zur Einführung des Pakts gegründet – aber er wurde ermordet. Trotzdem deutete alles, was er tat, auf die Bildung einer Massenbewegung hin, die das Klima für eine Umsetzung des Pakts geschaffen hätte. King verbrachte seine letzten Jahre damit, eine Kampagne für die Armen zu führen. Bei seiner letzten Reise nach Memphis wollte er streikende Müllmänner bei dem Versuch unterstützen, einen zum Leben ausreichenden Lohn zu erkämpfen. King war bewusst geworden, dass die Bürgerrechte einen hohlen Klang für jene haben, die zu arm sind, um sie zu genießen.

Eugene Robinson erkennt diesen Aspekt von Kings Wirken und zitiert ihn wie folgt:

„Wir kämpfen jetzt für echte Gleichberechtigung, und das bedeutet wirtschaftliche Gleichberechtigung. Denn wir wissen nun, dass es nicht genügt, die Rassentrennung an der Essenstheke aufzuheben. Was nützt es einem Mann, wenn er ohne Segregation an einem Mittagstisch essen kann, aber nicht genug Geld hat, um sich einen Hamburger zu kaufen? Was nützt es einem Mann, wenn er ohne Segregation in dem feinsten Restaurant essen kann, aber nicht genug Geld verdient, um seine Frau zum Essen auszuführen? Was nützt es einem, in den Hotels in unseren Städten und an unseren Autobahnen absteigen zu dürfen, wenn wir nicht genug Geld verdienen, um mit unserer Familie Urlaub zu machen? Was nützt es einem, in eine Schule

¹³ Vertraulicher erster Entwurf vom 6. Februar 1968.

¹⁴ Darryl M. Trimiew, *God Bless the Child That's Got Its Own: The Economic Rights Debate*, Oxford, 1997.

zu gehen, wenn man nicht genug Geld verdient, um seinen Kindern Schulkleidung zu kaufen?“¹⁵

King war offensichtlich der Meinung, dass alle Amerikaner ein „Stück vom Kuchen“ verdient hatten. Ganz und gar nicht klar ist jedoch, ob King verstand, dass der Planet Erde unersättliche Kuchenesser nicht mehr lange ernähren kann. Auch wenn man vielleicht historisch nicht belegen kann, ob King sich dessen bewusst war, dass neoliberaler Modernismus von Natur aus nicht nachhaltig ist, macht es unsere weitere Diskussion keineswegs überflüssig.

Kings Verständnis von der *Beloved Community* war kein modernes Verständnis von einem neoliberalen Utopia. Seine Forderung nach der Erschaffung einer *Beloved Community* setzte immer voraus, dass Menschen guten Willens, die in einer solchen Gesellschaft leben und sie aufbauen wollen, würden kämpfen müssen und möglicherweise sogar ihr Leben verlieren konnten, während sie für diese *Beloved Community* eintraten. Mit anderen Worten: Der Kampf um die *Beloved Community* sollte nie ein Versuch sein, eine verbindliche Gemeinschaft zu schaffen, die von ihren Mitgliedern keine Opfer in Bezug auf sich selbst und andere erforderte.

Es war immer klar, dass es eine Bewegung, ein Kampf sein würde, eine moralische Gesellschaft zu errichten, in der alle Mitglieder den gleichen moralischen, politischen und gesellschaftlichen Wert haben sollten, verbunden mit einer gewissen finanziellen Unabhängigkeit für alle. Auch wenn King kein asketisches Leben der Einfachheit propagierte wie Gandhi, das Engagement für diese Bewegung war sein persönlicher Antrieb – mehr noch als der Wunsch, für seine eigene Familie wirtschaftliche Sicherheit zu erlangen. Dass er starb, ohne ein Testament zu hinterlassen und ohne die Erträge von seinem Nobelpreis oder seinen Reden zu behalten, ist wohl der deutlichste Ausdruck dafür, dass er glaubte, Menschen sollten sich nicht auf das Anhäufen von Reichtum versteifen. Und auch wenn man nicht angemessen begründen kann, dass King sich für einen einfachen Lebensstil im Sinne von ökologischer Nachhaltigkeit stark gemacht hat, kann man wohl sagen, dass er aktiv für ökologische Gerechtigkeit eingetreten wäre, hätte er weitergelebt. Beim Blick auf eine der wichtigsten Erklärungen zum Thema ökologische Gerechtigkeit, die *Principles of Environmental Justice*, werden siebzehn Grundsätze deutlich, von denen keiner zu dem Werk von Martin Luther King im Widerspruch steht.¹⁶

Besonders ein Grundsatz verdient genauere Betrachtung. Grundsatz Nummer siebzehn lautet wie folgt:

¹⁵ Eugene Robinson, „MLK’s prophetic call for economic justice“, 2015. https://www.washingtonpost.com/opinions/eugene-robinson-mlks-call-for-economic-justice/2015/01/15/3599cb70-9cfe-11e4-96cc-e858ebagiced_story.html?utm_term=.420e22e57a2a.

¹⁶ Delegates to the First National People of Color Environmental Leadership Summit held on October 24–27, 1991, in Washington DC 1996.

„Ökologische Gerechtigkeit verlangt, dass wir, als Einzelpersonen, uns privat und als Verbraucher entscheiden, so wenig Ressourcen unserer Mutter Erde wie möglich zu verbrauchen und so wenig Müll wie möglich zu produzieren; und dass wir uns bewusst dafür entscheiden, unseren Lebensstil kritisch zu hinterfragen und neue Prioritäten zu setzen, um die Gesundheit der Natur für die jetzige und für nachfolgende Generationen zu sichern.“

Dieser Grundsatz war kein offizielles Programm der Bürgerrechtsbewegung, aber, wie bereits gesagt, eine Einstellung, die King selbst befolgte. Weil King kosmologisch daran glaubte, dass alles Leben miteinander verbunden ist und dass Ungerechtigkeit an irgendeinem Ort die Gerechtigkeit an jedem anderen bedrohte, hätte er sich zu einem Kämpfer für ökologische Gerechtigkeit entwickelt, wenn er weitergelebt hätte.

King, davon müssen wir ausgehen, wäre für einen systemischen grünen Lebensstandard und strengen Umweltschutz und ökologische Gerechtigkeit eingetreten und hätte deshalb unseren jetzigen Lebensstil, der so zerstörerisch ist, in Frage gestellt. Warum das so ist, wird in unserer Untersuchung der ökologischen Verbrechen deutlich, die gegen die Menschen von Flint im Bundesstaat Michigan begangen wurden.

Flint – wie die armen *People of Color* abgeschrieben wurden

Die historische Unterdrückung von Flint, Michigan, ist genau die Art Ereignis, gegen die King protestiert und demonstriert hätte. Kurz gesagt: Flint, Michigan ist eine Stadt im sogenannten „Rostgürtel“, die früher industriereich und wohlhabend war und die in ihrem Niedergang nicht umgerüstet oder neu entwickelt wurde. Die Bevölkerung der Stadt ist überwiegend schwarz, und wegen ihrer Armut übernahm der Bundesstaat de facto die Verwaltung. Nachdem Flint jahrelang sein Wasser aus Detroit bekam, ernannte Michigan Krisenmanager, ohne die Bewohner der Stadt zu konsultieren, und beschloss, dem Bundesstaat Geld zu sparen, indem sie nicht mehr das saubere Wasser von Detroit zur Versorgung der Stadt nutzte, sondern das bekanntermaßen verunreinigte Wasser des Flint River. Diese Änderung wurde vorgenommen, obwohl man wusste, dass die neue Wasserquelle suspekt war und die Rohre der Stadt bleihaltig waren. Zudem wurde kein Chlor zugesetzt, das die Korrosion unter Kontrolle gehalten hätte, die infolgedessen Blei in die Wohnungen spülte. Das Wasser war also giftig und verursachte niedrigere IQs bei Kindern, aber trotzdem wurde das Problem mit den Rohren jahrelang nicht behoben. Schlimmer noch: Als man die Direktoren über diese Schande in Kenntnis setzte, wurde keine adäquate Lösung überlegt.

Wie konnte das geschehen? Die einfachste Antwort ist ökologischer Rassismus. Flint war früher ein blühender Standort der Autoindustrie gewesen. Aber der Niedergang des Kfz-Marktes ließ Flint wirtschaftlich sterben. Menschen aus dem Süden, insbesondere Schwarze, waren in einer früheren

Generation dieser Arbeit wegen nach Flint gezogen. Man kann sich leicht vorstellen, dass King eine Demonstration angeführt hätte, die nach dem anschließenden Debakel den Hut des Gouverneurs fordert. Aber die Probleme in Flint sind nur allzu üblich in unserer postmodernen Welt, in der schnell wachsende ökonomische Zentren über Nacht Pleite gehen und ökologische Zerstörung und Armut zurücklassen. Und das Problem ist nicht nur ein amerikanisches, sondern ein globales.

Überall auf der Welt zerstören unsere ökonomischen Maschinen unseren Planeten. Selbst zu Kings Zeit wurden Warnsignale bemerkt. *Der stumme Frühling*, ein Buch von Rachel Carson aus dem Jahr 1962, prangerte den Gebrauch von DDT in der Bekämpfung von Schädlingen in der Landwirtschaft an.¹⁷ Diese Schädlinge wurden von DDT unter Kontrolle gehalten, was zu einer höheren Produktion von Nahrungsmitteln und niedrigeren Kosten und Verlusten in der Landwirtschaft führte, aber zu einem ungeheuren ökologischen Preis.

Alle in einem Boot

Da wir in diesem Aufsatz wiederholt gesagt haben, dass wir derzeit in einem Kreislauf gefangen sind, in dem wir uns an Wirtschaftsproduktion und Konsum beteiligen müssen, stellt sich die Frage, wie wir dies tun können, ohne die Erde zu zerstören. Um die Komplexität des Problems deutlich zu machen, werde ich ein heuristisches Werkzeug zu Hilfe nehmen, eine Variante der altehrwürdigen Hirschjagd, die Jean-Jacques Rousseau in seinem *Diskurs über Ungleichheit* berühmt gemacht hat. Allerdings will ich das Szenario ändern. Bei der ursprünglichen Hirschjagd können Jäger beim Jagen zusammenarbeiten und dadurch ein großes, wertvolles Tier (den Hirsch) fangen, sodass alle zu essen haben. Oder einer oder mehrere können die Kooperation aufkündigen und ein Kaninchen töten, dass zu einem günstigen Zeitpunkt ihren Weg kreuzt. In diesem Fall gibt es nur eine Partei, die profitiert.

In meinem neuen Szenario stellten wir uns hypothetisch vor, dass alle Industrien und alle Länder Holzfäller sind. Sie können mehr verdienen, indem sie ihre Wälder so schnell wie möglich abholzen (das Kaninchen jagen). Wenn sie dies ohne jegliche Aufforstung tun, werden sie bald all ihren Mutterboden und ihre Bäume verlieren und infolgedessen keine Arbeit mehr haben, und die Qualität unserer Luft und unseres Wassers wird schlechter. Weil sie wissen, dass es so ist, fangen einige an, die Bäume in einem Umfang zu fällen, die es möglich macht, diese Bäume durch natürliche oder gesteuerte Aufforstung zu ersetzen. Natürlich stehen sie dabei in einem internationalen Markt im Wettbewerb mit anderen. Wenn alle Holz-

¹⁷ Rachel Carson, *Silent Spring*, Boston 2002 (erstmal erschienen 1962). In deutscher Übersetzung bei C. H. Beck: *Der stumme Frühling*, München 2017.

fällen auf ökologisch verantwortungsvolle Weise fällen und neupflanzen würden, müsste die Erde immer genügend Bäume und eine gesunde Umwelt haben. Allerdings kann keine Holzfällernation das Vorgehen anderer Nationen kontrollieren, und alle sind davon abhängig, dass die anderen sich an das Bündnis halten, wenn ein globaler Kreislauf aus nachhaltiger Holzwirtschaft und Leben erhalten werden soll. Aber da die menschliche Natur ist, wie sie ist, nämlich dass der Mensch, wie Adam Smith postuliert hat, vorwärtskommen will, werden alle daran zweifeln, dass die anderen sich an die Abmachung halten – weil der Mensch selbstsüchtig ist. Deshalb kann jedes Holzfällerlager Schwierigkeiten haben, seine Mitglieder bei der Stange zu halten, weil diese das Gefühl haben, dass irgendwo da draußen Trittbrettfahrer sind, also Holzfäller, für die Ökologie nur ein Lippenbekenntnis ist und die betrügen, wenn sie müssen, vor allem, wenn sie glauben, dass sie ungestraft damit durchkommen. Diese Realität, verbunden mit der Geschichte nationalen und internationalen Konkurrenzdenkens, macht das Schließen internationaler Bündnisse schwierig und zweifelhaft. Mit anderen Worten, die Länder brauchen einen Holzfällerpakt, aber welcher Pakt ist stark genug, um alle auf Kurs zu halten?

Wir werden argumentieren, dass dies durch eine energische Neuformulierung der *Beloved Community* möglich wird. Zunächst ein Zitat von King zur Verwobenheit des Lebens:

„Wenn wir Frieden auf Erden wollen [...], müssen wir eine Welterperspektive entwickeln [...] Ja, als Staaten und Individuen sind wir voneinander abhängig [...] Letzten Endes läuft es darauf hinaus: dass alles Leben in Wechselbeziehung steht. Wir sind alle in einem unentrinnbaren Netzwerk der Gegenseitigkeit gefangen, verwoben zu einem einzigen Schicksalskleid. Was immer sich auf den einen direkt auswirkt, wirkt sich indirekt auf alle aus. Aufgrund der verwobenen Struktur der Wirklichkeit sind wir dazu geschaffen, zusammen zu leben [...] So ist unser Universum strukturiert, dies ist seine verflochtene Wirklichkeit. Wir werden keinen Frieden auf Erden erlangen, solange wir die grundlegende Tatsache dieser verflochtenen, auf wechselseitige Beziehung ausgelegten Struktur der Wirklichkeit nicht erkennen.“¹⁸

Hier sehen wir nun endlich den Wert von Kings Wirken. Es ist global, auf wechselseitige Beziehung ausgerichtet und verstrickt jeden in ein Netz der Gegenseitigkeit bzw. Solidarität. King verstand, dass alle betroffen sind, wenn eine Person leidet. Und da wir betroffen sind, dürfen wir keine Trittbrettfahrer sein. Leiden an irgendeinem Ort in dieser Form der Beziehung erhöht zumindest die Gefahr für Leiden an jedem anderen Ort. King verstand und akzeptierte die Solidarität. Das heißt, er betrachtete ein Problem nicht als gelöst, bis es für alle Menschen gelöst war.

Dies ist das Gegenteil von Garrett Hardins Szenario, das Solidarität zwischen allen Menschen, global gesehen, absolut ablehnt und sie nur generationenübergreifend zwischen jenen akzeptiert, die glücklicherweise ähnlich

¹⁸ Martin Luther King Jr., „A Christmas Eve Sermon on Peace“, 24. Dezember 1967.

situieren sind. Das bedeutet, für Hardin ist die Pflicht der Wohlhabenden darauf beschränkt, die Zukunftsfähigkeit allein ihrer eigenen Nachkommen sicherzustellen. Wenn andere sterben, dann sterben sie eben. Für Hardin mag das eine Tragödie sein, aber ein geringeres Übel als weitverbreitetes Leiden und Sterben. Unsere ökologische Zerstörung und Zersetzung hat jedoch bewiesen, dass es so etwas wie das Hardinsche Rettungsboot nicht gibt – in dem die Passagiere der Ersten Welt sitzen, während die Dritte-Welt-Passagiere nebenherschwimmen bzw. sich über Wasser zu halten versuchen. Unsere Wirklichkeit in der sogenannten Ersten Welt ist die Wirklichkeit aller Menschen. Wenn es ein Rettungsboot gibt, um Hardins Metapher zu modifizieren und fortzuführen, dann ist das Rettungsboot die Erde und das Meer ist das Universum. *Es gibt keine bekannten Wesen, die außerhalb des Bootes schwimmen.* Wenn unser sprichwörtliches Boot untergeht, ertrinken wir alle in diesem Zeitfenster und in Zukunft. Dies ist die Realität, der wir alle uns stellen müssen. In diesem Szenario ist kein Platz für Trittbrettfahrer. Alle sitzen im Boot und alle müssen zusammenarbeiten, damit das Boot nicht untergeht. Entweder jeder zählt oder keiner zählt. Das ist also nun unsere neue und problematische Hirschjagd.

Wir können als Einzelpersonen oder Länder keine Kaninchen jagen (wie in Rousseaus Original) und nicht unseren Pakt aufkündigen, nicht das gesamte Holz auf einmal zu fällen. Wenn wir gegen diese neuen Bündnisse verstoßen, dann ist das gleichbedeutend mit einer Kriegserklärung gegen uns selbst – ob es uns bewusst ist oder nicht. Es ist so, als würden wir den Ablaufstöpsel ziehen, den es in den meisten Booten gibt, und zwar, *während das Boot noch auf dem Wasser ist* – es folgen der Untergang und die vollständige Auslöschung. Dass dieser Zustand Wirklichkeit ist, bedeutet allerdings nicht, dass die Menschheit in Zusammenarbeit und Übereinstimmung handelt. Im Moment scheint der sprichwörtliche Wolf noch nicht bei jedem vor der Tür zu stehen. Also sind wir wirklich Frösche im Kochtopf – die Flamme ist klein gestellt, und wir werden sehen, ob wir mehr Verstand haben als Frösche oder nicht. Während Frösche nur hüpfen und hoffen können, könnten wir die Hitze abstellen.

Können wir den Wahnsinn aufhalten, bevor es zu spät ist?

Wir werden sehen.

Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Dorothee Dziewas.

Martin Luther King, Jr. – Ein Visionär der Liebe¹

Ralf Dziewas

1. Einleitung

„I have a dream“ – „Ich habe einen Traum“. Vermutlich brauche ich nicht mehr als diese vier Worte auszusprechen und Sie sehen ihn vor sich, den Baptistenpastor und Bürgerrechtler Martin Luther King, der vor dem Lincoln Memorial in Washington vor 250.000 Demonstrierenden seine berühmte Traumrede hält:²

„I have a dream“ – „Ich habe einen Traum, daß eines Tages auf den roten Hügeln von Georgia die Söhne früherer Sklaven und Söhne früherer Sklavenhalter miteinander am Tisch der Brüderlichkeit sitzen können. Ich habe einen Traum, daß sich eines Tages selbst der Staat Mississippi, ein Staat, der in der Hitze der Ungerechtigkeit und Unterdrückung verschmachtet, in eine Oase der Freiheit und Gerechtigkeit verwandelt.“³

Und immer wieder dieses: „I have a dream“.

„Ich habe einen Traum, daß eines Tages in Alabama, mit seinen bösen Rassisten, [...] daß eines Tages genau dort in Alabama kleine schwarze Jungen und Mädchen die Hände schütteln mit kleinen weißen Jungen und Mädchen als Brüder und Schwestern. [...] Und die Herrlichkeit des Herrn wird offenbar werden, und alles Fleisch wird es sehen. Das ist unsere Hoffnung. Mit diesem Glauben kehre ich in den Süden zurück. Mit diesem Glauben werde ich fähig sein, aus dem Berg der Verzweiflung einen Stein der Hoffnung zu hauen. Mit diesem Glauben werden wir fähig sein, die schrillen Mißklänge in unserer Nation in eine wunderbare Symphonie der Brüderlichkeit zu verwandeln. Mit diesem Glauben werden wir fähig sein, zusammen zu arbeiten, zusammen zu beten, zusammen zu kämpfen, zusammen ins Gefängnis zu gehen, zusammen für die Freiheit aufzustehen, in dem Wissen, daß wir eines Tages frei sein werden.“⁴

¹ Eine erste Version dieses Beitrags entstand für einen Vortrag am 18. Januar 2016 im Ökumenischen Zentrum, Hamburg, aus Anlass des Martin-Luther-King-Day 2016. Eine verkürzte Version dieser aktualisierten Fassung wurde auf dem Symposium der GFTP am 4. November 2017 in Oldenburg vorgetragen. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten.

² Martin Luther Kings berühmte I-have-a-dream-Rede vom 28. August 1963 ist auch deshalb bildlich im kollektiven Gedächtnis der Menschheit verankert, weil seine Abschlussansprache beim Marsch auf Washington von mehreren US-Fernsehsendern live übertragen und aufgrund neuer Satellitentechnik sogar global ausgestrahlt wurde. Dadurch konnten Millionen von Zuschauern Kings Rede live oder zeitnah erleben. Vgl. Tobias Dietrich, *Martin Luther King*, Paderborn 2008 (UTB 3023), 60.

³ Alle folgenden Zitate der Rede in deutscher Übersetzung nach: *Martin Luther King, Mein Traum vom Ende des Hassens. Texte für heute*, hg. von Hans-Eckehard Bahr und Heinrich Grosse, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 85–90, Zitat 88.

⁴ King, *Traum* (wie Anm. 3), 89

Und dann endet diese Rede mit dem vielfachen wiederholten Aufruf „Let freedom ring“ – „Laßt die Freiheit erschallen!“, um am Ende in die Vision einer Zukunft einzumünden, in der „alle Kinder Gottes – schwarze und weiße Menschen, Juden und Heiden, Protestanten und Katholiken – sich die Hände reichen und die Worte des alten Negro Spirituals singen können“ – „Free at last, free at last, thank God almighty, we're free at last“ – „Endlich frei! Endlich frei! Großer, allmächtiger Gott, wir sind endlich frei.“⁵

Es ist sicherlich diese visionäre Rede aus dem Sommer des Jahres 1963 gewesen, die mit dazu beigetragen hat, dass das TIME Magazin Martin Luther King 1964 zum „Mann des Jahres“ kürte und er im selben Jahr den Friedensnobelpreis erhielt.⁶ Diese Rede gehört zu den berühmtesten Ansprachen der Geschichte und wird bis heute gerne als Anschauungsbeispiel im Rhetorikunterricht verwendet.⁷ Aber ich möchte heute nicht die rhetorischen Stilmittel und die Persönlichkeit des beeindruckenden Predigers und Redners Martin Luther King in den Blick nehmen, sondern den Traum betrachten, den King uns hier vor Augen malt, diese Bilder der Hoffnung auf eine friedliche, geschwisterlich miteinander lebende Menschheit.

Unsere Gesellschaft heute ist von Auseinandersetzungen geprägt, die uns eher in ein Gegeneinander als in ein Miteinander führen – in Deutschland ebenso wie in Europa. Es gibt eine Willkommenskultur für Geflüchtete und aktive ehrenamtliche Hilfeleistung bis zum Umfallen auf der einen Seite und brennende Flüchtlingsunterkünfte und populistische Demonstrationen gegen Zuwanderung auf der anderen Seite. Diese Träume vom Tisch der Brüderlichkeit, von Hände haltenden Kindern, von einer gemeinsam singenden Menschheit, die sich an ihrer Freiheit und Gemeinschaft erfreut, sind diese Träume nicht längst geplatzt, wie Seifenblasen, die ein Windstoß zerreißt?

„Martin Luther King – Ein Visionär der Liebe“ habe ich diesen Vortrag überschrieben und ich möchte mit Ihnen Hineinschauen in die Theologie dieses Visionärs. Woher nimmt er seine Bilder? Was trägt seine Hoffnung? Wieso geht von seinem Denken und Handeln eine solche Kraft aus, dass man am liebsten einstimmen möchte in dieses „I have a dream“ – „Ich habe einen Traum“? Und was können wir von diesem Träumer King lernen für unsere Zeit?

Martin Luther Kings Vision von der „Beloved Community“, wie er sie nennt, einer aus Liebe und Freiheit gestalteten Gesellschaft hat mehrere Wurzeln.⁸ Sie ist nicht nur in ihrer Zielvorstellung, sondern auch in ihrer Entstehung interkulturell. Ihre *erste* Wurzel liegt in der Frömmigkeit der

⁵ King, Traum (wie Anm. 3), 90

⁶ Zu den Lebensdaten von Martin Luther King vgl. Dietrich, King (wie Anm. 2), 98–101.

⁷ Eine detaillierte Analyse der von King verwendeten rhetorischen Mittel enthält der Aufsatz von Marc Vail, The „Integrative“ Rhetoric of Martin Luther King, Jr.'s „I Have a Dream“ Speech, in: Rhetoric & Public Affairs 9 (2006) Nr. 1, 51–78.

⁸ Vgl., wenn auch mit anderer Gewichtung, Dietrich, King (wie Anm. 2), bes. 44–46.

afroamerikanischen Baptistengemeinden. Dabei speist sie sich sowohl aus den in den „Black Churches“ gesungenen Spirituals wie aus der dort gepredigten Theologie der Würde und Freiheit der Menschen als Ebenbilder Gottes. Diese Prägung ist vielleicht die stärkste, denn King wurde in sie hineingeboren und ist in ihr aufgewachsen. Eine *zweite* Wurzel liegt in der akademischen Theologie des „Social Gospel“, in der vor allem der bedeutendste baptistische Theologe des 19. Jahrhunderts, Walter Rauschenbusch (1861–1918), für King prägend wurde. Und eine *dritte* Wurzel liegt letztlich in den Traditionen eines zivilen Ungehorsams und des gewaltfreien Widerstandes, die sich vor allem mit dem Namen von Mahatma Gandhi (1869–1948) verbinden und aus denen Martin Luther King seine Methode der gezielten, gewaltfreien Widerstandsaktionen abgeleitet hat.

Ich möchte nacheinander diese drei Wurzeln der visionären Theologie Martin Luther Kings entfalten und beginne mit der afroamerikanischen Spiritualität, weil sie King von Kindheit an geprägt hat.

2. Martin Luther Kings Wurzeln in der afroamerikanisch-baptistischen Spiritualität der „Black Churches“

Martin Luther King hat einmal gesagt:

„Ich bin vieles für viele Leute gewesen; Bürgerrechtler, Agitator, Unruhestifter und Beter, aber im stillen Grunde meines Herzens bin ich ein Kirchenmann, ein baptistischer Prediger. Das ist mein Sein und mein Erbe, denn ich bin auch der Sohn eines baptistischen Predigers, der Enkel eines baptistischen Predigers und der Urenkel eines baptistischen Predigers. Die Kirche ist mein Leben und ich habe mein Leben der Kirche gewidmet.“⁹

Wenn King sich hier selbst als Kirchenmann beschreibt und dieses Element als wichtigsten Aspekt seines Lebens beschreibt, dann zeigt das seine über mehrere Generationen reichende tiefe Verwurzelung in den Traditionen der afroamerikanischen „Black Church“. Zwar verteilt sich die Ahnenreihe der baptistischen Prediger unter seinen Vorfahren sowohl auf die väterliche wie die mütterliche Seite, aber von klein auf ist Martin Luther King als Pastorensohn von der Frömmigkeit und Spiritualität der afroamerikanischen Baptistengemeinden im Süden der USA geprägt worden, und so trat nicht nur er selbst, sondern auch sein Bruder Albert King in die Fußstapfen ihres Vaters und wurde Baptistenpastor.¹⁰

⁹ Martin Luther King, zitiert nach *Andrea Strübind*, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: KZG 17 (2004), 500–518, Zitat 500 [Übersetzung R. D.].

¹⁰ Zur Geschichte der Familie King vgl. *Gerd Pressler*, Martin Luther King, Jr. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hamburg 1984, 25–31 sowie *Martin Luther King sen.*, Aufbruch in eine bessere Welt. Die Geschichte der Familie King, Berlin 1984.

Es gehört zu den Entdeckungen der aktuellen Martin-Luther-King-Forschung, dass mit der in den letzten Jahrzehnten erfolgten Veröffentlichung seiner Predigten und theologischen Nachlässe deutlicher geworden ist, wie sehr dieser konfessionelle Hintergrund die Theologie Kings und vor allem auch seine Vision von der Zukunft geprägt hat.¹¹

Schon in den Zeiten der Sklaverei entstanden Gemeinden afroamerikanischer Prägung, deren Spiritualität bis heute in den Spirituals und Gospels ihren charakteristischsten Ausdruck gefunden hat. Diese im Wechselgesang von Chor und Gemeinde gesungenen Lieder, verbanden die afrikanischen Musiktraditionen der nach Amerika verschleppten Sklaven mit einer vor allem an alttestamentlichen Befreiungsgeschichten orientierten Frömmigkeit.¹²

„Go down, Moses, way down in Egypt land, tell old Pharaoh, let my people go.“ Das ist zunächst einmal nur die Nacherzählung der biblischen Exoduserzählung (Ex 3,10), aber wenn dieses Lied von Sklaven während der eintönigen Arbeit auf den Baumwollplantagen gesungen wurde, kam darin zugleich die Hoffnung auf den Gott zum Ausdruck, der auch seine jetzt in Sklaverei geschundenen Kinder einmal aus der Hand ihrer Unterdrücker befreien wird. Und auch das in der Traumrede von King zuletzt zitierte Spiritual „Free at last“ ist ein solches Lied aktualisierter Hoffnung, denn es besingt die Tradition des Erlassjahres, einer alttestamentlichen Rechtsordnung, nach der alle fünfzig Jahre sämtliche Sklaven in die Freiheit entlassen werden mussten (vgl. Lev 25, 8–55).

Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen: Auch das hoffnungsvolle „Freedom is coming, oh yes, I know“ und nicht zuletzt die Hymne der Bürgerrechtsbewegung „We shall overcome“, sie alle entsprangen dieser Tradition der Lieder gegen die Sklaverei und gegen eine Politik der Rassentrennung, wie sie seit der Aufhebung der Sklaverei in den Südstaaten der USA praktiziert wurde.¹³ Es waren diese Lieder der Hoffnung und der Siegesgewissheit, die gegen alle erlebte Benachteiligung, Ausgrenzung und Unterdrückung voll Inbrunst in den afroamerikanischen Gemeinden gesungen wurden. Und man kann sich vorstellen, wie der kleine Martin Luther¹⁴ Sonntag für

¹¹ Vgl. Strübind, Macht (wie Anm. 9), 507 f mit Verweis auf James Cone, Black Theology – Black Church, in: David J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. and the Civil Right Movement, Bd. 1, New York 1989, 204.

¹² Vgl. Johanne Dziewas/Claudia Bullerjahn, Die Entwicklung der Spirituals und Gospels und ihre Bedeutung für die afroamerikanischen Kirchen, in dieser Ausgabe: ZThG 23 (2018), 140–159.

¹³ Zur Segregation in den Südstaaten und den historischen Rahmenbedingungen, in denen King und die Bürgerrechtsbewegung kämpften, vgl. Daniel Moosbrugger, Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung. „Schwarze Revolution“ in den 1950er und 60er Jahren, Stuttgart 2004.

¹⁴ Ursprünglich wurde Martin Luther King, Jr. 1929 als Michael Luther King ins Geburtsregister von Atlanta eingetragen. Bereits Kings Vater Michael Luther King, Sen., war in seiner Kindheit von seiner Mutter Michael oder Mike, von seinem Vater aber Martin Luther genannt worden (vgl. King sen., Aufbruch [wie Anm. 10], 23). Eine offizielle Ge-

Sonntag im Gottesdienst mit seiner Familie klatschend und singend diese Lieder und ihre Botschaft verinnerlichte: Wir werden frei sein! Letztlich und endlich werden wir frei sein!

Neben den Liedern der „Black Church“ wurden dann vor allem auch die prophetischen Texte der hebräischen Bibel für Martin Luther King zu zentralen Glaubenstexten. Er hat nicht nur über neutestamentliche Texte wie die Bergpredigt, sondern auch über die Exodustraditionen der Befreiung gepredigt, vor allem aber immer wieder über sozialkritische Prophetenworte wie Amos 5, 24: „Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“¹⁵ Außerdem hat er regelmäßige Texte wie Jesaja 40, 1–5 ausgelegt: „Alle Täler sollen erhöht werden, und alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden, und was uneben ist, soll gerade, und was hügelig ist, soll eben werden; denn die Herrlichkeit des HERRN soll offenbart werden, und alles Fleisch miteinander wird es sehen; denn des HERRN Mund hat's geredet.“ Zitate aus dieser mit dem Ende der Knechtschaft verbundenen Heilszusage finden sich ja auch in seiner I-have-a-dream-Rede. Und genauso ist der dort erwähnte Tisch der Brüderlichkeit ein Bild aus der prophetischen Eschatologie, wenn die Völker zum Zion nach Jerusalem pilgern, um alle miteinander gemeinschaftlich am Tisch Jahwes zu feiern.¹⁶

Aber nicht nur Kings Theologie und Spiritualität sind durch das Gemeindeleben der „Black Churches“ geprägt. Diese afroamerikanischen Gemeinden waren letztlich auch das entscheidende Rückgrat der frühen Bürgerrechtsbewegung, worauf King auch immer wieder hingewiesen hat. Diese Gemeinden waren seit der Zeit der Sklaverei die einzigen Organisa-

burtsurkunde war für ihn nie ausgestellt worden (ebd., 101). Nachdem Michael Luther King, Sen. 1934 als Mitglied einer Gruppe afroamerikanischer Baptistenpastoren den baptistischen Weltkongress in Berlin und die Stadt Wittenberg besucht hatte, verwendete dieser für sich selbst und seinen damals fünfjährigen Erstgeborenen nur noch den Namen Martin Luther King, sodass dieser Name in den Folgejahren zum offiziellen Namen von Martin Luther King, Sen. und Martin Luther King, Jr. wurde. Möglicherweise geschah dies aus Verehrung für den Wittenberger Reformator, in dessen Spuren sich Martin Luther King, Sen. sah (vgl. Introduction, in: *Clayborne Carson* (Hg.), *The Papers of Martin Luther King, Jr.* Vol. I: *Called to Serve*. January 1929 – June 1951, Berkley/Los Angeles/London 1992, 31 Anm. 98). Er selbst hat den offiziellen Namenswechsel allerdings damit begründet, dass er damit einen Wunsch seines Vaters erfüllt habe, den dieser auf dem Sterbebett geäußert habe (vgl. *King sen.*, Aufbruch [wie Anm. 10], 101).

¹⁵ King hat diesen Text bereits während seines Studiums in Boston intensiver erarbeitet und seine Übereinstimmung mit der Theologie des Propheten in einer Notiz zu diesem Text festgehalten. Vgl. *Michael G. Long*, *Against Us, But for Us: Martin Luther King, Jr. and the State*, Macon, Georgia 2002, 117. Am bekanntesten dürfte seine Predigt zu Am 5, 24 sein, die unter dem Titel „Wie sollte ein Christ den Kommunismus sehen?“ gleich mehrfach veröffentlicht wurde. Auf Deutsch erstmals 1964 in *Martin Luther King jr.*, *Kraft zum Lieben. Betrachtungen und Reden des Friedensnobelpreisträgers*, Konstanz 1964, 149–161.

¹⁶ Vgl. Jes 2, 2–5 und 25, 6–9. Dieses Bild einer internationalen Tischgemeinschaft hat auch Jesus in seiner Verkündigung wieder aufgenommen (z. B. Lk 13, 29), wie er überhaupt mit Vorliebe Bilder von Hochzeitsfeiern und Gastmählern für seine Reich-Gottes-Gleichnisse verwendete.

tionen, in denen die Sklaven und ihre Nachfahren ihr Leben unabhängig von weißer Bevormundung gestalten konnten.¹⁷ Und so stellten die gut ausgebildeten Leiter und Pastoren der afroamerikanischen Gemeinden mehr als die Hälfte aller Amtsträger in der Bürgerrechtsbewegung. Es waren die Gemeinden der „Black Churches“, in denen die Massenproteste und Demonstrationen vorbereitet und organisiert wurden. Sie stellten die meisten Teilnehmerinnen und Teilnehmer, dienten als Anlaufstationen für Unterstützer und Sympathisanten und versorgten die Demonstranten mit Essen und Quartieren. Sie stellten die Streikposten, unterstützten die Aktivitäten mit Gebetskreisen und Schulungen zum gewaltlosen Widerstand und auf ihre finanziellen und personellen Ressourcen konnten die verschiedenen Bürgerrechtsbewegungen vor Ort zugreifen.¹⁸ Lewis V. Baldwin hat es einmal so zusammengefasst: „In a word, black churches formed the power base of the civil rights movement.“¹⁹ Und so verwundert es nicht, dass auch der junge Martin Luther King, als er als frischberufener Pastor in seiner ersten Gemeinde in Montgomery anfängt, sofort in die Organisation des dortigen Busstreiks involviert wird.

Dass Martin Luther King sehr schnell in der Bürgerrechtsbewegung zu einer zentralen Figur wurde, hängt aber sicherlich nicht nur mit dem erfolgreichen Busboykott in Montgomery zusammen, sondern auch damit, dass er aufgrund seiner akademischen Bildung als promovierter Theologe in der Lage war, als Prediger die afroamerikanischen Gemeindemitglieder zum Protest zu motivieren und zugleich die Gedanken, Ziele und Methoden des Protests auf eine Weise zu formulieren und zu reflektieren, die ihn zu einem gesamtgesellschaftlich gesprächsfähigen Repräsentanten der Theologie der Bürgerbewegung werden ließ.

3. Kings Vorstellung der „Beloved Community“ und die Reich-Gottes-Theologie der Social-Gospel-Bewegung

Neben den prägenden Erfahrungen im Kontext der afroamerikanischen Gemeinden gab es eine weitere entscheidende Einflussgröße für Kings Traum einer endzeitlichen Brüderlichkeit, mit der er bereits während seiner Studienzeit vertraut gemacht wurde.

¹⁷ Vgl. Michael Haspel, Martin Luther King, Jr. als Theologe, Kirchenführer und Bürgerrechtler. Die Kontextualisierung Schwarzer Theologie und die Mobilisierung der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung, in: Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis, Weimar 2008, 67–86. 151–159, bes. 69–71, der die soziologische und ökonomische Bedeutung der afroamerikanischen Kirchengemeinden für die Bürgerrechtsbewegung verdeutlicht.

¹⁸ Vgl. Strübind, Macht (wie Anm. 9), 513

¹⁹ Lewis V. Baldwin, Martin Luther King Jr., The Black Church and the Black Messianic Vision, in: David J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. and the Civil Rights Movement, Bd. 1, New York 1989, 6 zitiert nach: Strübind, Macht (wie Anm. 9), 513.

Martin Luther King hatte zunächst sechs Semester Soziologie studiert, bevor er anschließend einen Bachelor in Theologie erwarb, an den er dann seine theologische Promotion anschloss.²⁰ Diese soziologisch-theologische Doppelqualifikation entsprach der theologischen Prägung des Social Gospel, einer Bewegung des amerikanischen Protestantismus, die besonders von dem baptistischen Theologen Walter Rauschenbusch geprägt wurde und die auch King maßgeblich beeinflusst hat.²¹ Dabei hat vor allem Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie den Visionär King inspiriert.²²

Der Baptist Walter Rauschenbusch, der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu den einflussreichsten Theologen Nordamerikas zählte, hat die Lehre vom Reich Gottes in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt.²³ Vor etwa 100 Jahren hat er in seinem Buch „Christianizing the Social Order“ (1912 erschienen) sehr pointiert formuliert, dass die Vorstellung vom Reich Gottes das „erste und wichtigste Dogma des christlichen Glaubens“ sei.²⁴ Nach Rauschenbusch kann niemand ein Nachfolger Jesu sein, der nicht das Reich Gottes zum zentralen Ziel seines Lebens gemacht habe, und ohne zu wissen, was das Reich Gottes sei, könne niemand Jesus Christus verstehen, weil dieser das Reich Gottes in den Mittelpunkt seiner Predigt und seines Lebens gestellt habe. Jesus habe nämlich ein soziales Evangelium gepredigt, indem er das Kommen des Reiches Gottes in diese Welt verkündigte.²⁵

²⁰ Vgl. Dietrich, King (wie Anm. 2), 98

²¹ King kam während seines Studium am Crozer Theological Seminary mit den Werken von Walter Rauschenbusch in Berührung. Als Ergebnis seiner Rauschenbuschlektüre hat King neben kritischen Anmerkungen als Fazit festgehalten, dass diese „einen unauslöschlichen Eindruck“ auf ihn gemacht habe, da sie sein „Interesse für soziale Fragen theologisch untermauerte“. – „Seit ich Rauschenbusch gelesen habe, bin ich überzeugt, daß jede Religion, die angeblich um die Seelen der Menschen besorgt ist, sich aber nicht um die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse kümmert, die der Seele schaden, geistlich gesehen schon vom Tode gezeichnet ist und nur auf den Tag des Begräbnisses wartet. Man hat mit Recht gesagt: ‚Eine Religion, die beim Individuum endet, ist am Ende.‘“ (Martin Luther King, Mein Weg zur Gewaltlosigkeit, in: Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von Heinrich W. Grosse, Gütersloh 1980, 19–34, Zitate 20.

²² Vgl. Kenneth L. Smith/Ira G. Zepp, Jr., Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King, Jr., Valley Forge 1975, bes. 37–45. Einen Überblick über Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie bietet Christian Oelschlägel, „Reich Gottes“ im Sozialprotestantismus der USA. Walter Rauschenbuschs „Theology for the Social Gospel“, in: Eurich, Johannes (Hg.), Diakonische Orientierungen in Praxis und Bildungsprozessen, Heidelberg 2005 [DWI-Info 37], 69–82.

²³ Vgl. zum Folgenden auch Ralf Dziewas, Social Gospel und moderne Sozialtheologie. Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie, in: Christoph Böttigheimer/Ralf Dziewas/Martin Hailer (Hg.), Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung, Leipzig 2014 [Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94; Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises 4], 113–131, ebenfalls abgedruckt in: ZThG 18 (2013), 199–214.

²⁴ Vgl. Walter Rauschenbusch, Christianizing the Social Order, Norwood (MA) 1912, 49, Zitat ebd. [Übersetzung R.D.]

²⁵ Vgl. ebd.

Damit gehört Rauschenbusch zu den Vertretern eines *postmillenarischen* Verständnisses des Reiches Gottes. Der *Postmillenarismus* lehrte, dass die Wiederkunft des auferstandenen Christus sich erst *nach* dem in Offenbarung 20 verheißenen tausendjährigen Friedensreich ereignen wird.²⁶ Während sich der *Praemillenarismus* oft mit apokalyptischen Endzeiterwartungen verbindet, nach denen diese Weltzeit zunächst enden muss, bevor das dann oft jenseitig gedachte Reich Gottes kommen kann, ist das Reich Gottes im *Postmillenarismus* eher ein diesseitiges Reich. Das Reich Gottes ist der Ziel- und Endpunkt dieser Weltzeit. Das Friedensreich Christi kommt nicht erst im Jenseits, sondern es steht am Ende der menschlich-sozialen Entwicklung, die letztlich im Reich Gottes zu ihrem Ziel kommen wird. Gottes Reich ist die Vollendung aller menschlichen Hoffnungen auf ein gelingendes Miteinander nach dem guten Willen Gottes.²⁷

Kings Vision eines von Liebe geprägten Miteinanders der Menschheit, für die er den Begriff der „Beloved Community“ verwendet, steht eindeutig in dieser Tradition einer diesseitigen Reich-Gottes-Lehre des Social Gospel. Er übernimmt von Walter Rauschenbusch die Vorstellung, dass am Ende der geschichtlichen Entwicklung eine Gesellschaft stehen wird, die nicht mehr von den Gegensätzen zwischen Arm und Reich oder von Schwarz und Weiß geprägt sein wird. Wenn Gottes Liebe sich durchsetzt, dann werden die Menschen in Frieden und Freiheit miteinander leben. Dann werden sie als Gleiche unter Gleichen, als miteinander versöhnte Menschen, die nach Gottes Willen leben, einander helfen, unterstützen und eine Gesellschaft gestalten, in der jeder zu seinem Recht kommt und alle genug zum Leben haben.²⁸

King nimmt damit Überlegungen von Rauschenbusch auf, der angesichts des harten Kapitalismus mit seinem Gegensatz von exorbitantem Reichtum und bitterer Armut, wie er für das ausgehende 19. Jahrhundert üblich war, das Reich Gottes in dieser Welt als ein eher genossenschaftlich geprägtes Wirtschaftssystem beschrieb, in dem das Gemeinwohl und nicht die Macht des Stärkeren oder die Durchsetzung von Eigeninteressen die Struktur von Produktion und Güterverteilung bestimmt.²⁹ Derartige Vorstellungen, die

²⁶ Vgl. Markus Mühling, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (UTB 2918), Göttingen 2007, 202.

²⁷ Vgl. zur alttestamentlichen Basis und systematisch-theologischen Bedeutung von Kontinuität und Bruch, Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in der Reich-Gottes-Lehre Johanna Rahner, „Lasst Euch nicht verträsten!“ (B. Brecht). Das ‚Reich Gottes‘ als eschatologische Metapher im theologischen Disput, in: Christoph Böttigheimer/Ralf Dziewas/Martin Hailer (Hg.), Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94; Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises 4), Leipzig 2014, 95–112.

²⁸ Vgl. Martin Luther King, Das Haus der Welt, in: Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von Heinrich W. Grosse, Gütersloh 1980, 87–109.

²⁹ Rauschenbuschs Zukunftsvisionen sind dabei sehr diesseitig und lebensnah, selbst wenn sie aus der Zeit der extremen Ungerechtigkeiten des ausgehenden 19. Jahrhunderts heraus geradezu utopisch anmuten: „For a baby it means the breast and heart and love of a mother, and a father who can keep the mother in proper condition. For a workingman salvation includes a happy home, clean neighbors, a steady job, eight hours a day, a boss that treats

von Walter Rauschenbusch und den anderen Theologen und Ökonomen der Social-Gospel-Bewegung erdacht wurden, klingen immer mit an, wenn Martin Luther King von der „Beloved Community“ schreibt.

Am Anfang seiner Wirksamkeit als Bürgerrechtler lag Kings Fokus vor allem auf der Frage der Rassentrennung, die mit einer „Beloved Community“, also einer von Liebe geprägten Gesellschaft natürlich nicht vereinbar ist und daher überwunden werden muss, bevor das Reich Gottes in dieser Welt Realität werden kann. Dafür formulierte er in der Rede vor dem Lincoln-Memorial seinen Traum von den Kindern, die einander die Hand reichen und Brüder und Schwestern werden, unabhängig von ihrer Herkunft und Hautfarbe. In den letzten Jahren vor seiner Ermordung 1968 weitete King dann aber sein Engagement auch auf den Norden der USA aus, indem er in die Slums von Chicago umzog, um dort eine Bewegung zur Überwindung der Armut und der sozialen Benachteiligung und Ausgrenzung aufzubauen. Jedoch gelang ihm dies nicht in vergleichbar erfolgreicher Weise, weil ihm im Norden die Basis fehlte. Es gab dort keine in vergleichbarer Weise von den Erfahrungen der Sklaverei geprägten „Black Churches“, mit denen er gemeinsam die bestehenden Ungerechtigkeiten hätte aktiv angehen können. In den letzten Jahren seines Lebens galt Kings Kampf für die „Beloved Community“ dann auch dem Widerstand gegen den Vietnamkrieg, weil er den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit auch international erkannte.³⁰

So erweiterte King seinen Traum in einer Weihnachtspredigt, drei Jahre nach seiner berühmten Rede von Washington:

„Ich sah, wie der Traum sich in einen Albtraum verwandelte, wenn ich zuschaute, wie der Krieg in Vietnam sich ausweitete [...]. Jawohl, ich bin selbst Opfer aufgeschobener Träume und zerschlagener Hoffnungen, aber trotzdem sage ich jetzt zum Schluß, daß ich immer noch einen Traum habe, denn, wißt

him as a man, a labor union that is well led, the sense of doing his own best work and not being used up to give others money to burn, faith in God and in the final triumph and present power of the right, a sense of being part of a movement that is lifting his class and all mankind, 'and such like'. Therefore the conception of salvation which is contained in the word 'the Kingdom of God' is a truer and completer conception than that which is contained in the word 'justification by faith,' as surely as the whole is better than a part.“ (Rauschenbusch, *Christianizing* [wie Anm. 24], 117.)

³⁰ Vgl. zur zweiten Phase des Wirkens von Martin Luther King Heinrich W. Grosse, *Die Macht der Armen. Martin Luther Kings Kampf gegen Rassismus, Armut und Krieg*, in: Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis* (Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Thüringen 1), Weimar 2008, 13–34, 139–146. Leider wird diese zweite, weit weniger erfolgreiche Phase von Kings Wirksamkeit häufig nicht ausreichend gewürdigt. Dabei waren es gerade die sozioethischen Implikationen von Kings Wirken, die seine erste Rezeption in der deutschen Theologie in den 60er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts prägten. Kings Einsatz gegen die Armut und gegen den Vietnamkrieg ist aber elementar, wenn man verstehen will, wie sich Kings Selbstverständnis und sein Auftrag im weiteren Verlauf seines Lebens wandelte und erweiterten. Vgl. Peter Ling, *An welchen Martin Luther King sollen wir uns erinnern? Martin Luther King und die Facetten seines Wirkens in der Erinnerungskultur*, in: Haspel/Waldschmidt-Nelson (Hg.), *Martin Luther King*, 97–110, 160 f.

ihr, man kann im Leben nicht aufgeben. [...] Ich träume davon, daß eines Tages die Menschen sich erheben und einsehen werden, daß sie geschaffen sind, um als Brüder miteinander zu leben. Ich träume auch an diesem Morgen noch davon, daß eines Tages jeder Neger in diesem Lande, jeder Farbige in der Welt auf Grund seines Charakters anstatt seiner Hautfarbe beurteilt werden und daß jeder Mensch die Würde und den Wert der menschlichen Persönlichkeit achten wird. [...] Ich träume auch heute noch davon, daß eines Tages das Recht offenbar werden wird wie Wasser, und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom. [...] Ich träume auch heute noch davon, daß eines Tages der Krieg ein Ende nehmen wird, daß die Männer ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen, daß kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und nicht mehr kriegern lernen wird.“³¹

Die „Beloved Community“ ist für King nur realisierbar, wenn sie in einem „Welthaus“ gelebt wird, in dem alle Menschen weltweit von Rassismus, Armut und Militarismus befreit, versöhnt zusammenleben.³² Angesichts der Schrecken des Vietnamkrieges fordert King seine Mitstreiter in der Bürgerrechtsbewegung heraus, eine Weltperspektive einzunehmen:

„Wir haben die Bedeutung der Gewaltlosigkeit in unserem Kampf um Rassen-gerechtigkeit in den Vereinigten Staaten erprobt, nun aber ist für die Menschen die Zeit gekommen, die Gewaltlosigkeit in allen Bereichen menschlicher Konflikte zu erproben, und das bedeutet Gewaltlosigkeit auf internationaler Ebene. [...] Unsere [Zusammengehörigkeitsgefühle] müssen über unsere Rasse, unsere Sippe, unseren Stand und unser Vaterland hinausdringen, und das bedeutet, daß wir eine Weltperspektive entwickeln müssen. [...] Jetzt ist das Gericht Gottes über uns, und wir müssen entweder lernen, als Brüder miteinander zu leben, oder wir werden alle zusammen als Narren untergehen.“³³

Diese Erweiterung seiner Vision einer „Beloved Community“ und seine klare politische Positionierung gegen den Vietnamkrieg brachten King viel Gegnerschaft auch im eigenen Lager und es ist sicherlich nicht ohne Bedeutung, dass seine Ermordung am Vorabend eines Müllarbeiterstreiks erfolgte, denn 1968 hatte King sein Wirken längst auf Fragen der sozialen Gerechtigkeit ausgeweitet und sich damit viele zusätzliche Gegner geschaffen.

Der King-Biograf Heinrich W. Grosse hat die Bedeutung des Visionärs Martin Luther King einmal so zusammengefasst:

„Das ‚Haus der Welt‘, der ‚Tisch der Brüderlichkeit‘, die ‚beloved community‘, das ‚Gelobte Land‘, der ‚Auszug aus Ägypten‘ – mit diesen und anderen integrativen Bildern, in denen King die Hoffnungen und Sehnsüchte seiner Zuhörerinnen und Zuhörer zusammenfasste, bewirkte er, dass Ohnmachtsgefühle angesichts der gegebenen politisch-sozialen Verhältnisse abgebaut wurden. Diese

³¹ *Martin Luther King*, Friede auf Erden. Eine Weihnachtspredigt, in: *Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten*, hg. von *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1980, 110–117, Zitat 116 f.

³² Vgl. *Martin Luther King*, Das Haus der Welt, in: *Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten*, hg. von *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1980, 87–109.

³³ *King*, Friede (wie Anm. 31), 111.

Bilder hatten mobilisierende Kraft, weil sie den Bann der schlechten Gegenwart überwandten. Kings Traum war ein ‚Traum nach vorwärts‘ (Ernst Bloch).“³⁴

Aber Martin Luther King hat Rauschenbuschs Reich-Gottes-Vorstellung nicht nur auf eine globale Ebene gehoben und durch seinen Traum einer weltweiten „Beloved Community“ überboten. Er hat sich auch in einer wesentlichen Frage ganz deutlich von Rauschenbuschs Vorstellung abgesetzt: Walter Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie war noch ganz von dem Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts typischen gesellschaftlichen Entwicklungsoptimismus geprägt. Die Zeit der technischen und wirtschaftlichen Fortschritte ließ weltweit eine glorreiche und verheißungsvolle Zukunft erwarten. Und so schien auch die moralische Vervollkommenung der Menschheit zur Bruderschaft des Reiches Gottes nur noch eine Frage der Zeit zu sein.³⁵ Die Transformation des gesamten menschlichen Lebens in eine Gesellschaft, in der Gottes Wille in allen sozialen Bezügen zur Geltung kommt, das wäre die Gegenwart des Reiches Gottes in dieser Welt. Auf dieses Ziel hin ist die Christenheit nach Rauschenbusch unterwegs, sofern sie sich in ihrer Theologie und Frömmigkeit erneuert. Letztlich aber ist diese Entwicklung unaufhaltsam, weil sie dem Willen Gottes entspricht und Gott durch seinen Geist in der Welt wirkt.

Dieser Optimismus des Social Gospel zerschellt jedoch, wie der vergleichbare Optimismus des deutschen Kulturprotestantismus, in den schrecklichen Erfahrungen der beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts und wird endgültig unglaubwürdig mit der Shoah, der Vernichtung des europäischen Judentums durch das nationalsozialistische Deutschland. Entsprechend scharf sind dann auch die Kritiker des Social Gospel mit den sozialen Utopien Rauschenbuschs umgegangen. Sie unterstellten, die Social-Gospel-Bewegung habe eine Strategie der Selbsterlösung oder der Rechtfertigung aus Werken gelehrt,³⁶ auch wenn dies sicherlich unzutreffend ist, denn Rauschenbusch sieht durchaus, dass die Errichtung einer gerechten Gesellschaft nur durch den Heiligen Geist und eine von ihm gewirkte „Soziale Erweckung“ (Social Awakening) herbeigeführt werden kann.³⁷ Aber der ungebrochene Optimismus des 19. Jahrhunderts war natürlich nach Auschwitz keine theologische Option mehr.

³⁴ Grosse, Macht (wie Anm. 30), 32.

³⁵ Dieser weltimmanenten Reich-Gottes-Idee weiß sich Rauschenbusch seit seinem Studienaufenthalt in Deutschland im Jahr 1891 verpflichtet und so gründet er 1892 mit Gleichgesinnten die Bruderschaft des Reiches („The Brotherhood of the Kingdom“). Zur Biografie Rauschenbuschs vgl. *Christopher H. Evans, The Kingdom Is Always but Coming. A Life of Walter Rauschenbusch*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 2004, darin zur Bedeutung der Brotherhood of the Kingdom für Walter Rauschenbusch bes. 103–111.

³⁶ Vgl. *Richard Niebuhr, The Kingdom of God in America*, New York 1937, 267.

³⁷ Vgl. *Rauschenbusch, Christianizing* (wie Anm. 24), 107. Außerdem hat Rauschenbusch sehr deutlich gemacht, dass Beginn, Fortschritt und Vollendung des Reiches Gottes letztlich nur durch Gott selbst bewirkt werden können: „The Kingdom of God is divine in its origin, progress and consummation. It was initiated by Jesus Christ, in whom the prophetic spirit came to its consummation, it is sustained by the Holy Spirit, and it will be

Das wusste auch Martin Luther King³⁸, der deshalb den Traum von einer „Beloved Community“ als Ziel eines langen Kampfes der Liebe gegen den Hass sah. Das Reich Gottes kommt nicht von selbst. Es braucht den ganzen Einsatz aller für Frieden und Versöhnung, für Freiheit und gegenseitigen Respekt. So wie die Rassentrennung nicht von selbst verschwindet, so müssen alle gesellschaftlichen Gegensätze aktiv überwunden werden.³⁹

King bekam immer wieder den Vorwurf zu hören, die Bürgerrechtsbewegung würde mit ihren Boykottaktionen, Streiks und Demonstrationen nur Unfrieden schüren und eine positive gesellschaftliche Entwicklung stören, die doch durch langsame Reformen viel besser vorangetrieben werden könnte. Gegen diesen Vorwurf verteidigte er sich in seinem offenen Brief an acht Geistliche, den er schrieb, während er in Birmingham im Gefängnis saß.⁴⁰ Und dabei greift er auf eine weitere Einsicht zurück, die er bei Rauschenbusch gelernt hat:

Beim christlichen Glauben geht es nicht nur um die personale Gottesbeziehung des Christen und um die Aussicht auf das ewige Leben. Es geht auch um die sozialen Beziehungen in der Gesellschaft und damit um das Reich Gottes auf Erden. Wie Rauschenbusch sieht auch King die Kirchen in

bought to its fulfilment by the power of God in his own time. The passive and active resistance of the Kingdom of Evil at every stage of its advance is so great, and the human resources of the Kingdom of God so slender, that no explanation can satisfy a religious mind which does not see the power of God in its movements. The Kingdom of God, therefore, is miraculous all the way, and is the continuous revelation of the power, the righteousness, and the love of God. The establishment of the power, the righteousness in mankind is just as much a saving act of God as the salvation of an individual from his natural selfishness and moral inability.“ *Walter Rauschenbusch: A Theology for the Social Gospel*, New York 1917, 139 f.

³⁸ Vgl. King, *Weg* (wie Anm. 23), 20, der zu Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie kritisch anmerkt: „Ich hatte das Gefühl, als wäre er dem Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts zum Opfer gefallen, der ihn zu einem oberflächlichen Optimismus in bezug auf die menschliche Natur verleitete.“ (Ebd.)

³⁹ Dabei kann King durchaus militärische Bilder gebrauchen, um seinen gewaltlosen Kampf zu beschreiben: „Wir zögerten nicht, unsere Bewegung eine ‚Armee‘ zu nennen. Aber sie war eine Armee besonderer Art, mit keiner anderen Ausrüstung als ihrer Aufrichtigkeit, keiner Uniform außer ihrer Entschlossenheit, keinem Waffenarsenal außer ihrem Glauben, keiner Währung außer ihrem Gewissen. Sie war eine Armee, die vorrückte, aber kein Unbill zufügte, die angriff, aber nicht wankte, eine Armee, die sang, aber nicht tötete. Sie war eine Armee, die die Bastionen des Hasses stürmte, die Festungen der Rassentrennung belagerte und Symbole der Diskriminierung umzingelte. Diese Armee hatte Gott den Treueid geschworen, und ihre Strategie und ihre Intelligenz waren auf einfache Weise vom Gewissen geprägt.“ (*Martin Luther King, Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit*, in: *ders., Mein Traum vom Ende des Hassens. Texte für heute*, hg. von Hans-Eckehard Bahr und Heinrich W. Grosse, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 57–60, Zitat 57 f.)

⁴⁰ Der Brief ist eines der Schlüsseldokumente der Theologie Kings, da er hier seine Theologie des aktiven gewaltlosen Widerstandes gegen Angriffe aus kirchlichen Kreisen verteidigt und anders als bei der Abfassung seiner anderen Schriften und Reden seine Position formulieren musste, ohne auf Zuarbeiten von Mitarbeitern zurückgreifen zu können. Der Brief ist u. a. abgedruckt in: *Martin Luther King, Warum wir nicht warten können*, Berlin 1965, 91–118.

der Verantwortung für die soziale Entwicklung der Gesellschaft. Die Kirche habe die Verantwortung, „Horizonte zu erweitern, den Status quo in Frage zu stellen und gegen die traditionellen Sitten zu verstoßen, wenn dies notwendig ist“⁴¹. Das Christentum habe dabei stets eine doppelte Aufgabe zu leisten:

„Wir müssen erkennen, daß die christliche Botschaft eine zweiseitige Straße ist. Einerseits sollen die Seelen der Menschen verändert und mit Gott vereint werden, andererseits müssen aber auch die äußeren Lebensbedingungen des Menschen verändert werden, damit die Seele nach ihrer Veränderung auch eine Chance hat.“⁴²

Dafür aber dürfen die Unterdrückten die gewachsenen Strukturen der Unterdrückung niemals akzeptieren. Sie müssen die Veränderung durch gezielte gewaltfreie Widerstandsaktionen aufbrechen.

4. Kings Vorstellung der „Beloved Community“ und die Traditionen des aktiven gewaltfreien Widerstands

King selbst hatte, als er an die Spitze des Bürgerprotestes trat, noch wenig Erfahrung mit den Prinzipien des aktiven gewaltfreien Widerstands. Er hatte während des Studiums zwar Gandhis Schriften gelesen, aber es waren sein Freund Bayard Rustin und sein weißer Kollege Glen Smiley, die ihn in der Zeit des beginnenden Busboykotts genauer mit den Konzepten und Praktiken Gandhis vertraut machten.⁴³ Über dessen gewaltfreien Kampf um die Unabhängigkeit Indiens war in den Zeitungen der afroamerikanischen Community sehr intensiv berichtet worden und schon vor Kings Engagement gab es in den USA gewaltfreie Protest- und Boykottaktionen und Demonstrationen zur Durchsetzung gleicher Rechte für Schwarze und Weiße.⁴⁴

King hat sich in der Zeit nach dem erfolgreichen Busboykott in Montgomery immer auf Gandhi als Vorbild berufen, wohl auch deshalb, weil dessen erfolgreicher Kampf gegen den Britischen Kolonialismus auch unter den liberalen Weißen, die die Bürgerrechtsbewegung finanziell und politisch unterstützten, hohe Sympathie besaß. Letztlich aber ist Kings Philosophie der Gewaltlosigkeit stärker von der Bergpredigt und Jesu Auffor-

⁴¹ King zitiert nach Smith/Zepp, Search (wie Anm. 22), 41 [Übersetzung R. D.]

⁴² Martin Luther King, Wie soll ein Christ den Kommunismus sehen?, in: ders., Kraft zum Lieben, Konstanz 1964, 149–161, Zitat 156. Im Original zitiert bei Smith/Zepp, Search (wie Anm. 22), 42 f.

⁴³ So hatte King selbst zunächst sowohl bewaffnete Wächter in seinem Haus als auch für sich das Recht auf Tragen einer Waffe beantragt. Dies wurde ihm jedoch von der Behörde abgelehnt. Vgl. Simon Wendt, Martin Luther Kings Philosophie der Gewaltfreiheit – Prinzip oder Methode? Pazifismus, gewaltloser Protest und bewaffneter Widerstand in der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung, in: Haspel/Waldschmidt-Nelson (Hg.), Martin Luther King, 35–54, bes. 42 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 37–41

derung zu Feindesliebe und Versöhnung geprägt als von Gandhis Kampf um die Unabhängigkeit Indiens.⁴⁵ Gandhis Konzept sah nämlich als ein wesentliches Moment vor, die britischen Unterdrücker zu beschämen und ihre Unterdrückung durch das öffentliche Erleiden zu entlarven und bloßzustellen, denn Gandhis Ziel war vor allem die Befreiung von der britischen Vorherrschaft.

Kings Ziel hingegen war die „Versöhnung“ von Schwarz und Weiß und die Verbrüderung zwischen den beiden durch die Segregation voneinander getrennten Gruppen.

„So betonte der junge Pfarrer, dass gewaltloser Protest nicht zum Ziel haben könne, den Gegner zu demütigen. King hob hervor, dass es darum gehen müsse, die Freundschaft und das Verständnis der weißen amerikanischen Bevölkerung zu gewinnen. Proteste seien demnach nicht gegen einzelne Rassisten gerichtet, sondern gegen allgemeine ‚Mächte des Bösen‘, welche die weiße Vorherrschaft aufrechterhalten wollten. Aktivistinnen und Aktivisten seien deshalb dazu aufgerufen, ihre Gegner zu lieben, nicht zu hassen, wobei King Liebe in diesem Zusammenhang als verständnisvolles und versöhnendes Wohlwollen definierte.“⁴⁶

Es war diese Betonung von Liebe und Versöhnung, die einen wesentlichen Teil seiner Wirkung ausmachte, und die Martin Luther King die enorme Medienpräsenz gerade in den liberalen Medien seiner Zeit einbrachte. Kings Begründung der Aktionen und die gewählte Form der aktiven gewaltfreien Proteste waren in sich stimmig. Der Protestler und der Träumer King passten zusammen. Der Prediger der Liebe, der Visionär der Liebe und der für eine liebevolle Gesellschaft agierende Bürgerrechtler ließen sich nicht gegeneinander ausspielen. Ein waffentragender Visionär der Liebe, ein im Stile eines Malcolm X das Gegeneinander der Rassen forcierender Prediger der Liebe hätte in der US-amerikanischen Medienöffentlichkeit kaum die Überzeugungskraft gehabt, wie sie King in den ersten Jahren seines Wirkens besaß.⁴⁷

⁴⁵ King selbst sah in Gandhis Konzept des Satyagraha vor allem eine Umsetzung der jesuanischen Liebesethik auf soziale Konflikte. „Die ganze Idee des ‚Satyagraha‘ machte starken Eindruck auf mich (*Satya* bedeutet Wahrheit, die Liebe einschließt, und *agraha* bedeutet Festigkeit, die mit Kraft gleichbedeutend ist; Satyagraha bedeutet daher die Macht, die aus der Wahrheit und der Liebe geboren ist. [...]) Ehe ich Gandhi gelesen hatte, glaubte ich, daß die Sittenlehre Jesu nur für das persönliche Verhältnis zwischen einzelnen Menschen gelte. [...] Gandhi war wahrscheinlich der erste Mensch in der Geschichte, der Jesu Ethik von der Liebe über eine bloße Wechselwirkung zwischen einzelnen Menschen hinaus zu einer wirksamen sozialen Macht in großem Maßstab erhob. Für Gandhi war die Liebe ein mächtiges Instrument für eine soziale und kollektive Umgestaltung. In seiner Lehre von der Liebe und Gewaltlosigkeit entdeckte ich die Methode für eine Sozialreform, nach der ich schon so viele Monate gesucht hatte.“ (King, *Weg* [wie Anm. 23], 24 f.)

⁴⁶ Wendt, *Philosophie* (wie Anm. 43), 43.

⁴⁷ Inwiefern Malcolm X und Martin Luther King vor allem als Gegner oder am Lebensende auch als aufeinander zugehende Kämpfer für die Bürgerrechtsbewegung verstanden werden können, hat besonders Britta Waldschmidt-Nelson in ihrer Doppelbiografie dieser beiden Bürgerrechtler untersucht (vgl. *Britta Waldschmidt-Nelson, Gegenspieler: Martin Luther King / Malcolm X*, Frankfurt a. M. 2005). Auf jeden Fall aber hat King davon pro-

Dass King mit seinem Konzept der Gewaltlosigkeit durchaus nicht für die gesamte afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung sprach und viele dort seine Methoden nur solange übernahmen, wie sich damit sichtbare Erfolge erzielen ließen, sei an dieser Stelle zumindest erwähnt. Vor allem zum Schutz vor terroristischen Attentaten des Ku-Klux-Klans, der gezielt prominente Bürgerrechtler ermordete, organisierten die meisten afroamerikanischen Bürgerrechtsgruppen auch bewaffnete Selbstverteidigungsmaßnahmen.⁴⁸

Kings Traum von der liebevollen Gesellschaft, die nur durch gewaltloses, aber dennoch aktiv veränderndes Engagement für Versöhnung erreicht werden kann, beruht zutiefst auf seiner Theologie einer personalen Gottesbeziehung aller Menschen.⁴⁹ Jeder Mensch ist in gleicher Weise als Geschöpf ein Ebenbild des Schöpfers und damit von gleicher Würde. Und in der Gemeinschaft der Glaubenden sind alle Unterschiede aufgehoben und überwunden. Dass alle Menschen dazu bestimmt sind, Brüder und Schwestern in einer liebevollen Gemeinschaft zu sein, ergibt sich für King sowohl aus ihrer gleichen Würde als Ebenbilder Gottes als auch aus der christologischen Überwindung aller Unterschiede in der christlichen Gemeinde:

„Alle Menschen sind gleich als Gottes Ebenbilder geschaffen; sie sind untrennbar miteinander verbunden. Das ist das eigentliche Zentrum des christlichen Evangeliums.“⁵⁰

„Gott hat einen großartigen Plan für diese Welt. Sein Ziel ist es, eine Welt zu erreichen, in der alle Menschen als Schwestern und Brüder zusammenleben und in der jeder Mensch die Würde und den Wert aller menschlichen Personen anerkennt.“⁵¹

Und da ist er wieder, dieser Traum, dieses Bild einer versöhnt und in geschwisterlicher Liebe miteinander lebenden Weltgemeinschaft. King weiß sehr wohl, dass der Weg dorthin noch sehr weit ist. Aber er sieht die christlichen Gemeinden in der Pflicht, sich für dieses Ziel zu engagieren. Sie müssen aktiv an der Überwindung all dessen mitarbeiten, das es zu Tren-

fiert, dass er als „friedfertige Alternative“ zu Malcolm X leichter mediale, gesellschaftliche und politische Unterstützung in der Washingtoner Politik erhalten konnte.

⁴⁸ Vgl. *Wendt*, Philosophie (wie Anm. 43), bes. 45–50.

⁴⁹ Martin Luther King war als Schüler von Edgar Sheffield Brightman, Harold de Wolf und Walter G. Muelder stark vom Bostoner Personalismus geprägt (vgl. *Martin Leiner*, Art. „Personalismus“, in: RGG⁴ VI, 1130–1133, bes. 1133). So auch *Haspel*, Theologe (wie Anm. 17), 80 f, der King mit den Worten zitiert: „Ich stehe auch heute noch auf dem Boden dieses personalistischen Idealismus. Seine Behauptung, dass nur in der Person – im endlichen und unendlichen Sinne – letzte Wirklichkeit zu finden ist, hat mich in zwei Überzeugungen bestärkt. Sie liefert mir die metaphysische und philosophische Fundierung für den Gedanken an einen personalen Gott und die metaphysische Basis für die Würde alles Menschseins.“ (Ebd., 80.)

⁵⁰ King zitiert nach *Haspel*, Theologe (wie Anm. 17), 80

⁵¹ Ebd., 83

nungen zwischen den Menschen führt, denn die christliche Gemeinschaft hat als moralische Instanz nicht nur moralische Forderungen zu erheben, sondern sich mit ganzer Kraft an der Umsetzung ihrer Glaubensideale zu beteiligen.

„Es genügt nicht, dass sie sich in der Welt der Ideen betätigt. Sie muss sich auch auf den Kampfplatz sozialer Wirksamkeit begeben.“⁵²

Aber dieser Kampf darf nur ein Kampf der Liebe sein, ein Kampf, der nicht die Überwindung und Vernichtung eines Gegners zum Ziel hat, sondern die Versöhnung durch Liebe und die Vereinigung aller Menschen zur Geschwisterschaft der Kinder Gottes. Nur im gewaltfreien Widerstand können Christen der Entwürdigung ihrer Geschwister entgegenwirken und dennoch denen, die die Entwürdigung leben, mit Liebe begegnen. Die Liebe muss das Böse überwinden, indem sie die, die eigentlich Geschwister sind, wieder miteinander versöhnt.

Dass die Vollendung des Reiches Gottes eine inklusive menschliche Gesellschaft voraussetzt, steht offenkundig im Hintergrund der Vision, die King in seiner I-have-a-dream-Rede formuliert. Es braucht aber eben mehr als nur diesen Traum. Aus der Vision heraus muss die notwendige Kraft erwachsen für den aktiven, gewaltlosen aber wirksamen Kampf, damit die „Beloved Community“ des Reiches Gottes in dieser Welt Realität werden kann.

5. Träumer sind Kämpfer – zur eschatologisch-visionären Aufgabe der Christenheit

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung, wie wir sie bei Martin Luther King finden, für unser gegenwärtiges, konkretes gesellschaftlich-politisches Handeln als Kirchen und Gemeinden? Kann uns Kings Traum heute noch inspirieren?

Der Visionär der Liebe, an den wir uns erinnern, macht uns mit seinem Traum deutlich, dass wir, so wie er, unsere eigene Gegenwart kritisch betrachten müssen. Auch unsere Gesellschaft ist alles andere als eine „Beloved Community“. Natürlich gibt es Liebe, Streben nach Gerechtigkeit und viel ehrenamtliches und hauptamtliches Engagement für ein gelingendes Zusammenleben. Aber uns sind in den letzten Jahrzehnten die Utopien abhandengekommen.

Es gab einmal die Idee einer klassenlosen Gesellschaft, aber die ist mit dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus zerbrochen – zum weltweiten Kapitalismus scheint es seitdem keine Alternative mehr zu geben.⁵³

⁵² King zitiert nach Haspel, Theologe (wie Anm. 17), 83

⁵³ So bereits kurz nach der Wende Wolf-Dieter Narr, Nach den Umbrüchen in Osteuropa. Verlust der politischen Utopie?, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 42 (1991), H. 9, 555–564 oder Roman Bleistein, SJ, Verlust der Utopie?, in: Stimmen der Zeit 209 (1991), H. 1, 1–2, der gerade angesichts der verlorenen politischen Utopie eine Neubelebung der religiösen

Auch die Ideale eines gemeinsamen Weltethos aller Religionen⁵⁴ haben wir angesichts eines radikalen Islamismus auf der einen und eines radikalen Antisemitismus in vielen konservativ-christlichen Kreisen insgeheim ebenfalls längst an die Seite gelegt. Wir hangeln uns politisch von Problem zu Problem, in dem Versuch, soviel wie möglich von dem, was uns gut und wichtig erscheint, zu sichern, zu verteidigen und zu erhalten. Ich habe oft den Eindruck, wir sind so sehr auf die Schwierigkeiten und Herausforderungen der Gegenwart fixiert, dass wir das Träumen verlernt haben. Wir haben das Ziel einer gerechten Weltwirtschaftsordnung, des Weltfriedens, ja selbst das Ziel einer Weiterentwicklung der europäischen Einigung insgeheim längst aufgegeben und sind aus dem Gestaltungs- in den Verteidigungsmodus gegangen.

Wo sind die Bilder, die uns eine gelingende Zukunft vor Augen malen? Wo sind die modernen Propheten, die ihre soziale Kritik mit einer klaren Zielstellung verbinden, und mag das Ziel auch noch so fern sein? Wer entwirft die Blaupausen für ein postkapitalistisches Wirtschaftssystem, das allen Menschen weltweit ein menschenwürdiges Leben ermöglicht?⁵⁵ Wo sind die gemalten, geschriebenen und gefilmten Utopien eines gelingenden Lebens? Wer sind die inspirierenden Personen, die nicht nur ein „Wir schaffen das!“ oder ein „Yes, we can!“ in den Raum stellen, sondern politische Ziele formulieren, für die sich ein langfristiger und konsequenter Kampf lohnt?

Ich denke, auch wir sollten heute, so wie Martin Luther King es in seiner Zeit tat, die alten Prophetenworte der Hebräischen Bibel aufnehmen, ihre Bilder weiterdenken und unseren Traum von einer Zukunft voller Liebe, Frieden und Gerechtigkeit formulieren. „Schwerter zu Pflugscharen“ war einmal das Symbol einer Friedensbewegung, die sich in Ost und West gegen die alles erdrückende Logik des Kalten Krieges, der atomaren Abschreckung und der Stellvertreterkriege in der sog. Dritten Welt wandte. Und es waren solche wirkkräftigen Bilder des Friedens, die diesen Kampf begleiteten.

Ich denke, wir brauchen wieder Bilder und Träume für eine „Beloved Community“, für eine barmherzige, gerechte, von Liebe erfüllte und gestaltete Weltgesellschaft. Wir brauchen Bilder, die so anziehend sind, dass wir auf sie zuleben wollen, Bilder einer gelingenden Zukunft, für die sich der

Utopien fordert: „Die Utopie einer universellen Gemeinschaft der Menschen bedarf, vermutlich in variabler Ausdrücklichkeit, eines religiösen Grundes. Die Kirchen sind herausgefordert. Sie hätten die Chance, die Motivationen zu bringen. Hoffentlich sind sie nicht nur mit sich selbst beschäftigt, und hoffentlich haben sie die angemessene Sprache und die nötige Glaubwürdigkeit. Es ist die Stunde der Utopie.“ (Ebd., 2.)

⁵⁴ Vgl. zu dieser von Hans Küng entwickelten Vision einer weltweiten, die religiösen Gegensätze überbrückenden Ethik *Hans Küng, Projekt Weltethos*, München 1990 (u.ö.) sowie *Hans Küng, Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung*, München 2012.

⁵⁵ Es gibt solche Konzepte und Ideen durchaus (vgl. z. B. *Paul Mason, Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Frankfurt a. M. 2016), aber ob sie tragfähige Utopien enthalten, die die Kraft haben, die Zukunft zum Besseren zu verändern, wird sich erst noch zeigen müssen.

Einsatz unseres Lebens lohnt. Wir brauchen als Christinnen und Christen eine gemeinsame eschatologische Perspektive, ein tragfähiges Ziel, für das sich die Mühe lohnt, gegen alle Sündhaftigkeit der Welt mit Liebe und Erbarmen anzukämpfen. Wir brauchen eine eschatologische Perspektive, die beschreibt, wohin Gott diese Welt verwandeln will, um gemeinsam mit einer Stimme eine Zukunftsperspektive für diese Welt zu entfalten und mit ihrer Umsetzung zu beginnen.⁵⁶

Ich denke, eine solche Vision kann, so wie Martin Luther King es tat, an der alttestamentlichen Vorstellung vom Friedensreich am Zion anknüpfen, denn die alttestamentliche Heilsperspektive ist konsequent diesseitig ausgestaltet. So enthält die Vorstellung der Völkerwallfahrt zum Zion, die sowohl im Micha- als auch im Jesajabuch überliefert ist (Mi 4, 1–5; Jes 2, 2–4), starke diesseitige Bilder eines friedlichen Miteinanders der Völker. Was könnte es im antiken Orient besseres geben, als wenn jeder im Frieden unter seinem eigenen Weinstock und Feigenbaum sitzen darf und die Völker das Kriegsführen nicht mehr erlernen? Was hindert uns daran, diesen Traum der Propheten weiterzuträumen? Aber das würde bedeuten, ihre Vision einer friedlichen Welt, in der Feinde Freunde werden, mit neuen Bildern weiterzudenken, statt die alten nur zu wiederholen.

Ich will die Hoffnung nicht aufgeben, dass eines Tages Skinheads mit tätowierten Glatzen am Lagerfeuer von ihren Freunden arabische Lieder lernen. Ich will den Traum weiterträumen, dass afrikanische Bauern abends vor ihrer Hütte sitzen und gelassen dem nächsten Tag entgegensehen, weil sie wissen, dass sie für ihre produzierten Lebensmittel faire Preise erhalten werden. Ich will davon träumen, dass pakistanische Muslime und indische Hindus gemeinsam für das Selbstbestimmungsrecht der Frauen eintreten, und ich träume davon, dass überall auf der Welt die Konversion zwischen den Religionen selbstverständlich als persönliche Glaubensentscheidung akzeptiert wird und Priester und Imame Menschen gemeinsam für ihren neuen Glaubensweg segnen.

Ich will den Traum weiterträumen, dass kein Mensch mehr einen zu frühen Tod sterben muss, weil es weltweit ausreichende medizinische Versorgung gibt. Ich träume von Bankern in Nadelstreifen, die in ihren Bürotürmen in London und New York nach einer nachhaltigen und gerechten Wirtschaftsordnung suchen und die Gewinne zu den armen Ländern lenken. Ich sehe Hühner, Rinder und Schweine vor mir, die ihr Leben in Freiheit zu Ende leben dürfen, und Näherinnen in Bangladesch, die sich die Kleidung, die sie anfertigen, selber leisten können. Ich träume von sauberen Autos und einer Welt, deren Klima sich stabilisiert hat. Ich träume von irakischen Kindern, die statt Panzern und Bomben Blumen und lachende

⁵⁶ Vgl. zu dieser Herausforderung auch: Ralf Dziewas, *Das Reich Gottes – Arbeitsauftrag oder Jenseitshoffnung? Die Bedeutung der Reich-Gottes-Theologie für die Sozialethik*, in: Michael Rohde (Hg.), „Nur noch kurz die Welt retten ...“ (ThGespr Beiheft 13), Kassel 2015, 3–32.

Gesichter malen, und davon, dass unsere Nachfahren die Überreste unserer Grenzen so bestaunen wie wir die Kastelle des römischen Limes.

Wir dürfen uns als Christen das Träumen nicht verbieten lassen. Wir sind herausgefordert, wieder Visionäre der Liebe zu werden, Prediger der Liebe und gewaltfreie Kämpfer der Liebe für die weltweite Geschwisterschaft der Menschheit. Wir müssen bereits jetzt den internationalen Tisch der Gastfreundschaft zwischen den Nationen decken. Ich stelle mir vor, wie der Norden dem Süden seine Schulden erlässt und die Jugendlichen in den arabischen Ländern eine Zukunft mit Arbeit und Ausbildung erhalten. Ich will den Traum wagen, dass die Chinesen den Afrikanern das Land zurückgeben, das sie ihnen abgekauft haben, und dass eine Frau aus Saudi-Arabien die Formel 1 gewinnt und in ihrem Land dafür gefeiert wird. Ich wage mir vorzustellen, dass in Uganda und Russland Schwule und Lesben ohne Anfeindung fröhlich ihren Christopher-Street-Day feiern, und ich freue mich auf den Tag, an dem auch der letzte Staat endgültig die Todesstrafe abschafft.

Ich träume von einem Weltparlament, das weltweit gültige Gesetze verabschiedet, und von einer Weltregierung, die zur Durchsetzung von Recht und Ordnung auf militärische Mittel verzichten kann, weil alle Menschen gemeinsam gewaltfrei die gute Ordnung verteidigen, die allen ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden ermöglicht. Ich träume von den Zeiten, in denen man Panzer und Maschinengewehre bestaunt wie wir mittelalterliche Ritterrüstungen und in denen der Friedensnobelpreis jährlich an die gesamte Menschheit verliehen wird, weil sich ein Jahr des Friedens an das andere reiht.

Alles unrealistisch? Alles Träume ohne Anhalt an der Wirklichkeit? Ja, vielleicht. Aber wer, wenn nicht wir, soll diese Träume träumen? Für uns Christen, die wir mit dem Blick auf Gottes Möglichkeiten auf das Reich Gottes zuleben, ist das genau die richtige Perspektive. Es ist die Perspektive der alttestamentlichen Propheten und die Perspektive Jesu. Das Reich Gottes in seiner Fülle als Friedensreich bleibt nicht nur zu erwarten und zu erhoffen. Seine Bilder sollen uns zu einem weltverändernden Handeln im Vertrauen auf Gottes Zukunft befähigen.

Eine Christenheit, die wieder träumt und konkrete Visionen des Heils in dieser Welt entwickelt, die wird sich auch mutig an der Umgestaltung dieser Welt zum Reich Gottes beteiligen. Jürgen Moltmann hat es als Theologe der Hoffnung einmal so formuliert:

„Die Welt ist das Experimentierfeld des Reiches Gottes. Liebe kann man nur üben, wenn man jene Ordnungen abschafft, die Konkurrenz, Haß und Krieg produzieren, und die ‚neue Ordnung aller Dinge‘, den Frieden, vorwegnimmt. Diakonie ist dann nicht nur Notlinderung, Wundbehandlung und soziale Kompensation, sondern Vorwegnahme des neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft und der freien Welt.“⁵⁷

⁵⁷ Jürgen Moltmann, Zum theologischen Verständnis des diakonischen Auftrags heute, in: ders., Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 16–21, Zitat 20.

Das Vorbild Martin Luther Kings erinnert uns daran, diesen sozialtheologisch-politischen Auftrag für die Gestaltung der Zukunft neu zu übernehmen. Kings Traum von der „Beloved Community“ ist noch nicht zu Ende geträumt. Als King am 4. April 1968 von einem Attentäter ermordet wurde, da schien es so, als sei damit auch sein Traum von der „Beloved Community“ ausgeträumt. Aber Kings Freunde haben am Ort des Attentats eine Tafel aufgestellt und darauf zwei Verse aus dem Buch Genesis gedruckt:

„Seht, dort kommt dieser Träumer. Jetzt aber auf, erschlagen wir ihn ... Dann werden wir ja sehen, was aus seinen Träumen wird.“ (Gen 37,19 f)

Genau das ist die Frage, die uns das Leben und Wirken Martin Luther Kings stellt: Was wird aus den Träumen, die er geträumt hat? Was wird aus der „Beloved Community“, für die er sein Leben einsetzte und für deren Bilder er ermordet wurde? Es liegt letztlich auch an uns, ob wir diesen Traum weiterträumen, ob wir den gewaltfreien Kampf um eine von Liebe gestaltete Welt aufnehmen und weitertragen. Gerade weil wir Christen unter der Perspektive leben, dass Gott am Ende sein Reich vollenden wird, dass also letztendlich sich der Friede Gottes durchsetzen wird in dieser Welt, können wir unbefangen, fröhlich und ohne uns von Widerständen entmutigen zu lassen an der Veränderung dieser Welt hin zum Reich Gottes arbeiten.

Ja, ich sage es ganz offen: Ich will ein Träumer bleiben, ein Visionär mit Bildern gelebter Liebe im Kopf und ein gewaltfreier Kämpfer für die Zukunft dieser Welt, damit sich der Traum vom Reich Gottes in dieser Welt am Ende erfüllt – ganz gleich, wie lang der Weg dorthin ist. Und bei dieser Grundhaltung eines hoffnungsvoll engagierten Einsatzes für eine bessere Zukunft wird mir Martin Luther King, der Visionär der Liebe, immer ein lebendiges Vorbild bleiben.

Bibliografie

- Baldwin, Lewis V., Martin Luther King, Jr., The Black Church and the Black Messianic Vision, in: David J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. and the Civil Rights Movement, Bd. 1, New York 1989
- Bleistein, SJ, Roman, Verlust der Utopie?, in: Stimmen der Zeit 209 (1991), H. 1, 1–2
- Carson, Clayborne (Hg.), The Papers of Martin Luther King, Jr. Vol. I: Called to Serve. January 1929 – June 1951, Berkley/Los Angeles/London 1992
- Cone, James, Black Theology – Black Church, in: David J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. and the Civil Right Movement, Bd. 1, New York 1989
- Dietrich, Tobias, Martin Luther King (UTB 3023), Paderborn 2008
- Dziewas, Johanne/Bullerjahn, Claudia, Die Entwicklung der Spirituals und Gospels und ihre Bedeutung für die afroamerikanischen Kirchen, in: ZThG 23 (2018), 140–159
- Dziewas, Ralf, Das Reich Gottes – Arbeitsauftrag oder Jenseitshoffnung? Die Bedeutung der Reich-Gottes-Theologie für die Sozialethik, in: Michael Rohde (Hg.), „Nur noch kurz die Welt retten ...“ (ThGespr Beiheft 13), Kassel 2015, 3–32

- , Social Gospel und moderne Sozialtheologie. Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie, in: *Christoph Böttigheimer/Ralf Dziewas/Martin Hailer* (Hg.), Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung ((Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94; Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises 4), Leipzig 2014, 113–131, ebenfalls abgedruckt in: *ZThG* 18 (2013), 199–214.
- Evans, Christopher H.*, The Kingdom Is Always but Coming. A Life of Walter Rauschenbusch, Michigan/Cambridge, U.K. 2004
- Grosse, Heinrich W.*, Die Macht der Armen. Martin Luther Kings Kampf gegen Rassismus, Armut und Krieg, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis (Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Thüringen 1), Weimar 2008, 13–34, 139–146
- Haspel, Michael*, Martin Luther King, Jr. als Theologe, Kirchenführer und Bürgerrechtler. Die Kontextualisierung Schwarzer Theologie und die Mobilisierung der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis, Weimar 2008, 67–86, 151–159
- King, Jr., Martin Luther*, Das Haus der Welt, in: Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1980, 87–109
- , Das Haus der Welt, in: Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1980, 87–109
- , Friede auf Erden. Eine Weihnachtspredigt, in: Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1980, 110–117
- , Kraft zum Lieben. Betrachtungen und Reden des Friedensnobelpreisträgers, Konstanz 1964
- , Mein Traum vom Ende des Hassens. Texte für heute, hg. von *Hans-Eckehard Bahr* und *Heinrich Grosse*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994
- , Mein Weg zur Gewaltlosigkeit, in: Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1980, 19–34
- , Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, in: *ders.*, Mein Traum vom Ende des Hassens. Texte für heute, hg. von *Hans-Eckehard Bahr* und *Heinrich W. Grosse*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 57–60
- , Warum wir nicht warten können, Berlin 1965
- , Wie soll ein Christ den Kommunismus sehen?, in: *ders.*, Kraft zum Lieben, Konstanz 1964, 149–161
- King, Sen., Martin Luther*, Aufbruch in eine bessere Welt. Die Geschichte der Familie King, Berlin 1984
- Küng, Hans*, Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung, München 2012
- , Projekt Weltethos, München 1990
- Leiner, Martin*, Art. „Personalismus“, in: *RGG*⁴ VI, 1130–1133
- Ling, Peter*, An welchen Martin Luther King sollen wir uns erinnern? Martin Luther King und die Facetten seines Wirkens in der Erinnerungskultur, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis (Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Thüringen 1), Weimar 2008, 97–110, 160 f
- Long, Michael G.*, Against Us, But for Us: Martin Luther King, Jr. and the State, Macon, Georgia 2002
- Mason, Paul*, Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Frankfurt a.M. 2016

- Moltmann, Jürgen, Zum theologischen Verständnis des diakonischen Auftrags heute, in: *ders.*, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn 1984, 16–21
- Moosbrugger, Daniel, Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung. „Schwarze Revolution“ in den 1950er und 60er Jahren, Stuttgart 2004
- Mühling, Markus, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (UTB 2918), Göttingen 2007
- Narr, Wolf-Dieter, Nach den Umbrüchen in Osteuropa. Verlust der politischen Utopie?, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 42 (1991), H. 9, 555–564
- Niebuhr, Richard, *The Kingdom of God in America*, New York 1937
- Oelschlägel, Christian, „Reich Gottes“ im Sozialprotestantismus der USA. Walter Rauschenbuschs „Theology for the Social Gospel“, in: Johannes Eurich (Hg.), *Diakonische Orientierungen in Praxis und Bildungsprozessen* (DWI-Info 37), Heidelberg 2005, 69–82
- Pressler, Gerd, Martin Luther King, Jr. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hamburg 1984
- Rahner, Johanna, „Lasst Euch nicht verträsten!“ (B. Brecht). Das ‚Reich Gottes‘ als eschatologische Metapher im theologischen Disput, in: *Christoph Böttigheimer/Ralf Dziewas/Martin Hailer* (Hg.), *Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94; Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises 4), Leipzig 2014, 95–112
- Rauschenbusch, Walter, *Christianizing the Social Order*, Norwood (MA) 1912
- , *A Theology for the Social Gospel*, New York 1917
- Smith, Kenneth L./Zepp, Jr., Ira G., *Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King, Jr.*, Valley Forge 1975
- Strübind, Andrea, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: *KZG* 17 (2004), 500–518
- Vail, Marc, The „Integrative“ Rhetoric of Martin Luther King, Jr.’s „I Have a Dream“ Speech, in: *Rhetoric & Public Affairs* 9 (2006) Nr. 1, 51–78
- Waldschmidt-Nelson, Britta, *Gegenspieler: Martin Luther King / Malcolm X*, Frankfurt a. M. 2005
- Wendt, Simon, Martin Luther Kings Philosophie der Gewaltfreiheit – Prinzip oder Methode? Pazifismus, gewaltloser Protest und bewaffneter Widerstand in der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis* (Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Thüringen 1), Weimar 2008, 35–54

„Redemptive Suffering“ in Martin Luther Kings Theologie¹

Michael Haspel

In memoriam Heinrich Grosse

„Unearned suffering is redemptive.“ Diesen und ähnliche Sätze finden wir in den Reden und Schriften Martin Luther Kings immer wieder. Was ist aber damit gemeint? Ist alles Leiden erlösend? Ist Leiden eine notwendige Bedingung, um erlöst zu werden? Will King damit die Frage der Theodizee bearbeiten, also die Frage danach, wie ein liebender und allmächtiger Gott in der Welt oft furchtbares Leiden zulassen kann? Oder ist das etwa eine Aufforderung an die Schwarzen in den USA, die schon eine lange Leidensgeschichte haben, weiter zu leiden? Bietet er also eine Rechtfertigung des Leidens und damit der ungerechten Verhältnisse? Diese und mehr Fragen stehen im Raum, wenn man versucht, Kings Konzept des „redemptive suffering“ zu verstehen. Keines seiner theologischen Konzepte ist wohl so kritisiert – und so missverstanden worden.

Wichtig ist dabei, das englische Bedeutungsfeld von „redemptive“ zu beachten. Das Wortfeld „redemption/to redeem/redemptive“ hat im Englischen, insbesondere im amerikanischen Englisch und in der afro-amerikanischen Kultur, einen weiteren Bedeutungsraum als das deutsche „Erlösung/erlösen“. Im Englischen klingt viel stärker „auslösen“ im Sinne von „loskaufen“ mit, etwa mit Blick auf den Freikauf einer Geisel. Insbesondere in den Texten der Gospel und Spiritual schwingt auch immer die Bedeutung der Befreiung mit. Für das eine deutsche Wort „Erlösung“ sind mehrere Übersetzungen möglich und üblich: „salvation“, „redemption“, „deliverance“. Umgekehrt werden alle drei in der Regel im Deutschen mit „Erlösung“ wiedergegeben. Während „salvation“ eine stark religiöse Konnotation hat, klingt bei „deliverance“ stärker der Aspekt der Befreiung mit. Der Bedeutungsumfang von „redemption“ umfasst beides. Die Vorstellungen von religiöser Erlösung und physischer bzw. politischer Befreiung sind ineinander verwoben. Man kann das exemplarisch bei Bob Marley sehen bzw. hören. In seinem bekannten Lied „Redemption Song“ werden „redemption song“ und „freedom song“ synonym verwendet. „Redemptive suffering“ kann also sowohl „erlösendes“ Leiden im soteriologischen Sinne, als auch „befreiendes“ Leiden in einem ethisch-politischen Sinne meinen.

¹ Ich danke *Ulrike Link-Wieczorek*, die eine frühere Version dieser Abhandlung gelesen und kommentiert hat, für hilfreiche Hinweise und Anregungen.

Wenn King von „redemptive suffering“ spricht, dann meint er nicht jegliche Form von Leiden. Es geht nicht um arbiträr erfahrenes Leid wie Krankheit und durch Unfall.² Auch Leiden, das durch Unterdrückung und Ungerechtigkeit passiv erfahren wird und erduldet werden muss,³ ist bei King nicht im Fokus, wenn er von „redemptive suffering“ spricht. Dies ist insofern entscheidend, weil es ja über lange Zeit der historischen Erfahrung der versklavten und unterdrückten Schwarzen entsprach, dass der Zustand des Leidens nicht unmittelbar zu überwinden war, weil die Machtverhältnisse so eindeutig waren. Daran schloss die religiöse, christliche Deutung an, welche die Überwindung des Leidens und die Belohnung für das Leiden in die Zukunft bzw. das Jenseits projizierte (otherworldliness). In diesem Kontext konnte auch das Ertragen des Leidens als „redemptive“ interpretiert werden. Besonderes Zeugnis geben hiervon die Spirituals und Gospels.

Im Unterschied dazu ist zu beachten: Nicht alles Leiden ist im Verständnis Kings erlösend/befreiend. Vielmehr geht es um das Leiden, das durch an der *Agape* orientiertes, gewaltfreies, auf Gerechtigkeit gerichtetes Handeln verursacht wird.⁴ Dabei lehnt King die bisherige Tradition nicht ab, geht aber mit seiner theologischen Interpretation darüber hinaus. Es geht beim „redemptive suffering“ um eine der Gottesbeziehung entsprechende und an den Kriterien der auf Gerechtigkeit zielenden *Agape*-Liebe ausgerichteten Gestaltung der Beziehungen zwischen den Menschen. Dieses aktive Ausrichten auf Gerechtigkeit kann es mit sich bringen, Opfer erbringen und leiden zu müssen. Für King ist der Ausgangspunkt also die Beobachtung und Erfahrung, dass Leiden im Kampf für Gerechtigkeit oftmals unvermeidlich ist – auch wenn es weder von den handelnden Menschen noch von Gott gewollt wird. Dieses Leiden hat aber per se keine ontologische oder ethische Qualität. Diese kommt ihm nur in der Verbindung mit dem *Agape*-Handeln zu.

Die Frage der Theodizee steht dabei nicht im Mittelpunkt, auch wenn sie offensichtlich mit berührt ist. Kings Verständnis des „redemptive suffering“ ist in jüngster Zeit vor allem unter der Perspektive der Theodizee verhandelt worden. Die entsprechenden Publikationstitel sind in diesem Sinne sprechend: „Why Lord?“ von Tony Pinn⁵ etwa, oder der Untertitel des jüngsten monografischen Beitrags zum Thema von Mika Edmondson „The Roots and Implications of Martin Luther King, Jr.’s Theodicy.“⁶

Im Folgenden will ich allerdings versuchen, „redemptive suffering“ nicht primär unter der Perspektive der Theodizee zu analysieren, sondern als Korrelat des Handelns aus Liebe. Methodisch gehe ich dabei so vor, dass ich

² Im Sinne von Leibniz’ Begriff des „physischen Übels“ („malum physicum“).

³ Im Anschluss an Kant könnte hier vom Erleiden der Auswirkung des Bösen gesprochen werden. Das scheint treffender als Leibniz’ Begriff des „malum morale“.

⁴ Man könnte also sagen, das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Böse resultiert.

⁵ Anthony B. Pinn, „Why, Lord? Suffering and Evil in Black Theology“, New York 1995.

⁶ Mika Edmondson, „The Power of Unearned Suffering. The Roots and Implications of Martin Luther King, Jr.’s Theodicy (Religion and Race)“, Lanham 2017.

die einzelnen inhaltlichen Aspekte an einschlägigen Texten der Jahre 1955 bis 1963 untersuche und entfalte, also Quellen aus der Zeit vom Busboykott in Montgomery bis zum entscheidenden Jahr 1963 mit den eskalierenden Ereignissen in Birmingham aber auch dem Marsch auf Washington.⁷ Die Textauswahl ist dabei inhaltlich geleitet und es ist intendiert, exemplarische Texte aus der Fülle der Dokumente, in denen das Motiv auftaucht, vorzustellen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Am Anfang der Analyse steht die Rekonstruktion von Kings Verständnis der *Agape* als verändernde Kraft der Liebe (1). Dann wird herausgearbeitet, dass Leiden bei King nicht intendiert ist, sondern als nicht immer vermeidbare Konsequenz des Handelns aus Liebe für Gerechtigkeit angesehen wird (2). Im anschließenden Abschnitt soll das in der Schwarzen Spiritualität und Theologie besonders ausgeprägte Motiv der Identifikation des Leidens der Schwarzen mit dem Leiden Christi am Kreuz als wichtiger Verstehenshintergrund dargestellt werden (3). Vor dieser Folie wird dann die innovative Dynamik des Konzeptes des „redemptive suffering“ bei King entfaltet (4). Im Anschluss wird gefragt, welchen Status denn die Konzepte der kreativen Liebe und des kreativen Leidens als Interpretationskategorien haben (5). In Auseinandersetzung mit der Kritik am Konzept des „redemptive suffering“ auch in der Variante Kings, die von womanistischen Theologinnen und „Black Humanists“ vorgebracht wird (6), wird schließlich vorgeschlagen, das Konzept des „redemptive suffering“ in Entsprechung zur „transformative love“ als „transformative suffering“ zu reformulieren (7).

1. Die verändernde Kraft der Liebe

Der Zusammenhang von *Agape*-Liebe, aktivem gewaltfreiem Widerstand und Leiden wird immer wieder in Kings Texten deutlich. Theologisch grundlegend ist die *Agape*: „[A]t the center of our movement stood the philosophy of love. [...] *Agape* is understanding, creative, redemptive good will for all men. Biblical theologians would say it is the love of God working in the minds of men.“⁸

⁷ Es wird verschiedentlich darauf hingewiesen, dass bei King das Motiv des „redemptive suffering“ ab 1965 deutlich zurücktrete. Das habe ich nicht eigens untersucht, aber dieser Befund scheint plausibel.

⁸ *Martin Luther King, Jr., The Power of Nonviolence* (1957), in: *James M. Washington* (Hg.), *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, San Francisco (CA) 1986 (1991), 12–15, hier 13. (Diese Textsammlung wird im Folgenden mit „ToH“ abgekürzt.)

Alle Aspekte dieses und der nachfolgenden Zitate finden sich systematisch verdichtet in *Martin Luther King, Jr., Pilgrimage to Nonviolence*, in: *ders.*, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958, 90–107. Da die Texte für die Buchausgabe aber redaktionell überarbeitet wurden, werden hier im Text zum Teil auf Tonbandaufnahmen und Originaltyposkripten beruhende bzw. an unterschiedlichen Erscheinungsorten publizierte Quellen herangezogen.

Schon in den frühen Texten der zweiten Hälfte der 1950er Jahre ist für King eine Einsicht zentral, die sich immer wieder in diesen Texten findet: Aktiven gewaltfreien Protest kann man nur durchführen, wenn man bereit ist, Leiden auf sich zu nehmen. So heißt es etwa in dem kurzen Text „An Experiment in Love“ von 1958, in dem er die Methode und Philosophie des aktiven gewaltfreien Widerstandes erläutert, in einem typischen und auch in anderen Texten immer wieder begegnenden Gedanken: „A fourth point that characterizes nonviolent resistance is a willingness to *accept* suffering without retaliation, to *accept* blows from the opponent without striking back.“⁹ King sieht das Leiden als Folge der Bereitschaft, aus Liebe gewaltlos gegen die Ungerechtigkeit vorzugehen, an. Gerade das hat ihm die Kritik des gewaltbereiten Flügels der Bürgerrechtsbewegung, etwa von Malcolm X¹⁰ oder Stokely Carmichael¹¹ als Feigling und Schwächling eingetragen. Es geht also nicht um das Leiden an sich oder die Frage, warum Gott Leiden zulassen kann, sondern darum, wie das menschliche Leiden im Kampf für Befreiung und Gerechtigkeit sinnhaft verstanden werden kann.

Freilich wird man beachten müssen, dass die *Agape* in Kings theologischem Denken nicht losgelöst werden kann von dem Bild eines mächtigen, in der Geschichte handelnden, personalen Gottes. Im selben Text – und an vielen anderen Stellen – weist er darauf hin, dass er davon überzeugt ist, dass die Bürgerrechtsbewegung im Kampf für Gerechtigkeit den Beistand Gottes habe: „There is something in the universe that unfolds for justice and so in Montgomery we felt somehow that as we struggled we had cosmic companionship. And this was one of the things that kept the people together, the belief that the universe is on the side of justice.“¹²

Dieser Zusammenhang von Agape-Liebe, Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit wurde von King schon auf der entscheidenden Versammlung am ersten Tag des Busboykotts, am 5. Dezember 1955, in Montgomery entfaltet. Erst kurz vor der Veranstaltung wurde er zum Sprecher der Protestorganisation *Montgomery Improvement Association* bestimmt. Er hatte kein Redemanuskript, konnte sich lediglich einige Notizen machen, so dass es sich bei der auf Tonband überlieferten Rede um ein spontanes und authentisches Zeugnis seines theologischen Denkens handelt:

„We are here, we are here this evening because we're tired now. (Yes) [applause] And I want to say that we are not here advocating violence. (No) We have never done that. (Repeat that, Repeat that) [applause] I want it to be

⁹ King, Jr., *Martin Luther, An Experiment in Love* (1958), in: ToH, 16–20, hier 18. Kursivierung M.H.

¹⁰ Siehe zum Verhältnis von King und Malcolm X etwa *James Cone, Martin and Malcolm and America. A Dream or a Nightmare?*, Maryknoll (NY) 1992; *Britta Waldschmidt-Nelson, Gegenspieler. Martin Luther King – Malcolm X*, Frankfurt a.M. 2000.

¹¹ Neben den Publikationen von und über *Stokely Carmichael* sei verwiesen auf eine frühe, von *John Lewis* überlieferte charakteristische Begebenheit: *John Lewis (with Michael D'Orso), Walking with the Wind*, New York 1998, 171.

¹² King, *The Power of Nonviolence*, in: ToH, 14.

known throughout Montgomery and throughout this nation (Well) that we are Christian people. (Yes) [applause] We believe in the Christian religion. We believe in the teachings of Jesus. (Well) The only weapon that we have in our hands this evening is the weapon of protest. (Yes) [applause] That's all. [...] We, the disinherited of this land, we who have been oppressed so long, are tired of going through the long night of captivity. And now we are reaching out for the daybreak of freedom and justice and equality. [applause] May I say to you my friends, [...] and just giving some idea of why we are assembled here, that we must keep – and I want to stress this, in all of our doings, in all of our deliberations here this evening and all of the week and while – whatever we do, we must keep God in the forefront. (Yeah) Let us be Christian in all of our actions. (That's right) But I want to tell you this evening that it is not enough for us to talk about love, love is one of the pivotal points of the Christian face, faith. There is another side called justice. And justice is really love in calculation. (All right) Justice is love correcting that which revolts against love. (Well) [...] Now it means suffering, yes it means sacrificing at points. But there are some things that we've got to learn to sacrifice for.“¹³

Schon hier ist die Grundstruktur der theologischen Argumentation, die er immer wieder aufnimmt und variiert, gut erkennbar: Die Unterdrückung der Schwarzen ist eine Ungerechtigkeit. Christliche Liebe zielt auf Gerechtigkeit. Die *Agape* hat verändernde Kraft durch gewaltfreies Handeln. *Agape* und Gerechtigkeit sind untrennbar aufeinander bezogen.¹⁴

Ich habe bewusst dieses Beispiel ausgesucht, bei dem die Frage von Opfer und Leiden zwar angesprochen wird, aber nicht im Mittelpunkt steht. Der Fokus ist vielmehr der konstitutive Zusammenhang von Liebe, Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit. Das Leiden kommt dann erst in den Blick als möglicherweise nicht vermeidbare Konsequenz dieses Handelns. Das Konzept der „transformative love“, die auf Gerechtigkeit zielt, ist meines Erachtens grundlegend für das angemessene Verständnis des „redemptive suffering“ bei King. „Redemptive suffering“ setzt Handeln aus Liebe voraus, das auf Gerechtigkeit zielt.¹⁵ Von der Grundstruktur dieser Argumentation her, lässt sich das Konzept des „redemptive suffering“ weiter erschließen.

¹³ Martin Luther King, Jr., Address, MIA Mass Meeting at Holt Street Baptist Church, Montgomery, Ala. 5 December 1955, in: Martin Luther King Papers (MLKP) III, 71–79, hier 72 f, 78 f.

¹⁴ Hier steht Reinhold Niebuhrs Verständnis im Hintergrund, dass die Entsprechung der Liebe im gesellschaftlichen Bereich die Gerechtigkeit sei, allerdings von King so interpretiert, dass die christliche Liebe direkt auf gesellschaftliche Gerechtigkeit zielt, während Niebuhr mit dem Entsprechungsverhältnis stärker die Unterscheidung der Bereiche und Kategorien zum Ausdruck bringen wollte. Vgl. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York 1960.

¹⁵ Karen Lebacqz kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, auch wenn sie keinerlei Forschungsliteratur zu King heranzieht. Interessant ist, dass sie die Frage nach dem Leiden vor dem Hintergrund der medizinethischen Debatte bearbeitet. Karen Lebacqz, *Redemptive Suffering Redeemed*, in: Ronald M. Green/Nathan J. Palpant (Hg.), *Suffering and Bioethics*, Oxford 2014, 262–274, hier 266–268.

2. „Redemptive Suffering“ als nicht intendierte, aber akzeptierte Folge gewaltfreien Engagements für Gerechtigkeit

Es geht King bei dem Konzept des „redemptive suffering“ also im Kern nicht um die allgemeine Frage, warum Gott, wenn er allmächtig ist, Leiden in der Welt zulässt (Theodizee). Es geht vielmehr darum, dass der Weg der Liebe als Weg der Gewaltfreiheit oftmals Leiden mit sich bringt. Das ist ja ein Gedanke, der in der biblischen Überlieferung vorgegeben ist und in der christlichen Tradition immer wieder auftaucht, nämlich dass die Nachfolge Christi bedeuten kann, selbst das Kreuz bzw. Leiden auf sich zu nehmen. Am prominentesten ist dies wahrscheinlich immer noch in Bonhoeffers „Nachfolge“ formuliert, die ja in der Erstübersetzung im Englischen auch den Titel trägt: „The Cost of Discipleship“; allerdings ist mir nicht bekannt, dass King sich auf Bonhoeffers Ansatz bezieht, obwohl eine englische Übersetzung schon früh vorlag.¹⁶

Bei King handelt es sich jedoch nicht um diesen generellen Gedanken über die christliche Existenz im Allgemeinen, der aber durchaus im Hintergrund mitgedacht werden muss, sondern spezifischer um das Leiden, das im gewaltfreien Kampf für Gerechtigkeit unvermeidlich sein kann.

Es wird in Kings Schriften deutlich, dass diese Spezifizierung durch Gandhis Philosophie der Gewaltlosigkeit beeinflusst ist. Dort ist der Gedanke, dass man im gewaltfreien Widerstand bereit sein müsse, selbst Leiden auf sich zu nehmen, prominent. Es ist hier nicht der Ort, das Verhältnis von christlicher Liebesethik und Gandhi'scher Philosophie bei King differenzierter zu entfalten. Wichtig ist aber, an diese Korrespondenz zu erinnern.¹⁷

Wenden wir uns nun dem Verständnis und der Deutung des unverdienten Leidens bei King zu. In der „Eulogy for the Martyred Children“ lässt sich in zugleich eindrücklicher wie dramatischer Weise erkennen, wie King die Erfahrung des ungerechtfertigten Leidens, die mit dem gewaltfreien Handeln aus Liebe einhergeht, deutet. Am 15. September 1963 waren vier Mädchen einem Bombenanschlag auf die 16th Street Baptist Church in Birmingham, Alabama zum Opfer gefallen. An diesem Tag fand ein Jugendprogramm in der Kirche statt. Der Anschlag wird als Reaktion auf die Erfolge der Bürgerrechtsbewegung in Birmingham, in anderen Bereichen Alabamas, und durch den Marsch auf Washington nur gut zwei Wochen vor dem Anschlag auch auf der nationalen Ebene gesehen. Bei der Trauerfeier für drei der Mädchen am 18. September 1963 sagte King:

¹⁶ King und Bonhoeffer regen immer wieder zu Vergleichen an, weil es ganz offensichtliche Entsprechungen gibt. Beide sind im Alter von 39 Jahren als Märtyrer ermordet worden. Allerdings ist ein direkter Einfluss Bonhoeffers auf King nicht ersichtlich. Vgl. J. Deotis Roberts, *Bonhoeffer and King. Speaking Truth to Power*, Louisville (KY) 2005.

¹⁷ Vgl. King, *Pilgrimage to Nonviolence*, a. a. O., 103; James Cone, *The Theology of Martin Luther King, Jr.*, in: USQR 40 (1986), 21–39, hier 24 f und insbes. Ervin Smith, *The Ethics of Martin Luther King, Jr.* (Studies in American Religion), New York/Toronto 1981, 98–126.

“These children – unoffending, innocent, and beautiful – were the victims of one of the most vicious and tragic crimes ever perpetrated against humanity. [...]

They are the martyred heroines of a holy crusade for freedom and human dignity. [...]

They have something to say to every minister of the gospel who has remained silent behind the safe security of stained-glass windows. They have something to say to every politician [Audience:] (Yeah) who has fed his constituents with the stale bread of hatred and the spoiled meat of racism. They have something to say to a federal government that has compromised with the undemocratic practices of southern Dixiecrats (Yeah) and the blatant hypocrisy of right-wing northern Republicans. (Speak) They have something to say to every Negro (Yeah) who has passively accepted the evil system of segregation and who has stood on the sidelines in a mighty struggle for justice. They say to each of us, black and white alike, that we must substitute courage for caution. They say to us that we must be concerned not merely about who murdered them, but about the system, the way of life, the philosophy which produced the murderers. Their death says to us that we must work passionately and unrelentingly for the realization of the American dream.

And so my friends, they did not die in vain. (Yeah) God still has a way of wringing good out of evil. (Oh yes) And history has proven over and over again that unmerited suffering is redemptive. The innocent blood of these little girls may well serve as a redemptive force (Yeah) that will bring new light to this dark city. (Yeah) The holy Scripture says, „A little child shall lead them.“ (Oh yeah) The death of these little children may lead our whole Southland (Yeah) from the low road of man's inhumanity to man to the high road of peace and brotherhood. (Yeah, Yes) These tragic deaths may lead our nation to substitute an aristocracy of character for an aristocracy of color. The spilled blood of these innocent girls may cause the whole citizenry of Birmingham (Yeah) to transform the negative extremes of a dark past into the positive extremes of a bright future. Indeed this tragic event may cause the white South to come to terms with its conscience. (Yeah)¹⁸

An diesem Quellentext kann man wesentliche Elemente von Kings Konzept des „redemptive suffering“ rekonstruieren. Am Anfang steht der Widerspruch gegen das Leiden und die Anklage des Verbrechens. Dann deutet er das Leiden der Kinder als Folge des systemischen Unrechts. Und so kann der Tod der Mädchen als Konsequenz des Kampfes für Gerechtigkeit verstanden werden.¹⁹ Sie werden als Märtyrerinnen eines Kreuzzuges für Freiheit und Menschenwürde proklamiert, indem sie nicht nur als „victim“ angesehen, sondern als „sacrifice“ interpretiert werden. Sie haben weder das Leiden gesucht, noch hat es sie rein zufällig getroffen, sondern in der Inter-

¹⁸ Martin Luther King, Jr., Eulogy for the Martyred Children, in: ToH, 221–223.

¹⁹ Man wird voraussetzen können, dass im kollektiven Gedächtnis die Parallelität zu Emmett Till präsent war. Der vierzehnjährige wurde im August 1955 in Mississippi aus rassistischen Motiven brutal gefoltert und ermordet. Seine Mutter hat dann darauf bestanden, dass der entstellte Leichnam vor der Beerdigung in Chicago im offenen Sarg aufgebahrt wurde, so dass die Öffentlichkeit sehen konnte, was ihrem Sohn angetan wurde, um so einen Beitrag zur Überwindung des Lynching zu leisten. Zehntausende sind an dem offenen Sarg vorbeidefiliiert. Dies hat eine Schockwelle ausgelöst. Das Gerichtsverfahren wur-

pretation Kings war das Leiden die nicht intendierte, aber mögliche Folge des Handelns des Kollektivs der Bürgerrechtsbewegung. Hier wird deutlich, dass King „redemptive suffering“ und auch die Akzeptanz des Leidens nicht rein individuell versteht, weil das Unrecht systemisch ist. Gerade weil dieses Beispiel so tragisch ist, kann es helfen, die Argumentation Kings zu rekonstruieren.

In der naturrechtlich geprägten Ethik, etwa bei Thomas von Aquin, wird dieser Zusammenhang als Doppelwirkung bezeichnet: Eine Handlung intendiert eine Folge nicht, aber die Folge ist kausal mit der Handlung verbunden und wird willentlich als Nebenwirkung in Kauf genommen.²⁰ (Etwa wenn das obere Stockwerk eines Hauses brennt, ist es das Ziel des Feuerwehreinsatzes, das Feuer zu beenden. Es wird aber wissentlich in Kauf genommen, dass durch das Löschwasser weiter unten liegende Wohnungen beschädigt werden).

Vielleicht hilft das Modell der Doppelwirkung, das Konzept des „redemptive suffering“ besser zu verstehen. Es ist eine nicht intendierte, aber nicht immer vermeidbare Folge des Einsatzes für Gerechtigkeit. Es geht also im Kern nicht um das Leiden, sondern um das Handeln für Gerechtigkeit. Insofern ist es auch nicht präzise, davon zu sprechen, dieses Leiden sei gewählt (chosen), wie es etwa Burrow vorschlägt.²¹ Vielmehr wird es, wenn es als Folge des Handelns aus und in Liebe unvermeidlich ist, *akzeptiert*.²²

Das Konzept des „redemptive suffering“ ermöglicht es, angesichts des brutalen Todes der Mädchen einen Sinnhorizont zu eröffnen, indem der Tod als Opfer gedeutet wird, das Teil der Bewegung für Erlösung/Befreiung

de zum Skandal. Künstlerisch wurde der Fall immer wieder aufgegriffen. Insgesamt hat die Ermordung von Emmett Till tatsächlich dazu beigetragen, das nationale Bewusstsein hinsichtlich des rassistischen Unrechts im Süden zu stärken.

Dieses Vorgehen war für die Mutter eine Möglichkeit, dem ungerechtfertigten und letztlich arbiträren Leiden ihres Sohnes Sinn zu geben. Bei Emmett Till ist es offensichtlich, dass er nicht auf Grund eines intentionalen Protesthandelns oder als Teil eines Protestzusammenhangs zum Opfer wurde, sondern allein auf Grund seiner Hautfarbe. Trotzdem konnte dieser Tod als Opfer im Kampf für Gerechtigkeit verstanden werden. Seine Mutter hat ihn sogar mit dem Tod Christi in Beziehung gesetzt: „Lord you gave your son to remedy a condition but who knows, but what the death of my only son might bring an end to lynching.“ Zitiert nach *Cone, The Cross and the Lynching Tree*, 67. Vgl. dazu auch *Lewis, Walking with the Wind*, 46f. Vor diesem Hintergrund wird die Inanspruchnahme der getöteten Mädchen als Märtyrerinnen durch King plausibel gewesen sein.

²⁰ Vgl. dazu in anderem Zusammenhang: *Michael Haspel, Die ethische Beurteilung der Tötung von Zivilpersonen in militärischen Konflikten in der Lehre vom gerecht(fertigten) Krieg*, in: *Matthias Gillner/Volker Stümke* (Hg.), *Kollateralopfer: Die Tötung von Unschuldigen als rechtliches und moralisches Problem*, Münster 2014, 97–111.

²¹ Vgl. etwa *Rufus Burrow, Jr., Martin Luther King, Jr., and the Theology of Resistance*, Jefferson (NC) 2014, 193. *Burrow* möchte betonen, dass die Annahme des Leidens eine aktive Handlung dessen ist, der im gewaltfreien Einsatz für Gerechtigkeit sich in diese Situation begibt, und verwendet deshalb das Wortfeld *choose/choice*. In der Sache wäre aber m.E. „accept“ die klarere Bezeichnung.

²² King verwendet auch mehrfach die Vokabel „accept“; mir wäre nicht bekannt, dass er in diesem Zusammenhang von „choose“ spricht. Siehe oben das Zitat vor Anm. 9.

ist. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass nicht gesagt wird, dass dieses oder andere Opfer *notwendig* seien, um Erlösung zu gewinnen. Aber die um der Befreiung und Gerechtigkeit willen erbrachten Opfer werden als Teil eines Befreiungsprozesses gedeutet.

Als Beleg für die Sinnhaftigkeit des Opfers bzw. des Leidens postuliert King, dass in der Geschichte ablesbar sei, dass unverdientes Leiden Befreiung ermögliche. Es handelt sich also zum einen um eine Deutungsperspektive; zum anderen wird bei King nicht behauptet, dass jedes unverdiente Leiden auch tatsächlich zum „redemptive suffering“ wird. Es *kann* zur Erlösung/Befreiung beitragen.²³ Wenn das so verstanden werden kann, dann hat dies sowohl tröstendes als auch motivierendes Potential. Darüber hinaus werden an dem ungerechtfertigten Leiden die systematische Ungerechtigkeit und das Böse des Handelns entlarvt und offenbar.²⁴ Darin liegt der Keim zu ihrer Überwindung.

In diesem Gedankengang werden individuelle und soziale Aspekte der Erlösung miteinander verknüpft. Im individuellen Horizont wird Trost darin angeboten, dass der Tod nicht vergeblich war, denn durch das erlösende Leiden als Opfer – die christologischen Entsprechungen und die Identifikation mit dem Lamm Gottes am Kreuz sind unübersehbar – könne die ganze Gesellschaft, nicht nur in Birmingham, sondern im ganzen „Südland“ von der Sünde der Segregation und des Rassismus erlöst werden.²⁵ Bei dieser Identifikation mit dem Leiden Jesu ist zu beachten, dass King das Kreuzesgeschehen nicht im Sinne eines stellvertretenden Sühnopfers versteht, sondern im Sinne der Offenbarung der Liebe Gottes und der exemplarischen Überwindung des Todes. Eine Identifikation bedeutet also nicht, dass der Anspruch erhoben wird, dass Menschen am stellvertretenden Erlösungswerk Christi mitwirken. Vielmehr geschieht die Identifikation in der Hoffnung, dass die Liebe Gottes auch im „redemptive suffering“ der Menschen wirksam wird.

Auf der anderen Ebene des Beispiels ist erkennbar, dass individuelle und soziale Befreiung hier in theologischer Perspektive dialektisch miteinander verknüpft sind, ja man könnte sagen, die individuell-soteriologische Dimension in die soziale Erlösung/Befreiung aufgehoben und damit soziolethisch qualifiziert wird.²⁶ Das Ziel ist weder Leiden noch Opfer, sondern die Befreiung.²⁷

²³ Vgl. Burrow, Martin Luther King, Jr. and the Theology of Resistance, 188 f; 193.

²⁴ Darauf weist hin: Keith D. Miller, Voice of deliverance. The language of Martin Luther King, Jr., and its sources, New York 1992, 152.

²⁵ Vgl. zu der im Hintergrund stehenden Vorstellung die Schwarzen hätten eine besondere Funktion als „chosen people“, auch im Sinne des amerikanischen „Exceptionalism“ bis hin zu messianischen Vorstellungen das Kapitel zur „Black Messianic Hope“ bei Lewis V. Baldwin, There Is a Balm in Gilead. The Cultural Roots of Martin Luther King Jr., Minneapolis: Augsburg Fortress Press 1991, 229–272.

²⁶ In seinem programmatischen Text „Pilgrimage to Nonviolence“ entfaltet King, dass für ihn Gandhi die Einsicht eröffnet habe, dass die Liebesethik Jesu nicht nur im individuellen Horizont relevant ist, sondern gerade auch im gesellschaftlichen. Ebd., 96 f.

²⁷ Erstaunlicherweise kommt Pinn, wenn ich richtig sehe, in seiner Analyse von Kings Verständnis des „redemptive suffering“ zum weitgehend gleichen Ergebnis: Pinn, Why Lord?,

3. Das Leiden der Schwarzen und das Leiden Christi

Es gibt in der Schwarzen Theologie eine starke Tradition, die das Leiden der Schwarzen mit dem Leiden Christi in Beziehung setzt. Eindrücklich entfaltet dies James Cone unter dem programmatischen Titel „The Cross and the Lynching Tree“²⁸. Er zeigt dabei auf, dass insbesondere in der Zeit nach dem Ende der Reconstruction als der Terror gegen die schwarze Bevölkerung zunahm, um die Machtpositionen der Weißen nach dem Ende der Sklaverei und des Bürgerkrieges wieder zu installieren, die unglaubliche Grausamkeit des Lynching mit der Kreuzigung identifiziert wurde. Gerade in künstlerischen Ausdrucksformen ist dies reichhaltig belegt. Der entscheidende Aspekt ist hier, dass das ungerechtfertigte Leiden, dem unter den gegebenen Umständen nicht widerstanden oder entkommen werden kann, mit dem ebenso ungerechtfertigten Leiden Christi identifiziert wird, der – so die naheliegende Entsprechung – von einem Mob gelyncht wird. Die Auferstehung Christi ist dann das Trost- und Hoffnungssymbol, dass auch das Leiden der Schwarzen dereinst beendet sein wird. Das Leiden wird als Vorstufe zur Auferstehung verstanden, ohne dass der Tod Christi mit dem Konzept des stellvertretenden Sühnopfers verbunden wird. In dieser Identifikation des Lynching mit der Kreuzigung wird von Cone das Leiden der Schwarzen als zentrale theologische Kategorie entwickelt und in Abgrenzung zu Entwürfen weißer Theologen, wie etwa Reinhold Niebuhr, mit der Theodizee-Frage in Beziehung gesetzt.²⁹

Cone unternimmt es, auch Kings Theologie des Leidens mit der Identifikation des Kreuzes mit dem Lynching Tree zu verknüpfen. Dafür führt er die starke Identifikation Kings mit dem Leiden Christi an. „Bearing the cross“³⁰ war bei King ein immer wiederkehrendes Motiv, ebenso wie der Slogan: „Freedom is not free!“ King war sich sehr bewusst, dass der Kampf gegen die Segregation, den er als Nachfolge Christi verstehen konnte, Leiden, ja den Tod mit sich bringen kann. Eindrücklich und exemplarisch hat er das in seiner letzten Rede als Präsident der *Montgomery Improvement Association* (MIA) 1959 formuliert:

„We must be willing to suffer and sacrifice in order to achieve our freedom. It is trite, but true that freedom is never handed out on a silver platter, and the road to progress is never a smooth and easy road. The road from the Egypt of slavery

71–77. Allerdings bringt er dann die radikale Kritik von Joseph Washington, Albert Cleage und William R. Jones in Stellung, die m.E. gerade die Position Kings nicht angemessen rekonstruiert (77–89). Er selbst kommt zu dem – aus meiner Sicht zumindest mit Blick auf King nicht zutreffenden – Schluss: „Redemptive Suffering and liberation are diametrically opposed ideas; they suggest ways of being in the world that in effect, nullify each other“ (17).

²⁸ James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll (NY) 2017 (2011).

²⁹ Vgl. zu Cone: Dominik Gautier, „The Cross and the Lynching Tree“. Die Kreuzestheologie James H. Cones, in: ÖR 64 (2015), 198–206.

³⁰ So auch der Titel des Klassikers unter den King-Biographien: David J. Garrow, *Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York 1988.

to the Cannah of freedom is an often lonely and meandering road surrounded by prodigious hilltops of opposition and gigantic mountains of evil. The triumphant beat of Easter's drum is never allowed to sound until the bleak and desolate moments of life's Good Friday have plucked the radiant star of hope from the sky of human experience.“³¹

Insofern ist Cone zuzustimmen, dass bei Kings Verständnis des Leidens, immer auch das jesuanischen Leiden bis ans Kreuz als Symbol für das Leiden der Schwarzen mitgedacht werden muss, auch wenn ich eine explizite Identifikation der Kreuzigung mit dem Lynching bei King nicht entdecken kann und, wenn ich richtig sehe, Cone dafür auch keine eindeutigen Belege anführt.³²

Die Identifikation des „redemptive suffering“ mit dem Leiden Christi am Kreuz wird bei King aber nicht soteriologisch im Sinne der stellvertretenden Sühne verstanden, sondern das Gerechtigkeits-Handeln aus Liebe und das damit verbundene Leiden kann soteriologisch gedeutet werden, weil Gott im Leiden am Kreuz seine Liebe und seine Identifikation mit den Leidenden offenbart. Die Menschen selbst wirken nach Kings Verständnis am individuellen und sozialen Heil bzw. Befreiung durch ihr Handeln mit, wenn Sie aus Liebe für Gerechtigkeit eintreten. Die christologische Voraussetzung ist, dass die das Leiden überwindende Liebe Gottes offenbar und durch Jesus exemplarisch Leiden und Tod überwunden werden. Soteriologisch wirksam ist dann aber nicht das Leiden, sondern das Liebes-Handeln, das durch Gottes zuvorkommende Liebe und Jesu Exemplum erst möglich wird.

Diese Verwobenheit des Liebes-Handelns mit der Erlösung/Befreiung wird bei ihm immer wieder explizit, etwa wenn er betont, dass es beim Widerstand gegen Unrecht und Rassismus eben auch darum geht, die weißen Täter und Rassisten zu transformieren. Dies kommt ganz explizit im Motto der von ihm geführten Bürgerrechtsorganisation *Southern Christian Leadership Conference* zum Ausdruck, das den hohen Anspruch formuliert: „To Redeem the Soul of America“³³.

Um Kings Ansatz zu verstehen, muss man ihn in den Kontext der us-amerikanischen (christlichen) Religions- und Theologiegeschichte einordnen. Im Zuge des *Second Great Awakening* kam es zu einer grundsätzlichen Umformung des Heilsverständnisses in weiten Teilen der calvinistisch geprägten Strömungen des reformatorischen Christentums, aus der auch der Evangelikalismus hervorgegangen ist, der wiederum die Frömmigkeit und Theologie der Schwarzen Baptisten beeinflusst hat:

„Im Unterschied zum klassischen Calvinismus glaubte man nicht mehr an eine heilsexklusive Prädestination der Wenigen, des heiligen Rests gegenüber der massa damnata, sondern daran, daß jeder Mensch durch sein Handeln und sei-

³¹ King, Address at the Fourth Annual Institute on Nonviolence and Social Change at Bethel Baptist Church (3.12.1959), in: MLKP V, 333–343, hier 338.

³² Vgl. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, 65–92.

³³ So auch der Titel der grundlegenden Monographie: Adam Fairclough, *To Redeem the Soul of America: The Southern Christian Leadership Conference and Martin Luther King, Jr.*, Athens (GA) 1987.

ne freie Wahl die Möglichkeit hatte, zum Heil zu gelangen. Dramatischer kann protestantische Theologie nicht umgedeutet werden.“³⁴

Diese Vorstellung, dass der oder die Einzelne selbst in seinem Handeln das Heil verwirklicht, also die Erlösung und Befreiung in einer *cooperatio Dei* mitbewirkt, ist auch bei King prägend.³⁵ Es geht also nicht nur darum, wie der Glaube in der Lebensgestaltung praktisch wird³⁶, sondern dass die Lebensführung als Heiligung das Heil (zunächst individuell gedacht) realisiert.

Im folgenden Abschnitt möchte ich vorschlagen, dass das Innovative von Kings Konzept des „redemptive suffering“ gerade darin liegt, dass die erlösende/befreiende Wirkung nicht auf das Leiden an sich, sondern auf das Handeln aus Liebe für Gerechtigkeit bezogen wird. Damit betont er die Dialektik von individueller und sozialer Erlösung/Befreiung.

4. Das innovative Potential von Kings Konzept des „redemptive suffering“

Nachdem in einigen der frühen Arbeiten zur intellektuellen Entwicklung Kings die Einflüsse durch „westliche“ (also weiße) Autoren überbetont und die Prägung durch die afro-amerikanische kulturelle, spirituelle und theologische Tradition weitgehend übersehen wurden,³⁷ hat inzwischen eine Gegenbewegung eingesetzt. Es ist Usus geworden, in Abhandlungen zu King zunächst und besonders zu betonen, dass seine Theologie im Wesentlichen durch seine Sozialisation in der Familie sowie im kirchlichen und sozialen Umfeld Atlantas präfiguriert sei.³⁸ Nun steht außer Frage, dass Kings theologisches Verständnis des Leidens durch die besondere Erfahrung der meisten Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikaner als Opfer

³⁴ Michael Hochgeschwender, *Erweckte und Verschreckte. Die religiöse Umwelt Abraham Lincolns*, in: Jörg Nagler/Michael Haspel (Hg.), *Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott* (= *Scripturae* 2), Weimar 2012, 55–86, hier 69. Vgl. dazu auch ders., *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlerum und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, bes. 77–116.

³⁵ Vgl. Richard W. Wills, *Martin Luther King, Jr. and the Image of God*, Oxford/New York 2009, 94–112. Wills verwendet dafür den Ausdruck „cooperative grace“ und ordnet King als „Semi-Pelagianer“ ein (94f).

³⁶ Vgl. dazu das Kapitel „Glaube und Handeln“ in: Michael Haspel, *Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive*, Stuttgart 2010, 38–61.

³⁷ Vgl. etwa John J. Ansbro, *Martin Luther King, Jr. The Making of a Mind*, Maryknoll (NY) 1990 (1982). Siehe dazu Cone, *The Theology of Martin Luther King, Jr.*, 21 und Anm. 2.

³⁸ Zum hier verhandelten Thema siehe Mika Edmondson, *The Power of Unearned Suffering*, a. a. O. Zum kulturellen Hintergrund Kings immer noch grundlegend: Lewis V. Baldwin, *There Is a Balm in Gilead. The Cultural Roots of Martin Luther King Jr.*, a. a. O. Siehe dazu auch Noel Leo Erskine, *King among the Theologians*, Cleveland (OH) 1994; Cornel West, *The Religious Foundation of the Thoughts of Martin Luther King, Jr.*, in: P. J. Albert/R. Hoffman (Hg.), *We Shall Overcome. Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York 1993 (1990), 113–129.

der Sklaverei, der Ausbeutung und Unterdrückung und die traditionelle Reflektion dieses Leidens in der schwarzen Kultur und Kirche geprägt ist.

Gospel, Spirituals, Blues und Jazz zeugen von dieser Leidenserfahrung und Leidenstheologie genauso wie die geprägten Formen der afro-amerikanischen Frömmigkeit.³⁹ In der traditionellen Schwarzen Theologie wird in einer Situation, in der das Leiden nicht änderbar scheint, sowohl auf die zukünftige Überwindung des Leidens als auch auf die zukünftige Belohnung der Leidenden verwiesen. Das Leiden wird zwar nicht prinzipiell akzeptiert, aber im Blick auf die zukünftige Überwindung muss und kann es in der Gegenwart ertragen werden. Die Tradition des Exodus, des leidenden Gottesknechtes⁴⁰, die prophetischen Heilsansagen und das Leiden Jesu sind Motive, die zunächst dazu dienen, das Leiden in der Gegenwart dadurch erträglich zu machen, dass auf die Überwindung und Belohnung in der Zukunft verwiesen wird. Sei es eine irdische Zukunft, sei es eine eschatologische. Diese Figur ist oft als „otherworldliness“, als Jenseitigkeitstheologie beschrieben und als Vertröstung kritisiert worden.⁴¹ Aber mit dem Ansatz der „otherworldliness“ hat nicht nur Vertröstung stattgefunden, er war meist mit prinzipiellem Widerspruch gegen das Unrecht verbunden. So konnte die Hoffnung auf eine gerechtere Welt wachgehalten werden.⁴²

In Kings Ansatz des „redemptive suffering“ geht es aber weder um Vertröstung, noch (primär) um Kraft, um im Leiden durchzuhalten, sondern

³⁹ Vgl. etwa *James Cone*, *The Spirituals and the Blues. An Interpretation*, Maryknoll (NY) 1992 (1972); *Christian Broecking*, Jazz und die afroamerikanische Protestkultur, in: *Michael Haspel/Peter Reif-Spirek* (Hg.), „Hier stehe ich und kann nicht anders!“ Martin Luther, Martin Luther King und die Musik, Leipzig 2017, 45–57; *Edmondson*, *The Power of Unearned Suffering*, 33–43.

⁴⁰ *James Cone* leitet aus der Identifikation des leidenden Gottesknechtes mit Jesus sogar ab, dass Jesus – in einem ontologischen Sinne – „schwarz“ sein müsse, da die Leidenden in dieser Welt „schwarz“ seien. Vgl. *James Cone*, *A Black Theology of Liberation*. (Twentieth Anniversary Edition), Maryknoll (NY) 1990 (1970), 122 f.

⁴¹ Als biblische Belege werden dann meist Röm 8, 18 und Mt 16, 24–28 angeführt. *James Cone* schreibt die Schuld für diese Position der „westlichen“ Theologie zu, die weniger das biblische Verständnis des Leidens, und der Zusage Gottes, die Unterdrückten zu befreien, sondern die griechische Philosophie zu Grunde gelegt habe. So sei das Leiden der Unterdrückten, das in der Bibel eine prominente Rolle einnehme, nicht wahrgenommen worden. Eindrücklich belegt er dies mit einem Zitat von *Emil Brunner*: „In the presence of the Cross, we cease to talk about ‚unjust‘ suffering.“ (*James Cone*, *God of the Oppressed*, New York 1975, 163–183, hier 181.)

⁴² Vgl. *Aldon D. Morris*, *The Origins of the Civil Rights Movement*. Black Communities Organizing for Change, New York/London 1984, 96 f; *Winthrop S. Hudson*, *Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life*, New York 1973 (1965), 351; *C. Eric Lincoln/Lawrence H. Mamiya*, *The Black Church in the African American Experience*, Durham/London 1992 (1990), 13; *Cone*, *God of the Oppressed*, 192; *ders.*, *The Cross and the Lynching Tree*, 124 ff. Ein eindrückliches Zeugnis der Otherworldliness in Form der Holiness-Theologie, in der das persönliche Heil durch einen charismatischen Glauben und die individuell-moralische Lebensführung erreicht werden soll, gibt der mit King befreundete *James Baldwin* in seinem Roman „Go Tell It On the Mountain“ von 1952.

es geht darum, aktiv, und zwar gewaltfrei, gegen die Ungerechtigkeit Widerstand zu leisten. Cone führt dazu aus:

„But suffering that arises in the context of the struggle for freedom is liberating. [...] This suffering to which we have been called is not a passive endurance of white people's insults, but rather, a way of fighting for our freedom.“⁴³

Das theologische Konzept des „redemptive suffering“ kann deshalb, so meine ich, eben nicht ausschließlich aus der älteren Tradition der Schwarzen Kirche abgeleitet werden, sondern es ist eine innovative Fortentwicklung dieser Tradition, die aus ihr selbst nicht vollständig erklärt werden kann, auch wenn es Ansätze dazu in der abolitionistischen Theologie und im Black Social Gospel gab. Seine Kraft und theologische Attraktivität liegt gerade darin, dass das passive Erleiden des Unrechts überwunden und zum aktiven Kampf dagegen aufgefordert wird. Damit wird der Zusammenhang von individueller und sozialer Erlösung/Befreiung betont. King nimmt hier also Motive und Konzepte aus der Schwarzen Theologie, aus Gandhis Philosophie und dem Social Gospel auf und synthetisiert sie zu einem innovativen Konzept.

Auffällig ist, dass King sich bei seinen Aussagen zum „redemptive suffering“ nicht auf *einen* spezifischen biblischen Referenztext bezieht, wie er es bei anderen Themenbereichen tut.⁴⁴ Dies spricht dafür, dass sein Verständnis von „redemptive suffering“ über die Tradition der schwarzen Bibelrezeption und Theologie hinausgeht und ein eigenständiges theologisches Konzept darstellt.⁴⁵ Auf der systematischen Ebene ist diese Spezifik ja anhand einiger Textstellen bei King schon rekonstruiert worden. Ergänzend sei hier noch ein rezeptionshermeneutisches Argument angeführt.

Der legendäre Bürgerrechtler und noch heutige Kongressabgeordnete John Lewis, der letzte noch lebende Redner des Marsches auf Washington von 1963, schreibt in seiner Autobiografie in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre im Rückblick, dass die Predigten des Pfarrers seiner Heimatgemeinde überhaupt keinen Bezug auf die reale soziale Situation der Gemeinde genommen haben:

„It always bothered me, that he knew, as well as we did, how sharecroppers were cheated by our landlords right and left, underpaid and overcharged every year but not once did he ever speak about this in his sermons. Sunday after Sunday he'd talk about an eye for an eye, a tooth for a tooth, how the soul must be saved by and by for that pie in the sky after you die, but hardly a word about *this* life,

⁴³ Cone, *God of the Oppressed*, 193.

⁴⁴ Etwa auf Amos 5, 24 beim Thema Gerechtigkeit. Auf einer Wand hinter dem eigentlichen Civil Rights Memorial in Montgomery wird dieses in einer Paraphrase Kings angeführt. Der Inhalt wird also direkt mit ihm und dem Kampf der Bürgerrechtsbewegung für Gerechtigkeit identifiziert. Eine solche ikonische biblische Referenz fehlt beim „redemptive suffering“.

⁴⁵ Miller weist darauf hin, dass sich das Motiv des „redemptive suffering“ auch nicht in den Predigtvorlagen findet, die King vielfach und ausgiebig verwendet hat (*Voice of deliverance*, 152).

about *this* world, about some sense of salvation and righteousness right *here*, between the cradle and the grave.“⁴⁶

Damit kontrastiert er die Erfahrung, die er gemacht hat, als er 1955 eine Predigt von Martin Luther King im Radio hörte:

„He adapted it to what was happening here, right now, on the streets of Montgomery, Alabama. I listened, as this man spoke about how it wasn't enough for black people to be concerned only with getting to the Promised Land in the hereafter, about how it was not enough for people to be concerned with roads that are paved with gold, and gates to the Kingdom of God. He said we needed to be concerned with the gates of schools that were closed to black people and the doors to stores that refused to hire or serve us. His message was one of love and the Gospel, but he was applying those principles to *now*, to today. Every minister I'd ever heard talked about ‚over yonder‘⁴⁷, where we'd put on the white robes and golden slippers and sit with the angels. This man was talking about dealing with the problems people were facing in their lives right now, specifically black lives in the South.“⁴⁸

Beeindruckender und klarer kann man wohl kaum den Unterschied ums Ganze beschreiben, den Kings theologischer Ansatz macht(e). Und John Lewis betont in seinen weiteren Ausführungen, dass diese Predigt im Radio für ihn eine Art Erweckungserlebnis war und sein weiteres Leben wesentlich beeinflusst hat. Ein sehr beeindruckendes Leben übrigens.

Nun wird man relativierend einwenden können, dass die Erfahrung von John Lewis nicht untypisch für die ländlichen Gebiete *Deep South* sein mögen, er selbst wuchs in Alabama auf, aber insbesondere in den Städten schon vor King vor allem vom Social Gospel beeinflusste Pfarrer eine Theologie gegen Ungerechtigkeit und Segregation entfaltet haben.⁴⁹ Kings Vater und Großvater in Atlanta und seinen Vorgänger an der *Dexter Avenue Baptist Church* in Montgomery, Vernon Johns, wird man dazu zählen dürfen. Allerdings lässt sich das Konzept Kings nicht *allein* aus dieser Tradition ableiten. Seine eigenen theologischen Studien, etwa zu Howard Thurman, Edgar Brighman, Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr, aber – wie wir oben gesehen haben – auch die Rezeption von Gandhis Konzept des gewaltfreien Widerstandes haben hier sicher einen Beitrag geleistet, dieses in sich konsistente, die Tradition weiterführende und kontextuell entfaltende theologische Konzept des „redemptive suffering“ zu entwickeln.

⁴⁶ Lewis, John (with D'Orso, Michael), *Walking with the Wind*, 44.

⁴⁷ Dialekt für „over there“, gemeint ist das Jenseits.

⁴⁸ Ebd., 45.

⁴⁹ Vgl. Gary Dorrien, *New Abolition. W.E.B. Du Bois and the Black Social Gospel*, New Haven/London 2015.

5. Kreative Liebe und kreatives Leiden als Interpretationskategorien

Dass sich Kings Konzept des „redemptive suffering“ nicht primär auf die abstrakte Frage der Theodizee bezieht, sondern vielmehr eine Interpretationskategorie hinsichtlich des gerechten Handelns ist, wurde oben schon herausgearbeitet. In diesem Abschnitt soll nun gezeigt werden, wie bedeutsam der Aspekt der Kreativität für Kings Verständnis der *Agape* und daraus resultierend des „redemptive suffering“ ist.⁵⁰ Für ihn war die Interpretation des Leidens als einer kreativen, erlösenden und befreienden Kraft die Alternative zu Quietismus und Verbitterung. Er hat darauf selbst immer wieder in biografischer Perspektive hingewiesen. In einem Text für die Zeitschrift *Christian Century* führt er aus:

„My personal trials have also taught me the value of unmerited suffering. As my sufferings mounted I soon realized that there were two ways that I could respond to my situation: either to react with bitterness or seek to transform suffering into a creative force. [...] Recognizing the necessity for suffering I have tried to make of it a virtue. If only to save myself from bitterness, I attempted to see my personal ordeals as an opportunity to transform myself and heal the people involved in the tragic situation which now obtains. I have lived these last years with the conviction that unearned suffering is redemptive.

There are some who still find the cross a stumbling block, and others consider it foolishness, but I am more convinced than ever before that it is the power of God unto social and individual salvation.“⁵¹

Zum einen wird in diesem Zitat noch einmal der oben schon rekonstruierte Zusammenhang von Liebe, Leiden und Opfer deutlich. Zum anderen wird sehr klar, dass das Konzept des „redemptive suffering“ eine Interpretation im Horizont des subjektiven christlichen Glaubens ist. Diese Interpretation kann anderen angeboten, aber nicht normativ vorgegeben werden. Bei King wird es in Form einer Glaubensüberzeugung formuliert.

In diesem Sinne hat es auch Eingang in die berühmte „I have a dream“-Rede von 1963 gefunden: „You have been veterans of creative suffering. Continue to work with the faith that unearned suffering is redemptive.“⁵²

Beide Aspekte kommen hier vor. Zum einen, die Dimension der Kreativität des Leidens, zum anderen die Interpretation der erlösenden/befreienden Dimension des Leidens als Glaubensvollzug. Entscheidend ist, dass die *Agape*-Liebe und das aus ihr folgende Leiden ein kreatives, veränderndes Potential haben. Diese schöpferische Dimension kann Veränderung hervorbringen. Sie kann die Leidenden selbst, das Gegenüber, das Leiden und die Welt verändern. Im Grunde ist das die zentrale theologische Grund-

⁵⁰ Für Kings Verständnis der Liebes-Ethik Jesu entscheidend ist: *Howard Thurman*, *Jesus and the Disinherited*, Boston 1996 (1949), besonders der Abschnitt zur Nächsten- und Feindesliebe, 79–99.

⁵¹ *Martin Luther King, Jr.*, *Suffering and Faith* (1960), in: ToH, 41 f.

⁵² *Martin Luther King, Jr.*, *I Have a Dream*, in: ToH, 217–220, hier 219. Vgl. die Analyse der Rede und der Funktion des „redemptive suffering“ in ihr von *Miller*, *Voice of deliverance*, 150.

annahme Kings. Wenn ich richtig sehe, können hier „creative“ und „transformative“ synonym stehen. Damit würde in dem Attribut „redemptive“ die soteriologische Konnotation abgeblendet und das befreiende Moment gestärkt. Im Grunde könnte dann auch „liberating suffering“ synonym verwendet werden.

Diese Perspektive kann niemandem vorgegeben werden; sie kann sich nur im kontextuellen Horizont erschließen. Rufus Burrow hat das folgendermaßen formuliert: „For King, unearned suffering is ‚an opportunity‘ for the suffering to be made redemptive.“⁵³

6. Herausforderungen und Kritik

Kings Konzept des „redemptive suffering“ wird von Kritikerinnen und Kritikern vorgeworfen, es würde zur Aufrechterhaltung des Status quo beitragen.⁵⁴ Dabei stehen zwei Aspekte im Vordergrund: Zum einen trage – wie die traditionellen Deutungen des Leidens – auch Kings Ansatz zu einem Quietismus bei, d. h. die „positive“ Deutung des Leidens würde dazu beitragen, das Leiden zu rechtfertigen und Unrecht einfach hinzunehmen. Dies wird in womanistischer Perspektive besonders auf das Leiden schwarzer Frauen bezogen, das durch eine Leidenstheologie gerechtfertigt und perpetuiert worden sei.

Dass der Quietismus-Einwand gegen Kings Ansatz nicht zutreffend ist, sollte deutlich geworden sein und wird auch in der jüngeren Forschung zurückgewiesen. James Cone bringt dies markant zum Ausdruck: „Whatever we may say about the limits of King’s perspective on the cross and redemptive suffering, he did not legitimize suffering.“⁵⁵

Ein weiterer Einwand ist grundlegender, wenn mit Blick auf das unvorstellbare Leiden der Schwarzen in den USA, in der Geschichte und oft noch in der Gegenwart, die Theodizee-Frage gestellt wird: Wie kann es Gott zulassen, wenn er kein weißer Rassist ist, dass Schwarze so unerträgliches Leid erfahren müssen und dann auch noch von ihnen erwarten, dass sie nicht nur um ihrer Befreiung, sondern auch um der Befreiung/Erlösung der Weißen willen, weiteres Leid auf sich nehmen? Tony Pinn formuliert das klar:

„I need to explore an alternative response that uncompromisingly affirms – at all costs, even the rejection of such concepts as the Christian view of God – the

⁵³ Burrow, Martin Luther King, Jr. and the Theology of Resistance, 195.

⁵⁴ Die kritischen Einwände der Black Humanists und Black Womanists werden detailliert dargestellt und untersucht bei Edmondson, *The Power of Unearned Suffering*, 123–183. Siehe auch Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, 120–151. Ich selbst habe nur die Arbeit von Pinn, *Why Lord?*, a. a. O. im Original bearbeitet. Dort finden sich weitere kritische Positionen, siehe 77–100.

⁵⁵ Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, 92. Entsprechend auch Edmondson und Burrow a. a. O.

demonic nature of Black suffering. I believe that human liberation is more important than the maintenance of any religious symbol, sign, canon, or icon. It must be accomplished – both psychologically and physically – despite the damage done to cherished religious principles and traditions.”⁵⁶

Für Pinn bedeutet dies in der Konsequenz, jegliche christliche Deutung des Leidens abzulehnen, weil ein liebender und zugleich allmächtiger bzw. in der Geschichte handlungsfähiger Gott es den Schwarzen nicht zumuten dürfte, solches Leid tragen und noch zusätzlich zu ihrer Befreiung Leid auf sich nehmen zu müssen. Für Pinn bedeutet dies den Schritt vom Christentum zum Black Humanism. Delores Williams zieht eine ähnliche Konsequenz hinsichtlich des Kreuzes als christlichem Symbol.⁵⁷

Das ist selbstverständlich eine legitime Sicht. Sie konfrontiert jegliche christliche Interpretation des menschlichen Leidens mit der Realität und Perspektive der Opfer. Sie gemahnt alle Theologinnen und Theologen, die eigene Kontextualität mit zu reflektieren und letztendlich mit einer post-kolonialen Perspektive zu hinterfragen.

Ob man dann das christliche Paradox des aus Liebe am Kreuz leidenden Gottes, der aus Liebe durch das Leiden⁵⁸ hindurch Befreiung verheißt, für überzeugend hält, kann allerdings nicht akademisch entschieden, sondern nur in einer existentiellen Glaubensperspektive vollzogen werden.

Das Niveau der von Pinn theologisch gestellten Frage sollte allerdings in der theologischen Deutung nicht unterschritten werden. Auch hier gibt es keine „billige Gnade“ und keinen, wenn man so will, „billigen“ Glauben. Denn die Infragestellung des Christentums durch die vermeintlich „christliche“ Rechtfertigung von Sklaverei, Kolonialismus und Rassismus ist noch lange nicht aufgearbeitet.

7. „Transformative Love“ und „Transformative Suffering“

In der hier eingenommenen Perspektive lässt sich Kings Konzept des „redemptive suffering“ als ein Korrelat zur als „transformative love“ verstandenen *Agape* rekonstruieren. Es geht um das Handeln, das aus dem Glauben folgt. Dieses Handeln zielt auf Gerechtigkeit und ist insofern in individueller wie sozialer Hinsicht transformativ bzw. befreiend. Dieses Handeln aus Liebe mit dem Ziel der Gerechtigkeit ist gewaltfrei. Der oder die so Handelnde kann in seinem gewaltfreien Einsatz für Gerechtigkeit selber Leiden erfahren. Dieses Leiden ist nicht intendiert. Es wird aber willentlich in Kauf genommen, also akzeptiert. Das Leiden ist nicht gut, ihm soll widerstanden werden, um es zu überwinden.

⁵⁶ Pinn, *Why Lord?*, 10 f.

⁵⁷ Vgl. dazu Edmondson, *The Power of Unearned Suffering*, 153–157. Edmondson weist auch auf womanistische Ansätze hin, die Kings Konzept des „redemptive suffering“ positiv rezipieren. Zu Delores Williams Kritik siehe auch Pinn, *Why Lord?*, 102–111.

⁵⁸ Nämlich Leiden, das weder Gott noch die betroffenen Menschen wollen.

Es ist also nicht jede Form von Leiden „erlösend“ oder transformativ. Sondern allein dieses spezifische Leiden, das im gewaltfreien Handeln aus Liebe für Gerechtigkeit erfahren wird, ist gemeint. Dieses unverdiente Leiden wird so verstanden, dass es wiederum die Realität des Leidens verändern kann. In dieser Perspektive kann es als „sinnvoll“ interpretiert werden. Die dadurch hervorgebrachte Veränderung zielt primär auf die Realisierung von Gerechtigkeit als sozialer Realität, ohne die individuelle Dimension auszublenden.

Mein Vorschlag ist, um ein Missverstehen zu vermeiden, dieses theologische Konzept dann als „transformative suffering“ zu bezeichnen. Dies wäre in strenger Entsprechung zur „transformative love“. Der Begriff des „transformativen Leidens“ schließt den Aspekt der Befreiung ein, geht aber darüber hinaus, etwa auch im Sinne der individuellen Veränderung. „Liberating suffering“ wäre dann ein wesentlicher Teil des „transformative suffering“.

Diese Interpretation blendet allerdings die in der afro-amerikanischen Tradition und auch bei King noch vorhandene soteriologische Dimension der Identifikation des eigenen menschlichen Leidens mit dem Leiden Christi am Kreuz ab, und geht damit über King hinaus. Umgekehrt hilft sie m. E. jedoch, das Konzept des „redemptive suffering“ bei King besser zu verstehen und zu begründen.⁵⁹

Dieses Konzept des „transformierenden Leidens“ bringt eine Realität der verändernden Kraft der Liebe auf dem Weg der Nachfolge zur Sprache, die daran erinnert, dass die verheißene Gerechtigkeit nicht ohne Konflikte, Leiden und Opfer zu verwirklichen sein wird – und daran, dass der Weg der Gerechtigkeit der einzig mögliche ist angesichts der gegenwärtigen schreienden Opfer der Ungerechtigkeit: „We will not be satisfied *until justice rolls down like waters and righteousness like a mighty stream.*“⁶⁰

Bibliografie

- Ansbro, John J., Martin Luther King, Jr. The Making of a Mind, Maryknoll (NY) 1990 (1982)
 Baldwin, Lewis V., There Is a Balm in Gilead. The Cultural Roots of Martin Luther King, Jr., Minneapolis 1991

⁵⁹ Spätestens hier stellt sich ganz offensichtlich das Problem der „kulturellen Aneignung“. Ist es zulässig, als weißer, europäischer, männlicher Mittelschichts-Theologe die der schwarzen Kultur und Tradition entstammende Theologie Kings normativ zu beurteilen und in einer Reinterpretation anzueignen? Ist das schon eine Enteignung? Darüber hinaus stellt sich bei der Auseinandersetzung mit King und der Black Church ebenso zwangsläufig die Frage, warum wir diese theologische Tradition der Unterdrückten für unsere weithin saturierte Situation heranziehen. Die Gefahr der romantisierenden und identifikatorischen Kompensation ist immer mit zu bedenken und trotzdem nicht auszuschließen.

⁶⁰ Martin Luther King, Jr. unter Aufnahme von Amos 5, 24. Zum Teil als Inschrift am Civil Rights Memorial in Montgomery verwendet. Vgl. etwa King, I Have a Dream, a. a. O., 218 f.

- Broecking, Christian*, Jazz und die afroamerikanische Protestkultur, in: *Haspel, Michael/Reif-Spirek, Peter* (Hg.), „Hier stehe ich und kann nicht anders!“ Martin Luther, Martin Luther King und die Musik, Leipzig 2017, 45–57
- Burrow, Jr., Rufus*, Martin Luther King, Jr., and the Theology of Resistance, Jefferson (NC) 2014
- C. Eric Lincoln/Lawrence H. Mamiya*, The Black Church in the African American Experience, Durham/London 1992 (1990)
- Cone, James*, A Black Theology of Liberation. (Twentieth Anniversary Edition), Maryknoll (NY) 1990 (1970)
- , God of the Oppressed, New York 1975
- , Martin and Malcolm and America. A Dream or a Nightmare?, Maryknoll (NY) 1992
- , The Cross and the Lynching Tree, Maryknoll (NY) 2017 (2011)
- , The Spirituals and the Blues. An Interpretation, Maryknoll (NY) 1992 (1972)
- , The Theology of Martin Luther King, Jr., in: *USQR* 40 (1986), 21–39
- Dorrien, Gary*, New Abolition. W.E.B. Du Bois and the Black Social Gospel, New Haven/London 2015
- Edmondson, Mika*, The Power of Unearned Suffering. The Roots and Implications of Martin Luther King, Jr.'s Theodicy (Religion and Race), Lanham 2017
- Erskine, Noel Leo*, King among the Theologians, Cleveland (OH) 1994
- Fairclough, Adam*, To Redeem the Soul of America: The Southern Christian Leadership Conference and Martin Luther King, Jr., Athens (GA) 1987
- Garrow, David J.*, Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference, New York 1988
- Gautier, Dominik*, „The Cross and the Lynching Tree“. Die Kreuzestheologie James H. Cones, in: *ÖR* 64 (2015), 198–206
- Haspel, Michael*, Die ethische Beurteilung der Tötung von Zivilpersonen in militärischen Konflikten in der Lehre vom gerecht(fertigt)en Krieg, in: *Gillner, Matthias/Stümke, Volker* (Hg.), Kollateralopfer: Die Tötung von Unschuldigen als rechtliches und moralisches Problem, Münster 2014, 97–111
- , Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart 2010
- Hochgeschwender, Michael*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007
- , Erweckte und Verschreckte. Die religiöse Umwelt Abraham Lincolns, in: *Nagler/Haspel* (Hg.), Lincoln, 55–86
- Hudson, Winthrop S.*, Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life, New York 1973 (1965)
- King, Jr., Martin Luther*, I Have a Dream, in: *James M. Washington* (Hg.), A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr., San Francisco (CA) 1986 (1991), 217–220
- , Address, MIA Mass Meeting at Holt Street Baptist Church, Montgomery, Ala. 5 December 1955, in: *Martin Luther King Papers (MLKP)* III, 71–79
- , Address at the Fourth Annual Institute on Nonviolence and Social Change at Bethel Baptist Church (3.12.1959), in: *MLKP* V, 333–343
- , An Experiment in Love (1958), in: *James M. Washington* (Hg.), A Testament of Hope, 16–20
- , Eulogy for the Martyred Children, in: *James M. Washington* (Hg.), A Testament of Hope, 221–223

- , Pilgrimage to Nonviolence, in: *ders.*, *Stride Toward Freedom*. The Montgomery Story, New York 1958, 90–107
- , Suffering and Faith (1960), in: *James M. Washington* (Hg.), *A Testament of Hope*, 41 f
- , The Power of Nonviolence (1957), in: *James M. Washington* (Hg.), *A Testament of Hope*, 12–15
- Lebacqz, Karen, Redemptive Suffering Redeemed, in: *Green, Ronald M./Palpant, Nathan J.* (Hg.), *Suffering and Bioethics*, Oxford 2014, 262–274
- Lewis, John (with D’Orso, Michael), *Walking with the Wind*, New York 1998.
- Miller, Keith D., *Voice of deliverance. The language of Martin Luther King, Jr., and its sources*, New York 1992
- Morris, Aldon D., *The Origins of the Civil Rights Movement. Black Communities Organizing for Change*, New York/London 1984
- Nagler, Jörg/Haspel, Michael (Hg.), *Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott (= Scripturae 2)*, Weimar 2012
- Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, New York 1960
- Pinn, Anthony B., *Why, Lord? Suffering and Evil in Black Theology*, New York 1995
- Roberts, J. Deotis, *Bonhoeffer and King. Speaking Truth to Power*, Louisville (KY) 2005
- Smith, Ervin, *The Ethics of Martin Luther King, Jr. (Studies in American Religion)*, New York/Toronto 1981
- Thurman, Howard, *Jesus and the Disinherited*, Boston 1996 (1949)
- Waldschmidt-Nelson, Britta, *Gegenspieler. Martin Luther King – Malcolm X*, Frankfurt a. M. 2000.
- West, Cornel, *The Religious Foundation of the Thoughts of Martin Luther King, Jr.*, in: *P. J. Albert/R. Hoffman* (Hg.), *We Shall Overcome. Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York 1993 (1990), 113–129
- Wills, Richard W., *Martin Luther King, Jr. and the Image of God*, Oxford/New York 2009

„Bote der Freiheit“

Martin Luther King, Jr. in der DDR

Maria Schubert

1. Einleitung

Etwa im Jahr 1965 schrieb Fritz Müller, ein christlicher Liedermacher aus der DDR, einen Song über Martin Luther King, Jr. mit dem Titel „Der kleine Johnny“.¹ Im Radio hatte Müller zuvor ein Feature über die amerikanische Bürgerrechtsbewegung gehört. Dort wurde berichtet, dass King demonstrierende Jugendliche und Erwachsene dazu aufgerufen hatte, stets eine Zahnbürste bei sich zu tragen, um für den Fall der Inhaftierung vorbereitet zu sein.² Die Zahnbürste galt somit als Symbol für den aktiven gewaltlosen Widerstand und die Bereitschaft, sogar vor dem Gefängnis nicht zurückzuschrecken. Fritz Müller war fasziniert von dieser Geschichte und erzählte in seinem Song von einem kleinen Jungen, der sich Kings Worte zu Herzen nahm und mit seiner Zahnbürste im Gepäck gegen die Rassendiskriminierung demonstrierte. Die Bedeutung dieses mutigen Handelns wuchs in Müllers Lied jedoch weit über den amerikanischen Kontext hinaus. So hieß es in der vierten Strophe: „So wie den Jonny so gibt es viele, die allem Unrecht widerstehn. Drum folgt dem Beispiel vom kleinen Jonny, mach dir das Leben nicht bequem.“³ Im darauffolgenden Refrain appellierte der Liedermacher sogar direkt an sein Publikum: „Doch: Hast du deine Zahnbürste dabei? Du wirst sie noch gebrauchen. Man sperrt heut noch viele Menschen ein, die gegen Unrecht sind.“⁴ Die Botschaft Kings wurde so auf den Kontext der DDR übertragen und avancierte auch dort zum Aufruf, Unrecht zu widerstehen.

Das Lied wurde bald zu einem Hit in der evangelischen Jugendarbeit im Großraum Ostberlin-Brandenburg und war darüber hinaus in christlichen Kreisen der ganzen DDR bekannt. Noch heute erinnern sich viele Aktive aus der evangelischen Jugendarbeit an das Lied.⁵ Bundespräsident a. D. Joachim Gauck berichtet in seiner Autobiografie, dass der „kleine Jonny“ zum aktiven Widerstand in der DDR anregte. So nahm ein junges Mädchen

¹ Vgl. Maria Schubert: Zeitzeugeninterview mit Fritz Müller, 23.5.2013, Berlin.

² Vgl. ebd.

³ Text und Melodie: Fritz Müller, aus: Gottes Sache geht weiter. Rechte: mundorgel verlag gmbh Lindlar. Lied als Tonaufnahme: Fritz Müller: Gottes Sache geht weiter! Lieder von Fritz Müller, Berlin, Historische Aufnahmen, 1966–1977 z. T. mit Band, Live – und Studio-mittschnitte, Privataarchiv Fritz Müller.

⁴ Ebd.

⁵ Von mir interviewte Zeitzeugen bestätigten die Bekanntheit des Liedes in der DDR.

aus Gaucks Kirchengemeinde, die aufgrund ihres christlichen Glaubens im staatlichen Schulsystem Diskriminierung ausgesetzt war, eine Zahnbürste mit in den Unterricht. Dieses Symbol gab ihr Kraft, mutig für ihre Überzeugungen einzustehen.⁶ Weiterhin berichtet Fritz Müller, dass sich Jugendliche in Rostock als Zeichen ihres Widerstandes gegen Diskriminierung in der DDR, kleine Zahnbürsten aus Mascara-Bürsten bastelten und sich diese an ihre Jacken hefteten.⁷

Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung war eine global rezipierte Bewegung und King wurde weltweit als die Führungsfigur der Proteste verehrt, so auch in der DDR. Die Episoden um Müllers Lied geben einen ersten Eindruck der vielschichtigen und kreativen Rezeptions- und Transferprozesse seiner Person und seines Wirkens in der ostdeutschen Gesellschaft. Im Folgenden wird zunächst die Frage nach den Anfängen der King-Rezeption behandelt und auf den Besuch des Bürgerrechtlers in Ost- und Westberlin 1964 eingegangen. Noch bedeutsamer als der Besuch waren verschiedene Publikationen, die durch Tausende Hände gingen und entscheidende Impulse für die facettenreichen Aneignungs- und Transferprozesse von Kings Ideen in der DDR gaben. Dabei muss die staatliche Politik und Ideologie gegenüber der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung stets mitgedacht werden, denn sie gab wichtige Rahmenbedingungen für die Aneignungsprozesse vor. Im Anschluss werden verschiedene Transferprozesse von Kings Ideen im nichtstaatlichen Raum vorgestellt und die Ergebnisse der Analyse in einem Fazit zusammengefasst.⁸

2. Das „andere Amerika“ und der Besuch Kings 1964

Die Anprangerung des amerikanischen Rassismus bildete einen festen Bestandteil der Kalten Kriegs-Rhetorik von Seiten der sozialistischen Staaten gegenüber den USA. Neben diesem offiziellen Antiamerikanismus gingen die Gründungsväter und -mütter der DDR aber auch von der Existenz eines sogenannten „anderen Amerikas“ aus. Der Terminus umfasste alle Kräfte, die für eine Veränderung der Gesellschaft hin zum Sozialismus und somit gegen die „herrschende Klasse“ kämpften. Neben der vermeintlich unterdrückten Arbeiterschaft, Kommunisten und linksorientierten Kreisen zählten auch rassistisch diskriminierte Gruppen, allen voran Afroamerikaner, zu diesem „anderen Amerika“. Rassismus galt im Marxismus-Leninismus als ein Problem des Kapitalismus. So hatte bereits Lenin in der

⁶ Vgl. Joachim Gauck/Helga Hirsch, Winter im Sommer – Frühling im Herbst. Erinnerungen, München 2011, 284.

⁷ Vgl. Zeitzeugeninterview mit Fritz Müller.

⁸ Zu den Beziehungen zwischen der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und der DDR siehe Maria Schubert, *We Shall Overcome. Die DDR und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung*, Paderborn 2018. Teile der hier vorgestellten Thesen und Materialien sind im King-Kapitel des Buches ausführlich dargestellt.

afroamerikanischen Bevölkerung revolutionäres Potential vermutet.⁹ Die DDR folgte der ideologischen Leitlinie der Sowjetunion, die bereits seit den 1920er Jahren Kontakte zu verschiedenen afroamerikanischen Kreisen pflegte, besonders zu linksorientierten Intellektuellen und Künstlern, und baute Verbindungen zu afroamerikanischen Aktivisten auf.¹⁰

Der erste namhafte Gast war der bekannte Intellektuelle W. E. B. Du Bois, der 1958 die DDR besuchte.¹¹ Anfang der 1960er Jahre gastierte dann der afroamerikanische Sänger und Bürgerrechtsaktivist Paul Robeson gemeinsam mit seiner Frau Eslanda Goode Robeson in Ostberlin.¹² Der staatliche Medienapparat begleitet seine Auftritte aktiv und machte das afroamerikanische Paar durch Publikationen und Schallplattenveröffentlichungen in der ostdeutschen Gesellschaft bekannt. Robeson führte Gospel und Spiritual in seinem Repertoire und popularisierte afroamerikanisches Liedgut in der DDR. Er verstand sich explizit als politischer Künstler und stellte sein Wirken in den Dienst des Kampfes gegen Rassendiskriminierung und Unrecht weltweit. Zu diesen ersten bekannten afroamerikanischen Gästen kamen noch eine Reihe weiterer Aktivisten und Künstler, die zum Teil sogar dauerhaft in die DDR emigrierten.¹³ Im Laufe der Jahre verstetigten sich die Beziehungen und verzeichneten ihren unbestreitbaren Höhepunkt in der enormen Kampagne für die inhaftierte Black Power-Ikone Angela Davis zu Beginn der 1970er Jahre.¹⁴

Weiterhin erschien Literatur afroamerikanischer Autoren in ostdeutschen Auflagen, und im Radio erfuhren DDR-Bürger von der Rassendiskriminierung in den USA.¹⁵ Stets spielten aber auch Informationen aus der BRD eine bedeutende Rolle. Besonders die in breiten Teilen Ostdeutschlands empfangbaren Westsender boten Zugang zu Informationen und zu der aktuellsten Musik aus den USA. So hatte Fritz Müller zum ersten Mal von King aus dem Westradio gehört. Afroamerikanische Musik nahm da-

⁹ *Vladimir Il'ič Lenin*, Werke/W.I. Lenin. Dezember 1913 – August 1914, Berlin (Ost) 1965, Bd. 22.

¹⁰ Ausführlich zu diesem Thema siehe u. a.: *Joy Gleason Carew*, *Blacks, Reds, and Russians. Sojourners in Search of the Soviet Promise*, New Brunswick (NJ) 2008; *Glenda Elizabeth Gilmore*, *Defying Dixie. The Radical Roots of Civil Rights, 1919–1950*. New York, NY 2008.

¹¹ Vgl. *Hamilton H. Beck*, *Censoring Your Ally: W. E. B. Du Bois in the German Democratic Republic*, in: *David McBride u. a.* (Hg.), *Crosscurrents. African Americans, Africa, and Germany in the Modern World*, Columbia (SC) 1998, 197–232.

¹² Vgl. Kapitel 2 in: *Schubert*, *We Shall Overcome*. Weiterhin: *Martin B. Duberman*, *Paul Robeson*, London 2005; *Barbara Ransby*, *Eslanda. The Large and Unconventional Life of Mrs. Paul Robeson*, New Haven (CT) 2013.

¹³ Vgl. *Schubert*, *We Shall Overcome*.

¹⁴ Vgl. *Sophie Lorenz*, „Heldin des anderen Amerikas“. Die DDR-Solidaritätsbewegung für Angela Davis, 1970–1973, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 10, 1 (2013), Online-Ausgabe: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2013/id=4590>, Druckausgabe: 38–60.

¹⁵ Vgl. u. a.: *Ursula Dibbern/Horst Ihde*, *Das Echo der Kultur und des Freiheitskampfes der nordamerikanischen Neger in der DDR, 1945–1969*, in: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 20 (1972), 429–442.

bei eine Sonderposition ein. Bereits in den unmittelbaren Nachkriegsjahren kamen viele Menschen vor allen Dingen über den Jazz, Blues, die Gospels und Spirituals mit der Geschichte der Afroamerikaner, deren Situation in den USA und dem Kampf gegen die Rassendiskriminierung in Berührung.¹⁶

Um amerikanische Musik herrschte ein Deutungskampf in der DDR. Während sie im Allgemeinen als die Musik des Klassenfeindes galt und der Konsum zumindest in der Anfangszeit der DDR verboten beziehungsweise nur sehr eingeschränkt möglich war, galt für afroamerikanische Musik eine andere ideologische Leseart. Letztere wurde dem „anderen Amerika“ zugeordnet und war damit als kultureller Ausdruck des Protests gegen die bestehenden Strukturen anerkannt.¹⁷ Gospel- und Spiritual-Langspielplatten, später auch Blues- und Jazzmusik, verlegten die staatseigenen Label AMIGA und ETERNA während der gesamten DDR-Zeit.¹⁸ Afroamerikanische Sänger und Bands tourten durch die Länder des sozialistischen Staatensystems und wurden dort begeistert empfangen. In der DDR gastierte so zum Beispiel Louis Armstrong oder das *American Folk Blues Festival*.¹⁹ Die Staatsmedien der DDR betonten stets den politischen Charakter dieser Musik. Und in der Tat verstanden viele der afroamerikanischen Musiker und Musikerinnen ihre Auftritte als Beitrag zum internationalen Kampf gegen Rassendiskriminierung. Umgekehrt galt genauso, dass kaum eine Veranstaltung in der DDR, die sich mit der Bürgerrechtsbewegung und deren Akteuren beschäftigte, ohne das Singen von Bürgerrechtsliedern oder der Rezitation afroamerikanischer Musik auskam. Die Begeisterung für King entstand demnach nicht in einem luftleeren Raum. Viele Menschen waren bereits vor der Welle der medialen Aufmerksamkeit mit der Bürgerrechtsbewegung in Berührung gekommen – sei es durch afroamerikanische Musik oder durch ein Interesse an Paul Robeson und anderen linken Aktivisten.

¹⁶ Vgl. Maria Schubert, „Oh Freedom!“ Afroamerikanische Freiheitsklänge in der DDR, in: Michael Fischer/Christofer Jost (Hg.), *Amerika-Euphorie – Amerika-Hysterie. Populäre Musik made in USA in der Wahrnehmung der Deutschen 1915–2014*, Münster 2017, 257–275.

¹⁷ Ebd.; Michael Rauhut, *The Voice of the Other America: African-American Music and Political Protest in the German Democratic Republic*, in: Timothy Brown u. Lorena Anton (Hg.), *Between the Avantgarde and the Everyday: Subversive Politics in Europe from 1957 to the Present* (Protest, Culture & Society, Bd. 6), New York (NY) 2011, 92–108.

¹⁸ Bibliografie der Plattenveröffentlichungen des „Jazz-Labels“, unter dem auch Blues, Gospel und Spirituals publiziert wurden: Mathias Brüll, *Jazz auf AMIGA. Die Discografie der Jazz- und Semijazz-Veröffentlichung auf dem Label AMIGA des VEB Deutsche Schallplatten Berlin/DDR* (vormals Lied der Zeit GmbH und VEB Lied der Zeit, später Deutsche Schallplatten GmbH, Berlin) inklusive des AMIGA-Nachfolge-Labels der Deutschen Schallplatten GmbH, Berlin (DSB, ZONG, musiCando, DORADO, BLUESONG, GALA Classics), auf anderen Labels des VEB Deutsche Schallplatten Berlin/DDR (ETERNA, LITERA, SCHOLA, NOVA) ...; [die Jazz-Schallplatten des AMIGA-Labels von 1947 bis 1990], Berlin 2003.

¹⁹ Stephan Schulz, *What a Wonderful World. Als Louis Armstrong durch den Osten tourte*. Berlin 2010; Ulrich Adelt, *Germany Gets the Blues: Negotiations of „Race“ and Nation at the American Folk Blues Festival*, in: *American Quarterly* 60, 4 (2008), 951–974.

Als King 1964 Ost- und Westberlin einen Besuch abstattete, war er in beiden Teilen Deutschlands schon sehr bekannt. Die Bürgerrechtsproteste in den USA waren im vollen Gange und die kraftvollen Bilder der demonstrierenden Massen gingen um die Welt. Auch in der DDR berichteten die Staatsmedien, obwohl der Apparat King selbst noch keine erhöhte Aufmerksamkeit schenkte. Der afroamerikanische Bürgerrechtler gehörte zwar zum „anderen Amerika“, er war jedoch kein Kommunist, sondern afroamerikanischer Pastor und predigte den gewaltlosen Widerstand – beides war der SED suspekt. So berichtete die Medienlandschaft der DDR von Martin Luther King, Jr. zu Beginn der 1960er Jahre eher am Rande und auch von seinem Besuch im Ostteil der Stadt am Abend des 13. September 1964 erschienen in den darauffolgenden Tagen nur wenige kleinere Artikel.²⁰

Dies lag auch daran, dass King den Besuch sehr kurzfristig anberaumt hatte – ursprünglich stand nur Westberlin auf seinem Programm.²¹ Wenige Tage vor dem Besuch entschied sich der Bürgerrechtler dann aber doch, Ostberlin zu besuchen, wie ein Telegramm an den Westberliner Veranstalter der Reise belegt: „Invitations have come from East Berlin Christians which I must accept. Am seeking to arrange visit to Marienkirche for Sunday evening. This would be a sermon only. No Press conferences.“²² King weilte nicht auf Einladung des Staates in der DDR – wie viele afroamerikanische Gäste vor ihm und viele nach ihm es tun sollten –, sondern er hatte sich von Ostberliner Geistlichen überzeugen lassen. Mit staatlichen Medienvertretern wollte er bewusst nicht in Kontakt treten, vermutlich um eine Vereinnahmung seiner Person zu verhindern.

Die Nachricht von seinem Besuch verbreitete sich über Mund-zu-Mund-Propaganda wie ein Lauffeuer und so predigte King zunächst in einer brechend vollen Marienkirche und hielt im Anschluss einen zweiten Gottesdienst in der ebenso vollen Sophienkirche in Berlin ab.²³ King berichtete in seiner Predigt von der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, von der Kraft des gewaltlosen Widerstandes und der Feindesliebe. Was diese Botschaft für das geteilte Berlin bedeuten konnte, vermochte er indessen nicht zu beurteilen: „I have not been here long enough to discern God's plan for

²⁰ Zum Beispiel: Martin Luther King in der Marienkirche, in: ND, 14.9.1964; „Wir werden eines Tages frei sein!“ Dr. Martin Luther King in der Hauptstadt der DDR – Dank für Unterstützung des Freiheitskampfes der Neger in USA, in: Neue Zeit Berlin, 15.9.1964, 29; Westberliner Unbehagen, in: Neue Zeit, 17.9.1964, 27; alle aus: SAPMO-BArch, DO 4/85816.

²¹ Briefe, in denen King einen Besuch in Ostberlin ablehnte: Brief von *Martin Luther King* an D. Jacob, 10.8.1964. Der gleiche Brief ging ebenfalls an Gerald Götting, vgl. hierzu: Brief von *Martin Luther King* an Gerald Götting, 10.8.1964; beide aus: King Library and Archives, MLK 59:16.

²² Telegramm von *Martin Luther King* an Nicholas Nabokov, Festwochen Berlin, 4.9.1964, King Library and Archives, MLK 4:23.

²³ Ablauf des ganzen Berlinbesuches auf: <http://www.aacvr-germany.org/index.php/images-7/dr-martin-luther-kings-visit-to-cold-war-berlin> (acc. 17.01.2018).

you and his calling to you“²⁴, rief er in die Menge. Eines sei er sich aber gewiss, dass überall dort, wo Versöhnung stattfände, „wherever men are ,breaking down the dividing walls of hostility‘ which separate them from their brothers, there Christ continues to perform his ministry of reconciliation.“²⁵

Ein Ende der deutsch-deutschen Teilung und ein Umsturz des SED-Regimes durch gewaltlosen Widerstand nach Kings Vorbild – das war an diesem Abend für die Zuhörer ein ferner Traum. Kurz nach dem Mauerbau saß die Regierung Ulbricht so fest im Sattel wie nie zuvor. Dennoch machte Kings Auftreten Mut, auch in der DDR standhaft als Christ zu leben, sich nicht vom Hass überwältigen zu lassen, sondern zu glauben und zu lieben. Der Besuch des berühmtesten Bürgerrechtlers des 20. Jahrhunderts war außerdem ein fühlbares Zeichen der Ökumene – die weltweite Verbundenheit aller Christen endete nicht an der Mauer. So beeindruckend dieser Besuch für die Gottesdienstteilnehmer an diesem Abend auch gewesen sein mag, stellte er für die folgende Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Kings in der DDR nur eines von vielen Puzzleteilen dar. Es ist vielmehr der im letzten Jahrzehnt betriebenen historischen Aufarbeitung und verschiedener Projekte zu Kings Reise nach Berlin zu verdanken, dass der Besuch viel Aufmerksamkeit erfahren hat.²⁶ Außerhalb von Ostberlin erfuhren zur damaligen Zeit zunächst nur wenige von dem Besuch oder hörten davon erst Jahre oder Jahrzehnte später. Kings Leben und Wirken verfolgten dennoch viele DDR-Bürger intensiv und dies maßgeblich mit der Hilfe verschiedener Publikationen über und von King, die besonders für Multiplikatoren eine essentielle Grundlage für die Weiterverbreitung und Verarbeitung seines Gedankengutes darstellten.

²⁴ *Martin Luther King*, East or West – God’s Children. A Sermon by Dr. Martin Luther King, Jr. (Transcript), in der Marienkirche (Berlin), 13.9.1964, unter: <http://www.aacvr-germany.org/index.php/images-7?id=94> (acc. 12.11.2015).

²⁵ Ebd.

²⁶ Zum 50. Jahrestag des Besuches im Jahr 2014 erschienen zahlreiche Artikel in der Presse, u. a.: *Andreas Conrad*, Martin Luther King zu Besuch in Berlin. Ohne Pass in den Osten, in: *Der Tagesspiegel*, 11.9.2014, <http://www.tagesspiegel.de/berlin/martin-luther-king-zu-besuch-in-berlin-ohne-pass-in-den-osten/10682966.html>; *Morten Freidel*, Martin Luther King in der DDR. Und die Stasi nahm die Predigt auf, in: *FAZ*, 14.9.2014, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/ddr-ueberraschungsbesuch-martin-luhter-kings-ueberforderte-die-behoerden-13153264.html>; *Stefan Appellius*, Martin Luther King in Ost-Berlin, „Let my people go!“, in: *Der Spiegel*, 11.9.2009; <http://www.spiegel.de/eines-tages/martin-luther-king-in-ost-berlin-a-948492.html>. Ein multimediales Schülerprojekt in Berlin bietet zahlreiche Möglichkeiten, den Besuch Kings nachzuvollziehen: www.king-code.de. Die Wanderausstellung „Aus dem Fels der Verzweiflung einen Stein der Hoffnung hauen“ – Martin Luther King und die DDR thematisiert die Rezeption Kings in der DDR und kann beim Martin-Luther-King-Zentrum, Werdau entliehen werden, vgl. <http://www.martin-luther-king-zentrum.de/mlkz/ausstellungen/ml-king-und-die-ddr> (alle: acc. 28.01.2018).

3. King-Publikationen und der gewaltlose Widerstand

Im Jahr 1965 erschienen gleich zwei Publikationen, die das Leben und Denken des Bürgerrechtlers beleuchteten: *Martin Luther King* von Günther Wirth²⁷ und *Warum wir nicht warten können*, Kings ins Deutsche übersetzte Abhandlung über die amerikanische Bürgerrechtsbewegung.²⁸ Das schmale Büchlein von Günther Wirth beschrieb kurz und prägnant den Werdegang des afroamerikanischen Pastors hin zur Führungsspitze der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Das Heft erschien in mindestens vier Auflagen und erfreute sich großer Beliebtheit. *Warum wir nicht warten können* ermöglichte eine noch intensivere Auseinandersetzung mit dem Denken des Bürgerrechtlers sowie der Theorie der Gewaltlosigkeit. Das Buch enthielt unter anderem den Text des bekannten *Briefes aus dem Birminghamer Gefängnis*, in dem King seine Position als „Extremisten der Liebe“ eindeutig und rhetorisch brillant beschrieb. Der Brief aus dem Gefängnis zählt zu den am häufigsten zitierten Schriften des Geistlichen. Ein weiteres wichtiges Werk verfasste Anneliese Vahl mit dem Titel *Martin Luther King. Stationen auf dem Wege. Berichte und Selbstzeugnisse*.²⁹ Das 1968 in der Evangelischen Verlagsanstalt veröffentlichte Buch gab tiefgehende Einblicke in Kings Theologie und beschäftigte sich besonders mit der Gewaltlosigkeit. Vahl ließ King in kürzeren Texten und Zitaten häufig selbst zu Wort kommen und bot damit einen reichen Schatz an Weiterverarbeitungsmöglichkeiten von seinem Gedankengut.

Bevor die Bücher erscheinen konnten, mussten sie den staatlichen Zensurprozess durchlaufen. Die angefertigten Gutachten zu den Werken zeigten dabei deutlich, dass besonders die Theorie der Gewaltlosigkeit ein großes Problem für die staatlichen Stellen darstellte. So äußerte sich der Gutachter Hans Wilke zu *Warum wir nicht warten können* wie folgt: „Nun ist es aber so, dass sich durch das ganze Buch die Theorie der Gewaltlosigkeit zieht und jede gewaltsame revolutionäre Bewegung abgelehnt, ja sogar verdammt wird.“³⁰ Hier müssten „großzügige“ Korrekturen am Text vorgenommen werden, besonders bei Teilen, die die „Theorie der Gewaltlosigkeit“ betreffen.³¹ Nach erfolgten Korrekturen sei das Buch aber gerade für die „Entlarvung der Tätigkeit der amerikanischen Reaktion für die massenpolitische Arbeit unter den konfessionell gebundenen Bürgern in der DDR besonders wertvoll, da sie von einem lauterem und als echten Christen

²⁷ Günther Wirth (1929–2009) war Funktionär der Ost-CDU und Chefflektor des Union Verlages, der von der Christlich-Demokratischen Union geführt wurde.

²⁸ Günther Wirth, *Martin Luther King* (Reihe: Christ in der Welt), Berlin (Ost) 1965; *Martin Luther King, Warum wir nicht warten können*, Berlin (Ost) 1965.

²⁹ Anneliese Vahl, *Martin Luther King. Stationen auf dem Wege – Berichte und Selbstzeugnisse*, Berlin (Ost) 1968.

³⁰ Gutachten zu „Warum wir nicht warten können“ von Hans Wilke, 13.12.1964, SAP-MO-BArch, DR 1/2423, 2.

³¹ Ebd.

und Humanisten bekannten Menschen erfolgt“.³² Die SED hoffte demnach durch die öffentliche Unterstützung Kings gemeinsamen Grund mit der christlichen Bevölkerung zu finden.

Gleichzeitig erahnten staatliche Vertreter die Brisanz von Kings Lehre. So mahnte der Gutachter zu Wirths biographischer Skizze über King wie folgt an: „In diesem Zusammenhang muss auf folgendes Problem hingewiesen werden: Es gibt bestimmte kirchliche Kreise in der DDR, die gewisse Vorbehalte gegenüber unserem Staat u. a. mit der Berufung auf den von Martin Luther King häufig gebrachten Begriff der ‚Gewaltlosigkeit‘ zu begründen versuchen.“³³ Der sozialistische Staat befand sich mit King in einer Zwickmühle – der Bürgerrechtler war der Kopf des „anderen Amerikas“ und die DDR sah sich als Verbündete eben dieses Amerikas an. Andererseits waren die ideologischen Unterschiede zwischen Kings Denken und dem Marxismus-Leninismus kaum weg zu retuschieren, und die Gefahr, dass sein Gedankengut auch Staatskritiker inspirieren könnte, war den Hüttern des Marxismus-Leninismus bewusst. Staatliche Vertreter versuchten dem entgegenzuwirken, indem sie Kings Schriften in ideologischen Vor- und Nachwörtern für ihre Bürger in den bekannten ideologischen Bahnen zu interpretieren versuchten oder eigens in der Presse ein King-Bild vermittelten, das in den marxistisch-leninistischen Rahmen passte.

Diese Politik der Vereinnahmung verstetigte sich seit Mitte der 1960er Jahre, was auch damit zusammenhing, dass die SED sich außen- und innenpolitische Vorteile durch ihre Unterstützung für das „andere Amerika“ erhoffte. Die DDR strebte nach internationaler Anerkennung in der westlichen Welt, was wiederum Handelsvorteile mit sich bringen sollte. Eine Lobby in den USA, die sich für die DDR stark machen würde, könne sich positiv auf dieses Ziel auswirken, so die Idee.³⁴ Die Unterstützung der Bürgerrechtsbewegung und die Kontakte zum „anderen Amerika“ sind in diese Politik einzuordnen. Außerdem war der Staatspartei die Beliebtheit von afroamerikanischen Bürgerrechtlern sowie linken Musikern, Künstlern und Aktivisten, besonders bei ostdeutschen Jugendlichen, nicht entgangen. Durch die Verbrüderung mit dem „anderen Amerika“ sollten so besonders junge Menschen, die christliche Bevölkerung und staatskritische Menschen für die Politik der SED gewonnen werden.

Im Zuge dieser politischen Linie versuchten die staatlichen Medien King seit Mitte der 1960er Jahre mehr und mehr für ihre Zwecke einzuspannen. So avancierte der Bürgerrechtler in den 1970er und 1980er Jahren zu einem

³² Ebd., 4.

³³ Vgl. Gutachten von *Carl Ordnung* zu „Martin Luther King“, Reihe Christ in Welt, 3.11.1964, SAPMO-BArch, DR 1/2423, 1.

³⁴ *Marianne Howarth*, Die Westpolitik der DDR zwischen internationaler Aufwertung und ideologischer Offensive (1966–1989), in: *Ulrich Pfeil* (Hg.), Die DDR und der Westen. Transnationale Beziehungen 1949–1989, Berlin 2001, 81–98; *Philip Alexander Matthes*, Puppet Regime vs. Lead Nation. Der lange Weg zur Anerkennung der DDR durch die USA, Bonn 2011, hier bes. 104–265.

Helden, dessen Vision einer gerechten und friedlichen Welt in der DDR bereits Wirklichkeit geworden war. Bei Besuchen amerikanischer Gäste thematisierten Politiker stolz den Besuch Kings 1964 in Ostberlin, und die Verbundenheit der DDR mit dem Bürgerrechtler wurde gern zu allen Anlässen, die im entfernten Sinn etwas mit „Völkerfreundschaft“ oder der Anti-Rassismus-Doktrin der DDR zu tun hatten, betont.

Ein spätes, aber umso eindrucklicheres Beispiel für diese Vereinnahmung Kings stellten die Gedenkveranstaltungen im Jahr 1989 dar.³⁵ Zu Ehren von King wurden mehrtägige Feierlichkeiten abgehalten. Ein Kinderkrankenhaus in Berlin Friedrichshain und eine Schule erhielten den Namen des Bürgerrechtlers, Festakte, Reden und musikalische Beiträge umrahmten die Veranstaltungen. Sogar eine Delegation der *Southern Christian Leadership Conference* unter Leitung des damaligen Vorsitzenden Joseph E. Lowery hatte sich zu diesem Anlass in die DDR einladen lassen.³⁶ Einer der Festredner, Werner Rümpel, verknüpfte Kings Anliegen wie folgt mit der SED-Politik:

„In unserer humanistischen, sozialistischen Gesellschaft sind dem Rassenhass und der Rassendiskriminierung für immer der Boden entzogen. Gleichheit, Brüderlichkeit, Frieden, Freundschaft und Solidarität [...] bestimmen [in der DDR] das Denken und Handeln aller Bürger, ob jung oder alt. Dies beeindruckte auch Martin Luther King, als er im Jahr 1964 die DDR besuchte. Hier sah er, wie seine Träume Wirklichkeit wurden.“³⁷

Diesen zum Teil recht plumpen (Um)Deutungsversuchen von Kings Wirken und Denken war jedoch nur mäßiger Erfolg beschert. Viele Menschen in der DDR kreierten ihre eigenen King-Bilder, die vom staatlich vorgezeichneten Bild abwichen und den Zielen der SED sogar diametral entgegenlaufen konnten.

4. Eigensinnige Lesearten

Der Historiker Alfred Lüdtkke hat den Begriff des *Eigensinns* geprägt.³⁸ Er zielt damit auf „die Beschreibung des Raums, den sich die Unterworfenen in Herrschaftsstrukturen schaffen, um damit etwas Eigenes, nicht von den

³⁵ Auswahl an Presseartikeln zu den Veranstaltungen: Delegation aus den USA beim Friedensrat der DDR, 9.1.1989, in: Neues Deutschland; Was der Direktor den Gästen heute erzählt. 16. Oberschule trägt nun Ehrennamen „Martin Luther King“, 9.1.1989, in: Berliner Zeitung am Abend; Großes Vorbild im Friedenskampf. Berliner Schule erhielt Namen „Martin Luther King“, 10.1.1989, in: Junge Welt; Seine Liebe galt stets den Kindern. Klinik erhielt Namen „Dr. Martin Luther King“, 11.1.1989, in: Neue Zeit; diese und weitere Presseartikel wie auch Planungsdokumente zu den Veranstaltungen in: SAPMO-BArch, DZ 9/2652.

³⁶ Vgl. Ehrengäste zum Friedensmeeting in der 16. POS in Berlin-Marzahn, SAPMO-BArch, DZ 9/2652.

³⁷ Ansprache Werner Rümpel an der 16. POS Berlin-Marzahn, 9.1.1989, SAPMO-BArch, DZ 9/2652, 3.

³⁸ Alf Lüdtkke (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt a. M. 1989. Zur Anwendung auf die DDR u. a.: Thomas Linden-

Herrschenden Antizipiertes zu kreieren.“³⁹ Dieser Begriff eignet sich besonders, um das Verhalten von Einzelpersonen oder Gruppen in der ostdeutschen Diktatur zu beschreiben, denn dieses kann häufig weder in die Kategorien des aktiven und geplanten Widerstandes noch in die der Anpassung eingeordnet werden. Christen in der DDR übertrugen Kings Gedankengut vielmehr auf kreative und vielfältige Art und Weise auf ihre eigene Situation. So entstanden Diareihen zum Leben von King, Ausstellungen über den Bürgerrechtler und zahlreiche Arbeitsmaterialien für die Gemeinde und die Jugendarbeit. Pastor und Pastorinnen zitierten King in ihren Predigten und mancher ostdeutsche Christ hatte ein Zitat des afroamerikanischen Theologen oder ein Foto von ihm über seinem Schreibtisch hängen. Zwei interessante Fälle von eigensinniger Aneignung im nichtstaatlichen Raum werden im Folgenden beschrieben.

5. Diareihen über King

Vor dem Siegeszug der Power-Point-Präsentation waren Diareihen ein beliebtes Medium für die Gestaltung von Vorträgen und Themenabenden. Das *Evangelische Jungmännerwerk*, ein Gremium der christlichen Jugendarbeit in der DDR, unterhielt sogar eine „Bildleihstelle“, die Diareihen zu unterschiedlichen Themen mit Kommentaren und Texten verlieh. Die Materialien waren mit dem Vermerk „nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch“ versehen – sie unterlagen damit nicht der staatlichen Zensur (wohl aber subtiler staatlicher Überwachung) und durften nur innerhalb der Kirche genutzt werden. In der Bildleihstelle konnten mehrere Diareihen über das Leben von Martin Luther King, Jr. und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung entliehen werden.⁴⁰ Die Streifen setzten unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte, ähnelten sich aber indem sie alle ein grundsätzlich anderes Bild von King zeichneten als dies in den staatlichen Medien der Fall war.

Einer dieser Streifen trug den Titel *Das heilende Schwert der Gewaltlosigkeit. Ein Bildstreifen über Dr. Martin Luther King* und umfasste 38 Dias.⁴¹

berger (Hg.), Herrschaft und Eigen-Sinn in der Diktatur. Studien zur Gesellschaftsgeschichte der DDR, Köln 1999.

³⁹ Schubert, We Shall Overcome, Manuskript, 35.

⁴⁰ Im Folgenden nicht vorgestellte Diareihen: Filmstreifen: Hans-Georg Noack, „Martin Luther King. Apostel der Gewaltlosigkeit“, 1971, AKPS, Rep. L 12, Nr. 468 (1213), Filmdienst des Ev. Jungmännerwerkes; Kommentar zu „Martin Luther King. Apostel der Gewaltlosigkeit“, AKPS, Rep. L 12, Nr. 469 (1213), Filmdienst des Ev. Jungmännerwerkes; Filmstreifen von Jan E. Lamme und Herbert Gerhardt, „Der Traum von Martin Luther King“, AKPS, Rep. L 12, Nr. 1046, Filmdienst des Ev. Jungmännerwerkes; Kommentar zum Filmstreifen „Der Traum von Martin Luther King“, AKPS, Rep. D 15 Nr. 1291, Bildband Nr. 1046, Filmdienst des Ev. Jungmännerwerkes.

⁴¹ Filmstreifen „Das heilende Schwert der Gewaltlosigkeit, Ein Bildstreifen über Dr. Martin Luther King“, AKPS, Rep. D 15, Nr. 1106, Filmdienst des Ev. Jungmännerwerkes; Kom-

Durch die ersten Fotos erfolgt zunächst eine kurze biografische Vorstellung des berühmten Bürgerrechtlers. Der folgende Teil ist mit „Warum wir nicht warten können“ überschrieben, was wiederum auf die große Bedeutung des gleichnamigen Buches von King verweist. In mehreren Dias beschreibt der Autor in diesem Teil die Geschichte der Afroamerikaner von der Sklaverei bis hin zur Segregation und ihren bereits seit Jahrhunderten währenden Bürgerrechtskampf. Es ist zum Beispiel ein Foto zu sehen, das zeigt, wie ein Afroamerikaner umringt von einer gaffenden weißen Männergruppe ausgepeitscht wird.⁴² Im Kommentar zu diesem Abschnitt heißt es: „Unheimliches Leid umgab die Männer und Frauen und Kinder in den Jahrhunderten. Viele unter ihnen wurden Christen. Ihr einziger Trost war dann der Glaube an Christus. Ihm klagten sie ihr Leid. Ein Lied oder Song, wie man es richtiger nennen muß, berichtet davon.“⁴³ Auf dem folgenden Dia ist nun der afroamerikanische Spiritual *Nobody know de trouble I've seen* in einer deutschen Übersetzung abgebildet.⁴⁴ Es war vorgesehen, das Lied mit den Zuhörern gemeinsam zu singen, was wiederum auf die enge Verbindung zwischen der Rezeption Kings und der Bürgerrechtsbewegung mit afroamerikanischer Musik verweist.

Im dritten und ausführlichsten Teil steht der Montgomery Busboykott unter der Führung Kings im Vordergrund. Bereits bei der Entscheidung, nach Montgomery zu gehen, ließ sich der afroamerikanische Pastor von Gott leiten, wie der Autor im Kommentar beschreibt: „Lange haben damals er und seine Frau Coretta gebetet, daß Gott ihnen den Weg zeigen sollte.“⁴⁵ Ausführlich wird im Anschluss beschrieben, wie es zum Busboykott von Montgomery kam und welchem Hass King und die Bewegung ausgesetzt waren. Dies konnte nicht spurlos an dem Bürgerrechtler vorübergehen, wie die folgende Szene beschreibt. King wurde von Zweifeln, Kraftlosigkeit und Anfechtung geplagt: „Er ist am Ende seiner Kraft. Noch nie in der Zeit hat ihn die Müdigkeit, die Mutlosigkeit so gepackt wie an diesem Abend. Er will den Kampf aufgeben.“⁴⁶ Hier wird ein menschlicher King gezeigt, dessen Reaktion jedem Christen in Anfechtung hätte ähneln können. Der afroamerikanische Bürgerrechtler war hier nicht, wie so oft in der staatlichen Darstellung, ein fast übermenschlicher Held, sondern „einer von uns“, mit dessen Gefühlen Identifikation möglich war.

King wandte sich in dieser aussichtslos erscheinenden Situation an Gott, wie der Diastreifen weiterhin beschreibt:

mentar zu „Das heilende Schwert der Gewaltlosigkeit, Ein Bildstreifen über Dr. Martin Luther King“, AKPS, Rep. D 15, Nr. 1277, Filmdienst des Ev. Jungmännerwerkes. Das genaue Erscheinungsdatum ist unklar, liegt jedoch wahrscheinlich zwischen 1964 und 1968, da die Nobelpreisvergabe und der King-Besuch 1964 thematisiert werden, die Ermordung Kings jedoch keine Erwähnung findet. Der Autor wird nicht benannt.

⁴² Filmstreifen, „Das heilende Schwert“, Foto Nr. 5.

⁴³ Kommentar, „Das heilende Schwert“, 2.

⁴⁴ Foto Nr. 6.

⁴⁵ Kommentar, 3.

⁴⁶ Ebd., 7.

„In diesem Zustand äußerster Erschöpfung und Mutlosigkeit fängt er zu beten an. [...] In diesem Augenblick erlebt er etwas, wovon man nicht reden kann. Ihm war als hörte er eine Stimme, die ihm Mut zusprach: ‚Stehe auf, für die Gerechtigkeit! Stehe auf für die Wahrheit!‘ Und Gott wird immer an deiner Seite sein!‘ – Fast augenblicklich sind seine Ängste dahin. [...] Wenn man M. L. King fragen würde, welches eigentlich die entscheidende Stunde seines Kampfes war, so würde er sagen: Diese! Diese Stunde, wo Gott sich mir gestellt hat und ich wußte, daß mein Leben sein Auftrag war.“⁴⁷

Die Erlösung aus der Ausweglosigkeit erfolgte durch die Hinwendung zu Gott. King wird in dieser Diareihe in erster Linie als Christ dargestellt, der die Kraft für sein Handeln in seiner persönlichen Gottesbeziehung fand und direkte Weisung von Gott empfing. Aus dieser inneren Glaubenshaltung heraus, so die Botschaft, begründete sich auch Kings politisches Handeln.

Eine weitere Schlüsselszene aus dem dritten Teil der Diareihe beleuchtet die Bedeutung der Gewaltlosigkeit. Der Autor schildert eine Szene, in der Kings Haus einem Bombenanschlag zum Opfer fiel. In der gefährlich aufgeheizten Stimmung, die drohte in Gewalt umzukippen, rief der Bürgerrechtler seine afroamerikanischen Mitbürger zur Gewaltlosigkeit auf:

„Nun laßt uns nicht den Kopf verlieren. Wenn ihr Waffen bei euch habt, nehmt sie bitte wieder mit nach Hause. Wenn ihr keine habt, verschafft euch bitte auch keine. Wir können dieses Problem nicht mit Gewalt lösen. Denkt an die Worte Jesu: Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen. Wir müssen unsere weißen Brüder lieben, gleichgültig, was sie uns antun.“⁴⁸

King nahm sich die Bergpredigt zum Maßstab für sein Handeln in der Bürgerrechtsbewegung – absolute Gewaltlosigkeit musste die Proteste bestimmen, dies war seine tiefe Überzeugung. Dieser lange und harte Kampf führte langsam zu Erfolgen, wie dargestellt wird – ein Foto zeigt Martin Luther King in Verhandlungen mit Präsident L. B. Johnson und der Kommentar verweist auf die schon erlassene Bürgerrechtsgesetzgebung.⁴⁹

Im vierten und letzten Teil „Auf daß sie alle eins seien“ steht die Verbundenheit der weltweiten Christenheit im Vordergrund. Zunächst wird vorgeschlagen, folgendes Gebet „aus Afrika“⁵⁰ gemeinsam zu sprechen, was ebenfalls auf einem Dia abgebildet ist:

„Oh Jesus Christus. Der Du von einer hebräischen Mutter geboren wurdest, aber voll Freude warst über den Glauben einer syrischen Frau und eines römischen Soldaten, der Du die Griechen, die Dich suchten, freundlich aufgenommen hast und es zuließest, daß ein Afrikaner Dein Kreuz trug, hilf uns, Menschen aller Rassen als Miterben in Dein Reich zu bringen!“⁵¹

⁴⁷ Ebd., 9.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Foto Nr. 31; vgl. Kommentar, 11.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Foto Nr. 32.

Weiterhin wird auf Kings Aufenthalt in Berlin eingegangen und Teile seiner Predigt zitiert sowie die Verleihung des Friedensnobelpreises an ihn thematisiert. Damit verweist der Autor auf die weltweite Relevanz von Kings Denken, auch für die Menschen in der DDR. Die letzten Bilder der Diashow erscheinen wie eine Vision der Zukunft: ein Afroamerikaner mit einer glücklich lachenden weißen Frau im Arm, zwei Freundinnen im vertrauten Gespräch, ebenfalls schwarz und weiß, und zwei Kinder, ein weißer und ein afroamerikanischer Junge, nebeneinander beim Musizieren am Klavier.⁵² Das letzte Foto zeigt einen afroamerikanischen Jungen, der ein Schild mit der Aufschrift „Only Jesus Saves“ trägt – ein Bekenntnis, dass die Rezipienten des Diaabends mit der Bürgerrechtsbewegung vereint, so der Autor im Kommentar.⁵³

In dieser Reihe wird Kings Handeln aus seinem Glauben heraus beleuchtet und die christliche Vision einer gerechten Welt dargestellt – der Weg dahin kann nur über den christlichen Glauben und die damit verbundene Gewaltlosigkeit, die durch die Bergpredigt begründet wird, führen. Kings Glauben wird als ein Ringen des Bürgerrechtlers mit einem persönlich nahbaren und ansprechbaren Gott dargestellt. Die Diareihe und der Kommentar geben somit ein ganz anderes Bild als es die staatliche Propaganda tat. Die Punkte in Kings Denken und Handeln, die dort eher marginalisiert wurden – sein Glauben und die Gewaltlosigkeit – standen im Vordergrund. Diese und weitere Diareihen waren ein wichtiges Medium, über das Kings Theologie und Handeln in der DDR Verbreitung fanden und die den Bürgerrechtler zum persönlichen Vorbild für viele Christen werden ließ.

6. Das Briefmarkenexponat von Georg Meusel

Briefmarkensammeln war in der DDR beliebt und weit verbreitet. Eifrige Sammler stellten ihre Schätze in Ausstellungen zur Schau und die besten wurden dafür prämiert. Wie alles im ostdeutschen Staat waren auch die Philatelisten staatlich organisiert, und jede Ausstellung musste vorab genehmigt werden. Auf einigen der Ausstellungen war das Exponat „Martin Luther King. Gewaltloser Kampf gegen Unterdrückung und Krieg“ zu sehen.⁵⁴ Auf circa hundert Tafeln, von denen jeweils eine Auswahl ausgestellt wurde, zeigte der Künstler nicht nur Briefmarken, sondern auch sogenanntes „nichtphilatelistisches Beiwerk“ – dazu gehörten Briefe, Briefumschläge und erklärende Texte, die Kings Wirken und das der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung beleuchteten.

⁵² Fotos Nr. 35–37.

⁵³ Vgl. Kommentar, 12; Foto Nr. 38.

⁵⁴ King-Exponat, MLKZ. Das hier verwendete Quellenexponat umfasst 97 Blätter, einige davon auf Polnisch und Russisch. Die Tafeln wurden je nach Ausstellung verschieden zusammengestellt.

Der Autor dieses Exponats ist Georg Meusel, 1942 in Sachsen geboren und überzeugter Pazifist und Christ.⁵⁵ Meusel hatte sich intensiv mit King beschäftigt, alle in der DDR verfügbaren Bücher über ihn gelesen und war fasziniert von seiner Botschaft. Er war überzeugt, dass Kings Wirken ein Vorbild für die Menschen in der DDR sein konnte und bemühte sich deshalb, die Botschaft des Bürgerrechtlers auf verschiedene Art und Weise zu verbreiten.⁵⁶ Er hielt Vorträge über den afroamerikanischen Geistlichen und schmuggelte sogar einen Film über King in die DDR, der dann in vielen Kirchgemeinden gezeigt wurde.⁵⁷ Auch mit dem Briefmarkenexponat wollte Meusel die Botschaft Kings publik machen.

Kurz nach Kings Ermordung im Jahr 1968 erarbeitete er die Ausstellung, die sich wie folgt unterteilte: 1. Die Geschichte der Afroamerikaner, 2. Martin Luther Kings geistige Wurzeln, 3. Bürgerrechtsbewegung und Friedenskampf und 4. Kontakte in die DDR.⁵⁸ Im ersten Teil umriss Meusel sachkundig wichtige Stationen des afroamerikanischen Bürgerrechtskampfes seit der Ankunft der ersten Sklaven im Jahr 1619 in Jamestown. Er benannte unter anderem den militärischen Beitrag von Afroamerikanern im Unabhängigkeitskrieg, den Sklavenaufstand unter Führung von John Brown und afroamerikanische Wortführer wie Frederick Douglass. Auf weiteren Tafeln umriss Meusel den amerikanischen Bürgerkrieg und Lincolns Wirken. Dabei wies er die Betrachter auch auf Folgendes hin: „Präsident Lincoln genoss die Unterstützung der demokratischen Weltöffentlichkeit, darunter Karl Marx und die I. Internationale.“⁵⁹ Auf den folgenden Tafeln „100 Jahre nach der Sklavenbefreiung“ und „Die Freiheitsglocke hat einen Sprung“ resümierte Meusel, dass Afroamerikaner immer noch in allen gesellschaftlichen Bereichen diskriminiert und misshandelt würden. In dieses Klima sei Martin Luther King hineingeboren worden.⁶⁰

Nun folgt der zweite Teil, in dem Meusel Kings „geistige Wurzeln“ umschreibt.⁶¹ Als prägende Vorbilder sieht er den amerikanischen Philosophen Henry David Thoreau, der ein wichtiger Vordenker des zivilen Ungehorsams war, Mahatma Gandhi, der Indien durch den aktiven gewaltlosen Widerstand vom „Kolonialjoch des englischen Imperiums“⁶² befreite und Jesus Christus, der in der Bergpredigt Feindesliebe und unbedingten Verzicht auf Gewalt lehrte, was mit einem Zitat aus dem Matthäus Evangelium belegt wird.⁶³ Meusel ließ King dabei häufig selbst zu Wort kommen, in dem er Zitate von ihm anführte. Auf einer weiteren Tafel beleuchtet Meusel

⁵⁵ Vgl. Maria Schubert: Zeitzeugeninterview mit Georg Meusel, 12.2012, Werdau, Vogtland.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. King-Exponat, MLKZ.

⁵⁹ Ebd., Tafel 8.

⁶⁰ Ebd., Tafel 10 und 11.

⁶¹ Ebd., Tafeln 12–19.

⁶² Ebd., Tafel 14.

⁶³ Ebd., Tafel 15.

sel Kings „Begegnung mit dem Marxismus“ und zitiert den Bürgerrechtler wie folgt: „Beim Lesen dieser kommunistischen Schriften überzeugte mich manches, was ich bis heute noch für richtig halte.“⁶⁴ Hieran zeigt sich der geschickte Zwischenweg, den Meusel bei der Erstellung der Ausstellung beschritt. Er betonte einerseits Kings Beschäftigung mit dem Marxismus und schrieb sich damit in die staatliche Sichtweise ein. Andererseits stellte er aber unmissverständlich Kings christliche Überzeugung und die zentrale Bedeutung der Gewaltlosigkeit dar. So machte er das Exponat im öffentlichen Raum gangfähig, kreierte aber gleichzeitig ein eigensinniges King-Bild, das sich dem marxistisch-leninistischen Bild partiell entzog.

Der dritte Teil der Ausstellung ist der umfangreichste und beschreibt ausführlich die Aktionen der Bürgerrechtsbewegung.⁶⁵ Meusel stellte den Busboykott von Montgomery dar, die Entstehung der Southern Christian Leadership Conference, Kings Verhandlungen mit Kennedy, den Marsch auf Washington und den Brief aus dem Birminghamer Gefängnis. Der Philatelist beschrieb weiterhin den Indien-Besuch Kings im Jahr 1959, den Besuch des Bürgerrechtlers in Berlin und die Nobelpreisvergabe im Jahr 1964. Diese Meilensteine von Kings Wirken sind jeweils mit verschiedenen internationalen Briefmarken, Briefumschlägen mit Postwertzeichen und grafischen Verzierungen dargestellt. Auf mehreren Tafeln fasste Meusel Kings zentrale Anliegen inhaltlich in folgenden Schlagworten zusammen: Kampf gegen Rassismus, Kampf gegen Armut und Kampf gegen Krieg.⁶⁶ In der öffentlichen Erinnerung ist King heute primär für seinen Bürgerrechtskampf bekannt. Dies war aber nur ein Teil seiner globalen Vision von einer Welt ohne Armut, Krieg und Rassismus. Meusel führte dem Betrachter hingegen Kings Wirken und Denken in seiner Ganzheitlichkeit vor Augen.

Der letzte Teil des Exponats ist mit „Der Kampf geht weiter“ übertitelt.⁶⁷ Meusel thematisierte die Bemühungen in den USA, den Bürgerrechtskampf fortzusetzen und betonte die internationale Unterstützung für den Bürgerrechtler. Einen großen Teil nimmt dabei die Darstellung der Kontakte der DDR zur Bürgerrechtsbewegung und deren Protagonisten ein. Zum Beispiel zeigt Meusel, dass der Hauptvorstand der CDU King und der Bürgerrechtsbewegung bereits 1963 die Unterstützung der ostdeutschen Bevölkerung zusicherte.⁶⁸ Außerdem führt der Philatelist die in der DDR veröffentlichten Publikationen über und von dem afroamerikanischen Geistlichen an. Dieser letzte Teil, der auch die Kontakte des ostdeutschen Staates zu King aufgreift, wird sich sicherlich positiv auf die Ausstellungsgenehmigungen ausgewirkt haben, bedeuteten diese doch einen Prestigegewinn für die DDR. Nichtsdestotrotz gelang es Meusel, Kings zentrale Thesen umfas-

⁶⁴ Ebd., Tafel 16.

⁶⁵ Ebd., Tafeln 20–76.

⁶⁶ Ebd., Tafeln 41–48.

⁶⁷ Ebd., Tafel 69–97.

⁶⁸ Ebd., Tafel 76.

send in ihrer Komplexität darzustellen und auch weniger bekannte Aspekte seines Wirkens mit interessanten Materialien zu unterlegen.

Das Exponat wurde mehrfach in der DDR ausgestellt, auf staatlichen Ausstellungen, aber auch im kirchlichen Raum, wie z.B. 1980 in der Marienkirche in Ostberlin, wo King 1964 gepredigt hatte. Das Gästebuch zu dieser Ausstellung ist erhalten geblieben und gibt interessante Hinweise darauf, wie das Exponat von den Besuchern wahrgenommen wurde.⁶⁹ Ein Besucher kommentierte zum Beispiel:

„Ich hoffe, dass das Kämpfen u. Leiden dieses Manns, dem diese Briefmarkenausstellung gewidmet ist (M.L. King) für manche so ‚gefährlich satt-zufriedenen‘ Bürger dieses in der Bewegungslosigkeit steckengebliebenen Landes Vorbild ist, ebenfalls die enormen Missstände im *eigenen* Lande mutig zu entlarven u. zu bekämpfen, gegen den Druck der dies zu verhindern wollenden Kräfte, die sich ‚Regierung‘ nennen!“⁷⁰

Diese direkte Übertragung von Kings Botschaft auf den DDR-Kontext ist zwar eine Ausnahme, aber auch weitere Kommentare lassen einen Transfer auf die gesellschaftliche Situation vermuten, wie zum Beispiel folgender Eintrag zeigt: „Mich hat die Ausstellung über Martin L. King sehr zum Nachdenken angeregt. Sie hilft mir meine Umgebung mit offeneren Augen zu sehen.“⁷¹ Nicht alle Besucher der Ausstellung erkannten diese zwischen den Zeilen verborgene Nachricht als solche. Ein Betrachter störte sich an der in seinen Augen staatsnahen Interpretation von Kings Handeln durch Meusel:

„Sicher wäre M.L. King erstaunt gewesen, wenn er seine eigene Ausstellung gesehen hätte. Sein Leben wird aus einer verschobenen, sozialistisch gefärbten Sicht dargestellt. Seine entscheidende geistige Wurzel ist JESUS CHRISTUS. Dagegen sind die anderen Männer nur Statisten. King ist ein Zeuge JESU CHRISTI und nicht ein Träger politischer Ideologien.“⁷²

Dieser Kommentar ist jedoch eine Ausnahme – die Mehrheit der Besucher hatte lobende und nachdenkliche Einträge verfasst, die vermuten lassen, dass die Botschaft Kings in den 1980er Jahren nichts an seiner Dringlichkeit verloren hatte.

Die Ausstellung wurde mehrfach mit verschiedenen Preisen dotiert und für so gut befunden, dass sie in den 1970er Jahren zur Weltausstellung nach Posen und zu einer Ausstellung nach Wolgograd delegiert wurde.⁷³ Meusel wollte, dass die Botschaft auch bei den Menschen vor Ort ankam und besorgte sich zu diesem Zweck die polnische und die russische Übersetzung von „Warum wir nicht warten können“ und fügte verschiedene Zitate von King auf Polnisch und Russisch auf den Tafeln ein. Der Philatelist selbst durfte das Exponat nicht begleiten, erhielt aber von den Gastgebern der

⁶⁹ Gästebuch zur Ausstellung 1980, Marienkirche, Berlin, MLKZ.

⁷⁰ Gästebuch, Eintragender: Brück, 22.6.1980, MLKZ, Herv. i. O.

⁷¹ Ebd., Eintragender: Andreas Passauer, 15.7.1980.

⁷² Ebd., Niko Natzschke, 19 Jahre, Schüler, Herv. i. O.

⁷³ Vgl. Zeitzeugeninterview mit Georg Meusel.

Ausstellung in Wolgograd ein Geschenk, das auf einen osteuropäischen Transferprozess hinweist – eine Tolstoi-Statue mit dem Hinweis, dass der berühmte Schriftsteller wie King Pazifist gewesen sei.⁷⁴

7. Fazit

King inspirierte ostdeutsche Bürger auf vielfältige Weise und wurde ein wichtiges Vorbild für das persönliche und gesellschaftliche Handeln in der DDR-Zeit. Sein Gedankengut stieß dabei im Raum der Kirche auf einen besonders starken Resonanzboden. Hier war er nicht der Kämpfer gegen den amerikanischen Imperialismus – wie ihn die DDR-Medien gern beschrieben –, sondern in erster Linie ein geistliches Vorbild. King hatte in seinem Glauben die Kraft gefunden trotz Diskriminierung und den Gefahren für sich und seine Familie, gewaltlos zu handeln und dem Hass zu entsagen. Die Situation, in der sich King befand, wies manche Parallelen zu der Situation von Christen in der DDR auf. Die afroamerikanische Bevölkerung war ihrer essentiellen Bürgerrechte beraubt, sie lebte in einer ihr zu einem großen Teil feindlich gesinnten Gesellschaft und war beständigen Demütigungen ausgesetzt. Rechtsgleichheit bestand für sie lediglich auf dem Papier und Aufstiegschancen im Bildungssystem blieben den meisten vermehrt. Auch Christen in der DDR lebten in einem System, in dem viele benachteiligt wurden und sich übermächtigen Strukturen gegenüber sahen. Hier gab King Antwort auf eine der dringendsten Fragen der Zeit – wie kann und sollte man sich als Christ verhalten? Der Bürgerrechtler zeigte einen Weg auf, das Evangelium in dieser Situation zu leben. Als Christ durfte man nicht gegen Unrecht schweigen, sonst machte man sich selbst schuldig. Der Widerstand musste aber gewaltlos vollzogen werden – gewaltlos, das hieß für King nicht nur Verzicht auf körperliche Gewalt, sondern auch, dem mentalen Hass auf den Feind zu entsagen. Es war diese Kernbotschaft, die viele faszinierte und King zum Vorbild werden ließ.

Der SED-Staat hatte mit seiner Unterstützung Kings und der Bürgerrechtsbewegung dazu beigetragen, dass seine Schriften und damit Ideen in der DDR Verbreitung fanden. Die erhoffte integrierende Wirkung auf die Bevölkerung blieb allerdings aus. Martin Luther Kings Geschichte entwickelte vielmehr Eigendynamiken, die vorgegebene staatliche Deutungsschemata sprengten und sich letztendlich auch gegen die DDR selbst wenden konnten. Für Oppositionelle, die 1989 aktiv wurden, stellte King ein wichtiges Vorbild für die Gewaltfreiheit dar.⁷⁵

⁷⁴ Vgl. Zeitzeugeninterview mit Georg Meusel. Die Statue ist im Martin-Luther-King-Zentrum in Werdau, Sachsen ausgestellt.

⁷⁵ Vgl. Christof Geisel, *Auf der Suche nach einem dritten Weg. Das politische Selbstverständnis der DDR-Opposition in den achtziger Jahren*, Berlin 2005, 247, 253, 255 f. Geisel weist nach, dass DDR-Oppositionelle in Martin Luther King ein wichtiges Vorbild sahen. Eine umfassende historische Analyse dieser These steht indessen noch aus.

Es sollte aber nicht der Eindruck entstehen, dass Kings Botschaft ausschließlich auf die Situation von staatlichem Unrecht gegenüber Christen in der DDR übertragen wurde und dann zum Widerstand gegen eben dieses anregte. Vielmehr entstanden vielfältige, eigensinnige King-Bilder, die keine Übernahme der westlichen Sichtweise darstellten, noch sich in die staatliche Propaganda einschrieben. King bot gerade in der Situation der christlichen Gemeinden im sozialistischen Gesellschaftssystem viele Anknüpfungspunkte. Sich mit seinem Schicksal und mit der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung zu beschäftigen, bedeutete aktive Teilhabe an der weltweiten Ökumene. Es erweiterte die eingegrenzte Sicht auf die eigene Kirche, es sprengte Grenzen, es brachte ein Stück Weite, ein Stück Freiheit in die DDR. Die Theologin Christa Gregel brachte die Bedeutung der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung und das Singen ihrer Kirchenmusik, der Gospels, in Bezug auf die Ökumene wie folgt auf den Punkt:

„Die Sehnsucht danach, mit anderen verbunden zu sein, war sehr stark. Es war das Gefühl, wir gehören dazu. Die Gospelsongs waren ein Ausdruck, mit den anderen zu kommunizieren, auf eine bestimmte Art und Weise. [...] Es hing damit zusammen, dass wir in der DDR sehr stark daran interessiert waren, über die Grenzen hinweg Christenheit als eine große Gemeinschaft zu sehen. [...] Das war ein ganz wichtiger Gesichtspunkt für die gesamte ökumenische Arbeit, deswegen war Ökumene immer etwas ganz Tolles. [...] Dadurch war für uns die Grenze plötzlich wesentlich kleiner, da war die Mauer kleiner.“⁷⁶

Gleichzeitig fiel die Bürgerrechtsbewegung in eine Zeit, in der die Weltkirche die Themen Frieden, globales Unrecht, wirtschaftliche Ungleichheit und die sichtbar werdende Umweltzerstörung intensiv als Themen für sich entdeckte. Die Beschäftigung mit den globalen Zusammenhängen fand ein starkes Interesse, gerade auch in der eingegrenzten DDR. Kings Engagement hatte sich nicht auf die Rassensituation in den USA beschränkt, er hatte von dem einen „Welthaus“⁷⁷ gesprochen, indem alle leben lernen müssten. Seine globale Vision bot eine Projektionsfläche für viele kirchliche und persönliche Anliegen, die mit Hilfe von Kings Gedanken diskutiert werden konnten. Die Beschäftigung mit King sprengte somit Grenzen – nicht nur nach Westen hin, sondern seine Botschaft erstreckte sich auch durch Ost(mittel)europa und entfaltete weltweite Relevanz für Menschen und Kirchen in ganz verschiedenen Kontexten.

⁷⁶ Maria Schubert, Zeitzeugeninterview mit Christa Gregel, 29.11.2013, Berlin.

⁷⁷ Kings Idee des „Welthauses“ deutete sich in seiner Nobelpreis-Rede in Oslo bereits an. In seiner Schrift aus dem Jahr 1967 *Where Do We Go From Here?* führte er diesen Gedanken noch konkreter aus.

Bibliografie

Quellenverzeichnis

Die verwendeten Quellen stammen aus folgenden Archiven:

Archiv und Bibliothek der Kirchenprovinz Sachsen (AKPS)

King Library and Archives, Atlanta (MLK – Papers of Martin Luther King)

Manuscript, Archives and Rare Book Library, Emory University, Atlanta (MARBL)

Martin-Luther-King-Zentrum, Werdau (MLKZ)

Privatarchiv Fritz Müller

Stiftung Parteien und Massenorganisationen in der DDR im Bundesarchiv, Berlin-Lichterfelde (SAPMO-BArch)

Zeitzeugeninterviews

Schubert, Maria: Zeitzeugeninterview mit *Christa Grengel*, 29.11.2013, Berlin.

Schubert, Maria, Zeitzeugeninterview mit *Georg Meusel*, 12.2012, Werdau, Vogtland.

Schubert, Maria, Zeitzeugeninterview mit *Fritz Müller*, 23.5.2013, Berlin.

Literatur

Adelt, Ulrich, Germany Gets the Blues: Negotiations of „Race“ and Nation at the American Folk Blues Festival, in: *American Quarterly* 60, 4 (2008), 951–974

Beck, Hamilton H., Censoring Your Ally: W. E. B. Du Bois in the German Democratic Republic, in: *David McBride u. a. (Hg.), Crosscurrents. African Americans, Africa, and Germany in the Modern World*, Columbia (SC) 1998, 197–232

Brüll, Mathias, Jazz auf AMIGA. Die Discographie der Jazz- und Semijazz-Veröffentlichung auf dem Label AMIGA des VEB Deutsche Schallplatten Berlin/DDR (vormals Lied der Zeit GmbH und VEB Lied der Zeit, später Deutsche Schallplatten GmbH, Berlin) inklusive der AMIGA-Nachfolge-Labels der Deutschen Schallplatten GmbH, Berlin (DSB, ZONG, musiCando, DORADO, BLUE-SONG, GALA Classics), auf anderen Labels des VEB Deutsche Schallplatten Berlin/DDR (ETERNA, LITERA, SCHOLA, NOVA) ...; [die Jazz-Schallplatten des AMIGA-Labels von 1947 bis 1990], Berlin 2003

Carew, Joy Gleason, Blacks, Reds, and Russians. Sojourners in Search of the Soviet Promise, New Brunswick (NJ) 2008

Dibbern, Ursula/Ihde, Horst, Das Echo der Kultur und des Freiheitskampfes der nordamerikanischen Neger in der DDR, 1945–1969, in: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 20 (1972), 429–442

Duberman, Martin B., Paul Robeson, London 2005

Gauck, Joachim/Hirsch, Helga, Winter im Sommer – Frühling im Herbst. Erinnerungen, München ⁸2011

Geisel, Christof, Auf der Suche nach einem dritten Weg. Das politische Selbstverständnis der DDR-Opposition in den achtziger Jahren, Berlin 2005

Gilmore, Glenda Elizabeth, Defying Dixie. The Radical Roots of Civil Rights, 1919–1950, New York (NY) 2008

Howarth, Marianne, Die Westpolitik der DDR zwischen internationaler Aufwertung und ideologischer Offensive (1966–1989), in: *Pfeil, Ulrich (Hg.), Die DDR und der Westen. Transnationale Beziehungen 1949–1989*, Berlin 2001, 81–98

- King, *Martin Luther*, East or West – God's Children. A Sermon by Dr. Martin Luther King, Jr. (Transcript), in der Marienkirche (Berlin), 13.9.1964, unter: <http://www.aacvr-germany.org/index.php/images-7?id=94> (acc. 12.11.2015)
- King, *Martin Luther*, Warum wir nicht warten können, Berlin (Ost) 1965
- Lenin, *Vladimir Il'ič*, Werke/W.I. Lenin. Dezember 1913–August 1914. Berlin (Ost) 1965, Bd. 22
- Lindenberger, *Thomas* (Hg.), Herrschaft und Eigen-Sinn in der Diktatur. Studien zur Gesellschaftsgeschichte der DDR, Köln 1999
- Lorenz, *Sophie*, „Heldin des anderen Amerikas“. Die DDR-Solidaritätsbewegung für Angela Davis, 1970–1973, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 10, 1 (2013), Online-Ausgabe: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2013/id=4590>, Druckausgabe: 38–60
- Lüdtke, *Alf* (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt a. M. 1989
- Matthes, *Philip Alexander*, Puppet Regime vs. Lead Nation. Der lange Weg zur Anerkennung der DDR durch die USA, Bonn 2011
- Müller, *Fritz*, Der kleine Jonny, aus: Gottes Sache geht weiter. Rechte: mundorgel verlag gmbh Lindlar
- Müller, *Fritz*, Gottes Sache geht weiter! Lieder von Fritz Müller, Berlin, Historische Aufnahmen, 1966–1977 z. T. mit Band, Live – und Studiomittschnitte, Privatarchiv Fritz Müller
- Ransby, *Barbara*, Eslanda. The Large and Unconventional Life of Mrs. Paul Robeson. New Haven (CT) 2013
- Rauhut, *Michael*, The Voice of the Other America: African-American Music and Political Protest in the German Democratic Republic, in: *Timothy Brown/Lorena Anton* (Hg.), Between the Avantgarde and the Everyday: Subversive Politics in Europe from 1957 to the Present (Protest, Culture & Society, Bd. 6), New York (NY) 2011, 92–108
- Schubert, *Maria*, „Oh Freedom!“ Afroamerikanische Freiheitsklänge in der DDR, in: *Michael Fischer/Christofer Jost* (Hg.), Amerika-Euphorie – Amerika-Hysterie. Populäre Musik made in USA in der Wahrnehmung der Deutschen 1915–2014, Münster 2017
- Schubert, *Maria*, We Shall Overcome. Die DDR und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung, Manuskript, Stand Dezember 2017 (Voraussichtliches Erscheinungsdatum: Juni 2018, Paderborn)
- Schulz, *Stephan*, What a Wonderful World. Als Louis Armstrong durch den Osten tourte, Berlin 2010
- Vahl, *Annliese*, Martin Luther King. Stationen auf dem Wege – Berichte und Selbstzeugnisse, Berlin (Ost) 1968
- Wirth, *Günther*, Martin Luther King (Reihe: Christ in der Welt), Berlin (Ost) 1965

Martin Luther King @ Berlin 1964–2014

Eine Einführung in die Wanderausstellung

Daniel Schmöcker

Es ist ein ungewöhnliches „Geschichtsprojekt“, das Schüler*innen zweier Berliner Schulen im Jahr 2013 ins Leben riefen. Dabei ist die Beschreibung „Geschichtsprojekt“ jedoch zu kurz gegriffen, da sich das Projekt „King-Code“ weder im üblichen Fächerkanon noch einer bestimmten Schulform zuordnen lässt. Es ist vielmehr ein Versuch, sich einem Thema multiperspektivisch (eher schuluntypisch) zu nähern und dabei zu zeigen, dass schulübergreifende Arbeit auch in einem segregierenden Bildungssystem möglich ist und die gesetzten Grenzen kreativ überwindbar sind. „King-Code“ wird mittlerweile in mehreren Publikationen als Best Practice Beispiel für innovative kultur-politische und pädagogische Arbeit mit rassistisch-kritischem Ansatz beschrieben und ist in den letzten Jahren mehrfach ausgezeichnet worden.

1. Das „King-Code“ Projekt

Alles begann mit einer Kooperation zwischen zwei Oberstufenkursen der Weddinger Ernst-Reuter-Oberschule und des Pankower Rosa-Luxemburg-Gymnasium anlässlich des 50. Jahrestages der „I have a dream“-Rede von Martin Luther King. Gemeinsam trafen sich die Schüler*innen, um an drei Projekttagen eine multimediale Theatercollage über das Leben des Bürgerrechtlers und Baptistenpastors zu inszenieren. Während der Erarbeitung wurde wiederholt deutlich, wie aktuell die Forderungen Kings und der Bürgerrechtsbewegungen sind und dass zahlreiche Schüler*innen ebenfalls von Diskriminierung und Rassismus in ihrem Alltag berichteten. Aus den Gesprächen und der Zusammenarbeit erwuchs schließlich der Wunsch, an dem Thema weiterzuarbeiten und sich gemeinsam auf die Spurensuche in Berlin zu begeben.

In der Erarbeitung wurde deutlich, dass die Thematik „Martin Luther King, Diskriminierung und Rassismus“ nicht nur eindimensional bearbeitet werden kann. Die Schüler*innen wünschten sich auch, ungewöhnliche Wege der Recherche und Arbeit zu sehen. So gab es immer wieder Workshops und Projekttage, an denen kreative Zugänge erprobt wurden. Dazu zählten u. a. ein Hip-Hop-Tanzworkshop, mehrere Musikworkshops nebst Konzert mit Ivy Quainoo, ein Antirassismustraining, mehrere Kunstworkshops und Diskussionsforen wie mit dem CEO der

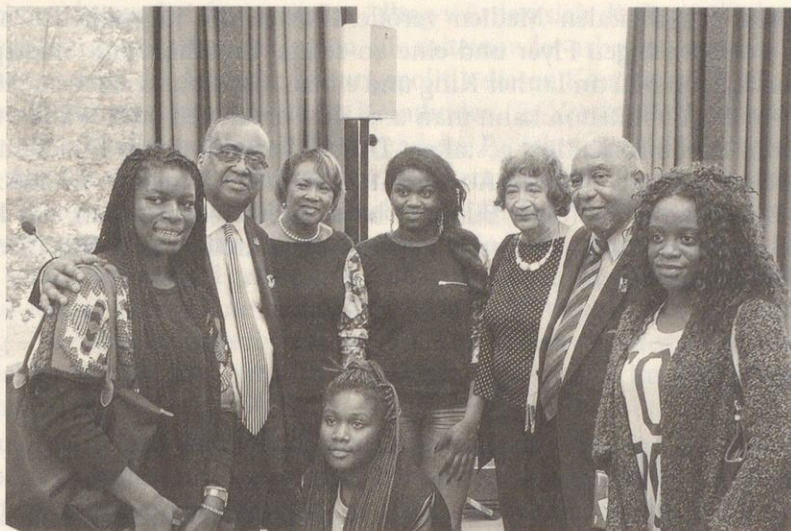


Abb. 1: Projektschüler*innen mit dem CEO und Chairmen der SCLC, Dr. Charles Steele, Jr. (links) und Dr. Bernhard LaFayette, Jr. (rechts) 2014 in Berlin¹

Southern Christian Leadership Conference (SCLC), Dr. Charles Steele, oder der Bürgerrechtlerin Dr. Angela Davis. Durch die unterschiedlichen Veranstaltungsformate konnten die Schüler*innen sich immer wieder in kleineren Projekten engagieren und somit ihre individuellen Kompetenzen einbringen bzw. weiterentwickeln.

Hauptschwerpunkt des Projektes „King-Code“ bildete jedoch der Berlinbesuch Martin Luther Kings 1964 in Berlin. Die Schüler*innen recherchierten dazu in Archiven, an Originalschauplätzen und interviewten Zeitzeugen. Bei dieser Arbeit wurden sie von einem Filmteam begleitet, das schließlich einen Dokumentarfilm für Fernsehen und Bildungseinrichtungen produzierte. Um all die Rechercheergebnisse nicht im Archiv verschwinden zu lassen, konzipierten die Schüler*innen außerdem eine interaktive Stadttour (King-Tour) über QR-Codes und die Wanderausstellung „Martin Luther King jr. @ Berlin 1964–2014“. Die interaktive Stadttour wurde mittlerweile weiterentwickelt und wird als Führung für Schüler*innen und Touristen über die Projektwebsite www.king-code.de angeboten. 2017 gab es die erste Stadttour in Englisch. Darüber hinaus gibt es seit Anfang 2017 die Stadtführung über die App „Actionbound“, in die ein Quiz eingebaut ist. Die King-Tour ist auch in Englisch über die App „Actionbound“ abrufbar.

¹ Dr. Charles Steele, Jr., CEO und Chairman der Southern Christian Leadership Conference (SCLC), und seine Frau Cathleen Steele (in Abb. 1 rechts neben Dr. Steele), Special Programs Director im SCLC, haben 2014 zusammen mit Dr. Bernhard LaFayette – einem Mitstreiter von Martin Luther King, Jr. und Mitinitiator der *voting rights campaign* in Selma – die Ausstellung in Berlin besucht.

Neben den digitalen Medien veröffentlichten die Jugendlichen auch einen zweisprachigen Flyer und eine 40-seitige Broschüre mit Stadtspiel, Lebenslauf von Martin Luther King und einem rassismuskritischen Leitfaden. Mit der Publikation kann man u. a. Klassenfahrten oder Wandertage in Berlin erlebnisorientiert gestalten. Durch die zahlreichen Einladungen zu Kongressen und diversen Auszeichnungen (z. B. Comenius Award 2015 oder Bundespreis Politische Bildung) boten sich Möglichkeiten, das Projekt in mehreren Publikationen öffentlich zu beschreiben (z. B. BELTZ oder METROPOL-Verlag).

2. Die Macher

Im Projekt „King-Code“ engagieren sich Schüler*innen der Ernst-Reuter-Oberschule (Wedding) und des Rosa-Luxemburg-Gymnasium (Pankow). Seit dem Projektstart 2013 waren fast 100 Schüler*innen beteiligt. Aktuell gehören 12 Schüler*innen zum Kernteam, dass sich 14-tägig trifft, um u. a. die Website zu pflegen oder das Projekt weiterzuentwickeln.



Abb. 2: Gruppenfoto mit Bezirksbürgermeister Berlin-Mitte, Dr. Hanke, 2014

Gerade zu Beginn des Projektes war es spannend zu sehen, wie die Schüler*innen einander begegnen. In der Unterschiedlichkeit beider Schulen und seiner Schüler*innen lag aber gerade die Herausforderung bzw. die Kraft, die so ein Projekt benötigt, um erfolgreich zu sein. Während die meisten Schüler*innen des Luxemburg-Gymnasiums aus gutbürgerlichen „biodeutschen“ Familien mit Reihenhaus im Berliner Norden kommen, liegt der Anteil der Schüler*innen mit Migrationshintergrund und/oder

Fluchterfahrung bei fast 95 %. Im Alltag würden sich die Jugendlichen nie begegnen, nie voneinander lernen, nie miteinander arbeiten, nie miteinander feiern, weil die deutsche Bildungspolitik diesen Kontakt nicht wünscht. Diese Bildungssegregation ist der Keimboden für Vorurteile, Ignoranz, soziale Missstände und Gewalt. Während der Projektstage und Veranstaltungen wurden viele Vorurteile zerstreut, Interesse am anderen geweckt und neue Freundschaften geknüpft. Flucht- und Diskriminierungserfahrungen wurden geteilt und Empathie entwickelt. Die Schüler*innen unterstützten sich schulübergreifend gegenseitig, sodass sich eine schwarze Schülerin der Ernst-Reuter-Oberschule schließlich – trotz der Widerstände der Schulleitung – zur Schulsprecherin wählen ließ. Das Schlagwort des „King-Code“-Projektes wurde schließlich „Empowerment“ – ganz im Sinne Martin Luther Kings.

3. Bausteine der Ausstellung

Die Wanderausstellung existiert seit April 2014 und konnte seitdem an fast 30 Orten gezeigt werden. Teile der Ausstellung wurden ins Englische übersetzt und auf dem jährlichen SCLC-Kongress in Birmingham präsentiert. Die Ausstellung besteht aus 21 Rollups, zwei Schriftbannern, Zeichnungen und Malereien sowie einer Medienstation. Schulen, Gemeinden und andere Interessenten können sie für zwei bis sechs Wochen ausleihen.



Abb. 3: „King-Code“-Ausstellung im Oktober 2014 im Rahmen der Berliner Festspiele

Neben der Biografie Kings gliedert sich die Ausstellung in folgende Themenbereiche, die man schwerpunktmäßig frei miteinander kombinieren kann, sodass man nie alles lesen muss.

- Besuch in Berlin 1964 (vier Rollups)
- Rassismus (DDR) & Kolonialismus (drei Rollups)
- Christen in der DDR & Zeitzeugen (drei Rollups)
- Bürgerrechtsbewegung USA und Black Music (zwei Rollups)

Um die Ausstellung möglichst interaktiv zu gestalten, befinden sich auf den Rollups QR-Codes, über die man per Handy auf Audio- und Videodokumente zugreifen kann. Außerdem wurde von den Schüler*innen ein Quiz über die App „Actionbound“ programmiert, das man als Team gegeneinander spielen kann. Zur Ausstellung gibt es ein Handbuch, das diverse Vorschläge zur pädagogischen Arbeit und für ein mögliches Rahmenprogramm bietet.

Alle Informationen zur Ausstellung, zu den King-Touren, Publikationen und zu aktuellen Entwicklungen finden sich auch im Internet unter www.king-code.de.

„Ungerechtigkeit an irgendeinem Ort bedroht die Gerechtigkeit an jedem anderen.“ Dieses Zitat von Martin Luther King, Jr., das die King-Code-Schüler*innen auch während der Rede von Barak Obama 2013 vor dem Brandenburger Tor in Berlin hörten, wurde allen Projektteilnehmenden zum Ansporn, alles dafür zu tun, dass jede*r in ihrem/seinem Umfeld Unrecht beim Namen nennt und „empowernd“ für Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft eintritt. Es gibt noch sehr viel zu tun.



Martin Luther King als „Global Icon“?

Zur Rezeptionsgeschichte der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und ihrer Erinnerungskultur

Andrea Strübind

1. Einführung

„Erzählt euren Kindern: King lebt! Lasst sie wissen: Wir haben gesehen, wie er auf dem Platz des Himmlischen Friedens den Panzern entgegentrat, wie er auf der bröckelnden Berliner Mauer tanzte, wie er während des Prager Frühlings sang, lebendig wurde in den funkelnden Augen Nelson Mandelas. Sagt ihnen, dass er weiterlebt in uns, gerade hier, und überall, wo seine Botschaft gehört und verwirklicht wird in unserem alltäglichen Leben, wo immer wir seine unvollendeten Kämpfe fortsetzen.“¹ Diese enthusiastische und transgenerationale Rezeption Martin Luther Kings verfasste der afroamerikanische Theologe Vincent Harding. King ist zweifellos als erfolgreicher und zugleich gewaltloser Kämpfer für die Bürgerrechte der Afro-Amerikaner und die Aufhebung der rassistischen Segregationsgesetzgebung in den Südstaaten der USA in die Geschichte eingegangen. Anlässlich von Veranstaltungen zu seinem Geburtstag am 15. Januar 1929, der seit 1986 in den USA ein Nationalfeiertag ist, oder zum 50. Jahrestag seiner unvergesslichen Rede „I have a dream“ am Lincoln Memorial 1963 sowie in diesem Jahr, in dem sich seine Ermordung am 4. April zum 50. Mal jährt, gedenken Millionen Menschen weltweit des Bürgerrechtlers und Friedensnobelpreisträgers. Wie bei kaum einer anderen zeithistorischen Person ist die Erinnerung an ihn zu einem globalen Phänomen geworden. Die globalisierte Erinnerung an Martin Luther King sei nicht nur ein periodisch auftretendes Medienereignis, sondern soll – so die These Hardings und vieler anderer dem Spektrum der Befreiungstheologie zugehöriger Theologen und Theologinnen – seit seinem Tod 1968 weltweit eine bleibende Dynamik entwickelt haben.

Harding bezeichnet die Bürgerrechtsbewegung als Teil einer großen globalen Bewegung für Demokratie, die bis heute andauere, und nicht einfach nur als einen Kampf für die Erweiterung der Bürgerrechte für

¹ „So tell the children King lives. Let them know that we saw him facing the tanks in Tiananmen Square, dancing on the crumbling wall of Berlin, singing in Prague, alive in the glistening eyes of Nelson Mandela. Tell them that he lives within us, right here, wherever his message is expanded and carried out in our daily lives, wherever his unfinished battles are taken up by our hands.“ Vincent Harding, Martin Luther King. The Inconvenient Hero, New York 1996, 136.

African-Americans verstanden werden dürfe². Eingebettet in die weltumspannenden Bewegungen für persönliche und soziale Transformationen biete die Bürgerrechtsbewegung darüber hinaus hervorstechende Ansätze für eine kreative und heilende Geschichtsnarration.

So werden für Harding die Teilnehmenden am Kampf der Civil-Rights-Bewegung zu Protagonisten von Rollenmodellen und Vorbildern für nachfolgende Generationen:

„The story of the African-American struggle for freedom, democracy and transformation is a great continuing human classic whose liberating lessons are available to all seekers and discoverers, but especially to those who understand that the battle is still in their own hands and hearts.“³

Die Erinnerung an die Bürgerrechtsbewegung solle dazu geeignet sein, politische Befreiungsbewegungen in anderen Weltregionen zu allen Zeiten zu inspirieren. Sie wirke in den Umbruchsprozessen transitorischer Gesellschaften fort und spiegle sich besonders in den Leiden derjenigen wieder, die rund um den Globus bis heute für Freiheit und Gerechtigkeit kämpfen. In ganz unterschiedlichen Kontexten werde dabei an Martin Luther King und an seine Rolle im gewaltlosen Widerstand der Bürgerrechtsbewegung gedacht. Die Erinnerung an ihn und seinen Kampf verwandele sich in dieser Perspektive zum *Movens* des je eigenen emanzipatorischen Kampfes und des Aufbaus einer versöhnten Gesellschaft.

Folgt man dieser Interpretation, stellt sich die Frage, ob davon auszugehen ist, dass sich die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung mit ihrer charismatischen Führergestalt Martin Luther King zu einer *universalen* Erinnerung entwickelt hat, die von politischen Basisbewegungen bis heute gezielt verbreitet und instrumentalisiert wird. Es lässt sich – nicht zuletzt durch das Internet – vielfach belegen, dass die Symbole, die Slogans, die Lieder und die Ikonisierung Martin Luther Kings in verschiedenen Konfliktregionen der Welt rezipiert und für die jeweilige politischen Interessen benutzt wurden und werden. Dort finden sich u. a. dokumentarische Fotos vom Protest auf dem Tian'anmen Platz in Peking von 1989, bei denen die Hymne der Bürgerrechtsbewegung „We shall overcome“ als Motto auf Plakaten und Bannern zu sehen ist.⁴ Gleiches galt etwa für die Großdemonstrationen im Rahmen des „Arabischen Frühlings“ oder im Blick auf die großen Kundgebungen der Friedensbewegung in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Ein besonderes Thema ist dabei die Rezeption Martin Luther Kings während der Friedlichen Revolution im Jahr 1989.⁵

Im Folgenden soll dieser These nachgegangen sowie die Mechanismen und Stadien, die zu universalen Erinnerungen führen, anhand der Bürgerrechts-

² Vgl. *ders.*, *Hope and Glory. Why we must share the Story of the Moment*, New York 1991, 6.

³ *Ebd.*, 10.

⁴ https://www.theepochtimes.com/tiannanmen-rights-germany-interview_1523135.html.

⁵ Vgl. *Maria Schubert*, „We shall overcome“. Die DDR und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung, Paderborn 2018.

bewegung nachgezeichnet werden. Dabei stellt sich die Frage, ob globalisierte Erinnerungen in ihrer aktuellen Rezeption eine emanzipatorische Kraft und spirituelle Potenz enthalten. Dabei ist es hilfreich, zunächst die Erinnerungskultur an Martin Luther King und die Bürgerrechtsbewegung zu skizzieren, die sich in den USA entwickelt hat. Im Anschluss daran soll die Ausgangsfrage nach einer globalisierten Erinnerung aufgegriffen werden.

2. Erinnerungskultur in den USA:

Martin Luther King und die Bürgerrechtsbewegung

Der Bürgerrechtsbewegung wird in den USA auf unterschiedliche Art und Weise gedacht, wobei regionale Schwerpunktsetzungen und vor allem die einzelnen Phasen der Gedenkkultur unterschieden werden müssen. David Gushee merkt zum Umgang der USA mit ihrer traumatischen Geschichte der Rassendiskriminierung an, dass die Aufarbeitung sehr langsam vonstattengehe und noch längst nicht zu einem befriedigenden Ergebnis geführt habe.⁶ Einen eigenen Fokus bildet die nationale Inszenierung des Gedenkens, die sich seit 1986 auf den „Martin Luther King Memorial Day“ am jeweils dritten Montag im Januar und den „Black History Month“ im Februar konzentriert.⁷ Allein die Durchsetzung des Gedenktages ist eine eigene Untersuchung wert.⁸ Er wurde bereits 1968, unmittelbar nach der Ermordung Kings von einem afro-amerikanischen Kongressmitglied beantragt, aber erst nach langwierigen Auseinandersetzungen, die über 15 Jahre andauerten und acht verschiedene Gesetzesentwürfe generierten, 1983 als Gesetz vom Kongress beschlossen. Ausgerechnet Ronald Reagan, der ein erklärter Gegner des Gedenktages war, musste es unterschreiben. Erst im Jahr 2000 hatten alle 50 Staaten der USA den Memorial Day in ihren Verfassungen umgesetzt.⁹ Immer wieder kam es in den vergangenen Jahrzehnten zu Debatten darüber, ob gerade die Einführung des nationa-

⁶ Vgl. David Paul Gushee, *Americas Unfinished Racial Reconciliation*, in: KZG 26 (2013), 73–83, hier: 73; vgl. zur neueren Forschung: Renee Christine Romano/Leigh Raiford (Hg.), *The Civil Rights Movement in American History*, Athens/London 2006.

⁷ Vgl. Britta Waldschmidt-Nelson, *The Trumpet of Conscience*, in: Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk Vermächtnis*, Weimar 2008, 111–138, hier: 120.

⁸ Vgl. Don Wolfensberger, *The Martin Luther King, Jr. Holiday. The Long Struggle in Congress. An Introductory Essay*, For the Seminar on „The Martin Luther King, Jr. Holiday. How Did It Happen?“, Woodrow Wilson International Center for Scholars (PDF), Monday, January 14, 2008 (<https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/King%20Holiday-essay-drw.pdf>)

⁹ Vgl. Jana Weiß, *Remember, Celebrate, and Forget? The Martin Luther King Day and the Pitfalls of Civil Religion*, in: *Journal of American Studies*, Cambridge University Press and British Association for American Studies, <https://doi.org/10.1017/S0021875817001384>; published online: 2 November 2017; Gushee, *Reconciliation*, 79.

len Gedenktages einer reduktionistischen Erinnerungskultur an Martin Luther King Vorschub geleistet hätte.¹⁰

Bedauerlicherweise gibt es im Forschungsfeld zur Erinnerungskultur der Bürgerrechtsbewegung noch sehr viele weiße Flecken, während vor allem die autobiographische Literatur zu einzelnen Persönlichkeiten der Bürgerrechtsbewegung (insbesondere zu Martin Luther King) fast unübersehbar geworden ist.¹¹ Erst in den 90er Jahren entstanden in den zeit-historischen Zentren der Bürgerrechtsbewegung Atlanta, Birmingham und Memphis im Süden der USA historisch aufbereitete Gedenkstätten.¹² In den vergangenen Jahren konnte ich während mehrerer Aufenthalte in Atlanta, die ich zu Forschungszwecken und zur Anbahnung einer Kooperation mit der dortigen Mercer University unternahm, verschiedene Gedenkstätten besuchen. Die Martin Luther King Jr. National Historic Site und das King Center konzentrieren sich in ihren Einrichtungen ganz auf die Person, die Lebensgeschichte und das Erbe Martin Luther Kings bzw. des gewaltlosen Widerstands der Bürgerrechtsbewegung. Im Morehouse College in Atlanta, an dem King studierte, wurde bereits 1978 die Martin Luther King Jr. International Chapel errichtet,¹³ in der regelmäßige Konferenzen zum Thema Frieden, gewaltloser Widerstand und Versöhnung abgehalten werden. Hier stand bis 2011 auch die einzige Statue in den USA, die an King erinnerte, die jedoch heute vom monumentalen King Memorial in Washington überstrahlt wird. Die konfliktreiche Vorgeschichte dieses Denkmals, das von dem chinesischen Künstler Lei Yixin entworfen wurde, die sich von 1996–2011 hinzog, verdeutlicht noch einmal die umstrittene Erinnerungskultur im Blick auf die Bürgerrechtsbewegung und die damit verbundene Aufarbeitung der Geschichte der Sklaverei und Rassendiskriminierung. Wenige Monate nach der Einweihung musste das neue Denkmal überarbeitet werden, da sich eine heftige Debatte um ein verkürztes Zitat entzündet hatte, das als Inschrift verwendet worden war.¹⁴

Einen eindrucksvollen Weg in der musealen Repräsentation geht das National Center for Civil and Human Rights in Atlanta, das 2014 in unmittelbarer Nähe zu den Hauptsehenswürdigkeiten (Olympia-Park, World

¹⁰ Vgl. Weiß, *Remember*, 3; Jennifer Selig, „America’s Selective Remembering and Collective Forgetting of Martin Luther King, Jr.“, in: *Journal of Archetype and Culture* 78 (2002), 219–241.

¹¹ Vgl. Jacquelyn Dowd Hall, *The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past*, in: *The Journal of American History*, Vol. 91, No. 4, März 2005, 1233 (Anm. 1).

¹² Vgl. David A. Zonderman, *Review of the Martin Luther King Jr. National Historic Site*, in: *The Journal of American History*, Vol. 91, No. 1 (Juni 2004), 174–183.

¹³ Vgl. <http://www.morehouse.edu/mlkchapel/>

¹⁴ Michael R. Ruane, *Controversial King memorial inscription to be removed, not replaced*, in: *Washington Post*, 11. Dezember 2011, https://www.washingtonpost.com/local/controversial-king-memorial-inscription-set-to-be-erased-not-replaced/2012/12/11/41f2f8b6-43c-c-11e2-8e70-e1993528222d_story.html?utm_term=.432e0bbd7f2b

of Coca Cola, Georgia Aquarium) eröffnet wurde.¹⁵ Das Gedenken an die Bürgerrechtsbewegung wird durch die erlebnisorientierte Ausstellung in einen weltweiten Kontext des Kampfes für die Menschenrechte gestellt. Es ist freilich bemerkenswert, dass die Dauerausstellung zur Bürgerrechtsbewegung mit dem Konflikt in Selma 1965 endet und daher die weitere Entwicklung in den 70er Jahre kaum reflektiert. Eine weitere Gedenkstätte, in der an die Bürgerrechtsbewegung erinnert wird, wurde im selben Jahr im Lorraine Motel in Memphis eröffnet, in dem Martin Luther King ermordet wurde.¹⁶ Dieser kurze Überblick belegt, dass die museale Repräsentation der Bürgerrechtsbewegung und die Errichtung von Gedenkstätten bzw. Denkmalen erst in den 1990er Jahren einsetzten. Neuere interaktive und museumspädagogische Konzeptionen lassen sich erst seit 2014 nachweisen.

Dagegen ist die Bezugnahme auf Martin Luther King in der US-amerikanischen Politik schon seit vielen Jahren allgegenwärtig und zwar in allen politischen Lagern. Besondere Brisanz gewann die Erinnerungspolitik, als Barack Obama zum ersten afroamerikanischen Präsidenten der USA gewählt wurde. Obama bezog sich in seinem Wahlkampf für seine erste Amtszeit dezidiert auf Martin Luther Kings Erbe und verstand sich in diesem Zusammenhang selbst als Teil der „Josua-Generation“. Hintergrund ist, dass sich Obama aufgrund einer schriftlichen Ermutigung durch seinen Pastor Otis Moss im März 2008 in einer Rede zur Gedenkfeier an die Protestbewegung in Selma als Mitglied der „Josua-Generation“ bezeichnet, kurz nachdem er seine Bewerbung als Präsidentschaftskandidat öffentlich gemacht hatte.¹⁷ Das biblische Motiv (Dtn 34, 1–12), wonach Mose das von Gott verheißene Land nur sehen, aber nicht betreten durfte, was seinem Nachfolger Josua vorbehalten blieb, applizierte Obama auf das Verhältnis seiner Generation zur Bürgerrechtsbewegung. Während King als Märtyrer und Sinnbild des Mose nur das gelobte Land der Rassengleichheit sehen durfte, gehöre er wie viele andere schwarze Leistungsträger in die „Josua Generation“, die das gelobte Land der Rassengleichheit nun auch verantwortlich gestalten („erobern“) würden.

Interessanterweise parallelisierte Obama in seiner Rede die gesamte Geschichte der Bürgerrechtsbewegung mit dem biblischen Exodus-Narrativ, das ein traditioneller Topos schwarzer Befreiungstheologie war und ist.¹⁸ Der erste schwarze Präsidentschaftskandidat führte in der Rede in Selma

¹⁵ <https://www.civilandhumanrights.org/>; vgl. den Bericht in der New York Times über die Konzeption: <https://www.nytimes.com/2014/06/23/arts/design/national-center-for-civil-and-human-rights-opens-in-atlanta.html>.

¹⁶ <https://www.nytimes.com/2014/04/02/arts/design/national-civil-rights-museum-to-reopen-after-reconstruction.html?module=Search&mabReward=relbias%3As>.

¹⁷ Vgl. www.barackobama.com/2007/03/04/selma_voting_rights_march_comm.php. Der Text der Rede ist auch abgedruckt in: *Cornelius D. Jones*, Don't Call Me Black, Call Me American. The History of a Peoples Fight for Equal Rights, Raleigh 2008, 152–170.

¹⁸ Vgl. *Andrea Strübind*, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: KZG 17 (2004), 500–518, hier: 509–510; zur Bedeutung des Exodus-Motivs im Kontext us-amerikanischer Civil Religion: *Weiß*, Remember, 5.

seinen gesamten Bildungsweg und auch seine politische Karriere auf den erfolgreichen Kampf der Bürgerrechtsbewegung vor ihm zurück. In einigen Passagen wurde er dabei sehr persönlich, als er die Biographie seines Großvaters, der in Kenia als „Hausboy“ gearbeitet hatte, mit den Hoffnungsbildern der Bürgerrechtsbewegung zusammenfügte. Diese seien es gewesen, die seinen Großvater für seinen Sohn, Obamas eigenen Vater, nach besseren Bildungschancen fragen ließen und diesen schließlich als Student in die USA brachten. Die Vorfahren seiner Mutter, so führte Obama aus, seien dagegen Sklavenhalter gewesen. Die Ehe seiner so unterschiedlichen Eltern deutete er ebenfalls als Frucht der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen durch die Bürgerrechtsbewegung:

„I'm here because somebody marched. I'm here because you all sacrificed for me. I stand on the shoulders of giants. I thank the Moses generation; but we've got to remember, now, that Joshua still had a job to do. As great as Moses was, despite all that he did, leading a people out of bondage, he didn't cross over the river to see the Promised Land. God told him your job is done. You'll see it. You'll be at the mountain top and you can see what I've promised. What I've promised to Abraham and Isaac and Jacob. You will see that I've fulfilled that promise but you won't go there. We're going to leave it to the Joshua generation to make sure it happens. There are still battles that need to be fought; some rivers that need to be crossed.“¹⁹

Obama erklärte einerseits die aktualisierende Erinnerung an die Geschichte der Bürgerrechtsbewegung vor allem in ihrer Bedeutung für den Alltag zu einem wichtigen Ziel seiner Politik. Zweitens erläuterte er in seiner Rede, dass der Kampf um rassische Gleichheit im Erziehungsbereich und anderen Politikfeldern noch nicht gewonnen sei. Zur dritten Aufgabe erklärte er den Kampf um ökonomische Gleichheit und Absicherung im Gesundheitswesen. Rückblickend appellierte Obama an die Disziplin der jungen Generation, die sich an der kämpfenden Jugend der Bürgerrechtsbewegung ein Beispiel nehmen sollte. Das Wichtigste, was die Mose-Generation ihn jedoch gelehrt habe, sei, dass Gott mit ihnen sei. Ihre Kraft zum gewaltlosen Widerstand – so Obama – sei aus dem Gebet gekommen. Angesichts der berühmten Brücke in Selma, die zum Symbolort der erfolgreichen Bürgerrechtsbewegung geworden ist, formulierte Obama seine gesellschaftliche Vision in direkter Anknüpfung an theologische Motive Martin Luther Kings:

„That bridge outside was crossed by blacks and whites, northerners and southerners, teenagers and children, the beloved community of God's children, they wanted to take those steps together, but it was left to the Joshua's to finish the journey Moses had begun and today we're called to be the Joshua's of our time, to be the generation that finds our way across this river.“²⁰

¹⁹ www.barackobama.com/2007/03/04/selma_voting_rights_march_comm.php; Jones, Don't call me, 156.

²⁰ Ebd. In Obamas Dedikationsrede für das neue nationale Monument in Washington 2011 griff er den Ton, die Bild- und Vorstellungswelt sowie die Motive aus der Traumrede Martin Luther Kings von 1963 auf. Obama wählte pathetische Formulierungen,

Diese Zitate, die exemplarisch für zahlreiche weitere Bezugnahmen in politischen Reden stehen, sowie die Einrichtung bzw. Neugestaltung von Gedenkstätten für die Bürgerrechtsbewegung sind Ausdruck einer spezifischen Erinnerungskultur, die sich in den USA entwickelt hat. Die Historikerin Jacquelyn Dowd Hall unterzieht diese traditionelle und politisch instrumentalisierte Form der Erinnerung einer scharfen Kritik. Sie arbeitet in ihren Forschungen eine „dominant narrative of the civil rights movement“ heraus, die alle weiteren Aspekte, Akteure und inhaltlichen Fokussierungen vernachlässige.²¹ Es würde in den USA in der Öffentlichkeit, an Gedenktagen, in Museen, Ausstellungen, Unterrichtsmaterialien, Filmen und durch die Medien immer wieder dieselbe *reduzierte Story* der Bürgerrechtsbewegung dargestellt. Die offizielle Gedenkkultur konzentrierte sich ausschließlich auf die sogenannte „klassische Phase“²² dieser Bewegung, wie sie sich in den Massenprotesten, ausgehend vom Busstreik in Montgomery, ab 1954 zeigte. In dieser die Erinnerung dominierenden Narration wird das Ende der Bewegung bereits durch die Einführung des Civil Rights Act von 1964 und des Voting Rights Act von 1965 festgesetzt. Alles, was danach folgte, gilt in dieser Geschichtserzählung als Niedergang und wird deutlich von der normativen Phase der Bürgerrechtsbewegung unterschieden: Die Friedensbewegung gegen den Vietnamkrieg, die Studierendenproteste, die Black Power Bewegung und die neue Frauenbewegung. Letztlich, so ihr Vorwurf, werden die 1970er Jahre insgesamt zu einem degenerativen Geschichtsbild montiert, wobei die Bürgerrechtsbewegung nicht länger als Vorbild und als Bewegung der Bewegungen angesehen wurde.

Der andere, unbequeme King und seine Äußerungen zum strukturellen Rassismus, den er für ein nationales Problem hielt und keineswegs nur auf den Süden konzentriert sah, lassen sich nach Hall in dieser „Story“ nicht finden. Die zweite Phase der Bürgerrechtsbewegung, die Martin Luther King in den Norden der USA führte, wo er versuchte, durch gezielte Aktionen den strukturellen Rassismus und die Unterprivilegierung der Afroamerikaner sichtbar zu machen, werden in dieser Narration ausgespart. Gleiches gilt für Kings vehemente Kritik am Vietnamkrieg, der für ihn die Verbindung zwischen Rassismus, Imperialismus und Militarismus („triple evils“) in den USA aufzeigte. In diesen zu kurz greifenden Erinnerungskonstruktionen hat Martin Luther King als demokratischer Sozialist, der die Gewerkschaftsbewegung unterstützte, die Poor People's Campaign plante und im Zusammenhang seiner Unterstützung für einen Müllarbei-

aber er bezog interessanterweise auch die ökonomischen Forderungen, die King erhoben hatte, dabei ein. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2011/10/16/remarks-president-martin-luther-king-jr-memorial-dedication>

²¹ Vgl. Hall, *Movement*, 1233.

²² Diese Bezeichnung geht auf Bayard Rustin zurück, der eine führende Persönlichkeit der Bürgerrechtsbewegung war. Vgl. dazu: Nicole Hirschfelder, *Oppression and Process. The Case of Bayard Rustin*, Heidelberg 2014; Jerald Podair, *Bayard Rustin, American Dreamer*, Lanham 2008.

terstreik 1968 ermordet wurde, keinen Platz. Die zweite Phase der Bürgerrechtsbewegung, die King in die urbanen Ghettos des Nordens führte, die zwar nicht aus dem Erbe der Segregation hervorgegangen waren, aber Ausdruck eines tiefverwurzelten Rassismus waren, blieben dabei ausgespart.²³

Dabei gerät, so Hall, Kings größeres Ziel, das er als Prozess einer institutionellen und strukturellen Transformation hin zu einer gleichberechtigten, demokratischen, multikulturellen und multiethnischen Gesellschaft verstand, völlig aus den Augen. Die reduzierte Narration der Bürgerrechtsbewegung wurde zudem dezidiert auf den Süden der USA bezogen und dadurch auch räumlich beschränkt, so dass Kings Kampf um die Rassengleichheit seine erkennbar nationale Perspektive verlor. Der „Süden“ avancierte im Rahmen dieser Erinnerung vielmehr zum Gegenbild der Nation, die sich durch das festgefügte Feindbild exkulpieren konnte. Dieses Bild, durch das der Süden allein zum Hort des Rassismus stilisiert wurde, verdeckte die ökonomischen Fakten der weißen Überlegenheit bzw. Vorherrschaft (*supremacy*) und die rassistischen Strukturen in anderen Teilen der USA.²⁴

Dieses „master narrative“ führte nach Hall zudem zur Verklärung eines Teils der Bewegung, während andere Basisbewegungen und Akteure, vor allem aber die sozialen Bewegungen der 1970er Jahre, völlig aus dem Blickfeld gerieten. Denn nur die „klassische Phase“ der Bürgerrechtsbewegung wurde in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Fortschrittsgeschichte der US-Gesellschaft eingebettet, die bis in die Gegenwart als Kontinuitätslinie erweitert wurde. Gerade die Art, wie an die Bürgerrechtsbewegung erinnert werde, verhindere, dass die bemerkenswerteste Massenbewegung in der Geschichte der USA (nach Unabhängigkeitskrieg und Bürgerkrieg) eine immer noch aktuelle Herausforderung wird. Die Bürgerrechtsbewegung werde dadurch heute als großes Heldenepos durch die nationale Erinnerungskultur vereinnahmt und damit domestiziert sowie ihres viel weitreichenden reformerischen Potentials beraubt.²⁵

Hall und andere Forschende deuten dabei das dominierende Narrativ zur Bürgerrechtsbewegung als eine Erfindung der politischen „Neuen Rechten“, die mit der Reagan Ära die offizielle Erinnerung an King und die Bürgerrechtsbewegung kreierten und für ihre politischen Zwecke nutzten.²⁶ Sie hätte King zu einem „poster boy against affirmative action“ stilisiert.²⁷ Jana Weiß identifiziert dagegen vor allem Coretta Scott King als politisch überaus einflussreiche Akteurin bei der Gestaltung der Erinnerungskul-

²³ Vgl. David J. Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York, 1986, 431–474, 527–574; Andrea Strübind, *Black Church*, 517 f.

²⁴ Vgl. Hall, *Movement*, 1239.

²⁵ Vgl. Manfred Berg, „What we are fighting for ...“. Die Bedeutung der Bürgerrechtsbewegung für die amerikanische und die internationale Politik, in: Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk Vermächtnis*, Weimar 2008, 55–65, hier: 58.

²⁶ Vgl. Hall, *Movement*, 1238.

²⁷ Weiß, *Remember*, 3.

tur an ihren ermordeten Ehemann, den sie als prophetischen Führer in die heilsgeschichtliche Deutung der amerikanischen Nation („second revolution“) implementierte.²⁸ Diese national-heilsgeschichtliche Interpretation stellte King als ersten Afro-Amerikaner in eine Reihe mit bewunderten Geschichtshelden wie George Washington und Abraham Lincoln, aber sie verschleierte die offenen Fragen und ungelösten Probleme des strukturellen Rassismus in den USA, die bis heute virulent sind und auf die King in seinen letzten Lebensjahren vehement verwiesen hat.

Die Wurzeln für diese Formen einer „master narration“ liegen im Zusammenspiel zwischen den Strategien der Bewegung und ihrer Rezeption in den Medien. Erst die Massenmedien, die besonders durch die Verbreitung des Fernsehens in jedem Haushalt präsent waren und das Alltagsleben der Bevölkerung prägten, machten durch ihre eigene Bildsprache und ihre selektive Darstellung den Protest zum größten geschichtlichen Ereignis der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Auf diesen Zusammenhang haben in den vergangenen Jahrzehnten viele Forschende hingewiesen.²⁹

Die in Medien ständig wiederholten Szenen der Massenproteste erschienen schließlich zeitlos, wobei die Vorgeschichte und die historischen Wurzeln der Bürgerrechtsbewegung in den Hintergrund rückten. Die mediale Aufmerksamkeit veränderte sich deutlich, als sich die Black Power Bewegung und weitere soziale Bewegungen als Rezeptoren der Bürgerrechtsbewegung entwickelten. Nunmehr markierten die Medien einen Bruch zwischen der „Bewegung“ und den neuen Bewegungen. Heutige Forschungen stellen die Bürgerrechtsbewegung dagegen in einen weitaus größeren historischen Kontext. Dennoch hat die reduktionistische Narration ihren Platz in der Öffentlichkeit behauptet. Durch meine eigenen Forschungen zur Black Church als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, besonders im Süden der USA, habe ich versucht, diese „normative“ und einzig auf die Person Kings konzentrierte Sicht zu korrigieren.³⁰ Es ist unerlässlich die Bürgerrechtsbewegung als einen weitaus längeren Prozess aufzufassen, in dessen Verlauf die Massenproteste gegen die Segregationsgesetzgebung im Süden nur eine, wenn auch wichtige Facette darstellten.

In der ganzen Geschichte der Vereinigten Staaten lässt sich ein latenter schwarzer (und weißer) Protest bzw. Widerstand gegen die Rassendiskriminierung nachweisen. Zu erinnern ist dabei vor allem an den langwierigen Kampf gegen die Sklaverei durch die Abolitionistenbewegung im aus-

²⁸ Vgl. ebd., 10–12,

²⁹ Vgl. *Catherine Squires*, *African Americans and the Media*, Cambridge 2009; *Edward P. Morgan*, *The Good, the Bad and the Forgotten. Media Culture and Public Memory of the Civil Rights Movement*, in: *Renee Christine Romano/Leigh Raiford* (Hg.), *The Civil Rights Movement in American History*, Athens/London 2006, 137–166.

³⁰ Vgl. *Strübind*, *Black Church*, 500–518; Vgl. auch: *Michael Haspel*, *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen/Basel 1997.

gehenden 18. und im 19. Jahrhundert.³¹ Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es vermehrt zu individuellen Protesten gegen die Rassentrennung in öffentlichen Verkehrsmitteln und Einrichtungen sowie gegen die rassistisch motivierte Einschränkung des Wahlrechts. Die geänderte geopolitische und gesellschaftliche Situation nach 1945, die durch den eskalierenden Kalten Krieg, die Einbindung der USA in die UNO und den Übergang von einer Kriegs- zur Friedensgesellschaft geprägt war, trug entscheidend zu dieser Entwicklung bei.³²

Das erste organisierte Vorgehen gegen die Rassentrennung betraf jedoch bereits die rassistische Gesetzgebung im Bildungsbereich der 1930er Jahre.³³ Eine wichtige Wurzel der Bürgerrechtsbewegung bildete in diesem Zusammenhang der beharrliche Rechtskampf der NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), die 1955 zu Beginn der Massenbewegung in Montgomery (Busboykott) bereits auf zwei Jahrzehnte juristischer Auseinandersetzung gegen die Segregation verweisen konnte. Zusätzlich suchte die NAACP das Forum der Weltöffentlichkeit, um die Rassendiskriminierung in den USA anzuprangern, indem sie etwa 1947 das Dokument „Aussage über die Verweigerung der Menschenrechte für Minderheiten im Falle der Bürger schwarzer Abstammung in den USA und Bitte an die Vereinten Nationen um Abhilfe“ an die UNO sandte.³⁴ In der veränderten Situation nach dem Zweiten Weltkrieg, der gegen die ideologische NS-Diktatur und ihre Rassenpolitik geführt worden war, wurde die Frage nach der Stellung von Minderheiten in den demokratischen Gesellschaften zum öffentlichen Thema. Galten die Vereinigten Staaten einerseits als moralische Sieger gegen den doktrinären Rassismus und avancierten sie im Kalten Krieg zu Verteidigern der freien Welt mit ihrem Postulat nach einer demokratischen Grundordnung, so war andererseits der offene Rassismus im eigenen Land mit dem Bild dieser idealisierten Selbststilisierung inkompatibel.

In der Nachkriegszeit entwickelte sich in den USA eine Politik, die auf Integration der Rassen in allen gesellschaftlichen Bereichen sowie einen Abbau segregationalistischer Gesetzgebung setzte. Beispiele dafür sind die Desegregation in den Streitkräften, die Änderung der diskriminierenden Wahlgesetzgebung, die Angleichung von Arbeitsbedingungen und die Be-

³¹ Vgl. Norbert Finzsch/*James Horton/Lois E. Horton*, Von Benim nach Baltimore. Die Geschichte der African Americans, Hamburg 1999, 104 ff. Zur Geschichte schwarzen Protests vgl. Vincent Harding, *There is a River: The Black Struggle for Freedom in America*, New York 1983; *James Oliver Horton/Lois E. Horton*, *Hard Road to Freedom. The Story of African America*, New Brunswick/New Jersey/London 2001; vgl. zur neueren Forschung: Birgitta Bader-Zaar, Abolitionismus und Nonkonformismus in der Geschichtsschreibung. Zur These der Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei in Großbritannien und Nordamerika als Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften, in: ZThG 21 (2016), 200–218.

³² Vgl. Finzsch u. a., Benim, 451 ff.

³³ Vgl. John A. Salmond, *My Mind Set on Freedom*, Chicago 1997, 4.

³⁴ Vgl. Finzsch u. a., Benim, 452.

rufung schwarzer Repräsentanten in politische Führungspositionen. Die Rassentrennung wurde zunehmend auch in weiten Teilen der Bevölkerung als ein Grund für die wirtschaftliche und soziale Rückständigkeit des Südens im Vergleich mit den Nordstaaten diagnostiziert, und es zeigten sich Ansätze, diese schrittweise durch kontinuierliche Demokratisierung zu überwinden.³⁵ Im Süden entstanden zudem vielfältige kirchliche und soziale Organisationen, die auf eine Integration der Rassen setzten und in denen Schwarze und Weiße zusammenarbeiteten. Dabei ist auch an die Arbeiterbewegung zu erinnern, die sich für die Angleichung der Arbeitsbedingungen, aber auch für bessere Ausbildungsmöglichkeiten und soziale Aufstiegschancen von Schwarzen einsetzte. An leitender Position in diesen antirassistischen Vereinigungen wirkten auch häufig schwarze Theologen und Geistliche mit.³⁶ Diese Vorgeschichte gehört aus meiner Sicht unbedingt zur Erinnerungskultur der Bürgerrechtsbewegung und korrigiert die einseitige Ikonisierung und instrumentalisierte Heldenverehrung Kings.

Heute wird zudem auf viele Verflechtungen zwischen den Protagonisten der Bürgerrechtsbewegung der 40er und 60er Jahre verwiesen. Neuere Forschungen zur Black Power Bewegung verändern auch das Bild des behaupteten „Niedergangs“ und tragen zu einer objektivierten Sicht bei.³⁷ Die Komplexität der sozialen Bewegungen in den 70er Jahre ist allerdings noch nicht hinreichend erforscht.³⁸ Historische Rückfragen zur Erinnerungskultur müssen das „normative“ Narrativ durch einen erweiterten Blickwinkel auf die Bürgerrechtsbewegung in ihre Geschichte, Trägerschaft und Komplexität beachten und infrage stellen. Die USA war auch unter Obamas Führung keine farbenblinde Meritokratie,³⁹ und die derzeitige Situation unter Donald Trump bedarf zudem einer neuen Reflexion über den abermals aufbrechenden Rassismus und dessen stille gesellschaftliche Akzeptanz.

3. Martin Luther King als „Global Icon“ (universalisierte Erinnerung)

King ist nach einem Artikel von Matthias Rüb in der FAZ „zur Jahrhundert-Ikone des gewaltlosen Widerstands, des zivilen Ungehorsams und des Kampfes um Gleichberechtigung und Versöhnung“⁴⁰ geworden. Er hat weltweit einen unbestrittenen Platz in den Büchern des Religions-, Geschichts-

³⁵ Vgl. *Salmond*, *Mind*, 11.

³⁶ Vgl. *ebd.*, 22.

³⁷ Vgl. *Britta Waldschmidt-Nelson*, *Gegenspieler. Martin Luther King und Malcolm X*, 2004, 147–166.

³⁸ Vgl. *Hall*, *Movement*, 1255.

³⁹ Vgl. *Berg*, *Bedeutung*, 65.

⁴⁰ Vgl. *Matthias Rüb*, *Martin Luther King. An einem glücklichen Tag seines Lebens*, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/martin-luther-king-an-einem-gluecklichen-tag-seines-lebens-1545739.html>.

oder Sozialkundeunterrichts.⁴¹ Auch die Softwarefirma Microsoft und das Time Magazin schätzten King als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des 20. Jahrhundert ein, was große Bedeutung für die Vermarktung der Erinnerung an ihn hatte. Daher soll der eingangs beschriebenen These nachgegangen werden, ob die Bürgerrechtsbewegung unter der Leitung Kings so etwas wie „Standards“ für Kommunikation und Methodik des Protests gesetzt hat, die von nachfolgenden sozialen Protestbewegungen aufgenommen werden konnten und bis heute rezipiert werden. Dabei stellt sich die Frage, wie diese postulierte Anknüpfung an Martin Luther King erfolgt und welche Bedeutung dabei der globalisierten Erinnerung zukommt. Lassen sich dabei mehr als nur assoziative Reminiszenzen finden, mehr als eine plakative Ikonisierung eines politischen Helden des 20. Jahrhunderts, reicht der Bezug auf Kings Namen, das Singen von „We shall overcome“?

Der Theologe und Friedensforscher Hans-Eckehard Bahr, der 1966 selbst ein Mitarbeiter Kings war und sich in einer Reihe von Publikationen mit der Bürgerrechtsbewegung und dem Potential des gewaltlosen Widerstands befasste, zieht Verbindungslinien zu verschiedenen politischen Befreiungsbewegungen, allen voran zum Kampf Nelson Mandelas gegen die Apartheid in Südafrika, der ein „Bewunderer Martin Luther Kings“ gewesen sei.⁴² Der Umsturz der Marcos-Diktatur auf den Philippinen weise auch einen erkennbaren Zusammenhang mit dem Appell katholischer Bischöfe auf, die unter Bezugnahme auf King zum zivilen Ungehorsam aufgerufen hätten. Bahr führt dabei noch weitere Beispiele an, die aus politischen Protestbewegungen in Lateinamerika stammen. Die „westeuropäische Ökologie- und Friedensbewegung“ habe die US-amerikanische Protestbewegung nachweislich als unabdingbares Vorbild gehabt. Auf der großen Demonstration der Friedensbewegung mit 300.000 Teilnehmenden am 10. Oktober 1981 nahm Coretta King, die Ehefrau des Bürgerrechtlers als Rednerin teil. „Unser Kampf ist euer Kampf. Unsere Bewegung ist eure Bewegung. [...] Lasst uns über die Grenzen der Nationen, Rassen und Klassen hinweg für eine Weltgemeinschaft die Hände reichen.“⁴³ Zur großen Geschichte der Befreiungsbewegungen nach dem Vorbild der Bürgerrechtsbewegung werden auch Solidarnosc in Polen, die Oppositionsbewegung im gesamten Ostblock, vor allem aber auch die friedliche Revolution in der DDR einbezogen. Die Hymne der Bürgerrechtsbewegung „We shall overcome“ wurde bei den Montagsgebeten in der Leipziger Nikolaikirche und auf den sich anschließenden Demonstrationen

⁴¹ Vgl. Peter Ling, An welchen Martin Luther King sollen wir uns erinnern? Martin Luther King und die Facetten seines Wirkens in der Erinnerungskultur, in: Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis, Weimar 2008, 97.

⁴² Hans-Eckehard Bahr, Erbarmen mit Amerika. Deutsche Alternativen, Berlin 2003, 85.

⁴³ Coretta Scott King zit. nach: Bahr, Erbarmen, 86. Zur Friedensdemonstration vgl. Bonn 10. Oktober 1981. Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa, hg. von der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, Berlin 1981.

nen gesungen, die sich zwischen Mai 1989 und März 1990 zu einer Massenbewegung entwickelten.⁴⁴ Selbst die „Runden Tische“ werden von Bahr als Erbe der Bürgerrechtsbewegung betrachtet, da King in seiner berühmten „Traum-Rede“ vom Tisch der Brüderlichkeit (Table of Brotherhood) sprach, der dann als Symbol herrschaftsfreier Kommunikation in der Transformationsphase der DDR eine wichtige Rolle spielte.⁴⁵

Die Rezeption der Methodik des gewaltlosen Widerstands sowie die Vernetzung von Akteuren der Bürgerrechtsbewegung mit anderen Oppositionsbewegungen in den politischen Umbrüchen der 80er und 90er Jahre ist noch nicht intensiv erforscht worden. Auch die Wirkung der Publikationen Kings und anderer Protagonisten der Bürgerrechtsbewegung auf die Studierendenbewegung in Europa und etwa die kirchliche Friedensbewegung muss noch weiter erschlossen werden. Ganz zu schweigen von ihrem immer wieder konstatierten, aber noch nicht belegten Einfluss auf Lateinamerika, Südafrika und weitere asiatische sowie afrikanische Kontexte. Vincent Harding kann in einer Studie über die Wirkungsgeschichte der Bürgerrechtsbewegung einige Verbindungen nach Südafrika seit der Zeit der Abolition benennen, die dann vor allem in den 1970er Jahren im Kontext der Black Power Bewegung bedeutsam wurde, auch wenn er seine Ausführungen bedauerlicherweise nur sporadisch mit Quellen belegt.⁴⁶

Der systematische Theologe Michael Haspel hat in seiner 1997 veröffentlichten Marburger Dissertation einen komparatistischen Ansatz gewählt, indem er die Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der friedlichen Revolution und die Bedeutung der Black Church für die Bürgerrechtsbewegung untersuchte.⁴⁷ Den Vergleichspunkt sieht Haspel in der theologisch motivierten Unterstützung einer emanzipatorischen politischen Bewegung. Seine Leitfrage lautet: „[...] welche Strukturen theologischer Reflexion es ermöglichen, das Evangelium der Freiheit sozialetisch in gesellschaftlicher Befreiung wirklich werden zu lassen.“⁴⁸ Dabei ist festzuhalten, dass es bei dieser sorgfältigen Studie nicht um die Rezeptionsgeschichte der Bürgerrechtsbewegung und Kings Lehre vom gewaltfreien Widerstand in den evangelischen Kirchen in der DDR geht, sondern um die Parallelisierung einer kontextuellen Theologie, die innerhalb protestantischer Kirchen in ganz unterschiedlichen sozialen, historischen und kulturellen Zusammenhängen zu einem aktiven Engagement in den Transformationsprozessen der Gesellschaft motivierte. Beide großen Kirchen ließen

⁴⁴ Vgl. den Beitrag von Maria Schubert in diesem Heft; Christof E. Ehrhart, Transformation in Ungarn und der DDR. Eine vergleichende Analyse, Opladen/Wiesbaden 1998, 217–219; Susanne Lohmann, The Dynamics of Informational Cascades: The Monday Demonstrations in Leipzig, East Germany, 1989–91, in: World Politics, Vol. 47, No. 1 (Oct., 1994), 42–101.

⁴⁵ Vgl. Bahr, Erbarmen, 88.

⁴⁶ Vgl. Harding, Hope, 168.

⁴⁷ Vgl. Haspel, Protestantismus.

⁴⁸ Ebd., 13.

sich nach Haspels Analyse als Kommunikationszentren und Organisationszentren für soziale Aktionen bestimmen. Die Applikation der christlichen Botschaft auf die Lebensverhältnisse und die Einbeziehung der kulturellen Tradition der schwarzen Bevölkerung gelten ihm als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der erfolgreichen Vernetzung von Kirchen und Bürgerrechtsbewegungen. „Die gesellschaftliche Situation wird gleichsam zum Ausgangspunkt und zum Telos der theologischen Denkbewegung.“⁴⁹ Beide protestantischen Kirchen seien – in der Endphase der DDR und in den USA der 1950/60er Jahre – durch ihre theologische Kontextualisierung zu Orten lebensweltlicher Kommunikation geworden. In diesem „Frei-Raum“ seien gesellschaftskritische Diskurse generiert worden, die sich dann zum Ausgangspunkt für die jeweiligen Protestbewegungen entwickeln konnten, wobei gerade die Bereitstellung kirchlicher Ressourcen und Akteure von zentraler Bedeutung gewesen sei.⁵⁰

Es ist noch offen, inwieweit belegbare personelle, mediengestützte und ideelle Verflechtungen der verschiedenen Bewegungen mit der Bürgerrechtsbewegung in den USA vorliegen. Nachweisbar (u. a. in Form von Symbolen, Bildern, Resolutionen, Liedern) und von den verschiedenen Akteuren auch immer wieder beschworen ist jedoch die große Erzählung von der weltweiten Rezeption des Vorbilds der Bürgerrechtsbewegung, in deren Zentrum Martin Luther Kings Lehre vom gewaltlosen Widerstand sowie seine gesellschaftliche Vision einer „Beloved Community“ als Errichtung einer integrierten Gemeinschaft aller Rassen, sozialen Klassen und Kulturen steht.

Diesem Phänomen soll nun unter Berücksichtigung von Überlegungen von Aleida Assmann und Sebastian Conrad nachgegangen werden, die sich im Gespräch mit international Forschenden in verschiedenen Publikationen zum Verhältnis von Erinnerung und Globalisierung geäußert haben.⁵¹ In bisherigen Forschungen und Diskussionen hätten ihrer Meinung nach die *individuelle* Erinnerungskonstruktion und das kollektive Gedächtnis von Nationen im Vordergrund gestanden. Die Bezugsgröße „Nation“ habe dabei den jeweiligen Diskurs dominiert. Die Dynamik der *Globalisierung* aller Lebensbereiche habe aber nun auch die Erinnerungsdebatte erreicht, wodurch der globale Referenzrahmen für die Konstruktion von Erinnerung konstitutiv werde und es zur transnationalen *Synchronisation* von Erinnerungskulturen komme. Diese „Erinnerung ohne Grenzen“ beruhe auf der Norm der universalen Menschenrechte, wie besonders die vielen Wahrheits- und Versöhnungskommissionen weltweit sowie die sogenannte „politics of regret“ (Schuldeingeständnisse, Versöhnungspolitik) durch die ehemaligen Kolonialmächte zeigten.⁵²

⁴⁹ Ebd., 274.

⁵⁰ Vgl. ebd., 315 ff.

⁵¹ Vgl. Aleida Assmann/Sebastian Conrad, Introduction, in: *dies.* (Hg.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practises and Trajectories*, Chippenham 2010, 1–16.

⁵² Vgl. ebd., 5.

Für die Transzendierung nationaler Grenzen und Erinnerungsgemeinschaften machen Assmann und Conrad neben den Auswirkungen von Migrationen auch politische Akteure sowie weltweite Institutionen (z. B. die Initiative Weltkulturerbe der UNESCO), internationale Netzwerke, Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen (NGO) verantwortlich. Für unsere Fragestellung von Bedeutung ist die in diesem Zusammenhang getroffene Beobachtung, dass die Perspektive der Erinnerung besonders auch durch „grass roots“ oder Basisbewegungen bzw. NGO's, die international agieren, auf eine Weltebene gehoben wurden.⁵³

Bewegungen, die sich in den letzten zwei Jahrhunderten mit Arbeitsbedingungen, Frauen- und Bürgerrechten beschäftigt haben, sind daher nach Assmann und Conrad als wichtige Instrumente einer Globalisierung „von unten“ einzuschätzen. Weltweite Netze des zivilen Engagements konzentrierten sich zunehmend auf Erinnerungsfragen, die mit einem gemeinsamen Rekurs auf eine traumatische Vergangenheit verbunden werden können. Unter Bezug auf diese Leidensgeschichte evozieren sie eine Solidarität unter den Opfern des Krieges und der Gewalt, die zur Ausformung einer gemeinsamen Erinnerung führt (shared memory). Nichtregierungsorganisationen fordern auf diese Weise die nationale Erinnerungspolitik heraus und schaffen ein globales Gegengedächtnis (counter memory). Globalisierung werde demnach nicht nur durch kapitalistische Wirtschaftsorganisationen vorangetrieben, sondern auch durch diese Bewegungen, die ihre Diskurse, Werte und Forderungen durch neue Kommunikationsnetzwerke verbreiten. Dabei sind das Internet und die sozialen Medien sowie die dadurch ermöglichte weltweite Zuschauerschaft („global spectatorship“) ein eigenes Thema und wirken als großflächige Verstärker und Resonanzböden.⁵⁴ Die durch sie ermöglichte synchrone globale Wahrnehmung stellt daher sukzessiv *nationale* Mythen und Autoritäten in Frage und fordert sie heraus. Es bilden sich, so die herausfordernde These von Assmann und Conrad, politisch aktive und machtvolle Erinnerungscoalitionen (memory coalitions) heraus.⁵⁵ Besonders nachdrücklich wird diese These anhand der transnationalen und weltweit normativen Erinnerung an die Schoah bzw. den Holocaust nachgewiesen.

„There can be no doubt that, in many conflict regions, the Holocaust has emerged as a yardstick against which to measure other atrocities, and it is also used to legitimize legal and moral claims. In this way, the Holocaust has indeed embarked on a global career, and one can speak of its virtual ubiquity in terms of references to it across the borders and cultures.“⁵⁶

⁵³ Vgl. ebd., 3.

⁵⁴ Vgl. Andrew Hoskins (Hg.), Digital Memory Studies. Media Pasts in Transition, New York/London 2018; ders., Media and Memory, New York/London 2009.

⁵⁵ Vgl. Assmann/Conrad, Introduction, 7.

⁵⁶ Ebd., 8.

Die Schoah fungiere als Paradigma für ein räumlich und kulturell dezentralisiertes und universales Gedächtnis, das auf eine globale Solidarität und auf die Verbreitung der Menschenrechte als legitimierendes Prinzip der globalen Gesellschaft gerichtet ist (iconic mediatized memories).⁵⁷ Die Schoah habe sich, so ihre Beobachtung, in den letzten Jahrzehnten zu einem „Global Icon“ entwickelt, die für eine Reduktion und Kondensation von Erinnerung, aber gleichzeitig auch für deren interkulturelle Kompatibilität steht.

Übertragen auf die unsere Thematik wäre die These zu prüfen, ob sich die Referenz zur Bürgerrechtsbewegung und die Bezugnahme auf Martin Luther King in den verschiedenen Kontexten von Bürgerprotesten, Oppositionsbewegungen gegen diktatorische Regime und kirchlich getragene Befreiungsbewegungen ebenfalls zu einem „global icon“ entwickelt hat. Repräsentiert die Bürgerrechtsbewegung ein vergleichbares universales Gedächtniskonstrukt mit dem Potenzial, ganz anders geartete politische und soziale Forderungen zu unterstützen und voranzutreiben wie ex negativo die Schoah?

Die Erinnerung an die Bürgerrechtsbewegung und ihren gewaltlosen Widerstand könnte nach dieser These dann eine paradigmatische Funktion übernehmen, um andere traumatische Erfahrungen und Leidensgeschichten von Minoritäten zur Sprache zu bringen und hätte zugleich auch das Potenzial für die Durchsetzung sozialer Forderungen. Weiter zu untersuchen sind die kommunikativen Prozesse, die zur Ausbildung eines „global icon“ führen, da es bisher - wie auch in anderen Feldern der Debatte um die Wirkungen von Erinnerungskulturen - noch keinen terminologischen Konsens gibt. Die Karriere einer Erinnerung zur „global icon“ wird allerdings nicht in erster Linie durch Bildungseinrichtungen, Gelehrsamkeit oder Wissenstransfer bestimmt, sondern durch die Medien. Gerade im Blick auf die Bürgerrechtsbewegung gibt es eine Reihe von Veröffentlichungen, die sich mit der entscheidenden Rolle von Medien, vor allem mit der Rolle des Fernsehens auseinandersetzen.⁵⁸ Die Bilderflut, die durch das damals neue Alltagsmedium Fernsehen jeden Haushalt erreichte, und der Einfluss anderer Massenmedien sind an Bedeutung für die Bürgerrechtsbewegung und ihre spätere Ikonisierung kaum zu überschätzen.

Allerdings müsste hier in Anknüpfung an den ersten Teil dieser Ausführungen geprüft werden, *welches* Bild der Bürgerrechtsbewegung zur global icon geworden ist. Es ist folgerichtig, dass auch im Blick auf die globale Rezeption in erster Linie das dominierende Narrativ – die klassische Phase der Bürgerrechtsbewegung – rezipiert wurde. Allerdings sind die Vorgänge, die zur Entwicklung einer global icon führen, äußerst komplex. Dabei darf man mediale Aufmerksamkeit nicht mit der Erinnerung über das global icon ver-

⁵⁷ Aleida Assmann, *The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community*, in: Aleida Assmann/Sebastian Conrad (Hg.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practises and Trajectories*, Chippenham 2010, 106.

⁵⁸ Vgl. Anm. 54.

wechseln, da Letztere sich durch Nachhaltigkeit und kontinuierliche Bezugnahme in verschiedenen Kontexten auszeichnet.⁵⁹ Die Entwicklung von dokumentarischen Bildern, wie sie gerade von der Bürgerrechtsbewegung und King in einer schier endlosen Fülle vorhanden sind, bis hin zur universalen Ikonisierung ist in der neueren Forschung mehrfach untersucht worden. Die Bilder des Marsches von Washington, die Rede „I have a dream“ und die Protesthymne „We shall overcome“ weisen eine solche Karriere der Ikonisierung auf. Sie wurden dabei – zumindest teilweise – von ihrem historischen und regionalen Kontext gelöst und wurden zur zeitlosen Chiffre bzw. zur Narration für Leiden, Martyrium (Ermordung Martin Luther Kings) und den gewaltlosen Widerstand. Sie stehen somit als Projektionsfläche für emotionale Identifikation und politische Willensbildung bereit, aber auch für gesellschaftliches Engagement für Demokratie und Menschenrechte in aller Welt. Wenn in den verschiedenen Befreiungs- und Oppositionsbewegungen der letzten Jahrzehnte die Bilder von King oder die Hymne „We shall overcome“ in öffentlichen Demonstrationen verwendet wurden, dann ist dies ein deutlicher Hinweis auf die Performance einer universalen Erinnerung, die untrennbar mit der Forderung nach Umsetzung der Menschenrechte und der Freiheit aller Menschen verbunden ist.

Die Forschung zur Bürgerrechtsbewegung als „global icon“ ist noch im Anfangsstadium. Es sollte allerdings die Kritik an der traditionellen Erinnerungskultur, die sich wie oben beschrieben in den USA ausgebildet und verfestigt hat, bei den weiteren Untersuchungen einer globalen Rezeption beachtet werden. Gerade im Gedenkjahr zum 50. Jahrestag der Ermordung von Martin Luther King muss nachdrücklich daran erinnert werden, welches kritische Potential gegen den strukturellen Rassismus und seine ökonomischen Wurzeln in den theologisch begründeten Positionen steckt, das auch heute noch inspirierend wirken kann.

King selbst hat in einer sehr engagierten und politischen Predigt, in der er sich gegen die Auswüchse des Kapitalismus und den aus seiner Sicht sinnlosen Vietnamkrieg wandte, wenige Wochen vor seinem Tod beschrieben, wie er sich die Erinnerungskultur für seine Person wünschte.⁶⁰ Bei seiner Beerdigung sollte gemäß dem Vorbild, das Jesus in seinem Leben und Sterben gesetzt habe, nicht an seinen Nobelpreis oder die vielen Auszeichnungen erinnert werden. Stattdessen sollte von ihm gesagt werden:

„I'd like somebody to mention that day, that Martin Luther King, Jr. tried to give his live serving others. I'd like for somebody to say that day, that Martin Luther King, Jr. tried to love somebody. I want you to say that day, that I tried to be right on the war question. I want you to be able to say that day, that I try, to

⁵⁹ Vgl. Aleida Assmann/Corinna Assmann, Neda – the Career of a Global Icon, in: Aleida Assmann/Sebastian Conrad (Hg.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practises and Trajectories*, Chippenham 2010, 233.

⁶⁰ Martin Luther King, Jr., „The Drum Major Instinct“. A Sermon at Ebenezer Baptist Church, Atlanta, Georgia, 4. Februar 1968: <http://www.thekingcenter.org/archive/document/drum-major-instinct-ebenezer-baptist-church>

feed the hungry. And I want you to be able to say that day, that I did try, in my life, to clothe those who were naked. I want you to say, on that day, that I did try, in my life to visit those who were in prison. I want you to say that I tried to love and serve humanity. [...] And that's all I want to say ... If I can help somebody as I pass along, if I can cheer somebody with a word or song, if I can show somebody he's traveling wrong, then my living will not be in vain. If I can do my duty as a Christian ought, if I can bring salvation to a world once wrought, if I can spread the message as the master taught then my living will not be in vain."⁶¹

Bibliografie

- Assmann, Aleida, The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community, in: *Aleida Assmann/Sebastian Conrad* (Hg.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practises and Trajectories*, Chippenham 2010, 106 ff
- /Assmann, Corinna, Neda – the Career of a Global Icon, in: *Aleida Assmann/Sebastian Conrad* (Hg.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practises and Trajectories*, Chippenham 2010, 233 ff
- /Conrad, Sebastian, Introduction, in: *dies.* (Hg.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practises and Trajectories*, Chippenham 2010, 1–16
- Bader-Zaar, Birgitta, Abolitionismus und Nonkonformismus in der Geschichtsschreibung. Zur These der Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei in Großbritannien und Nordamerika als Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften, in: *ZThG* 21 (2016), 200–218
- Bahr, Hans-Eckehard, Erbarmen mit Amerika. Deutsche Alternativen, Berlin 2003
- Berg, Manfred, „What we are fighting for ...“. Die Bedeutung der Bürgerrechtsbewegung für die amerikanische und die internationale Politik, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk Vermächtnis*, Weimar 2008, 55–65
- Bonn 10. Oktober 1981. Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa, hg. von der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, Berlin 1981
- Dowd Hall, Jacquelyn, The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past, in: *The Journal of American History*, Vol. 91, No. 4, März 2005, 1233 ff
- Ehrhart, Christof E., Transformation in Ungarn und der DDR. Eine vergleichende Analyse, Opladen/Wiesbaden 1998
- Finzsch, Norbert/Horton, James/Horton, Lois E., Von Benim nach Baltimore. Die Geschichte der African Americans, Hamburg 1999
- Garrow, David J., Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference, New York 1986
- Gushee, David Paul, Americas Unfinished Racial Reconciliation, in: *KZG* 26 (2013), 73–83
- Harding, Vincent, Hope and Glory. Why we must share the Story of the Moment, New York 1991
- , Martin Luther King. The Inconvenient Hero, New York 1996
- , There is a River: The Black Struggle for Freedom in America, New York 1983

⁶¹ Ebd.

- Haspel, Michael*, Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997
- Hirschfelder, Nicole*, Opression and Process. The Case of Bayard Rustin, Heidelberg 2014
- Horton, James Oliver/Horton, Lois E.*, Hard Road to Freedom. The Story of African America, New Brunswick/New Jersey/London 2001
- Hoskins, Andrew*, Media and Memory, New York/London 2009
- (Hg.), Digital Memory Studies. Media Pasts in Transition, New York/London 2018
- Jones, Cornelius D.*, Don't Call Me Black, Call Me American. The History of a Peoples Fight for Equal Rights, Raleigh 2008
- King, Jr.*, *Martin Luther*, „The Drum Major Instinct“. A Sermon at Ebenezer Baptist Church, Atlanta, Georgia, 4. Februar 1968: <http://www.thekingcenter.org/archive/document/drum-major-instinct-ebenezer-baptist-church>
- Ling, Peter*, An welchen Martin Luther King sollen wir uns erinnern? Martin Luther King und die Facetten seines Wirkens in der Erinnerungskultur, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis*, Weimar 2008, 97ff
- Lohmann, Susanne*, The Dynamics of Informational Cascades: The Monday Demonstrations in Leipzig, East Germany, 1989–91, in: *World Politics*, Vol. 47, No. 1 (Oct., 1994), 42–101
- Morgan, Edward P.*, The Good, the Bad and the Forgotten. Media Culture and Public Memory of the Civil Rights Movement, in: *Renee Christine Romano/Leigh Raiford* (Hg.), *The Civil Rights Movement in American History*, Athens/London 2006, 137–166
- Podair, Jerald*, Bayard Rustin, American Dreamer, Lanham 2008
- Romano, Renee Christine/Raiford, Leigh* (Hg.), *The Civil Rights Movement in American History*, Athens/London 2006
- Ruane, Michael R.*, Controversial King memorial inscription to be removed, not replaced, in: *Washington Post*, 11. Dezember 2011, https://www.washingtonpost.com/local/controversial-king-memorial-inscription-set-to-be-erased-not-replaced/2012/12/11/41f2f8b6-43cc-11e2-8e70-e1993528222d_story.html?utm_term=.432e0bbd7f2b
- Rüb, Matthias*, Martin Luther King. An einem glücklichen Tag seines Lebens, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/martin-luther-king-an-einem-gluecklichen-tag-seines-lebens-1545739.html>
- Salmond, John A.*, My Mind Set on Freedom, Chicago 1997
- Schubert, Maria*, „Bote der Freiheit“. Martin Luther King, Jr. in der DDR, in *ZThG* 23 (2018), 234–253
- , „We shall overcome“. Die DDR und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung, Paderborn 2018
- Selig, Jennifer*, „America's Selective Remembering and Collective Forgetting of Martin Luther King, Jr.“, in: *Journal of Archetype and Culture* 78 (2002), 219–241
- Squires, Catherine*, African Americans and the Media, Cambridge 2009
- Strübind, Andrea*, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: *KZG* 17 (2004), 500–518
- Waldschmidt-Nelson, Britta*, Gegenspieler. Martin Luther King und Malcolm X, Frankfurt a. M. 2004

- , *The Trumpet of Conscience*, in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hg.), *Martin Luther King. Leben, Werk Vermächtnis*, Weimar 2008, 111–138
- Weiß, Jana, *Remember, Celebrate, and Forget? The Martin Luther King Day and the Pitfalls of Civil Religion*, in: *Journal of American Studies*, Cambridge University Press and British Association for American Studies, <https://doi.org/10.1017/S0021875817001384>; published online: 2 November 2017
- Wolfensberger, Don, *The Martin Luther King, Jr. Holiday. The Long Struggle in Congress. An Introductory Essay, For the Seminar on „The Martin Luther King, Jr. Holiday. How Did It Happen?“*, Woodrow Wilson International Center for Scholars (PDF), Monday, January 14, 2008 (<https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/King%20Holiday-essay-drw.pdf>)
- Zonderman, David A., *Review of the Martin Luther King Jr. National Historic Site*, in: *The Journal of American History*, Vol. 91, No. 1 (Juni 2004), 174–183

Freiheit im Jetzt!

Martin Luther King, James H. Cone und ihre Bedeutung für Rassismuskritik heute

Yezenia Leon Mezu

*Southern trees bear a strange fruit,
Blood on the leaves and blood at the root,
Black bodies swinging in the southern breeze,
Strange fruit hanging from the poplar trees.
Pastoral scene of the gallant south,
The bulging eyes and the twisted mouth,
Scent of magnolias, sweet and fresh,
Then the sudden smell of burning flesh.
Here is fruit for the crows to pluck,
For the rain to gather, for the wind to suck,
For the sun to rot, for the trees to drop,
Here is a strange and bitter crop.*

Strange Fruit (Bitter Fruit) – Abel Meeropol

Für Maria Fernanda, die frei und sich ihres Kreuzes bewusst aufwächst und für Rosmira und Rosa Elena, die uns den mit Bürden gesäumten Weg frei geräumt haben, damit wir frei sind.

Von Emmett Till bis Michael Brown – niemals vergessen!

1. Einleitung:

Eine schwarze Perspektive auf Rassismus und Christentum

In diesem Beitrag geht es um eine Auseinandersetzung, die sich sicherlich mit einer wissenschaftlichen Distanz betrachten lassen kann, was auch oft in der Rassismuskritik geschieht. Für mich ist es ein persönliches Anliegen: zum einem, weil es mich in meinem Dasein als schwarze Frau mit lateinamerikanischen Wurzeln ganz konkret betrifft, die sich als Teil dieser Gesellschaft verortet: Ich kann nicht aus meiner Haut. Zum anderen betrifft es mich in meinem Menschsein, weil ich als Christin und Theologin die christliche Botschaft, die unveränderlich ist, immer in einen aktuellen Weltbezug stellen muss. Das bedeutet konkret, dass ich über Ungerechtigkeit sprechen muss, diese benennen und kritisieren muss, aber auch über Utopien bzw. „poetische Arten und Weisen“¹ nachdenken muss, mit denen

¹ Brad Evans, Denken wider Gewalt, in: Brad Evans/Sean Michael Williams (Hg.), Kritik der Gewalt. Eine illustrierte Geschichte radikalen Denkens, Münster 2017, 23.

wir Gewalt und Leid in der Welt überwinden können. Das Suchen nach diesen Utopien bzw. *poetische Arten und Weisen*, Leiden zu überwinden, bedeutet, neue Wege zu denken und zu gestalten, vorhandene Ansätze zu hinterfragen und diese weiterzudenken, um mir und der Gesellschaft einen kritischen Spiegel vorzuhalten und dabei nicht nur bei einer Analyse zu bleiben, sondern vielmehr Praktiken zu gewinnen, um Ungerechtigkeit zu überwinden. Dieser Beitrag verfolgt genau dieses Ziel. Deshalb ist der Vortragsstil dieses Textes weitgehend beibehalten. Aus einer theologischen Perspektive will ich eine Rassismuskritik für unsere Gegenwart entwerfen, indem weiße Privilegien bzw. das weiße westliche Christentum nicht mehr als die vorherrschende Machtstruktur gilt und zeitgleich ein Raum wiedergewonnen wird, in dem Schwarze und People of Color eine bedeutende Rolle übernehmen – bei der Frage, wie das Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß gestaltet werden kann.

2. Das Evangelium der Schwarzen und People of Color: Anfragen an Rassismus

Diese theologische Perspektive beginnt mit der zentralen Bedeutung der Botschaft Christi, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung und seinem Symbolcharakter als „einzigartige Mitteilung Gottes an den Menschen“.² Seine Existenz ist für die ‚Anderen‘ – diese sind, wenn wir in das Evangelium schauen, die Armen, die Leidenden, die Unterdrückten, die, die von der Gesellschaft ausgeschlossen wurden. Jesus ergreift nicht nur Partei für sie und bietet Ihnen Freiheit³ – also das Reich Gottes, das mit seiner Ankunft angebrochen ist –, sondern ist in seiner Existenz mit ihnen identifiziert. Das Wort christlich, so formuliert es der schwarze Theologe James H. Cone, muss in der Theologie unauflöslich mit dem Willen Gottes verbunden sein, der darin besteht, die Gefangenen zu befreien.⁴ Diese Identifikation mit den Unterdrückten wurde im zeitgeschichtlichen Kontext von Martin Luther King und James H. Cone nicht nur ignoriert, sondern verkehrt – in einer Zeit der Unterdrückung und der Versklavung schwarzer Menschen und People of Color, durch eine Nation, die von sich selbst behauptet, christlich zu sein.

Bis heute zieht sich diese Verkehrung als ein roter Faden durch die Geschichte und die Gesellschaft: sei es, dass schwarze Menschen Opfer rassistischer Polizeigewalt werden, die tödlich endet, oder durch die – plötzlich auch medial wahrgenommene – ‚neue‘ Welle des Rassismus und des Rechtsrucks demokratischer Gesellschaften durch gewählte Volksvertreter, Parteien/Institutionen, die ‚unsere christlichen Werte‘ vor einer Über-

² James H. Cone, *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power Bewegung*, München 1971, 44.

³ Vgl. ebd., 46.

⁴ Vgl. James H. Cone, Art. *Schwarze Theologie*, in: EKL⁴ Göttingen 1996, 139–143, 140–141.

fremdung der eigenen Kultur beschützen wollen. Diese selbst ernannten ‚Beschützer‘ des ‚christlichen Guts‘ hängen dem Mythos weiß/arisch-rassischer Vorfahren an, der auf dem Rücken schwarzer Menschen und People of Color ausgetragen wird. Auf unserem Rücken wird das Gute und Richtige für die Massen definiert – mit einer Selbstverständlichkeit, die nicht meine und nicht unsere ist. Diese ‚neue Welle‘ ertragen oder ignorieren zu können, ist ein Privileg, das Schwarze und People of Color nicht haben und das zeitgleich wenig Gehör oder Kritik findet, da diese Kritik von der dominanten Mehrheit oft als eine Übertreibung wahrgenommen wird.

Die Frage, die sich daraus ergibt und die dieser Beitrag stellt, ist: Wie ist die christliche Botschaft mit der Realität von Rassismus, Unterdrückung und *White Supremacy* vereinbar? Wie können wir uns als Christinnen und Christen bezeichnen, ohne uns mit den Leidenden zu identifizieren, uns zu positionieren und Partei für sie – oder besser: mit ihnen – zu ergreifen? Wie kann es mich nichts angehen?

Genau mit diesen Fragen beschäftigten sich Martin Luther King und James H. Cone. Diese *Warum-Fragen* prägen die Lebens- und Theologie-Kontexte beider Figuren – als schwarze Christen, als Theologen, als Betroffene und als Repräsentanten der schwarzen Kirche und ihrer Theologie. Es sind genau diese Fragen, die sie in ihren Überlegungen über (christlichen) Widerstand und Versöhnung behandeln. Beide stimmen darin überein, dass es keinen Diskurs über die Botschaft Christi, über das Kreuz und über Widerstand und Versöhnung geben kann, wenn wir nicht über die Negation, die Unterdrückung, die Rassifizierung und Entmenschlichung des Körpers schwarzer Menschen und des Körpers von People of Color sprechen. Sie weisen auf die massive Einschränkung der Freiheit, die Ausbeutung der Arbeitskraft und des Landes, den Verkauf von Schwarzen Kindern, das Auspeitschen, die Zerstörung von Familien und die Vergewaltigung hin und ebenso auf die diversen anderen Maßnahmen, die durch den Glauben an das Weißsein stattgefunden haben und stattfinden. Diese Überhöhung des Weißseins ist das, was als *White Supremacy* bezeichnet wird.⁵ Wir können nicht über die Botschaft Christi reden, wenn wir nicht wie Ta-Nehesi Coates feststellen, dass „Rasse das Kind des Rassismus [ist], nicht seine Mutter. Und die Definition eines ‚Volkes‘ nie etwas mit Abstammung und Physiognomie zu tun [hatte], sondern immer mit Hierarchie [...] [und] der Glaube an die Überlegenheit von Haut und Haar [...]“.⁶

Dass Rassismus nicht nur „eine zutiefst körperliche Erfahrung ist, dass das Hirn erschüttert, die Atemwege blockiert, Muskeln zerreißt, Organe entfernt, Knochen bricht, Zähne zerschlägt“⁷, sondern eine Erfahrung ist, die Schwarze und People of Color psychologisch und seelisch enteignet und entfremdet, die deren Minderwertigkeit propagiert und diese religiös, ge-

⁵ Vgl. Ta-Nehesi Coates, *Zwischen Mir und der Welt*, Frankfurt a. M. 2015, 15.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 17.

sellschaftlich, kulturell, sozioökonomisch und politisch sowie hinsichtlich all ihrer (Überlebens-)Chancen erniedrigt, um sie am Ende zu zerstören.

Wir können auch nicht über christlichen Widerstand sprechen, um es in Cones Worten von 1969 wiederzugeben, „wenn die vorhandene konfessionell geprägte Kirche sich nicht entschieden bemüht, durch eine totale Identifikation mit den leidenden Armen, wie sie in Black Power zu Wort kommen, den Menschen Jesus für uns wiederzugewinnen. Wenn sie es nicht tut, dann wird diese Kirche genau zu dem, was Christus nicht ist.“⁸ Was genau bedeutet das?

Wir reden über eine Kirche, die durch die Struktur ihrer Gemeinschaft Unrecht und Gewalt schweigend hingenommen hat. Das heißt wir haben eine Kirche als Institution, die einerseits durch die Sklaverei und die ‚Rassen‘-Trennung – trotz ‚offizieller Abschaffung‘ – den Schwarzen Teilhabe an der Gemeinde verbot, diese gettoisierte und ihnen die religiöse Praxis unmöglich machte und andererseits den Schwarzen nur deswegen Teilhabe an ihren Predigten ermöglichte, damit weiße Prediger die Aufrechterhaltung weißer vorherrschender Strukturen propagieren konnten, die Schwarzen Gehorsam und die Akzeptanz ihrer Situation abverlangten. Wir reden über eine weiße Kirche, die sich selbst überhöhte – auf Kosten der Degradierung und dem Sterben der Unterdrückten. Wir reden über eine Kirche, die auf die ‚Unruhen‘, besser gesagt auf das so notwendige Aufleben der Bürgerrechtsbewegung und Black Power, so antwortete: „Ich bedauere die Anwendung von Gewalt, aber ich habe Verständnis für die Gründe, die dazu geführt haben.“⁹ Diese ‚wohlwollende‘ Aussage basiert auf einer entmenslichenden Struktur, die von der weiteren Versklavung schwarzer Menschen, von Rassismus in seiner reinsten Form abhängig war und ist. Dabei hat sie sich selbst als ‚christlich‘ bezeichnet und verstand sich selbst als progressive Meinung. Es war aber nicht nur die Kirche als Institution, sondern die Gesellschaft und die Wissenschaft, die hinsichtlich dieser Unterdrückung die Forderung nach Objektivität aufstellten. Diese Forderung impliziert ein Unbeteiligt-Sein und ein Nicht-Partei-Ergreifen.¹⁰ Ich frage mich auch heute noch, wie das funktionieren soll.

James H. Cone beschreibt in seinem Buch *Black Theology and Black Power*, erschienen 1969, ein Jahr nach der Ermordung von Martin Luther King, was als einziges Sprachrohr der Unterdrückten dient und dem Rassismus entgegensteht: die Black-Power-Bewegung. Black Power – als Begriff 1966 von dem Bürgerrechtler Stokely Carmichael zum ersten Mal verwendet – wird von Cone als „die einzig angemessene Antwort auf den weißen Rassismus“¹¹ verstanden. Als Widerstandsbewegung fordert Black Power und steht dafür ein, dass die systematische Ermordung und Versklavung schwarzer Menschen beendet wird, dass das ewige Leid, das Tragen eines

⁸ Cone, *Schwarze Theologie*, 9–10.

⁹ Ebd., 10.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Ebd., 13.

Kreuzes als Bürde seit Jahrhunderten endlich aufhört, dass Schwarze einen Platz in der Gesellschaft (wieder-)gewinnen und die führende Rolle übernehmen bei der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Schwarz und Weiß. Es bedeutet „völlige Emanzipation von weißer Unterdrückung durch jedwedes Mittel, das Schwarzen dafür notwendig erscheint. Die Methoden können selektives Einkaufen, Boykott, Märsche oder sogar Rebellion einschließen.“¹² Es geht um das Auflehnen, um das Neinsagen, um sich die enteignete, verneinte und entfremdete Identität, die ausgelöscht werden soll, zurückzuholen. Es geht um das kategorische Ablehnen der eigenen Nicht-Existenz und der Unsichtbarkeit vor Gott und Mensch. Es geht um das Inspirieren von Schwarzen und People of Color, um sich dabei von Jahrhunderten der paralysierenden Angst zu befreien. Es ist eine Zusage der Gerechtigkeit und der Freiheit im Jetzt. Diese Forderung nach der Freiheit im Jetzt formulierte auch Martin Luther King am Ende seiner bekanntesten Rede „I Have a Dream“ vom 28. August 1963. Er sprach über die Offenbarung, über die Hoffnung, über das gemeinsame Kämpfen und die gemeinsamen Inhaftierungen, um sich zu vergewissern, dass wir eines Tages frei sein werden: „Endlich frei, endlich frei. Danke Gott, Allmächtiger, endlich frei.“¹³

Aus dieser Situation heraus entstand die Notwendigkeit einer Schwarzen Theologie, einer befreienden Theologie, in der sich Schwarze mit ihrer Identität als Schwarze und als Christen in der weißen rassistischen Gesellschaft in den USA auseinandersetzen konnten. Im Rahmen der Bürgerrechtsbewegung in den 1950er und 1960er Jahren entstand diese als theologische Disziplin aus der Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung, die durch das Leben von Martin Luther King und Malcolm X bestimmt waren. Von Malcolm X, dem Denker einer schwarzen Selbstverteidigungsphilosophie, gewann diese befreiende Theologie die Bedeutung des Begriffes *Schwarz*. *Schwarz* bedeutet, dass sich die Schwarzen ihre eigene, von den Weißen verfälschte Geschichte neu aneignen, da diese durch die weiße Vorherrschaft als unterwürfig, wild, dumm, harmlos, kulturlos, gottlos und ignorant definiert wurde. Die Lüge, dass Afrika erst durch die Kolonialisierung zivilisiert worden sei, müsse aus dem kulturellen Gedächtnis gestrichen werden, damit man sich auf seine Wurzeln zurückbeziehen und seine Position als Bürger in den dominierenden weißen USA zurückholen könne, um sich als Afroamerikaner bezeichnen zu können. Von Martin Luther King entlehnt die Schwarze Theologie den Gedanken der Freiheit und Befreiung, für die das Evangelium steht. Diese Befreiung ist ein religiöser, revolutionärer und politischer Prozess, aber auch das Fundament Schwarzer Spiritualität. Im Sinne christlicher Nachfolge bedeutet Widerstand dann im Wesentlichen auch, den Unterdrücker zu lieben. Dies versteht sie allerdings nicht

¹² Ebd., 14.

¹³ Martin Luther King, I Have a Dream (1963), <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>, zuletzt aufgerufen am 28.10.2017.

als eine romantisierte Vorstellung, in der durch die Liebe alles möglich und ertragbar wird, sondern vielmehr als eine Ethik der Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit, die durch das Kreuzesgeschehen und die Auferstehung Jesu offenbart wurde.

3. Schwarze Kreuzestheologie: Leiden und Empowerment

Diese Offenbarung bedeutete für die entmachteten Menschen, dass eine Umkehrung im Kreuz stattfindet, dass aus Unterdrückung und Schrecken, Freude und Freiheit wird. Durch diese Offenbarung kann sich all die Hässlichkeit, die aufgebürdet wurde, in Schönheit umkehren und die Verzweiflung und das Verzagen in Hoffnung. Das Kreuz – als Symbol des brutalen Todes – sowie der Lynchbaum werden zu einem Symbol der Auferstehung.¹⁴ Martin Luther Kings Verständnis vom Kreuz war von der Erfahrung und dem Bewusstsein des Lynchbaums geprägt; das größte und brutalste Zeichen des Hasses gegenüber Schwarzen seinerzeit, während das Kreuz Jesu den höchsten Liebesbeweis Gottes an die Menschen darstellte und als das Kernstück christlichen Glaubens bezeichnet werden kann. Er erachtete – so auch Cone – diese beiden Symbole hinsichtlich der Problematik des Rassismus als miteinander verwoben: Gott schuf in all seiner und ihrer Liebe den Menschen, Schwarze, People of Color und Weiße, damit diese in Gemeinschaft leben. White Supremacy ist aber die Sünde, durch die die weißen Menschen Schwarze und People of Color aus dieser Gemeinschaft heraus-trennen. Aber: Gott versöhnt die Menschheit dadurch, dass Jesus stellvertretend für Schwarze und People of Color am Kreuz stirbt (ganz gleich der vorher gedachten Identifikation) und genau aus diesem Grund kann White Supremacy niemals das letztgültige und ultimative Wort in Bezug auf das Verhältnis zwischenmenschlicher Beziehungen haben. Es ist einzig und allein Gottes versöhnende Liebe im Kreuz, die dazu „empowert“ (bevollmächtigt/ermächtigt/mit Vollmacht versieht), dass Menschen einander lieben. Diese Liebe heißt Gerechtigkeit, die sich in der Gesellschaft manifestieren soll: „(E)s ist der Sinn und der Motor für den Kampf für die Gerechtigkeit, der mir seit meiner Geburt gegeben ist“ so Martin Luther King.¹⁵ Es ist auch genau diese Interpretation, die den Gedanken Cones hinsichtlich der absoluten Identifikation Jesu mit den unterdrückten Schwarzen eröffnet: Jesus Christus, der Gekreuzigte war schwarz und ist am Kreuz für Schwarze gestorben. Das Kreuz und der Lynchbaum sind genau dadurch miteinander verwoben. Sie sind eins: Jedes Mal, wenn ein schwarzes Kind, ein schwarzer Mann, eine schwarze Frau am Lynchbaum gehängt wurde, starb Christus und starb seine Botschaft durch weiße Hände. Die Gekreuzigten sind auf dem Schauplatz der USA: die Versklavten, die Segregierten, die schwarzen

¹⁴ James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2015, 69.

¹⁵ Ebd., 72. (Übersetzung: Y.L.M.)

Opfer, denen ihr Leben genommen wurde. Diese starben und sterben immer wieder in Golgatha.¹⁶ Gerade deswegen ist das Motiv von Christi Tod Gegenstand unzähliger schwarzer Predigten. In der Verfolgung vollzieht sich eine Parallele zur Geschichte Jesu. Der lynchende Mob und auch der Ku-Klux-Klan verbrannten Kreuze, um diesen Gedanken der Identifikation von Schwarzen mit Christus zunichte zu machen und daran zu erinnern, dass nicht jedes Kreuz Liebe und somit Gerechtigkeit bedeutete.¹⁷ Nicht selten sogar waren es weiße Prediger, die diese Lynchmorde segneten und diese durch den Glauben an die Überhöhung des Weißseins rechtfertigten.

Was bedeutet es nun, seinen Glauben auf das Kreuz zu fokussieren und aus dem Kreuzigungsgeschehen Kraft zu schöpfen? In der Identifikation Jesu Christi mit schwarzen Menschen ergibt sich eine erlösende Perspektive: mit dem Kreuz Jesu findet eine „Metamorphose“ statt. Aus dem grausamen Lynchbaum, der dem Kreuz gleich ist, wird ein wundersames Kreuz, das Hoffnung auf Gerechtigkeit und ein Ende des rassistischen Terrors gibt. Angesichts dieser Liebe kann nur der Weg der Gewaltlosigkeit *modus operandi* für Martin Luther King werden. Hass und *White Supremacy* führen zu mehr Gewalt, Entfremdung, und Enteignung schwarzer Menschen, während die Liebe, die Gerechtigkeit und das Kreuz zur Gewaltlosigkeit und Erlösung führen.¹⁸ Das weiterhin bestehende Leiden kann angesichts dieser Perspektive als eine extreme innergemeinschaftliche Kraft für Schwarze und People of Color empowernd wirken – empowernd für den Aufruf zur Freiheit im Jetzt, zur Gleichberechtigung, zu gleicher Teilhabe: Erlösung im Diesseits also. Erlösung wurde oft als Hoffnung auf das Jenseits gedacht. So wird aber am Kreuz „vorbeigeträumt“. Es ist ein eschatologisches das Jetzt veränderndes Versprechen der Freiheit, das eine diesseitige Bedeutung für Schwarzes Leben hat, die auch kein Lynchbaum ihnen nehmen könnte.¹⁹ Martin Luther King wollte nicht nur Zuschauer sein, er konnte ebenfalls nicht aus seiner Haut und fühlte den unausweichlichen Drang seinen schwarzen Brüdern und Schwestern um jeden Preis – ganz im Sinne von *Black Theology and Black Power* – zu dienen, selbst wenn er sein Leben damit auf das Spiel setzte. Schwarze Theologie war und ist aus meiner Sicht, die einzig angemessene Antwort auf rassistische Gewalt, Unterdrückung und Leid.

4. Rassismus heute: Schwarze Leben zählen! Black Lives Matter!

Auch heute leben wir in Zeiten von Rassismus auf den unterschiedlichsten Ebenen: Der Gedanke von ‚Rassen‘ ist noch lange nicht passé. Bis heute werden die Verschränkungen und Multiplizierungen mehrfacher

¹⁶ Vgl. ebd., 73.

¹⁷ Vgl. ebd., 75.

¹⁸ Vgl. ebd., 71.

¹⁹ Vgl. ebd., 75.

Diskriminierung nicht berücksichtigt: Herkunft, Religion, Alter, Gender, sexuelle Identität und Orientierung, zugeschriebene Behinderungen und kulturelle Identität werden getrennt voneinander betrachtet, als würden Menschen jeweils nur durch einen dieser Marker unterdrückt werden. Es ist unmöglich über Rassismus zu sprechen – und das wird in dem Diskurs oft vergessen – ohne über Macht zu sprechen. Diese Machtstrukturen sind es, die weißen Menschen subtil vermitteln, größer und wichtiger zu sein als ‚Andere‘. Die Autorin Chimamanda Ngozi Adichie erklärt: „Macht ist die Fähigkeit, die Geschichte einer anderen Person nicht nur zu erzählen, sondern sie zur maßgeblichen Geschichte dieser Person zu machen.“²⁰ Geschichten zu definieren funktioniert durch dieses Prinzip: Wie sie erzählt werden, wer sie erzählt, wann sie erzählt werden, wie viele Geschichten erzählt werden, wird wirklich durch Macht bestimmt.²¹ Es ist dieselbe Macht, durch die die Entbehrlichkeit schwarzer Menschen und People of Color propagiert wird z. B. durch institutionelle rassistische Gewalt, wie sie in den Morden an Schwarzen unbewaffneten Afroamerikanern durch Polizisten deutlich wird. Morde, die sich sehr wohl auf den Glauben an weiße Überlegenheit zurückführen lassen. Es findet statt aufgrund eines weißen Privilegs, das in der Geschichte der Kolonialisierung und der Sklaverei gründet.

Wir leben immer noch in Zeiten des Rassismus seitens einer weißen Dominanzkultur. Rassismus durchdringt jede Sphäre des Lebens: Schulen, Universitäten, Ausländerbehörden, Arztpraxen, Einkaufszentren und die ‚offene Straße‘. Rassismus ist in Deutschland auch nicht erst mit der AfD, – die im Übrigen eine „Bundesvereinigung von Christen“ in der Partei hat – „vom Himmel“ gefallen. Er war immer da, seine Vertreter tragen keine Springerstiefel und Hakenkreuz-Tattoos. Rassismus gibt es unter Goethe-Lesern, Pianisten, Ärzten und der Verkäuferin, die mich fragt, „wo ich denn jetzt wirklich herkomme“ und dem Biologie-Lehrer, der damals meinem Schulfreund erklärte, welcher biologischen Menschenrasse er aufgrund seiner geografischen Herkunft „angehöre“.

Zuletzt möchte ich auf einen poetischen Widerstand verweisen, der eine Zukunft entwirft, die nicht durch Weiße dominiert wird, sondern in der Schwarze und People of Color einen Raum (wieder-)gewinnen, nämlich auf die *Black-Lives-Matter*-Bewegung. Als Erbe von Black Power und der Bürgerrechtsbewegung ist sie eine durchdachte und wohlüberlegte Bewegung des afroamerikanischen Kampfes für Freiheit. Sie deklariert einfühlsam, dass sich Schwarze mit einer anhaltenden und zunehmend sichtbaren Gewalt gegen die eigenen Communities in den USA und glo-

²⁰ Chimamanda Ngozi Adichie, *The Danger of a Single Story* (2009), https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?utm_source=facebook.com&utm_medium=social&utm_campaign=tedsread#t-600785, Min. 10:12, zuletzt aufgerufen am 29.10.2017.

²¹ Ebd., Min. 09:38, zuletzt aufgerufen am 29.10.2017.

bal konfrontiert sehen.²² Die Bewegung argumentiert kraftvoll für die Befreiung der Schwarzen, einschließlich der am meisten marginalisierten innerhalb der schwarzen Community. Sie fordert politische Interventionen, um die unmittelbaren Bedürfnisse und Sorgen der Afroamerikaner zu adressieren. Und sie ruft dazu auf, sich eine fundamental andere Welt vorzustellen, um eine tiefgreifende Veränderung zu bewirken. Sie kann als das Kontinuum des schwarzen Kampfes für Freiheit verstanden werden und identifiziert ihren Protest als *Schwarz* ganz im Sinne von Malcolm X, aber ist zeitgleich in ihrem Zweck und Fokus davon angetrieben, was Martin Luther King ‚the fierce urgency of now‘ nannte: das Drängen auf Freiheit im Jetzt.

Die Forderungen von Black Lives Matter machen deutlich, dass das, was in letzter Zeit passiert ist, ohne Frage eine Weiterführung früherer Formen des schwarzen Protests ist. Die Black-Lives-Matter-Bewegung ist jedoch keine einfache Wiederholung der Forderungen von Black Power. Stattdessen vertieft, erweitert, verkompliziert und verfeinert sie, was andere in der Vergangenheit hervorgebracht haben. Sie ruft zum Beispiel zu Reparationen auf, allerdings in Form von offenem und freiem Zugang zu Universitäten und Schulen für alle, besonders für Menschen ohne Papiere. Dadurch hat sie neue Standards gesetzt für das Artikulieren von Zielen des afroamerikanischen Freiheitskampfes. „Unser Leben beginnt an dem Tag zu enden, an dem wir bei den Dingen schweigen, die wichtig sind.“²³ Diesen Satz Martin Luther Kings nimmt die Black-Lives-Matter-Bewegung ernst.

²² Vgl. *Black Lives Matter*, Herstory, <https://blacklivesmatter.com/about/herstory/>, zuletzt aufgerufen am 02.11.2017.

²³ *Martin Luther King*, *Silent About Things that Matter* (1965), <https://www.uua.org/worship/words/quote/silent-about-things-matter>, zuletzt aufgerufen am 29.10.2017.

War Martin Luther King ein Linksevangelikaler?

Eine historisch-theologische Untersuchung

Michael Hochgeschwender

Die im Titel dieses Essays aufgeworfene Frage birgt eine Fülle an definitori-schen und methodischen Problemen in sich. Schon die Begriffe evangelikal und noch mehr linksevangelikal sind alles andere als eindeutig, sondern reflektieren eine Vielfalt höchst unterschiedlicher Theologien und Praktiken von Frömmigkeit. So ist etwa keineswegs klar, ob zum Beispiel die pfingstchristlichen Freikirchen dem Konzept des Evangelikalismus zuzuordnen sind. Viele Theologen und Religionshistoriker sprechen zwar ziemlich unbefangen von pentekostalen Evangelikalen, aber selbstverständlich ist diese Kategorisierung keineswegs.¹ Auch macht es einen erheblichen Unterschied, ob man evangelikal als Selbstbezeichnung aus den Quellen erhebt oder als analytisches religionswissenschaftliches oder theologisches Konzept verwendet.² Es ist gleichfalls von Belang, ob man von weißen Mittelklasseevangelikalen spricht oder von Angehörigen der historischen *black church*, jener christlichen Religionsgemeinschaften also, die oft von Schwarzen in den USA gegründet, zumindest aber mehrheitlich von ihnen frequentiert werden. Denn während weiße Evangelikale bevorzugt in den theologischen Kategorien einer endzeitlich-katastrophischen Apokalypse denken, bezog sich der schwarze Evangelikalismus primär auf die Theologie des Exodus, also des befreienden Auszugs des auserwählten Volkes aus Ägypten und seinen Weg in das gelobte Land Israel. Beiden Varianten war ein futurischer Aspekt gemeinsam, aber die schwarze Theologie brachte konkrete politische Inhalte sehr viel spezifischer zum Ausdruck als das Denken weißer Evangelikaler, das im 19. Jahrhundert gesellschaftspolitisch progressiv, im späten 20. Jahrhundert aber dezidiert konservativ ausgerichtet sein konnte. Nun könnte es allerdings sein, dass dieser Gegensatz nur ein scheinbarer ist, nachdem der Exeget Klaus Berger in seinem jüngsten Kommentar zur Offenbarung des Johannes höchst eindringlich auf die sachliche Nähe von Endzeit und finaler Befreiung aufmerksam gemacht hat.³ Nicholas T. Wright, ein anglikanischer Exeget, ist – von anderen, erzähltheoretischen Prämissen ausgehend – zu vergleichbaren Ergebnissen gekommen.⁴ Diese inhaltliche Nähe im biblischen Befund spiegelt sich in-

¹ Vgl. etwa Steven P. Miller, *The Age of Evangelicalism: America's Born-Again Years* (New York: Oxford University Press, 2014).

² Vgl. dazu jetzt grundlegend Frederick Elwert/Martin Rademacher/Jens Schlamelcher, „Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld 2017, 11–20, v. a. 14–15.

³ Klaus Berger, *Die Apokalypse des Johannes*, Bd. 1: Apk 1–10, Freiburg i. Br. 2017, 51–55.

⁴ Nicholas T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, New York 2013, 619–1268.

des in der religiösen und politischen Praxis der beiden ethnisch gefärbten Varianten von Evangelikalismus nicht notwendig wider, weswegen es Sinn macht, an dieser grundlegenden Unterscheidung auf der soziokulturellen Ebene weiterhin zumindest heuristisch festzuhalten.

Immerhin dürfte anhand dieses Beispiels deutlich geworden sein, wie wenig die populärkulturell durch die Romanserie und den Film *Left Behind* von Tim LaHaye beförderte Vorstellung, Evangelikalismus sei in erster Linie apokalyptisch gefärbt, auf das Phänomen als solches zutrifft, obwohl apokalyptisch-eschatologische Motivationen gerade für das gesellschaftspolitische Handeln von Evangelikalen aller Couleur ausschlaggebend waren. Über die Frage nach dem Stellenwert der Apokalypse hinaus hat sich in der Forschung eine auf David B. Bebbington zurückgehende vierteilige Definition durchgesetzt, die theologische und frömmigkeitspraktische Elemente kombiniert.⁵ Demnach kann man dann von Evangelikalismus sprechen, wenn am Beginn der Glaubensüberzeugung ein persönliches Umkehrerlebnis steht, das etwa im Sinne einer puritanischen *conversion narrative* als Erzählung oder als individuelles *revival* eines *reborn christian* performativ dargestellt werden kann. Dieses Grunderlebnis markiert zudem überindividuell die Grundstruktur des Evangelikalismus als Erweckungschristentum beziehungsweise als Ausdruck von Erweckungsbewegungen mitsamt der daraus resultierenden wiederkehrenden Wellenbewegung zwischen Phasen des charismatischen Enthusiasmus und der bürokratischen Institutionalisierung in mehr oder minder etablierten Kirchengemeinden. Letztere sind besonders in den USA dann oft lokal ausgerichtet, als singuläre Freikirchen oder bestenfalls Bestandteile locker gefügter Gemeindeverbünde, wie etwa die *Southern Baptist Convention* oder die pentekostalen *Assemblies of God*. Dabei ergänzen sich Lokalismus und persönliches Charisma des jeweilig führenden Geistlichen. Mit dieser personalen Grundlage verbinden sich theologisch zum einen die Zentralität des Wortes Gottes (und wenn man den Pentekostalismus mit hinzuzieht: der individuellen Beziehung zum Heiligen Geist als Ort der Begegnung mit dem persönlichen Erlöser Jesus Christus) und zum anderen der zentrale Stellenwert des Kreuzes als Ort und Instrument der Erlösung, also eine dezidierte *theologia crucis* auf der Basis des Formalprinzips des Protestantismus, des *sola scriptura* (was wiederum Teile des Pfingstchristentums, allen voran den *prosperity gospel* mit seiner strikten Ablehnung der *theologia crucis*, ausschließen würde, einen eher orthodoxen pentekostalen Prediger wie Jimmy Swaggart aber einbezöge⁶). Aus der enthusiastischen Erweckungsfrömmigkeit resultiert schließlich das vierte, eher praxeologisch ausgerichtete definitorische Kriterium, nämlich ein vorrangig religiöser und soziokultureller, hochgradig missionarischer Aktivismus, der sich aber durchaus auch ökonomisch und politisch

⁵ David B. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, London 1989.

⁶ Vgl. dazu Kate Bowler, *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*, New York 2013.

auswirken kann.⁷ Dieser Aktivismus kann wahlweise, nun wieder vor dem Hintergrund apokalyptischer Naherwartungen, postmillenaristisch oder prämilenaristisch ausgerichtet sein.⁸ Demnach tendiert der Prämilenarismus theologisch dazu, die endzeitliche Wiederkunft Christi ausschließlich von der Gnade Gottes abhängig zu machen und das Tausendjährige Reich aus der Offenbarung in direkten Bezug zur vorangegangenen Rückkehr Christi zu setzen, was sich gesellschaftspolitisch eher durch einen Zug zum Konservativen oder gar zum Quietismus niederschlägt. Im Zentrum des Prämilenarismus steht oft die Frage nach dem Umgang mit der Zeit der Trübsal vor der Errichtung des Gottesreiches. Umgekehrt favorisiert der Postmillenarismus eine gesellschaftspolitisch aktivistische, mitunter explizit reformistische Haltung, da er die Parusie vom aktiven Einsatz der Heiligen Gottes auf Erden abhängig macht. Im Postmillenarismus, der zudem eng mit arminianisch-heilsuniversalistischen, mithin ausdrücklich gegen die orthodox calvinistische Idee der doppelten Prädestination zu Heil und Unheil gerichteten Vorstellungen, und perfektionistischen Ideen, also mit einer optimistisch-aktivistischen Anthropologie gekoppelt ist, existieren überdies zwei unterschiedliche Formen des Umgangs mit dem sozialen Aktivismus: Die eine, die im 19. Jahrhundert zwischen 1820 und 1860 dominant war, strebt nach sozialer, säkularer Reform im Rahmen des sich formierenden kapitalistischen Wirtschaftssystems sowie des liberalen Nationalstaats und drückte sich beispielsweise in der Mitarbeit in der abolitionistischen Bewegung gegen die Sklaverei, in der Temperenz- oder Abstinenzbewegung gegen Alkoholmissbrauch, in der Justizreformbewegung, dem Kampf gegen die Todesstrafe, der Schulreformbewegung und sogar der frühen Frauenbewegung aus. Da der anthropologische Optimismus dieser Perfektionisten in den Blutbädern des Amerikanischen Bürgerkriegs stark an Überzeugungskraft ein büßte, verband er sich im ausgehenden 19. Jahrhundert mit dem aus Deutschland in die USA herüberschwappenden liberalen Kulturprotestantismus im *social gospel*, einer sozialreformatorischen Theologie, die sich intensiv mit den Problemen von Hochindustrialisierung und Massenmigration auseinandersetzte, sich allerdings infolge der Rezeption der historisch-kritischen Methode nicht mehr mit dem Biblizismus der Vorväter zu identifizieren vermochte. Walter Rauschenbusch war der führende Vertreter dieses liberalen, teilweise vom Marxismus beeinflussten *social gospel* zwischen 1890 und 1920. Der andere Zweig des Postmillenarismus wandte sich hingegen von der traditionellen Allianz mit der liberal-aufgeklärten Gesellschaftsreform im Stile des frühen 19. Jahrhunderts ab und übernahm von dem niederländischen Theologen und Politiker Abraham Kuypers die Idee des theonomen Staates, das heißt,

⁷ Vgl. dazu Michael Hochgeschwender, Evangelikalismus: Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung, in: Elwert u. a. (Hg.), Handbuch Evangelikalismus, 21–46, v. a. 27–30. Vgl. ferner ders., Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 2007.

⁸ Zu dieser Unterscheidung vgl. Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, 77–116.

auf die USA übertragen, die Vereinigten Staaten werden als christliche Nation unter Gottes Herrschaft definiert. Dieser Zweig ist heute als *Dominion Theology* bekannt und steht eher dem Fundamentalismus als dem klassischen Postmillenarismus nahe.⁹ Sein Hauptproblem besteht in der Negation der Trennung von Staat und Kirche gemäß den Vorgaben des ersten Verfassungszusatzes der US-Verfassung. Geblieben sind gleichwohl der politisch aktivistische Ansatz und eine generell optimistische Anthropologie, die mit einer gewissen Relativierung des traditionell protestantischen Primats der Gnade Gottes vor allem menschlichen Handeln einhergeht. Vor diesem Hintergrund dürfte im Ansatz klar geworden sein, was Linksevangelikalismus meint. Es ist ein sozialreformistischer, aus dem Postmillenarismus entstammender Evangelikalismus, der neben die individuelle Erlösung durch Jesus Christus das Ziel der sozialen Gerechtigkeit für alle, insbesondere für die marginalisierten Mitglieder der Gesellschaft, stellt.¹⁰ Man könnte auch von einem Gemeinwohlevangelikalismus sprechen, der etwa in Fragen der Abtreibungspolitik sozial konservativ, ansonsten aber liberal-progressiv auftritt. Dieses Plädoyer für soziale Gerechtigkeit und das *bonum commune* hat, aus ökumenischer Perspektive, deutliche Anklänge an die katholische Soziallehre, so wie sie von Leo XIII. bis zu Franziskus I. vom päpstlichen Lehramt formuliert wird, ohne dass dies von den Protagonisten des Linksevangelikalismus oder des progressiven Evangelikalismus, wie er ebenfalls genannt wird, immer explizit gemacht wird.¹¹

Nimmt man die bisherigen Erwägungen als Grundlage, zeigt es sich sofort, wie schwer es ist, Martin Luther King in die skizzierten Kategorien einzuordnen, fehlt doch ein zentrales Definitionsmerkmal: Wie immer man es drehen und wenden mag, bei King fehlt jegliches Konversionserlebnis. Er war kein *reborn christian*, sondern ganz im Gegenteil Spross einer etablierten Familie von Geistlichen aus der *black church*. Bereits sein Vater

⁹ Bruce Barron, *Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology*, Grand Rapids 1992.

¹⁰ Vgl. dazu v. a. Marcia Pally, *The New Evangelicals: Expanding the Vision of the Common Good*, Grand Rapids 2011 und Brantley W. Gasaway, *Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice*, Chapel Hill 2014.

¹¹ Man bedenke, dass beide Zentralkonzepte aus der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre stammen, in der das *bonum commune* das nicht hintergehbare Ziel sozialen Handelns darstellt, und das Konzept der sozialen Gerechtigkeit in den 1840er Jahren von P. Luigi Taparelli d'Azeglio SJ entwickelt worden ist. Vor diesem Hintergrund erstaunt es, wie intensiv marktliberale, sich gegenwärtig konservativ nennende Katholiken dem päpstlichen Lehramt seit dem 19. Jahrhundert das Recht bestreiten, zu Fragen des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit Stellung zu nehmen. Der wohlfeile und vor dem Hintergrund der Botschaft des Evangeliums komplett unangemessene Vorwurf, hier würden Religion und Politik vermischt, wird ebenso von Rechtsevangelikalen gegen den progressiven Evangelikalismus erhoben. Sonderbarerweise taucht er stets dann auf, wenn Themen angesprochen werden, die sich nicht in den engen Rahmen individualmoralischer Vorgaben pressen lassen. Zur Naturrechtslehre immer noch einschlägig: Johannes Messner, *Das Naturrecht: Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1950.

hatte die *Ebenezer Baptist Church* in Atlanta als Pastor geleitet, die gesamte Familie stand treu und vorbehaltlos zum baptistischen Glauben.¹² Größere Krisen oder Umkehrerlebnisse sind bei King nicht auszumachen. Er hat mehrfach betont, wie im Grunde ruhig und bruchlos er in den Glauben seiner Väter hineinwuchs. Definitiv wäre er mithin kein Evangelikaler und jede weitere Diskussion würde sich erübrigen. Doch ganz so einfach kann man es sich nicht machen, was gleichwohl zu einem methodischen Problem führt. Evangelikalismus ist, das sollte deutlich geworden sein, nur teilweise Theologie, Orthodoxie. In erster Linie ist er soziale Praxis, also Orthopraxis.¹³ Das aber bedeutet, man muss zumindest die Gemeindepraxis, in welcher King aufwuchs, wie er sie als Kind und Jugendlicher erlebte und später als Prediger prägte, in die Überlegungen miteinbeziehen. Nun zählt der Baptismus zweifellos zu den Erweckungsdenominationen, der schwarze Baptismus ebenso wie der weiße. Die gesamte Frömmigkeits- und Glaubenspraxis gerade des schwarzen Baptismus trägt selbst in Phasen bürokratischer Institutionalisierung das Gepräge und die innerliche Signatur des erweckten Christentums. Freilich wissen wir über die Gemeindepraxis Kings deutlich weniger als über sein theologisches und politisches Denken. Dennoch kommt man nicht umhin, ihn auf der Ebene der Orthopraxis im Bereich des Evangelikalismus zu verorten, was jedoch über seine theologische Zuordnung erst einmal nichts aussagt.

Die intellektuelle und theologische Entwicklung Kings ist gründlich erforscht und kann anhand der Quellen gerade für die formative Phase zwischen 1948 und 1963, das heißt für die Zeit seines Studiums, seiner Promotion und seiner frühen Tätigkeit als Pfarrer und in der Bürgerrechtsbewegung detailliert nachgezeichnet werden.¹⁴ Wenn wir uns nun also von der Ebene der Gemeindeorthopraxis auf diejenige der theoretischen, gleichwohl praxisrelevanten Theologie und Philosophie Kings bewegen, befinden wir uns demnach methodisch auf deutlich sichererem Grund. Von Haus aus, schon in früher Jugend war King von zwei zentralen Ideenbündeln geistig wie geistlich geprägt. Eines, der soziale Aktivismus des *social gospel*, war das Resultat der objektiven sozioökonomischen und kulturellen Bedingungen, unter denen er als Sohn eines schwarzen baptistischen Pastors im rassistisch segre-

¹² Zur Biografie Martin Luther Kings vgl. *Godfrey Hodgson*, *Martin Luther King*, London 2010.

¹³ Vgl. dazu *Sara Diamond*, *Not By Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right*, New York 1998.

¹⁴ Vgl. z. B. *Clayborn Carson* (Hg.), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol. VI: *Advocate of the Social Gospel*, September 1948 – March 1963, Berkeley 2007, mit einer recht ergiebigen Einleitung (1–44) sowie grundlegend *Rufus Burrow*, *Martin Luther King, Jr. and the Theology of Resistance*, Jefferson 2001; *Michael Haspel*, *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation: Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen 1997; *Richard Wayne Wills, Sr.*, *Martin Luther King, Jr. and the Image of God*, New York 2009 und *Lewis V. Baldwin*, *There is a Balm in Gilead: The Cultural Roots of Martin Luther King, Jr.*, Minneapolis 1991.

gierten Süden der USA aufwuchs. Als King 1929 in Atlanta im Bundesstaat Georgia, einem der zentralen Staaten des tiefen Südens und der ehemaligen Konföderation, mithin im Herz der früheren Sklavenhalter- und Plantagen-gesellschaft, geboren wurde, hatte der sogenannte solide Süden den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht. Georgia, South Carolina, Alabama, Mississippi und Louisiana bildeten das Herzstück einer Region, die faktisch von einer Partei, den Demokraten, auch als *lily whites* oder Bourbonen – denn sie hatten sich vergessen und aus der Niederlage der Konföderation nichts dazu gelernt, wie man damals in Anspielung auf die französischen Bourbonen der nachnapoleonischen Restaurationsära zu sagen pflegte – bekannt, beherrscht wurde.¹⁵ Die Rassentrennung, die *segregation*, war durch das Urteil des *United States Supreme Court* von 1896 *Plessy v. Ferguson* höchst-richterlich abgesegnet und durch lokale *Jim Crow Laws* in geltendes Recht überführt worden. Nicht allein waren rassische Mischehen streng verboten, sondern sämtliche Bereiche des öffentlichen Lebens, von Restaurants über Schulen, Schwimmbäder, Toiletten, Wasserspender, Stränden bis hin zu Kirchen unterlagen der Rassentrennung. Schwarze, insbesondere schwarze Männer, waren einem strikten Verhaltenscode unterworfen, der etwa ein erkennbar devotes Verhalten gegenüber weißen Frauen verlangte. Selbst alte Schwarze wurden mit *boy* angesprochen, bestenfalls als *uncle* tituliert. Zuwiderhandlungen konnten tödlich enden. Zwar war die Phase des rituellen Lynching, die zwischen 1890 und 1920 über 3.000 schwarzen Männern unter zum Teil unsagbar grausamen Bedingungen das Leben gekostet hatte, vorüber, die Gewaltkultur des Südens blieb jedoch intakt.¹⁶ Allerdings konnte man als aufmerksamer Beobachter unter der Oberfläche des soliden Südens in den 1920er und 1930er Jahren erste Risse wahrnehmen. Innerhalb der weißen Gesellschaft war es zu Spannungen zwischen den Verfechtern der hart rassistischen *herrenvolk democracy* einerseits und den Anhängern der auf das späte 19. Jahrhundert zurückgehenden Ideologie eines industrialisierten, handeltreibenden, urbaneren *New South* andererseits gekommen, die sich im Lynching des jüdischen Unternehmers Leo Frank 1915 Bahn gebrochen hatten. Gerade in den städtischen Zentren des Südens, zu denen Atlanta zählte, waren die führenden Weißen zwar ebenfalls weiterhin rassistisch eingestellt, aber dennoch fand eine kleine, reformorientierte schwarze Mittelklasse, zu denen die schwarzen evangelikalen Prediger maßgeblich zählten, mehr sozialen Handlungsspielraum als je zuvor seit dem Ende der radikalrepublikanisch dominierten Rekonstruktionsphase 1877. Überdies wurde diese schwarze Mittelklasse nunmehr zunehmend von progressiven Kreisen aus dem Norden unterstützt. Dort hatte sich 1909 mit der *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) eine von schwarzen und weißen Aktivisten aus der Mittelklasse gebildete, schlagkräftige Organisa-

¹⁵ Vgl. Grace Elisabeth Hale, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890–1940*, New York 1998.

¹⁶ Manfred Berg, *Lynchjustiz in den USA*, Hamburg 2014.

tion konstituiert, die mit ihrer *legal strategy* vor Gerichten bis hin zum *Supreme Court* für die Bürgerrechte der Schwarzen in allen Teilen der Nation eintrat.¹⁷ Der schwarze Anwalt Thurgood Marshall, 1908 im früheren Sklavenstaat Maryland als Nachfahre von Sklaven geboren und von 1967 bis 1991 der erste schwarze Richter am Obersten Bundesgericht, stand für diese Art des Vorgehens. Gerade im Süden und dort bevorzugt in den Städten, war es somit schon vor 1954 zu ersten entscheidenden Schritten zur Überwindung der Rassenschranken gekommen. Allerdings war es, obwohl die *black church* und ihre Geistlichen schon damals als Rückgrat der Bürgerrechtsbewegung im Süden dienten, keinesfalls zwangsläufig für einen schwarzen Pastor, sich der Bewegung auch tatsächlich anzuschließen. In ihrer Mehrheit tendierte die schwarze Geistlichkeit dazu, ihre Pfarrkinder allen Exodussidealen zum Trotz auf ein besseres Jenseits zu vertrösten, wie Curtis J. Evans herausgearbeitet hat.¹⁸ Bei King war es wohl das Elternhaus, das ihn sozialaktivistisch ausrichtete und mit den Ideen des *social gospel* bekannt machte. Theologisch teilte er mit Walter Rauschenbusch und anderen Verfechtern des *social gospel* die Nähe zur prophetischen Sozialkritik von Isaia, Jeremia, Amos und Hosea, auf die er in Predigten beständig Bezug nahm, während der prämillenaristische Evangelikalismus mit diesem spezifischen Aspekt der alttestamentarischen Tradition kaum etwas anzufangen vermag. Hinzu kam eine deutlich innerweltlich ausgerichtete Reich-Gottes-Theologie, die ebenfalls bei Rauschenbusch grundgelegt worden war, nach der es – in postmillenaristischer Tradition – den Menschen zufiel, die als reale Gesellschaft und nicht als bloße Beziehung des Menschen und seiner Seele zu Gott gedacht wurde, aktiv zu verwirklichen.¹⁹ Die geistige Begegnung mit dem liberalen Sozialprotestantismus, seinem anthropologischen Optimismus und seinen postmillenaristischen Relikten wurde dann im Verlauf seines Studiums am explizit liberalen, kulturprotestantischen *Crozier College* noch vertieft und intensiviert, zugleich aber auf die Probe gestellt.

Der zweite Ideenkomplex war weniger einheitlich als der *social gospel*, aber dafür langfristig weitaus bedeutsamer. Vor allem Rufus Burrow hat wiederholt auf das aufmerksam gemacht, was er als „homespun personalism“ bezeichnet.²⁰ Beim Personalismus handelte es sich um eine tief in der Philosophiegeschichte Europas seit der Antike verwurzelte, dezidiert antimaterialistische Strömung des Denkens, die obendrein in der christlichen Theologie seit der Patristik Wurzeln geschlagen hatte. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts war der Personalismus in zwei separaten Schulen heimisch geworden, einmal im Rahmen des primär katholischen französischen Personalismus, wie ihn Emmanuel Mounier propagiert hatte und wie er von

¹⁷ Vgl. dazu Manfred Berg, *Ticket to Freedom: Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner*, Frankfurt a. M. 2010.

¹⁸ Curtis J. Evans, *The Burden of Black Religion*, New York 2008.

¹⁹ William Powell Tuck, *A Revolutionary Gospel: Salvation in the Theology of Walter Rauschenbusch*, Macon 2015.

²⁰ Burrows, *Martin Luther King*, 18–19.

den amerikanischen Linkskatholiken Dorothy Day und Peter Maurin in den 1930er Jahren rezipiert worden war, zum anderen im sogenannten *Boston School Personalism*, wie er sich um den Philosophen Borden Parker Bowne auf der Grundlage der Vorarbeiten von Josiah Royce ausgebildet hatte. Im Verlaufe seines Promotionsstudiums an der Boston University sollte King mit dieser Variante des Personalismus über seine akademischen Lehrer Edgar S. Brightman und Lotan H. DeWolf intensiv Bekanntschaft schließen. Wir wissen aber, dass er schon in der Gemeinde seines Vaters mit personalistischen Ideen vertraut gemacht worden war. Was aber bedeutete das inhaltlich? Der Personalismus vertritt als Herzstück seiner stets auf gesellschaftliche Praxis ausgerichteten philosophischen Reflexion den unhintergehbaren, absoluten Wert der Person. Person meint dabei ein freiwillentliches, vernunfthaftes Wesen, das zum Bewusstsein seiner selbst in der Lage ist. Im katholischen Personalismus tritt hier noch eine in Abgrenzung zum atomistischen Konzept des liberalen, für sich selbst seienden Individuums der Gedanke der personalen Verwiesenheit auf andere Personen in Ich-Du-Relationen oder Gemeinschaftsbeziehungen (*communio* oder *communicatio*) hinzu; der protestantische Personalismus kennt ebenfalls das Konzept der *beloved community*, das von Royce stammte und von King bevorzugt auf die Kirche im dreifachen Sinn, nämlich als Ortsgemeinde, als baptistische Denomination und als transzendent subsistierende Geistkirche im Sinne des Calvinismus und damit im Gegensatz zur auf die Einheit von *ecclesia militans, peregrinans et triumphans* abhebenden katholischen Ekklesiologie der Identität von immanenter und transzendenter Kirche. Anders als der atheistische Personalismus, wie ihn beispielsweise der Hegelianer John M. E. McTaggart vertrat, kannte der theistische Personalismus nicht allein den Menschen als Person, sondern auch die Engel und vor allem Gott. Damit aber war eine folgenreiche theologische Vorentscheidung getroffen, die darüber hinaus gesellschaftsrelevant war. Denn im Gegensatz zum rigorosen Dualismus der dialektischen Theologie Karl Barths, der keinerlei Analogie zwischen dem absoluten Gott und seinen relativen Geschöpfen kannte und duldet, sieht man einmal von der *analogia fidei* gemäß Römer 12, 6 („secundum rationem fidei“) ab, gründete das personalistische Personverständnis tatsächlich, wenn auch biblisch und nicht metaphysisch motiviert, in einer Form der Seinsanalogie (*analogia entis*).²¹ Der Mensch war demnach Person insofern er *imago Dei*, Abbild Gottes im Sinne von Genesis 1, 27 war: „et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum.“ *Imago* wurde

²¹ Zur Debatte um das Verhältnis von *analogia entis* und *analogia fidei* vgl. P. Erich Przywara SJ, *Analogia Entis: Metaphysik, Urstruktur und All-Rhythmus*, Freiburg i. Br. 1996 und – mit Bezug auf Paul Tillich, der wiederum für die amerikanische Neo-Orthodoxie im Umfeld Martin Luther Kings von Belang war, Norbert Ernst, *Die Tiefe des Seins: Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs*, St. Ottilien 1988, 7–21. Aus protestantisch-kontroverstheologischer Sicht einschlägig ist Heinrich Diem, „Analogia fidei gegen analogia entis: Ein Beitrag zur Kontroverstheologie“, in: *Evangelische Theologie* 3 (1936), 157–186.

in diesem Zusammenhang Abbild eines Urbildes verstanden. Dies war, wie die neuere Exegese zeigt, im Grunde nicht korrekt, da das hebräische Wort an dieser Stelle, *selem*, zwar eine Statue meint, die aber – möglicherweise im Sinne altvorderorientalischer Königstheologie – in etwa durch einen Satrapen, also den Repräsentanten oder Stellvertreter der königlichen Gewalt Gottes gegenüber dem Rest der Schöpfung, wiederzugeben wäre. Diese königliche Stellvertreterschaft würde sich demnach insofern auf alle Menschen beziehen, da gerade in Hirten- und Bauerngesellschaften alle Menschen in den unmittelbaren Umgang mit der Natur als Schöpfung involviert sind.²² Für den Personalismus jedoch war dieser exegetische Einwand sekundär, er hob vielmehr auf die Seinsanalogie zwischen der göttlichen Person und den menschlichen Personen ab, wobei erstere den absoluten Wert jeder der letzteren begründete.²³

An dieser Stelle ist es interessant, wie relativ dürftig King seinen Personalismus theologisch und philosophisch begründete. Weder ging er auf die exegetischen Probleme ein, die nahelegten, dass Genesis 1, 27 kein hinreichendes *dictum probantium* für die Grundlegung des theologischen Personalismus darstellt, noch beschäftigte er sich mit möglichen Alternativen beziehungsweise theologischen Ansätzen, die sogar noch ein vertieftes Verständnis des Wertes der Person erlaubt hätten und die im Grunde seit der Väterzeit und in der Scholastik diskutiert worden waren. In der zeitgenössischen katholischen Theologie wurden genau diese Fragen demgegenüber intensiv diskutiert, gerade von Theologen, die wie der junge Joseph Ratzinger dabei waren, sich den Reichtum der Patristik und der franziskanischen Theologenschule um den Hl. Bonaventura zu erschließen.²⁴ Zudem hatte bereits im 19. Jahrhundert der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil weithin, aber vollkommen zu Unrecht vergessene deutsche Theologe Matthias Joseph Scheeben eine einschlägige, bis heute unübertroffene

²² Eine ausführliche exegetische Diskussion zur Stelle bietet *Claus Westermann*, *Genesis*, Bd. 1: Kapitel 1–3, Neukirchen-Vluyn 1999, 203–218, wobei Westermanns Lösung, der sowohl die traditionelle metaphysische Imago-Lehre als auch die auf das frühe 20. Jahrhundert zurückgehende Satrapenauslegung verwirft, insofern problematisch ist, als er einerseits anachronistisch Elemente existentialistischer Topoi, z. B. der Ich-Du-Relation (der Mensch als Gottes adäquater Gesprächspartner) in das Alte Testament zurück projiziert und andererseits Abbildhaftigkeit und Herrschaft zu rigoros voneinander ablöst. Die Satrapentheorie wird primär von der religionsgeschichtlichen Schule vertreten, vgl. z. B. *Werner H. Schmidt*, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 263–268. In der neueren Dogmatik hat sich Schmidts Lösung vielfach durchgesetzt, vgl. die Diskussionen bei *Günther Predel*, *Schöpfungslehre*, Paderborn 2015, 234 f und *Otto Hermann Pesch*, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1,2: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Mainz 2008, 161–178.

²³ Wie weit verbreitet diese personalistische Auslegung um die Mitte des 20. Jahrhunderts war, belegt selbst die neuscholastische Exegese von *Paul Heinrich*, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, 133–135.

²⁴ *Joseph Ratzinger*, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*: Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Freiburg i. Br. 2009. Zu personalistischen Ansätzen bei St. Bonaventura vgl. *Marianne Schlosser*, *Bonaventura begegnen*, Trier 2001.

ne Synthese neuscholastischer, auf die Lehren des Hl. Thomas von Aquin und der thomistischen Schule rekurrierender sowie genuin patristischer Gedanken vorgelegt, die gleichfalls als vertiefte Grundlage personalistischer Spekulation hätte dienen können. Dabei ging es um einerseits das innergöttliche Mysterium der Trinität, anderseits um das Mysterium der gottmenschlichen Person Christi. Beide Glaubensgeheimnisse arbeiten mit dem Konzept der Person und beide gründen im Endeffekt auf der Idee von Relationen. So wird die göttliche Wesenheit durch die substantialen Relationen der drei innergöttlichen Personen überhaupt erst konstituiert, Gott ist demnach wesenhaft personale Beziehung. Selbst wenn man nun nicht über die *Imago Dei*-Lehre des Alten Testaments argumentiert, bietet der relationale Charakter der Person Jesu Christi mit ihrer Verbindung göttlicher und menschlicher Natur in der einen göttlichen Person des Logos und der Heilsrelevanz dieser Beziehung, welche die menschliche Natur in das Heils- und Erlösungswerk des göttlichen Logos einbezieht, einen hinreichenden spekulativen Grund, auch die Natur des Menschen und damit jede einzelne menschliche Person in die kommunikative Struktur der Trinität einzubeziehen. Scheeben spricht an dieser Stelle ganz im Sinne der griechischen Patristik von der *theosis*, der Vergöttlichung des Menschen im Sinne einer durch das gottmenschliche Erlösungswerk Christi verdienten Gotteskindschaft der menschlichen Personen.²⁵ Spekulativ könnte man sogar hinzufügen, dass erst aus den trinitarischen und christologischen Befunden der Sinn der einschlägigen Genesis-Stelle korrekt erhoben werden kann. Es ist indes nicht erkennbar, dass King sich mit diesen Ansätzen näher beschäftigt hätte. Dazu fehlte ihm sowohl der patristische als auch der scholastische Hintergrund, obwohl er sich in seinen Studien an der Boston University und in Harvard mit beiden Epochen der Theologiegeschichte befasst hatte. Gelegentlich zitierte er, freilich aus zweiter Hand, Thomas von Aquin. Ansonsten aber zeigen seine Schriften aus den Studienjahren eine erstaunlich schwache Rezeption gerade der Väterliteratur. Mit Ausnahme von sieben Verweisen auf den Hl. Augustinus fehlte jeder Hinweis auf andere lateinische oder griechische Väter in seinen Studienschriften, ebenso wenig nahm er Notiz von den Hochscholastikern oder der zeitgenössischen katholischen Literatur,²⁶ selbst prominente protestantische Theologen wie Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Althaus, die allesamt Bücher auf dem amerikanischen Markt publiziert hatten, wurden nur ganz am Rande rezipiert. Neben dem unmittelbaren Rückgriff auf die Bibel stützte King sich bevorzugt auf Aristoteles, Augustinus und literarische Be-

²⁵ Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums: Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben in der ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt*, Freiburg i. Br. 1941.

²⁶ Dies ist umso erstaunlicher, als viele katholische Theologen in den beiden vorkonziliaren Dekaden in der amerikanischen Öffentlichkeit äußerst präsent waren, wie Robert Royal, *A Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century*, San Francisco 2015, 31–164 pointiert herausgearbeitet hat.

lege, etwa auf Thomas Carlyle und William Shakespeare.²⁷ Möglicherweise war der Biblizismus von Kings Theologie Bestandteil seines evangelikalen Erbes. Allerdings darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, wie intensiv King die liberale historisch-kritische Exegese, die im Verlauf des späteren 19. Jahrhunderts von Deutschland über Großbritannien vermittelt auch in der US-amerikanischen protestantischen Theologie Einzug gehalten und entsprechende fundamentalistische Gegenreaktionen im evangelikalen Lager hervorgerufen hatte, beeinflusst worden war. Von dieser Prägung hat er sich auch später nie distanziert. In Kings Augen war eine nichtkritische Lektüre der Bibel, die er stets als Offenbarung Gottes ansah, im 20. Jahrhundert unmöglich geworden. Angesichts dieses liberalen Grunddukts seiner Theologie erstaunt die unkritische Übernahme der damals allerdings weithin etablierten Exegese vom Genesis 1, 27 im Sinne der *Imago Dei*-Lehre. Immerhin blieb er nicht beim intellektuell schlichten „Vor Gott sind alle Menschen gleich“ der postmillenaristisch-abolitionistischen Aktivisten des 19. Jahrhundert stehen, das theologisch noch schlechter begründet war.

Ungeachtet dieser theologischen Unzulänglichkeiten war Kings personalistisches Denken im Rahmen der *Imago Dei*-Lehre von bemerkenswerter konzeptioneller Konsequenz, wenn es um die praktische Anwendung ging. Hierbei griff er auf einen zentralen Gedankengang von Bowne zurück, der im Anschluss an Aristoteles Sein in erster Linie als Akt verstanden hatte und diesen Akt dann, über Aristoteles hinausgehend, als Handeln und zwar als weltkonstituierendes personales Handeln definierte.²⁸ Dies verknüpfte King mit einem in einem protestantischen Zusammenhang der 1940er Jahre eher verblüffenden, weil in hohem Maße katholisch anmutenden und wiederum komplett antibarthianischen Ansatz, nämlich der Überzeugung einer objektiven moralischen Ordnung in der Schöpfungsordnung. Hier schimmern zwei nicht eigens thematisierte ideelle Kontinuitäten durch, einmal die katholische, vorrangig neuthomistische Naturrechtslehre, wie sie das päpstliche Lehramt unter Leo XIII. und Pius XII. entschieden gefördert hatte, zum anderen die lutherische Lehre von den Schöpfungsordnungen,²⁹ die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg gerne als Substitut für die aus protestantisch-erkenntnistheoretischer Sicht problematische Naturrechtslehre verwendet wurde. Mit der Idee der objektiven Schöpfungsordnung konnte King den theologischen und metaphysischen Personalismus sozialaktivistisch grundieren. Gleichzeitig ließ er die Unzulänglichkeiten der seinerzeit vorherrschend liberal-individualistisch ge-

²⁷ Vgl. das einschlägige Register des sechsten Bandes der Gesammelten Schriften Martin Luther Kings.

²⁸ Vgl. dazu P. Frederick Copleston, SJ, *A History of Philosophy*, vol. VIII: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America, New York 1994, 237–293.

²⁹ Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Emil Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943, der sich als Calvinist vom Voluntarismus der barthianischen dialektischen Theologie auch in ethischer Hinsicht distanzierte und die Lehre von den Schöpfungsordnungen für Calvinisten einsichtig machte.

dachten, auf John Locke zurückgehenden angelsächsischen Menschenrechtslehre hinter sich.³⁰

Fasst man all die genannten Momente seines Denkens zusammen, kann man bei King ein klares systematisches Fundament seines späteren Aktivismus bereits in seiner Zeit als Student und Doktorand der Theologie in Crozier und an der Boston University erkennen: Er war metaphysischer und theologischer Personalist auf der biblizistischen Grundlage der Lehre vom Menschen als Abbild Gottes, freilich ohne tiefere trinitarische oder christologische Grundlegungen, dafür mit einer ausgeprägten baptistischen Kirchlichkeit und sozialaktivistischen Vorstellungen, die naturrechtlich und im Geiste des postmillenaristischen anthropologischen Optimismus, wie er über den kulturprotestantisch-liberalen *social gospel* Walter Rauschenbuschs vermittelt worden war. Diese zumindest partiell evangelikale, im Prinzip aber liberale Theologie, in der vor allem die historisch-kritische Exegese eine ganz zentrale nicht-, ja antievanglikale Rolle spielte, verband sich mit einer traditionell evangelikalen Gemeindeorthopraxie. Allerdings blieb es nicht bei dieser mit Blick auf unsere Fragestellung ambivalenten Position. Der Befund wird noch einmal komplexer, wenn man das Augenmerk auf einen fundamentalen Wandel wirft, den er im Laufe seiner Studienzeit durchmachte: den Verlust des anthropologischen Optimismus und die Abkehr von den theologischen, liberalen Vorgaben des *social gospel*, nicht aber von seiner sozialen Praxis. Offenbar bereits in seiner Zeit in Crozier begann King die Ideenwelt des liberal-progressiven *social gospel* radikal in Frage zu stellen. Dies geschah keineswegs zufällig, sondern ergab sich aus den konkreten Zeitumständen, in denen er lebte. Zentral war dabei gewiss seine unmittelbare Erfahrung des segregationistischen Rassismus in den USA mitsamt all den damit verknüpften Ungerechtigkeiten und Gewaltakten. Diese Erfahrung war nach dem Zweiten Weltkrieg noch bedrängender geworden. Immerhin hatten die USA mit dem nationalsozialistischen Deutschen Reich ein radikal rassistisches Regime bekämpft und dies in ihrer Kriegspropaganda durchweg betont. Viele schwarze Soldaten waren dem Ruf der Roosevelt-Administration zu den Waffen aus patriotischen und idealistischen Motiven gefolgt und waren wenigstens in der Armee 1948 mit der offiziellen Desegregation der Streitkräfte belohnt worden. Trotzdem blieb ihnen in den meisten Staaten des Südens das Wahlrecht weiterhin verweigert. Auch schwarze Veteranen waren von der sozialdisziplinatorischen Gewalt im Dienste der weißen Herrschaft im Süden betroffen. Die weiße Dominanz wurde im Rahmen der Dekolonisierung Afrikas in den 1950er und 1960er Jahren weiter delegitimiert, national wie international. Gerade mit Rücksicht auf den kalten Krieg und seine globalen außenpolitischen Dimensionen war es für die USA mehr als peinlich, wenn schwarze Diplomaten aus Ghana, dem Senegal oder Guinea in Restaurants in Virginia oder Alabama

³⁰ Vgl. dazu die ausführliche Diskussion in Michael Hochgeschwender, *Die Amerikanische Revolution: Geburt einer Nation, 1763–1815*, München 2016, 82–87.

nicht bedient wurden. Dennoch hielten die weißen Südstaatler starrsinnig an ihren rassistischen Vorstellungen fest und führten jedermann vor Augen, wie schwer es sein würde, dieses Regime zu beenden. Vor allem aber ließ ihre Haltung schwere Zweifel an dem optimistischen Menschenbild des liberalen Protestantismus aufkommen. Dahinter stand freilich noch ein deutlich tiefergehendes theologisches Problem. Der liberale Protestantismus, sei es in der Gestalt des postmillenaristischen Evangelikalismus, des bürgerlichen Kulturprotestantismus oder des *social gospel* verfügte gerade wegen seiner optimistischen Anthropologie zwar über ein gehöriges Potential für soziale Reformanliegen, aber über keine adäquate theologische Antwort auf das Problem des Bösen oder selbst auf die Frage nach dem Sinn des Kreuzestodes Christi. Aus diesem Grund geriet er ebenso wie der ihm nahestehende akademische Historismus regelmäßig in die Krise, wenn die zeithistorischen Umstände das Fortschrittsdenken des Liberalismus und der bürgerlichen Klasse massiv in Frage stellten. Der Amerikanische Bürgerkrieg, das industrielle Massensterben des Ersten Weltkriegs und die Vernichtung der europäischen Juden im Holocaust des Zweiten Weltkriegs – verbunden mit dem Tod von über 50 Millionen Menschen im Rahmen des Kriegsgeschehens – warfen Sinnfragen auf, die mit dem jeglichen übernatürlichen Inhalts entleerten, weltimmanenten, flachen Rationalismus der liberalen Aufklärungstradition im *social gospel* nicht zu beantworten waren.

In den Jahren und Jahrzehnten nach 1945 kam auch Martin Luther King nicht umhin, diese Fragen aufzuwerfen und nach Antworten zu suchen, die ihn theologisch zu befriedigen vermochten. Auf keinen Fall aber durfte diese Krise, die gleichwohl keine echte Glaubenskrise war, dazu führen, den sozialen Aspekt, das gesellschaftskritische Erbe, des *social gospel* zu negieren. King blieb sich stets der gesamtgesellschaftlichen Dimension des Christentums bewusst. Ein Rückzug in einen bewahrenden Quietismus, der sich nur um das individuelle Heil der Gläubigen im Jenseits zu kümmern vermochte, war a priori ausgeschlossen. In dieser kritischen Situation, die durch suchende Unsicherheit geprägt war, half ihm die Lektüre der Werke von Reinhold Niebuhr einen entscheidenden Schritt weiter.³¹ Niebuhr entstammte, wie King, der Ideenwelt des *social gospel* und hatte sich gleichfalls von dessen ungerechtfertigtem Optimismus abgewandt. Gleichzeitig blieb er aber ein bekennender Anhänger sozialer Reformen bis hin zu offenen Sympathien für den Sozialismus, was ihm in den USA der McCarthy-Ära nur wenige Sympathien eintrug. Diese sozialistischen Sympathien bezogen sich aber lediglich auf die Frage, wie man den Unterdrückten, Ausgebeuteten und Marginalisierten der amerikanischen Gesellschaft, aber auch weltweit helfen konnte. Die kollektivistischen Lösungen des real existierenden Sozialismus lehnte

³¹ Zum theologischen Zusammenhang der Neo-Orthodoxie, in dem Niebuhr zu verorten war, vgl. Ross Douthat, *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics*, New York 2012, 19–82, v.a. 29–53 sowie Patrick Allitt, *Religion in America since 1945: A History*, New York 2003, 25–54. Zu Niebuhr s. jetzt ebenfalls Jeremy L. Sabella, *An American Conscience: The Reinhold Niebuhr Story*, Grand Rapids 2017.

sein „christlicher Realismus“ hingegen strikt ab. Für Niebuhr war der Mensch als Einzelperson durchweg gut, ebenfalls ein Erbe der liberalen Theologie, als Kollektiv oder Masse jedoch nachgerade unerträglich. Die Masse tötete jede Selbstlosigkeit, jede Nächstenliebe, jeden christlichen Wert. Insofern war sie, überspitzt gesagt, mit dem *peccatum originale* nahezu identisch.³² Aus diesem theologischen Grund setzte sich Niebuhr fortan theologisch begründet für einen sozialinterventionistischen Politikstil im Sinne des New Deal Franklin D. Roosevelts ein, der eine keynesianische Wirtschafts- und Sozialpolitik im Interesse der Förderung individueller Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit propagierte. Es handelte sich, wenn man so will, um eine sozialliberale Ausrichtung der protestantischen Neo-Orthodoxie. Für die prämillenaristischen weißen Evangelikalen der 1950er Jahre war Niebuhrs Theologie ein Skandal ersten Ranges. Sie teilten zwar die theologischen Prämissen der Neo-Orthodoxie, nicht aber Niebuhrs gesellschaftspolitische Konsequenzen, da sie in jeder Form sozialpolitischen Engagements, das über eine christliche Caritas im engeren Sinne hinausging, wahlweise katholische Werkfrömmigkeit, Arminianismus oder – mehrheitlich – Kommunismus witterten. Folgerichtig wandten sie, die überwiegend der steuergeplagten Mittelklasse entstammten, sich unter dem Einfluss großer Geldströme aus der amerikanischen Industrie in wachsendem Maße der Idee des *Christian Free Enterprise* zu und begannen, den interventionistischen Wohlfahrtsstaat des *New Deal Order* zu dämonisieren.³³ King teilte diese ideologische Skepsis nicht. In seinen Augen und vor dem Hintergrund seiner gesellschaftlichen Situation bot Niebuhr eine komplexe und durchdachte Lösung sozialer Probleme auf einer soliden, orthodoxen theologischen Grundlage. Insbesondere erlaubte es der relative anthropologische Pessimismus des christlichen Realismus in Niebuhrs Lesart, die drängenden Fragen nach dem Bösen einer passablen, biblisch begründ- und intellektuell verantwortbaren Lösung zuzuführen, die der theologische Liberalismus ausgeschlossen hatte, ohne auf sozialen Aktivismus zu verzichten.

Einen Schritt jedoch tat King nicht. Er wurde kein Befreiungstheologie *avant le lettre*, auch wenn das immer wieder behauptet wird.³⁴ Ganz zweifellos vertrat King eine Theologie des (gewaltfreien) Widerstandes oder zumindest, da beide Konzepte im Englischen nicht unterschieden werden, der Resistenz beziehungsweise der Widerständigkeit. Und wie die Befreiungstheologie, die auf die Vorarbeiten der katholischen Arbeiterpriesterbewegung in Frankreich, des in diese von Papst Pius XII. lehramtlich verurteilten Bewegung um P. Jacques Loew OP und P. Marie-Dominique Chenu OP eingebundenen französischen und lateinamerikanischen Linksthomismus sowie des protestantischen christlichen Sozialismus (Paul Tillich und Rein-

³² Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Story in Ethics and Politics*, New York 2005.

³³ Vgl. dazu v. a. Bethany Moreton, *To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge 2009.

³⁴ Vgl. dazu, von Ansätzen James H. Cones ausgehend, Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Walden 2009, 391–395.

hold Niebuhr) zurückgreifen konnte,³⁵ ging King von einer orthopraktischen Analyse konkreter sozialer Strukturen der Ausbeutung, Unterdrückung und des Rassismus aus. Ferner, darauf wurde bereits aufmerksam gemacht, teilte er die traditionelle Theologie des Exodus der historischen *black churches* in den USA, in der das Konzept der Befreiung von außerordentlicher Wichtigkeit war. Und schließlich kann nicht geleugnet werden, dass King gegen Ende seines Lebens, in den Jahren nach 1965, als sich seine Tätigkeit in das ganz andere gesellschaftliche Umfeld der Schwarzen in den Großstädten des Nordens, etwa in die Slums von Chicago, verlegte, sich nicht allein verbal radikalisierte. Manche haben von einer aktiven Annäherung an den schwarzen Nationalismus eines Malcolm X gesprochen und in King einen sozialistischen Radikalen vermutet.³⁶ Dennoch unterschied sich seine Theologie in maßgeblichen Punkten von der schwarzen Theologie der Befreiung, wie sie vor allem James H. Cone, der gleichwohl King zu seinen Vorläufern zählte,³⁷ bereits seit 1969 vorlegte.³⁸ Im Gegensatz zu Cone, dessen Nähe zum schwarzen Nationalismus, zur kulturellen Identitätspolitik der Postmoderne und zur potentiellen Gewaltaffinität der *Black Panther Party* sich aus dem schwarzen und studentischen Radikalismus der 1960er Jahre speiste, blieb King, allen Radikalisierungstendenzen zum Trotz, seinem prinzipiellen liberalen Universalismus bis zum Tod treu. Ohne den Einfluss von Niebuhrs christlichem Realismus schmälern zu wollen, kann man King ohne diesen universalistischen und integrativen Impuls ebenso wenig verstehen wie ohne seine bedingungslose Anhänglichkeit an das Prinzip der Gewaltlosigkeit. Gewiss verfehlten die komplexeren Formen, die der Rassismus in den urbanen Zentren des Nordens im Vergleich mit dem offenen Rassismus im Süden der USA angenommen hatte, nicht ihren Eindruck auf King, was an seinen fundamentalen Prinzipien indes nichts änderte. Bis heute trägt ihm dies die Kritik radikaler schwarzer Aktivisten ein, die ihn gerne als allzu kompromissbereiten Assimilationisten denunzieren, ohne sich die Mühe zu machen, Kings Gedankenwelt einer tieferen Analyse zu unterziehen.³⁹

War also Martin Luther King ein Linksevanglikaler? Die Antwort auf diese Frage muss zwangsläufig ambivalent und uneindeutig bleiben. King stand in einer erweckten Tradition, ohne persönlich ein Erweckungserlebnis gehabt zu haben. Er lehrte als Geistlicher in einer Gemeinde, die ebenfalls einer erweckungschristlichen Tradition zugerechnet werden kann und empfand sich dort nicht als Fremdkörper. Auch wurde er nicht als solcher wahrgenommen, sondern von den Gläubigen seiner Gemeinde vollauf als

³⁵ Vgl. allgemein Christopher Rowland (Hg.), *The Cambridge Companion of Liberation Theology*, New York 2007.

³⁶ Cornel West, *The Radical King*, New York 2010.

³⁷ Dorrien, *Social Ethics*, 396–411.

³⁸ James H. Cone, *Black Theology and Black Power*, New York 1969.

³⁹ Zu dieser Kritik nun Ibram X. Kendi, *Gebrandmarkt: Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika*, München 2017, 398–438.

charismatischer Prediger akzeptiert. Theologisch kam er aus der liberalen Theologie, hatte sich jedoch dem neo-orthodoxen, personalistischen christlichen Realismus Niebuhrs zugewandt, ohne den liberalen Universalismus und die liberale historisch-kritische Exegese preiszugeben, wohl aber unter Verzicht auf jeden anthropologischen Optimismus. Seine Theologie war Theologie des Widerstands und der Sozialreform mit ausgeprägt postmillenaristischen Zügen, die aber durch den liberalen *social gospel* vermittelt wurden. Ja, King war ein Linksevangelikaler, aber einer, der ganz am Rand des Evangelikalismus stand.

Bibliografie

- Allitt, Patrick, Religion in America since 1945: A History, New York 2003
- Baldwin, Lewis V., There is a Balm in Gilead: The Cultural Roots of Martin Luther King, Jr., Minneapolis 1991
- Barron, Bruce, Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology, Grand Rapids 1992
- Bebbington, David B., Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, London 1989
- Berg, Manfred, Lynchjustiz in den USA, Hamburg 2014
- , Ticket to Freedom: Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner, Frankfurt a. M. 2010
- Berger, Klaus, Die Apokalypse des Johannes, Bd. 1: Apk 1–10, Freiburg i. Br. 2017
- Bowler, Kate, Blessed: A History of the American Prosperity Gospel, New York 2013
- Brunner, Emil, Gerechtigkeit, Zürich 1943
- Burrow, Rufus, Martin Luther King, Jr. and the Theology of Resistance, Jefferson 2001
- Carson, Clayborn (Hg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., vol. VI: Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963, Berkeley/Los Angeles 2007
- Cone, James H., Black Theology and Black Power, New York 1969
- Copleston, P. Frederick, SJ, A History of Philosophy, vol. VIII: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America, New York 1994
- Diamond, Sara, Not By Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right, New York 1998
- Diem, Heinrich, „Analogia fidei gegen analogia entis: Ein Beitrag zur Kontroverstheologie“, in: Evangelische Theologie 3 (1936), 157–186
- Dorrien, Gary, Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition, Walden 2009
- Douthat, Ross, Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics, New York 2012
- Elwert, Frederick/Rademacher, Martin/Schlamelcher, Jens, „Einleitung“, in: dies. (Hg.), Handbuch Evangelikalismus, Bielefeld 2017, 11–20
- Ernst, Norbert, Die Tiefe des Seins: Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs, St. Ottilien 1988
- Evans, Curtis J., The Burden of Black Religion, New York 2008
- Gasaway, Brantley W., Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice, Chapel Hill 2014

- Hale, Grace Elisabeth*, Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890–1940, New York 1998
- Haspel, Michael*, Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation: Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen 1997
- Heinrich, Paul*, Theologie des Alten Testaments, Bonn 1940
- Hochgeschwender, Michael*, Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 2007
- , Die Amerikanische Revolution: Geburt einer Nation, 1763–1815, München 2016
- , „Evangelikalismus: Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung“, in: *Elwert u. a. (Hg.)*, Handbuch Evangelikalismus, 21–46
- Hodgson, Godfrey*, Martin Luther King, London 2010
- Kendi, Ibram X.*, Gebrandmarkt: Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika München 2017
- Messner, Johannes*, Das Naturrecht: Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck 1950
- Miller, Steven P.*, The Age of Evangelicalism: America's Born-Again Years, New York 2014
- Moreton, Bethany*, To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise, Cambridge 2009
- Niebuhr, Reinhold*, Moral Man and Immoral Society: A Story in Ethics and Politics, New York 2005
- Pally, Marcia*, The New Evangelicals: Expanding the Vision of the Common Good, Grand Rapids 2011
- Pesch, Otto Hermann*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1,2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Mainz 2008
- Predel, Günther*, Schöpfungslehre, Paderborn 2015
- Przywara, P. Erich, SJ*, Analogia Entis: Metaphysik, Urstruktur und All-Rhythmus, Freiburg i. Br. 1996
- Ratzinger, Joseph*, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras: Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Freiburg i. Br. 2009
- Rowland, Christopher (Hg.)*, The Cambridge Companion of Liberation Theology, New York 2007
- Royal, Robert*, A Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century, San Francisco 2015
- Sabella, Jeremy L.*, An American Conscience: The Reinhold Niebuhr Story, Grand Rapids 2017
- Scheeben, Matthias Joseph*, Die Mysterien des Christentums: Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben in der ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg i. Br. 1941
- Schlosser, Marianne*, Bonaventura begegnen, Trier 2001
- Schmidt, Werner H.*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996
- Tuck, William Powell*, A Revolutionary Gospel: Salvation in the Theology of Walter Rauschenbusch, Macon 2015
- West, Cornel*, The Radical King, New York 2010
- Westermann, Claus*, Genesis, Bd. 1: Kapitel 1–3, Neukirchen-Vluyn 1999
- Wills, Richard Wayne, Sr.*, Martin Luther King, Jr. and the Image of God, New York 2009
- Wright, Nicholas Thomas*, Paul and the Faithfulness of God, New York 2013

Schritte aufeinander zu

Der Wandel in der Beziehung zwischen der ACK und der NAK¹

Bernd Densky

Ich kann mich noch gut an die Aufregung erinnern, als in der Sitzung des Ständigen Ausschusses in Bayern (StAu), die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) Bayern, die viermal im Jahr tagt, Ende 2006² darüber informiert wurde, dass bei Gründung der lokalen ACK Memmingen die Neuapostolische Kirche (NAK) als Gastmitglied aufgenommen wurde. Hatten doch die meisten Vertreter der Mitgliedskirchen das Bild einer exklusiven Endzeitgemeinde vor Augen, die sich mit großer Vehemenz von allen anderen christlichen Kirchen abgrenzte und für sich in Anspruch nahm, die allein selig machende Kirche zu sein, außerhalb derer es kein Heil gab. Schmerzhaft wurde das immer dann erfahrbar, wenn es um die Konversion von Mitgliedern in die NAK ging. 2006 war es für die meisten Vertreter der evangelischen Landeskirche, aber auch der evangelischen Freikirchen unvorstellbar, dass sich eine NAK-Gemeinde ohne Hintergedanken den anderen christlichen Kirchen zuwenden wollte, um sich dem ökumenischen Dialog zu stellen. Auch ein Jahr später, als mit der NAK Aschaffenburg eine zweite NAK-Gemeinde in eine lokale ACK in Bayern aufgenommen wurde, waren Skepsis und Unverständnis gegenüber der lokal handelnden ACK auf regionaler Ebene und auch auf Bundesebene ziemlich groß.

1. Ein klärender Brief – Bestandsaufnahme der Beziehung 2010

Das Verhältnis zwischen ACK und NAK wurde zu einem Dauerthema auf regionaler und auch auf bundesweiter Ebene der ACK. Im Februar 2010 sah sich die Ökumenische Centrale (ÖC) der ACK genötigt, auf Bitten der Konferenz der Geschäftsführerinnen und Geschäftsführer der ACK und der Mitgliederversammlung einen „klärenden Brief“ an die regionalen

¹ Vortrag auf dem Studententag der EKD „Neuapostolische Kirchen in der ACK“, am 1. Februar 2018 in Kassel.

² Vgl. <http://www.nak.org/de/news/nak-international/article/14478/> (aufgerufen am 29.01.2018): Meldung vom 05.10.2016; Neuapostolische Kirchengemeinde Memmingen erhält Gaststatus in der ACK.

und lokalen ACKs zu schicken. In acht Punkten skizziert der damalige freikirchliche Referent in der ÖC darin den Status quo der Beziehung zwischen der ACK und der NAK aus Sicht des Vorstandes und der ÖC:³

- (1) Es gab ein Kontaktgespräch zwischen der ACK i. D. und der NAK, weitere wurden in Aussicht gestellt.
- (2) Die NAK ist in keiner regionalen ACK Mitglied oder Gastmitglied.
- (3) Die NAK ist, entgegen anderslautenden Gerüchten, nicht Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz.
- (4) Die NAK ist Mitglied, bzw. Gastmitglied in einigen wenigen lokalen ACKs. Die Gründe hierfür sind jeweils auf lokaler Ebene zu suchen. Eine Präzedenz lässt sich daraus nicht ableiten.
- (5) Die regionale ACK in Baden-Württemberg hat seit 2001 regelmäßig Gespräche mit der NAK geführt. Dabei wurde deutlich, dass es in der NAK einen behutsamen Öffnungs- und Wandlungsprozess gibt. Bemerkenswerte Änderungen der Lehre der NAK vollziehen sich im Verständnis des Amtes des Stammapostels und der bis 2006 sehr exklusiv formulierten Heilslehre. Das betrifft auch das in der NAK praktizierte Sakrament der Versiegelung. Seit 2006 erkennt die NAK die Taufe der christlichen Kirchen an, sofern sie rite vollzogen wurden, d. h. im Namen des dreieinigen Gottes und mit Wasser.
- (6) Die ACK in Baden-Württemberg hat im April 2008 eine Orientierungshilfe für die Gemeinden zum Umgang mit der NAK herausgegeben, auf die wir verweisen (http://www.ack-bw.de/30_115.htm).
- (7) In der NAK gibt es offenbar Spannungen, die weitere Entwicklung ist noch offen. Allerdings ist festzuhalten, dass der Prozess der Öffnung innerhalb der NAK prominente Fürsprecher hat, vor allem in dem Stammapostel Leber.
- (8) Von Aussteigern aus der NAK wird immer wieder von Repressalien berichtet. In Gesprächen mit der NAK sollte der Umgang mit Aussteigern zur Sprache kommen.
- (9) Seitens der NAK wurde für die nähere Zukunft die Herausgabe eines neuen Katechismus in Aussicht gestellt. Dieser wird Aufschluss über die Lehrentwicklung in der NAK geben. Die ACK i. D. wird die in Aussicht gestellten Gespräche ergebnisoffen weiterführen.

Drei Punkte will ich aus diesem Brief unterstreichen.

1. Es gab 2008 ein Kontaktgespräch zwischen dem Vorstand der ACK und Vertretern der NAK.⁴ Den Anlass des Gespräches formulierte der

³ Brief von Pastor Karl-Martin Unrath an die regionalen und lokalen ACKs, Februar 2010, Archiv in der ÖC.

⁴ Dieses Kontaktgespräch fand am 21. Februar 2008 in Braunschweig statt und wurde in einem Memorandum festgehalten, das von beiden Gesprächspartnern gegengelesen ist, unveröffentlicht. Gesprächsteilnehmer waren vom damaligen Vorstand der ACK Landesbischof Dr. Friedrich Weber, Bischof Hans-Jörg Voigt, Prälat Hubert Bour, Pfarrerin Barbara Rudolf und Pfarrer Dr. Johannes Ehrmann als ehemaliger Geschäftsführer der

ACK-Vorsitzende Bischof Weber in zwei Fragen: a) Warum ist für die NAK die Kontaktaufnahme zur ACK zum jetzigen Zeitpunkt wichtig?; b) Was hat sich in der NAK in den letzten zehn Jahren verändert?⁵ Inhalt des Gespräches war u. a. das von Prälat Bour vorgestellte Kommuniké zur Gesprächsrunde der NAK mit der ACK BW.⁶ Ein Ergebnis dieses Gespräches war, dass die (entstehende) Orientierungshilfe der ACK BW dem Vorstand, der Mitgliederversammlung und den Geschäftsführerinnen und Geschäftsführern der regionalen ACKs zur Verfügung gestellt wird mit der Bitte um Prüfung, Rücklauf und Auswertung der Erfahrungen.

2. In der ACK BW hat es seit 2001 regelmäßige Gespräche mit der NAK gegeben. Inhalte der Gespräche waren u. a. a) das Ökumene-Verständnis, b) theologische Grundsatzfragen: Sakramentstheologie, Schrift-Offenbarung, Ekklesiologie, c) pastorale Fragen: Patenschaften, Anstellungen, konfessionsverbindende Ehen.⁷ Diese Gespräche führten dazu, dass die ACK BW 2008 eine Orientierungshilfe für Gemeinden herausgab „zum Umgang mit der NAK“. In dieser Orientierungshilfe wurde in Punkt 10 die Bundesebene der ACK angesprochen, nun ihrerseits aktiv in einen Gesprächsprozess mit der NAK einzutreten.

3. In Punkt 7 des Rundbriefes der ÖC vom Februar 2010 wird deutlich, dass die ACK in Gestalt der ÖC Kontakte zu Aussteigern aus der NAK hatte, die einerseits ihre eigene Situation zur Sprache brachten, aber auch in Frage stellten, ob die Öffnung der NAK zu den Mitgliedskirchen der ACK aus ehrlicher Motivation geschieht. Diese Stimmen – das sei an dieser Stelle schon erwähnt – nahmen ab, je intensiver die Gespräche wurden und das Vertrauen der Gesprächspartner zueinander wuchs.

Soweit die Bestandsaufnahme der Beziehung zwischen ACK und NAK Anfang 2010, wie sie sich im Rundschreiben der ÖC widerspiegeln. Am 13. Dezember 2010 fand ein weiteres Gespräch zwischen dem Vorstand der ACK und der Projektgruppe Ökumene der NAK in Braunschweig statt.⁸ In diesem Gespräch unterstrichen die Vertreter der NAK, dass es ein unumkehrbares Anliegen der NAK ist, die Öffnung zur ACK zu verstetigen. Ein Indiz dafür war die Umbenennung der „Projektgruppe Ökumene in der NAK“ in die „Arbeitsgruppe Kontakte zu anderen Kirchen und Religionen“. Als Ziel strebt die NAK in diesem Gespräch explizit die Gastmitgliedschaft in der

ACK BW. Von der Projektgruppe Ökumene der NAK nahmen teil: Apostel Volker Kühnle, Apostel Rolf Wosnitzka, und Peter Johanning.

⁵ Siehe Anm. 4, Memorandum des Gesprächs; Laufwerk Z der ÖC in Frankfurt a. M.; unveröffentlicht.

⁶ Das Kommuniké ist abgedruckt in: Reinhard Hempelmann (Hg.), Die Neuapostolische Kirche und die Ökumene, EZW-Texte 214, Berlin 2011, 79 ff.

⁷ Vgl. Anm. 5, Memorandum, unveröffentlicht.

⁸ Teilnehmer von Seiten der ACK: Erzpriester Radu Constantin Miron, Landesbischof Dr. Friedrich Weber, Bischof Hans-Jörg Voigt und die Geschäftsführerin der ÖC, Dr. Elisabeth Dieckmann. Von Seiten der NAK sind es die Vertreter der Projektgruppe Ökumene, siehe Anm. 4.

ACK an.⁹ Im Dezember 2010 wurde eine „Theologische Gesprächsgruppe“ angedacht, die offene theologische Fragen inhaltlich klären und zum besseren gegenseitigen Verständnis verhelfen sollte.

Dass die Frage nach der Ökumenefähigkeit der NAK in den Jahren 2005 bis 2012 auf unterschiedlichen Ebenen bedacht und reflektiert wurde, zeigen Tagungen wie ein Studientag zum „Selbstverständnis apostolischer Kirchen und Gemeinschaften“ am 25. Juni 2005 in der Frankischen Stiftung in Halle, an dem ca. 400 Personen teilnahmen.¹⁰ Vom 1. bis 3. Dezember 2010 fand im Johannesstift in Berlin-Spandau eine Tagung der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes zum Thema „Die Neuapostolische Kirche und die Ökumene“ statt. Zielgruppe dieser Studientagung waren die Weltanschauungsbeauftragten und Ökumenebeauftragten der christlichen Kirchen in Deutschland.¹¹

2. Theologische Gespräche im Trialog

Zur Theologischen Gesprächsgruppe, die im Gespräch des Vorstandes der ACK mit den Vertretern der NAK angedacht worden war, kam es aufgrund des Beschlusses der Mitgliederversammlung der ACK im März 2011 in den Jahren 2011 und 2012. Beteiligt waren neben der ACK auch die EZW und Vertreter der Neuapostolischen Kirche.¹² In der Mitgliederversammlung der ACK im März 2013 legte Dr. Burkhard Neumann den Abschlussbericht der Gemeinsamen Gesprächsgruppe der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und der Neuapostolischen Kirche (NAK) vor.¹³

⁹ Vgl. Protokoll des Gespräches vom 13. Dezember 2010, unveröffentlicht.

¹⁰ Vgl. H. Obst, Die Zukunft und Geschichte der Neuapostolischen Kirche, in: EZW-Texte 214, Berlin 2011, 22.

¹¹ Siehe Anm. 6, dokumentiert ist diese Tagung in: EZW-Texte 214, Berlin 2011.

¹² Teilnehmer waren für die ACK: Prälat Hubert Bour (Deutsche Bischofskonferenz), Prof. Dr. Johannes Ehmann (Evangelische Kirche in Deutschland, 1.–4. Sitzung), Pfr. Jörg Bickelhaupt (Evangelische Kirche in Deutschland, 5.–6. Sitzung), PD Dr. Burkhard Neumann (DÖSTA), Pastor Karl-Martin Unrath (Ökumenische Centrale). Für die EZW: Dr. Reinhard Hempelmann, Dr. Michael Utsch (1. und 2. Sitzung), Dr. Kai Funkschmidt (ab der 3. Sitzung) Für die NAK: Bezirksapostel Bernd Koberstein, NAK Hessen/Rheinland-Pfalz/Saarland, Koordinator „NAK-Katechismus“ (seit 01.01.2011), Apostel Volker Kühnle, NAK Süddeutschland, Vorsitzender der internationalen Arbeitsgruppe „Kontakte zu Konfessionen und Religionen“ (KKR), Apostel Gert Opdenplatz, NAK Hessen/Rheinland-Pfalz/Saarland, Projektgruppe „Der neu-apostolische Glaube“, Priester Dr. Reinhard Kiefer, Theologischer Berater der internationalen Kirchenleitung der NAK, Bezirksapostel Wilfried Klingler, NAK Mitteldeutschland, Koordinator „NAK-Katechismus“ (bis 31.12.2010), Bischof Peter Johanning, NAK International, Kirchensprecher, Mitglied AG KKR.

¹³ Einen Überblick über die Gespräche gibt Burkhard Neumann, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und Neuapostolische Kirche im Dialog, in: Kai Funkschmidt (Hg.),

B. Neumann charakterisiert die Gespräche als freundlich. Sie fanden in einer „offenen und ehrlichen Atmosphäre“ statt. Die Vertreter der NAK „waren durchgehend bereit, auch auf kritische Fragen ihrer Gesprächspartner einzugehen“.¹⁴ Inhaltlich beschäftigte sich der Gesprächskreis mit dem Abendmahlsverständnis und dem Apostelamt, mit der Bedeutung des Stammapostels, mit der sogenannten „Botschaft“ des Stammapostels Bischoff, mit dem Kirchenverständnis, mit Taufe und Versiegelung und mit der Eschatologie der NAK. Am Ende der Gespräche erschien 2012 der neue Katechismus der Neuapostolischen Kirche. Er wurde zwar selbst nicht mehr im Rahmen dieser Gespräche thematisiert, war aber Gegenstand einer Tagung „Der neue Katechismus der NAK und die Ökumene“, zu der die ACK und die EZW vom 20. bis 22. Februar 2013 nach Fulda einluden.¹⁵

Unter „Ergebnis und Ausblick“ hält Neumann fest:

„Die Gespräche zwischen ACK und NAK haben zum einen den Willen der NAK deutlich gemacht, auf die anderen christlichen Kirchen zuzugehen und eine ausdrückliche ökumenische Zusammenarbeit mit ihnen zu suchen. [...] Zum anderen haben sie die Punkte benennen können, an denen weiterhin Diskussionsbedarf besteht.“¹⁶

Im Blick auf eine angestrebte Gastmitgliedschaft der NAK hält B. Neumann fest,

„dass es keine Kriterien für die ACK-Mitgliedschaft gibt, die über die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen und ihre Umsetzung in den 2012 überarbeiteten ‚Leitlinien für die ökumenische Zusammenarbeit in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene‘ hinausgeht und die NAK diese Basisformel anerkennen könnte“.¹⁷

Von den anderen Kirchen als „Sonderlehren der NAK“ klassifizierte Lehren der NAK schließen eine wie auch immer geartete Mitgliedschaft in der ACK nicht per se aus.¹⁸

Bewahrung und Erneuerung, ökumenische Analysen zum neuen Katechismus der Neuapostolischen Kirche, EZW-Texte 228, Berlin 2013, 9 ff.

¹⁴ Burkhard Neumann, Abschlussdokument der Gesprächsgruppe ACK, EZW und NAK (siehe Anm. 12), Anlage zum Protokoll der Mitgliederversammlung der ACK März 2013, Frankfurt a. M., 2; unveröffentlicht.

¹⁵ Dokumentiert ist diese Tagung in Kai Funkschmidt (Hg.), Bewahrung und Erneuerung, ökumenische Analysen zum neuen Katechismus der Neuapostolischen Kirche, EZW-Texte 228, Berlin 2013.

¹⁶ Siehe Anm. 14, Burkhard Neumann, Abschlussdokument, 4; unveröffentlicht.

¹⁷ Siehe Anm. 16, 4–5.

¹⁸ Siehe Anm. 17, 5. Der Abschnitt des Berichtes von B. Neumann, der um den Begriff „Sonderlehren“ kreist, trifft aus dem Widerspruch der täuferischen Tradition, da Neumann in diesem Zusammenhang u. a. die Nichtanerkennung der Taufe anderer Kirchen durch mehrere Vollmitglieder der ACK als „Sonderlehre“ klassifiziert. Diese Klassifizierung hat zur Folge, dass der Abschlussbericht in der Mitgliederversammlung der ACK zwar gehört, aber nicht entgegengenommen wurde. Aufgenommen wurden aber konkrete Vorschläge, die die Gesprächsgruppe für den weiteren Weg in der Beziehung ACK zur NAK macht.

Im Abschlussbericht würdigt die Gesprächsgruppe den sich für die Ökumene öffnenden Weg der NAK und gibt konkrete Impulse, wie dieser Weg von den anderen christlichen Kirchen weiter gefördert werden kann. Konkret benennt der Bericht folgende Punkte:

- Ausgehend von der Orientierungshilfe der ACK BW sollen vertrauensbildende Schritte aufeinander zu gegangen werden, wie z.B. Einladung und Mitarbeit der NAK an Kirchen- und Katholikentagen;
- Gemeinsames Schriftlesen und gemeinsame Bibelarbeiten sollten wahrgenommen und gefördert werden, um einander in zentralen Äußerungen des Glaubens kennen und verstehen zu lernen;
- Da die NAK bereits Gastmitglied in mehreren lokalen ACKs ist, sollten die dort gemachten Erfahrungen aufgenommen und ausgewertet werden;
- Die theologische Reflexion innerhalb der NAK, die sich bisher immer als „Laienbewegung“ verstanden hat, sollte gefördert werden. Durch weitere Gespräche sollte die NAK ermutigt werden, Theologie zu treiben und sich so auch mit der eigenen Lehre auseinander setzen.

3. Die Phase der Reflexion und Kommunikation

Der Vorstand der ACK nahm die Anregungen des Abschlussdokumentes auf und schlug im März 2013 der Mitgliederversammlung vor, in den nächsten drei Jahren eine „Phase der Kommunikation und Reflexion“ in den Beziehungen zur NAK zu gestalten. Die Mitgliederversammlung stimmte diesem Vorschlag zu. Konkretisiert wurde die „Phase der Kommunikation und Reflexion“ auf der Mitgliederversammlung im Herbst 2013. Wörtlich heißt es in der Vorstandsvorlage für die Mitgliederversammlung:

3.1. Der Beschluss

„Der Vorstand hält es für wichtig, ..., die NAK auf ihrem ökumenischen Weg zu unterstützen und den Prozess der Annäherung fortzuführen. Er schlägt der Mitgliederversammlung folgendes Vorgehen vor:

- Überarbeitung der Orientierungshilfe von ACK Baden-Württemberg und NAK aus dem Jahr 2008 unter Berücksichtigung der im Gesprächsprozess erzielten Ergebnisse. Hierzu soll eine Arbeitsgruppe gebildet werden, der angehören: einige Vertreter von NAK und ACK, die auch in der Gesprächsgruppe mitgearbeitet haben, sowie der Geschäftsführer der ACK BW.
- Konsultation mit den lokalen ACKs, in denen die NAK bereits vertreten ist.
- Pressemeldung über die beschlossenen Maßnahmen sowie Info an: Delegierte und stellvertretende Delegierte in der ACK, regionale ACKs, katholische und evangelische Ökumenereferenten, EZW.
- wenn 1 und 2 geschehen sind (möglichst zügig): gemeinsame Erklärung von ACK und NAK zur Vorstellung der überarbeiteten Orientierungshilfe mit Ermutigung der Gemeinden, gegenseitig Kontakt aufzunehmen

und im Rahmen des Möglichen zusammenzuarbeiten; evtl. auch Bitte/Angebot, Erfahrungsberichte an die ACK zu schicken;

- Einladung der NAK zu einer der nächsten Mitgliederversammlungen
- Nach einer angemessenen Zeit (ca. 3 Jahre) wird Bilanz gezogen und das weitere Vorgehen beraten.
- Dieser Prozess soll vom Freikirchenreferenten in der ÖC koordiniert werden.¹⁹

3.2. Die Orientierungshilfe

In den beiden folgenden Jahren wurde dieser Beschluss der Mitgliederversammlung unter der Koordination des freikirchlichen Referenten in der Ökumenischen Centrale umgesetzt. Eine gemeinsame Arbeitsgruppe der ACK und der NAK²⁰ traf sich 2014 in vier Sitzungen abwechselnd in der Ökumenischen Centrale der ACK und im Bischofsverlag der NAK in Frankfurt am Main und überarbeitete die Orientierungshilfe der ACK BW aus dem Jahr 2008. Nachdem der gemeinsame Textvorschlag durch die jeweiligen Gremien noch leichte Korrekturen erfahren hatte, wurde die neue Orientierungshilfe 2015 mit einer Pressemitteilung veröffentlicht. Die erste Druckauflage von 30.000 Exemplaren war innerhalb kürzester Zeit vergriffen.

Vergleicht man die beiden Orientierungshilfen miteinander, so wird eine Weiterentwicklung der Beziehung zwischen ACK und NAK in der Orientierungshilfe von 2015²¹ im ersten Abschnitt deutlich. Unter dem Stichwort „Grundlagen“ wird zum einen der bisherige Weg der NAK hauptsächlich in ihrer Beziehung und in den Gesprächen mit der ACK BW nachgezeichnet. Inzwischen gibt es mehrere NAK-Gemeinden, die (Gast-)Mitglieder in lokalen ACKs geworden sind. Die Berührungsebenen haben sich erweitert. Mit dem Katechismus der Neuapostolischen Kirche, der 2012 veröffentlicht wurde, hat das Gespräch zwischen der den Mitgliedskirchen der ACK und der NAK an Schärfe und Tiefe gewonnen. In den „Grundlagen“ der Orientierungshilfe heißt es dazu:

„Grundlage ist der im Jahr 2012 veröffentlichte Katechismus der Neuapostolischen Kirche. Er stellt erstmals systematisch und umfassend den neuapostolischen Glauben verbindlich dar. In wichtigen Fragen geht er über das hinaus, was bisher als neuapostolische Lehre galt. Zu den ökumenisch relevanten Punkten, an denen sich der Wandel des neuapostolischen Selbstverständnisses zeigt, ge-

¹⁹ Beschlussvorlage des Vorstands der ACK für die Mitgliederversammlung der ACK im Herbst 2013, Anlage zum Protokoll der MV der ACK, Laufwerk Z der ÖC, Frankfurt a. M. 2013; unveröffentlicht.

²⁰ Teilnehmer waren für die ACK: Pastor Bernd Densky (ÖC, Koordinator u. Protokoll), Dr. Albrecht Haizmann (GF-ACK-Baden-Württemberg), Dr. Burkhard Neumann (DÖSTA, Direktor am J.-A. Möhler Institut); für die NAK: Apostel Volker Kühnle; Bischof Peter Johanning.

²¹ Vgl. zum Folgenden: Schritte aufeinander zu – eine Orientierungshilfe, hg. v. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V., Frankfurt a. M. 2015.

hört das Bekenntnis zur Autorität der Bibel für alle kirchlichen Ordnungen und Ämter sowie die ausdrückliche Anerkennung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Damit ist die Überzeugung verbunden, dass Gottes Geist auch vor und außerhalb der Neuapostolischen Kirche gewirkt hat und weiterhin wirkt. Dementsprechend lehrt der Katechismus, dass es die Kirche Jesu Christi auch außerhalb der NAK in der Geschichte gab und gibt.“²²

Unter Grundlagen benennt die Orientierungshilfe aber auch Anfragen an die NAK, die aus ökumenischer Sicht bleiben. Das Verhältnis von Taufe und Versiegelung aber auch die spezifische Eschatologie der NAK gehören dabei sicher zu den zentralen Themen eines weitergehenden ökumenischen Gesprächs.

In der Orientierungshilfe wird allerdings formuliert, dass diese und andere kontroverse Themen kein Hindernis für ökumenische Kontakte sein könne, da auch hier deutlich wird, dass „das Heil Gottes nicht exklusiv an die NAK gebunden ist“.²³

Im Blick auf eine Zusammenarbeit auf der Ebene der ACK wird in den Grundlagen der Orientierungshilfe von 2015 festgehalten:

„Es gibt zum einen die Punkte, die für eine ökumenische Zusammenarbeit von Bedeutung sind. Sie spiegeln sich in der Anerkennung der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen wider. Zum anderen gibt es theologische Differenzen, die auch weiterhin Gegenstand des Gesprächs innerhalb der ökumenischen Beziehungen bleiben.“²⁴

Nachdem die „Grundlagen“ der Beziehung zwischen ACK und NAK beschrieben sind, thematisiert die Orientierungshilfe 2015 diese Beziehung in 10 Absätzen. Die Themen der Absätze orientieren sich dabei an der Orientierungshilfe 2008 von der ACK BW, werden allerdings präzisiert und durch die Reihenfolge etwas anders gewichtet.

Im Einzelnen werden folgende Themen behandelt:

1. Taufe
2. Gottesdienst und Gebet
3. Segenshandlungen bei Taufe, Trauung, Bestattung
4. Konfessionsverschiedene Ehen
5. Begegnungen bei besonderen Anlässen
6. Kommunale Veranstaltungen
7. Auftritte von Chören
8. Nutzung von kirchlichen Räumen
9. Geldspenden für diakonische und karitative Zwecke
10. Resümee und Ausblick

²² Siehe Anm. 21, Orientierungshilfe, Grundlagen.

²³ Siehe Anm. 22.

²⁴ Siehe Anm. 21.

Eine kleine Literaturliste lädt dazu ein, sich umfassender mit der Beziehung zur NAK und auch mit ihrem Katechismus auseinanderzusetzen.²⁵

Unter Resümee und Ausblick öffnet die Orientierungshilfe die Tür zu weiterer Zusammenarbeit:

„Angestoßen durch die Öffnung der NAK kam es seit Anfang 2001 zu intensiven Gesprächen und Kontakten zwischen ACK und NAK auf regionaler Ebene und auf Bundesebene. Auf dieser Basis ist gegenseitiges Vertrauen gewachsen. Heute gibt es zunehmend Kooperationen und Gastmitgliedschaften auf lokaler Ebene. Diese Orientierungshilfe fördert und begleitet den weiteren Weg der NAK und der ACK zueinander und zu einer vertieften ökumenischen Zusammenarbeit.“²⁶

Nach über zweijährigem Gebrauch wird phasenweise die Orientierungshilfe in der ÖC immer noch stark nachgefragt. So wurden allein im Januar 2018 ca. 150 Exemplare bestellt und verschickt.

3.3. Konsultation mit den lokalen ACKs

Die Phase der „Reflektion und Kommunikation“ beinhaltete als weiteren wichtigen Akzent die Konsultation mit den lokalen ACKs, in denen die NAK bereits als Mitglied bzw. Gastmitglied aufgenommen worden war. Dazu fand am 19. Februar 2015 ein Konsultationstag statt, zu dem die lokalen und regionalen ACKs eingeladen waren, in denen es Kontakte zur Neuapostolischen Kirche gab.²⁷

Im Vorfeld wurden die lokalen ACKs gebeten, Fragen zu ihrer Beziehung zur NAK schriftlich zu beantworten. Die eingegangenen Antworten waren Grundlage des Austausches und auch der Auswertung auf dem Konsultationstag. Insgesamt wurden 50 lokale und regionale ACKs eingeladen, von denen 40 schriftlich geantwortet haben. Am Konsultationstag selbst nahmen 14 Vertreter aus 11 lokalen ACKs und 10 Vertreter aus 8 regionalen ACKs teil, dazu zwei Gäste von der NAK.

Auf dem Konsultationstag wurde deutlich, dass die Kontaktaufnahme zwischen den Mitgliedskirchen der ACK und der NAK in der Regel von Vertretern der NAK ausging. Diese Kontaktaufnahmen und Entwicklungen waren seither in aller Regel positiv verlaufen. Tendenziell wurde der Gaststatus in den lokalen ACKs als „zurzeit“ als angemessen erlebt. Gewünscht wurde eine weitergehende Klärung im Blick auf den Gaststatus auch für die regionale und die bundesweite Ebene. In manchen lokalen ACKs waren die Beziehungen soweit gewachsen, dass ein weitergehender Status möglich erschien.

²⁵ Siehe Anm. 21.

²⁶ Ebd.

²⁷ Zum Folgenden: Auswertung des Konsultationstages lokaler und regionaler ACKs bezüglich ihrer Beziehungen zur Neuapostolischen Kirche (NAK) am 19. Februar 2015 in Kassel. Anlage zum Protokoll der Mitgliederversammlung der ACK am 18. und 19. März 2015 in Ludwigshafen; unveröffentlicht.

Bei der Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden wurde deutlich, dass das, was innerhalb der ACK verbindend ist, auch in der Beziehung zur NAK als verbindend erlebt wird. Als unterscheidend und zum Teil trennend wurden dagegen die spezifischen Lehren und Besonderheiten der NAK wahrgenommen. Als hilfreich wurde der Katechismus der NAK charakterisiert. „Er verhilft dazu das Gemeinsame, aber auch Trennendes zu erkennen und ins Gespräch zu bringen.“²⁸

Die Teilnehmer des Konsultationstages formulierten:

1. Der Prozess des Aufeinanderzugehens von ACK und NAK soll fortgeführt werden.
2. Dabei sind noch weitere wechselseitige Klärungen sinnvoll und notwendig.
3. Insgesamt gilt es zeitlich und lokal zu differenzieren und jeweils das zu gestalten, was möglich ist.

Sie beurteilten den Status der NAK in der jeweiligen ACK überwiegend als stimmig und bewerteten das Tempo der Entwicklung der Beziehungen überwiegend als angemessen: „Die gegenseitige Kenntnis und das Vertrauen zueinander sind gewachsen.“²⁹ Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Konsultationstages votierten dafür, dass der NAK auf regionaler und bundesweiter Ebene der Gaststatus ermöglicht wird, damit die Entwicklung auf lokaler und regionaler Ebene weitergehen kann.

3.4. Gestaltung der Beziehung zwischen ACK und NAK

Im Rahmen des Prozesses der „Reflexion und Kommunikation“ nahm die Geschäftsführerin der ACK, Frau Dr. Elisabeth Dieckmann, 2014 die Einladung zum Kirchentag der Neuapostolischen Kirche über Pfingsten 2014 im Olympiastadion in München an und überbrachte den ca. 48.000 Besuchern des Kirchentages die Grüße der ACK. Ebenfalls nahmen die Geschäftsführerin der ACK Bayern, Frau Dr. Maria Stettner, Dr. Burkhard Neumann, Mitglied des DÖSTA, und der Leiter des EZW, Dr. Reinhard Hempelmann, an einem Podiumsgespräch zum Thema NAK und Ökumene teil. Alle Vertreter der ACK und der Leiter der EZW berichten von freundlichen und wertschätzenden Begegnungen in den unterschiedlichsten Bezügen des Kirchentages.

Auf dem Kirchentag in Stuttgart (2015) und Berlin (2017) standen die Stände der ACK und der NAK auf dem Markt der Möglichkeiten in unmittelbarer Nachbarschaft. Es kam immer wieder zu einem intensiven und gegenseitig bereichernden Austausch zwischen Vertretern von ACK-Kirchen und Mitgliedern der NAK – nur zwei Beispiele, wie sich die Beziehung zwischen der ACK und der NAK auf sehr unterschiedlichen Ebenen entwickeln.

²⁸ Siehe Anm. 27.

²⁹ Ebd.

3.5. Ein erstes Resümee

Auf der Mitgliederversammlung der ACK im September 2016 in Augsburg wurde ein Resümee der dreijährigen Phase der „Reflexion und Kommunikation“ gezogen.³⁰ Der Vorstand berichtet von seinem Gespräch mit den Geschäftsführerinnen und Geschäftsführern der regionalen ACKs im Vorfeld der Mitgliederversammlung. In diesem Gespräch wurde noch einmal deutlich, dass sich die NAK, wo immer es NAK-Gemeinden und lokale ACKs gibt, um die Gastmitgliedschaft bemüht. Die Kontaktaufnahmen und Begegnungen werden dabei als verbindlich und mit gegenseitiger Wertschätzung erfahren. Inzwischen ist die NAK in vielen lokalen ACKs Gastmitglied, in der ACK Hannover sogar Mitglied und – das ist ein weiterer Schritt aufeinander zu – erstmals mit der ACK Mecklenburg-Vorpommern auch Gastmitglied in einer regionalen ACK. Nach Einschätzung des Vorsitzenden der ACK, Bischof Dr. K.-H. Wiesemann, „ist der Prozess der ökumenischen Öffnung der NAK inzwischen unumkehrbar. Deshalb gilt es, den ökumenischen Kairos wahrzunehmen und mit der NAK die nächsten Schritte zu verabreden.“³¹ Er weist darauf hin, dass gegenüber der NAK die gleichen Maßstäbe angelegt werden sollten, wie sie auch gegenüber anderen Kirchen gelten, die in die ACK aufgenommen werden wollen. Die Delegierten verabschieden einen Zeitplan, nachdem Vertreter der NAK zur nächsten Mitgliederversammlung im Frühjahr 2017 eingeladen werden sollen, um die NAK vorzustellen. Danach soll ein Gespräch auf Vorstandsebene erfolgen. Ziel ist es, die NAK im Frühjahr 2019 als Gastmitglied in die ACK aufzunehmen.

4. Frühjahr 2017 – Die NAK in der Mitgliederversammlung der ACK

Am 29. März 2017 stellt Apostel Volker Kühnle anhand einer Tischvorlage die Neuapostolische Kirche (NAK) der Mitgliederversammlung der ACK in Magdeburg vor. Er wird begleitet von Apostel Rolf Wosnitzka, Apostel Clément Haeck und Bischof Peter Johanning.

Im Anschluss beantworten die Vertreter der NAK Fragen aus der Mitgliederversammlung. Eine ausführliche interne Aussprache erfolgt in der Mitgliederversammlung am folgenden Tag. Der schon beschlossene Zeitplan für den weiteren Prozess in Richtung einer Gastmitgliedschaft der NAK wird bekräftigt. Positiv wird noch einmal der Veränderungsprozess in der NAK gewürdigt. Auch die Darstellung im Rahmen der Mitgliederversammlung wird positiv gewertet und als überzeugend beurteilt. Eindrücke aus der lokalen Zusammenarbeit und den Regionen bestätigen die Bemühungen der NAK um das ökumenische Miteinander.³²

³⁰ Zum Folgenden vgl. das Protokoll der Mitgliederversammlung der ACK vom 28. und 29. September 2016 in Augsburg; unveröffentlicht.

³¹ Siehe Anm. 30.

³² Zu diesem Absatz vgl. das Protokoll der Mitgliederversammlung der ACK vom 29. und 30. März 2017 in Magdeburg; unveröffentlicht.

Schließlich berichtet der Vorsitzende am 13. und 14. September auf der Mitgliederversammlung der ACK in Trier von dem letztem ausstehenden Punkt des verabschiedeten Zeitplans in der Beziehung zwischen ACK und NAK, einem Gespräch des Vorstandes mit den Mitgliedern der NAK-Arbeitsgruppe Kontakte zu Konfessionen und Religionen. Er betont, dass auch noch einmal neuralgische Punkte angesprochen wurden, auch die Frage, ob die NAK-Gemeinden im Ausland den Weg der ökumenischen Öffnung mitgehen. Die NAK ist in Afrika stark vertreten. In Afrika gestaltet sich der ökumenische Öffnungsprozess der NAK unter der Fragestellung: „Was können wir Christen gemeinsam in den schwierigen Problemfeldern Afrikas tun?“³³

Weitere Themen waren u. a.: die Transparenz der Entscheidungswege in der NAK, das Verhältnis vom Stammapostel zum „Beratergremium“ und das Stichwort Proselytismus. Es wurde über die theologische Ausbildung in der NAK gesprochen, die Übersetzung und Verbindlichkeit des Katechismus, die Eschatologie (Entschlafenenwesen) und die Rolle der Frauen. In diesem Gespräch wurde deutlich, dass der Katechismus zunehmend lehramtliche Verbindlichkeit erfährt. Verbindliche lehramtliche Texte sind damit auch die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse als gemeinsames Fundament der christlichen Kirchen, die im Katechismus aufgenommen sind. Im Gespräch wurde von den Vertretern der NAK noch einmal unterstrichen, dass die ökumenische Öffnung positiv gewollt wird. Die NAK ist sich dabei durchaus der Probleme bewusst, die mit dieser Öffnung einhergehen.

Bis zur nächsten Mitgliederversammlung der ACK wird die NAK einen Antrag auf Gastmitgliedschaft stellen. Die Mitgliederversammlung der ACK wird darüber abstimmen, ob sie eine Empfehlung zur Aufnahme der NAK ausspricht. Die Mitgliedskirchen der ACK haben dann ein Jahr Zeit, um über den Antrag zu befinden. In der anschließenden Aussprache berichtet der Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin Brandenburg (ÖRBB), H.-J. Ditz, dass am 9. Oktober 2017 im ÖRBB über die Gastmitgliedschaft der NAK abgestimmt wird. J. Dittrich, Vorsitzender der ACK Sachsen-Anhalt, berichtet über eine ähnliche Entwicklung in Sachsen-Anhalt.

In einer Tendenzabstimmung in der Mitgliederversammlung zeichnet sich eine Empfehlung für die Aufnahme der Neuapostolischen Kirche als Gastmitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V. ab.

Am 12. September 2017 stellte die Neuapostolische Gebietskirche in Deutschland den Antrag auf Gastmitgliedschaft in der ACK. Für eine Gastmitgliedschaft ist eine Zweidrittelmehrheit der Mitgliedskirchen notwendig. Liegt eine Zweidrittelmehrheit innerhalb der vorgesehenen Zeitplanung vor, dann kann die NAK in der Mitgliederversammlung im Frühjahr 2019 als Gastmitglied in die ACK aufgenommen werden.³⁴

³³ Zu diesem Absatz vgl. das Protokoll der Mitgliederversammlung der ACK vom 13. und 14. September 2017 in Trier; unveröffentlicht.

³⁴ Zum Bericht des Vorsitzenden vom Gespräch zwischen dem Vorstand der ACK und den Vertretern der NAK, der Aussprache und der Tendenzabstimmung vgl. das Protokoll der Mitgliederversammlung der ACK vom 13. und 14. März 2017 in Trier; unveröffentlicht.

Denn er ist unser Frieden

Predigt über Texte aus dem Buch Jesaja¹

Darryl M. Trimiew

Wer festen Herzens ist,
dem bewahrst du Frieden;
denn er verlässt sich auf dich.
(Jesaja 26, 3)²

Denn uns ist ein Kind geboren,
ein Sohn ist uns gegeben,
und die Herrschaft ist auf seiner Schulter;
und er heißt Wunder-Rat, Gott-Held,
Ewig-Vater, Friede-Fürst.
(Jesaja 9, 5)

Liebe Gemeinde,

Jesus ist unser Frieden. Er ist unser Frieden mit Gott und er macht Frieden möglich. Dies ist eine Wahrheit, die Martin Luther King verstand. Er hat einmal gesagt: „Frieden ist nicht nur ein entferntes Ziel, das wir verfolgen, sondern ein Mittel, um dieses Ziel zu erreichen.“

Heutzutage wird Martin Luther King in Amerika als Nationalheld verehrt. Aber zu seinen Lebzeiten war er, was Vincent Harding einen unbequemen Helden nennt. Das heißt, er protestierte gegen staatliche Politik wie die Segregation, aber auch gegen den Krieg in Vietnam. King erhob die Stimme gegen den Krieg zu einer Zeit, als es ausgesprochen unpopulär war, das zu tun. Indem er es tat, machte er sich selbst unbeliebt. Er sagte einmal:

„Wir werden also immer wieder mit der grausamen Ironie konfrontiert, schwarze und weiße junge Männer auf den Fernschirmschirmen zu sehen, während sie zusammen töten und sterben für ein Land, das sich nicht gestattet, sie in derselben Schule nebeneinander sitzen zu lassen. Also sehen wir, wie sie in brutaler Solidarität die Hütten eines armen Dorfes niederbrennen, aber wir wissen, dass sie nie im selben Stadtteil von Detroit wohnen würden. Angesichts solch grausamer Manipulation der Armen konnte ich nicht schweigen.“

¹ Die Predigt wurde am 5. November 2017 im Rahmen des Abschlussgottesdienstes des Symposiums „Widerstand und Versöhnung. Martin Luther King, Jr. als Inspiration für Gerechtigkeit“ in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde „Kreuzkirche“ Oldenburg i. O. gehalten.

² Alle Bibelzitate sind der Lutherübersetzung 2017 entnommen.

So wütend die Menschen auch über seinen Bürgerrechtskampf waren – sein Kampf um Frieden machte sie noch wütender. Deshalb war er ein unbequemer Held. Auch wenn es in den USA keine gesetzliche Rassentrennung mehr gibt, haben wir immer noch nicht viele Städte, die Integration wirklich leben. Für King war Frieden nicht nur das Ende von Gewalt, sondern auch das Erlangen von *Schalom* – also eine Art Frieden, die Eintracht, Gegenseitigkeit, Respekt, Liebe und Gerechtigkeit umfasst. Wahrer Frieden kann nicht erreicht werden, wenn es Unterdrückung und Ungerechtigkeit gibt. Unterdrückung erfordert von Zeit zu Zeit den Einsatz von Gewalt. Die Menschen werden sich nicht immer in ihre Unterdrückung fügen, und deshalb ist Gewalt ein notwendiges Übel. Deshalb muss man, um Frieden zu haben, gegen Unterdrückung aufstehen und auch für Gerechtigkeit, Eintracht, Solidarität und Rechtschaffenheit eintreten. Wenn diese anderen Beziehungen und Daseinszustände erreicht sind, dann wird der *Schalom* auf uns fallen, wie eine reife Pflaume vom Baum fällt. Dies ist die Art Frieden, die King kannte und nach der er strebte. Als er gewaltsam zu Tode kam, war er in Memphis, um zusammen mit Müllmännern zu demonstrieren, weil er ihnen helfen wollte, ein Einkommen zu erreichen, von dem sie leben konnten. Ohne ein solches Mindesteinkommen, mit dem diese Arbeiter ihre Rechnungen bezahlen konnten, würden sie keinen Frieden haben.

Heute, im 21. Jahrhundert, ist das Leben keineswegs anders. Wir Amerikaner sind beunruhigt, weil erst 2006 die Wirtschaft am Boden lag. Wir machen uns Sorgen über einen wirtschaftlichen Kollaps und haben deshalb keinen Frieden. Armut fördert immer Unruhe, und zu schnell wird der Ruf nach Gewalt laut. Bei der vorigen Wirtschaftskrise brachen keine Krawalle aus, aber es fehlte nicht mehr viel. Ich komme aus Newark, New Jersey, und habe zwei große Aufstände miterlebt, 1967 und 1968. 1967 brachen die Unruhen aus, weil ein schwarzer Fahrer zusammengeschlagen und erschossen wurde und der Frieden nicht hielt. Das Leben von Schwarzen spielte damals keine Rolle, und der Widerstand gegen brutale Methoden der Polizei dauert an. Wir sind beunruhigt, die Dinge laufen nicht gut, und dann fangen die Kugeln an zu fliegen. Die Unruhen von 1968 wurden natürlich unmittelbar durch das Attentat auf Martin Luther King ausgelöst, was ironisch ist. Im Gegensatz zu dieser Gewalt hat Jesus Christus uns gesagt, dass wir unsere Feinde lieben sollen, und King hat uns gesagt, dass wir Gewalt nicht mit Gewalt begegnen sollen. Diese segensreichen Ermahnungen wurden ignoriert, und zu oft herrschte die Gewalt. Die Bibel sagt, wir sollen uns nicht auf Fürsten verlassen, aber wir tun es trotzdem (Ps 118, 9; 146, 3).

Jesus sagte: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Kinder Gottes heißen (Mt 5, 9). Jesus wollte eindeutig Frieden, aber selbst Jesus starb eines gewaltsamen Todes.

Als Staat haben wir Truppen im Irak und in Afghanistan. Wir haben Tausende Menschen in diesen Ländern getötet, darunter auch kleine Mädchen. Und doch scheint unser Handeln uns nicht zu schockieren oder zu

empören. Diese Tötungen geschehen weit entfernt, und wir müssen das Blut nicht im Fernsehen anschauen und trauernde Familien sehen. Seit 1776, als Amerika gegründet wurde, hatten wir nur etwa sieben oder acht Jahre wirklichen Frieden. Was unsere Kriege in Übersee betrifft, stimmt leider die alte Redensart – aus den Augen, aus dem Sinn. Das scheint mir eine sehr merkwürdige Haltung für Christen, also für diejenigen, die Christus nachfolgen. *Denn er ist unser Frieden*. Aber wir lesen Jesaja als einen Traum, als Fantasievorstellung, als einen Ort irgendwo am Ende des Regenbogens, weit oben im Himmel. Manchmal klingt Jesaja wirklich wie ein Traum.

Hören wir uns Jesaja 11, 6–9 an:

6 Da wird der Wolf beim Lamm wohnen
und der Panther beim Böcklein lagern.
Kalb und Löwe werden miteinander grasen,
und ein kleiner Knabe wird sie leiten.
7 Kuh und Bärin werden zusammen weiden,
ihre Jungen beieinanderliegen,
und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind.
8 Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter,
und ein kleines Kind wird seine Hand ausstrecken zur Höhle der Natter.
9 Man wird weder Bosheit noch Schaden tun
auf meinem ganzen heiligen Berge;
denn das Land ist voll Erkenntnis des HERRN,
wie Wasser das Meer bedeckt.

Dieses wunderbare Bild zeigt ein Friedensreich. Es klingt nicht nach einem Dokumentarfilm im Natursender. Wir haben solche Sendungen gesehen und beobachtet, wie Löwen Zebras und Gazellen in Stücke reißen. Die Christen im ersten Jahrhundert waren sich der wilden Tiere bewusst – wenn sie ins Kolosseum geworfen wurden, wussten sie, dass sie getötet und gefressen werden würden. Und trotzdem waren sie bereit zu sterben und es so zu tun wie Christus; sie waren Pazifisten. Deshalb weigerten sie sich, den Kaiser anzubeten oder in seinen Kriegen zu kämpfen. Interessant, dass die meisten wilden Tiere Angst vor Menschen haben.

Nichtsdestotrotz erwarten wir – die wir behaupten, den anzubeten, der übers Wasser ging, Wasser in Wein verwandelte und als Friedensfürst bekannt ist – nicht einmal Frieden. Nordkorea schießt Raketen auf Südkorea ab und wir zeigen unsere Militärmacht, um sie zu unterstützen. Wir leben in einer Ära der Entspannung. Wir sind trotzdem beunruhigt. Wir geben Billionen Dollar für Rüstung und Verteidigung aus. Gleichzeitig sagen wir, dass wir Demokratie und Frieden wollen. Wir geben Billionen aus, um uns auf den Krieg vorzubereiten, und sind nicht bereit, ein Zehntel davon auszugeben, um den Armen zu helfen. Und dann wundern wir uns, dass wir keinen Frieden haben.

„Frieden mit einem Knüppel in der Hand ist Krieg.“
(Portugiesisches Sprichwort)

Frieden ist kein Traum. Frieden ist ein Lebensstil, er ist ein Kampf, er ist ein Risiko. Wir sollen nicht auf Fürsten vertrauen, und doch verlassen wir uns im Hinblick auf unsere Sicherheit auf unsere Regierung und unsere Waffen. Aber fühlen wir uns sicher? Kehren wir zu unserem Haupttext zurück:

Wer festen Herzens ist,
dem bewahrst du Frieden;
denn er verlässt sich auf dich.
(Jesaja 26, 3)

Um Frieden zu haben, müssen wir bei uns selbst anfangen. Vertrauen wir Gott? Wir sagen, dass wir ihn lieben, aber vertrauen wir ihm? Der Frieden muss also bei uns beginnen – indem wir Gott vertrauen. Und mit diesem Vertrauen auf Gott können wir Angst, Sorge und Gewalt überwinden. Sprüche 16, 32 ermahnt uns: „Ein Geduldiger ist besser als ein Starker und wer sich selbst beherrscht, besser als einer, der Städte einnimmt.“

Hier stehen wir also und feiern Martin Luther King, und wie können wir seiner gedenken? Wichtiger noch: Wie können wir Gott die Ehre geben und ihm dienen? Wir sollten damit anfangen, dass wir Gott vertrauen und uns auf ihn verlassen. Wenn wir friedvoll sein wollen, dann müssen wir es Gott überlassen, für uns zu kämpfen. Mose war zuerst ein Mörder, aber er konnte das Volk erst aus der Sklaverei ins Gelobte Land führen, als er es Gott überließ, für die Israeliten zu streiten. Der Engel des Todes erschlug die Erstgeborenen der Ägypter – das waren nicht die Israeliten. Wir müssen diesem Beispiel folgen. Wir müssen Gott vertrauen.

Der Frieden ist kein Traum, sondern eine Hoffnung und ein Kampf. Kings „Ich habe einen Traum“-Rede machte ihn berühmt, aber den Kampf um die Bürgerrechte hat er nicht mit Schlafen und Träumen geführt, sondern mit Gebet und Arbeit und indem er Frieden geführt und der Gewalt widerstanden hat.

Wie wissen, wie wir Krieg führen, aber woher sollen wir wissen, wie wir „Frieden führen“ können? Der Kampf für den Frieden ist mehr, als nur friedliebend zu sein. Für den Frieden zu kämpfen bedeutet, ohne Gewalt dem Bösen entgegenzutreten und nach Gerechtigkeit zu streben, wie Gott es uns gebietet. Gott will Menschen, die einer leidenden Welt helfen. Wir sind Christen und internationale Weltbürger und wir haben Verantwortung für das, was in diesem Land geschieht. Wir, auch als Kirche, können den Armen dienen und bessere Ausbildungsprogramme, Arbeitslosenunterstützung und wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle von der Politik einfordern. Wenn wir einander lieben und achten, dann führen wir Frieden. Wenn wir einander ausbeuten, dann fördern wir Gewalt. Wir sitzen alle im selben Boot und müssen zusammenarbeiten. Christus ist für unsere Sünden gestorben und von den Toten auferstanden, um über den Tod zu

triumphieren. Er ist auferstanden, um uns mit Gott zu versöhnen und miteinander, aber wir müssen das, was er erreicht hat, auch leben. Das Reich Gottes ist in unserer Mitte, und es ist ein Friedensreich. Wir sind von Gott aus der Dunkelheit in sein herrliches Licht berufen, um ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, Gottes auserwähltes Geschlecht zu sein – aber Gott hat den Frieden gewählt, und wir müssen Gottes Führung folgen. Wir müssen Frieden führen, zuerst in unseren Herzen, dann in unseren Familien, dann in unseren Kirchen, Städten und in unserem Land. Und zuletzt in der Welt.

Was sollen wir also tun und sein? Wenn wir Christus nachfolgen, müssen wir für Gerechtigkeit kämpfen und das wird zu *Schalom* oder Frieden führen. Es ist gut, wenn wir unsere Menschlichkeit und unsere Unterschiede feiern, die *Beloved Community* Martin Luther Kings, diese von Liebe geprägte und durchdrungene Gesellschaft. Aber das Friedensreich braucht mehr als Vielfalt. Es braucht auch ein gemeinsames Ziel. Wir müssen den Frieden suchen, wie ein Hirsch nach Wasser lechzt. Jesus ruft uns dazu auf, unseren Feinden zu vergeben und sie zu lieben. Das ist schwierig. Er hat es mit seinen Feinden, den römischen Unterdrückern und Henkern, getan. Es ist nicht leicht, aber eine Alternative gibt es nicht. Was musst du also tun?

Schließe zuerst Frieden mit Gott. Bitte Jesus Christus heute, in dein Leben zu kommen. Übergib dein Leben Jesus und sieh nicht mehr zurück. Zweitens, vergib deinen Freunden und Feinden. Wende dich deinem Nächsten zu mit Liebe und Frieden. Drittens, mache dich mit der wahren Geschichte von Martin Luther King bekannt – mit seinem Widerstand gegen den Vietnamkrieg – und frage, wie du Krieg und Gewalt entgegenreten kannst. Viertens danke Gott für den Frieden, den wir haben. Fünftens, bete – bete für dein Land und für eine Umkehr von manchen westlichen Lebensgewohnheiten – eine Umkehr davon, dass wir Krieg und Waffen lieben. Wenn du anfängst, diese Dinge zu tun, wirst du Freude, Frieden und Eintracht mit anderen finden. Hass und Gewalt sind ansteckend – aber Frieden und Liebe sind es auch. Und die größte Geistesgabe ist die Liebe. Wenn wir einander lieben, können wir in Frieden leben. Das ist Jesu Botschaft und der Traum Martin Luther Kings, und wir ehren Gott in dem Maße, in dem wir Frieden führen.

Amen!

Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Dorothee Dziewas.

„Es ist dir gesagt, was gut ist“

Predigt über Micha 6, 8¹

Friedrich Schneider

Liebe Gemeinde!

Eigentlich ist diese Predigt überflüssig, denn ihr wisst alle schon Bescheid. Das behauptet jedenfalls der Prophet Micha. Seit rund 2500 Jahren hält er der Menschheit vor: Ihr wisst doch Bescheid, ihr wisst, was gut ist. Also macht es doch endlich!

Micha 6, Vers 8: Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott.

Und doch gibt es nun eine Initiative, die weltweit versucht, das, was eigentlich klar ist, auch umzusetzen. Und wir überlegen, ob wir dazu nicht auch in Oldenburg eine Gruppe bräuchten, die nichts anderes vorhat, als Selbstverständlichkeiten zu bearbeiten. Was soll das? – Könnte man fragen. Und muss man auch fragen. Aber vermutlich ist das Selbstverständliche gar nicht so selbstverständlich, wie man eigentlich annehmen sollte. Ich will den Spruch des Propheten mal etwas unter die Lupe nehmen: „*Es ist dir gesagt worden, Mensch.*“

Angesprochen wird hier „der Mensch“ – das ist ungewöhnlich. Nicht Israel, nicht das Volk Gottes, die also, die am ehesten den Willen Gottes kennen sollten, sondern alle Menschen.

In seiner Predigt am 13. September 1964 in der Ostberliner Sophienkirche sagte Martin Luther King:

„Es gibt eine gemeinsame Menschlichkeit, die uns für die Leiden untereinander empfindlich macht. In diesem Glauben können wir aus dem Berg der Verzweiflung einen Stein der Hoffnung schlagen. In diesem Glauben werden wir miteinander arbeiten, miteinander beten, miteinander kämpfen, miteinander leiden, miteinander für die Freiheit aufstehen in der Gewissheit, dass wir eines Tages frei sein werden.“

Er hat mit diesen Worten vielen Menschen in der DDR Mut gemacht, die Hoffnung auf Veränderung nicht fallen zu lassen. Heute blicken wir zurück auf einen Weg, der ohne Gewalt eine Revolution bewirkt hat. Und gleichzeitig fallen uns heute aber viele Situationen ein, für die wir neue Hoffnung brauchen.

¹ Die Predigt wurde am 22. Januar 2017 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Oldenburg i. O. im Rahmen eines Gottesdienstes zur Gründung einer Micha-Ortsgruppe gehalten.

Wenn wir an die Ruinen in Aleppo denken, an die Leiden von Textilarbeiterinnen in Ostasien, an Plantagenarbeiter in Mittelamerika und an Flüchtlinge im kalten Griechenland, dann gehen die Worte Martin Luther Kings unter die Haut: *Es gibt eine gemeinsame Menschlichkeit, die uns für die Leiden untereinander empfindlich macht.*

Ja, es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: Es ist klar, was gut ist. Und das ist allen klar. Auch in einer komplizierten Welt gibt es immer noch diese Art von Selbstverständlichkeiten: Es gibt ein Verhalten, dass die Würde des Menschen achtet, und das ist einfach gut. Das gilt auch für alle, egal welche Partei sie bevorzugen, in welchem Land sie leben, ob sie jung oder alt, männlich oder weiblich, reich oder arm, fromm oder „weltlich“ sind oder was auch immer sind ... Und darum können auch Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen sich gemeinsam einsetzen für das Gute.

Die einstimmige Verabredung der nachhaltigen Entwicklungsziele in der UN ist so ein Zeichen dafür, dass im Grunde alle wissen, was gut ist. 17 Ziele von der Bekämpfung der Armut über eine gute Gesundheitsversorgung bis hin zum Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit. Das ist gut. Dagegen kann niemand wirklich sein. Gott sucht in der Menschheit nach einzelnen, die sich für das Gute einsetzen. Eine verzweifelte Suche: Noah war so ein Guter, aber laut biblischer Erzählung war das unter allen Menschen auch der einzige. Abraham ringt mit Gott im Gebet, ob es denn nicht wenigstens 10 „Gerechte“ in Sodom geben könne. Fehlanzeige. Gott sucht danach, dass wenigstens einige wenige begriffen haben, was er will und worüber er die Menschheit schon lange aufgeklärt hat und was jeder im Grunde auch weiß.

Der Prophet Micha hatte auch sehr konkrete Vorstellungen von dem, was eigentlich klar ist und allen guttut. Er nennt einen Dreiklang. In der Luther-Übersetzung lautet er: 1. Gottes Wort halten, 2. Liebe üben, 3. demütig sein.

Allerdings sind die hebräischen Wörter sehr vielschichtig und nicht eindeutig zu übersetzen. So gibt es zahlreiche Möglichkeiten, den Dreiklang anders zu übersetzen.

Eine kleine Übersicht:

- **Elberfelder 2009:** *Recht zu üben und Güte zu lieben und bescheiden zu gehen mit deinem Gott?*
- **Hoffnung für alle:** *Haltet euch an das Recht, begegnet anderen mit Güte, und lebt in Ehrfurcht vor eurem Gott!*
- **Gute Nachricht:** *Halte dich an das Recht, sei menschlich zu deinen Mitmenschen und lebe in steter Verbindung mit deinem Gott!*
- **Einheitsübersetzung 2016:** *Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte lieben und achtsam mitgehen mit deinem Gott.*

Luthers Übersetzung des hebräischen Worts *mischpat* mit „Gottes Wort“ ganz allgemein scheint am wenigsten zu zutreffen. Es geht um Recht, um Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit, Recht tun. Wir müssen uns bewusst machen, was die Bibel unter Gerechtigkeit versteht. Eben nicht Justitia, die mit verbundenen Augen streng nach dem Gesetz richtet. Das hebräische Wort *mischpat* meint eher „zu Recht bringen“. Als unser Haus „gerichtet“ wurde, ging es nicht um eine Beurteilung und Bewertung, sondern um Stabilität, um Balken und Dach – um ein Richt-Fest. Und wenn das Auto auf die Richtbank kommt, dann wird es nach einem Unfall wieder fahrtüchtig gemacht. Recht und Gerechtigkeit wird in der Bibel immer auf eine Gemeinschaft bezogen: Jeder bekommt, was er braucht, was ihm und ihr eigentlich zusteht, damit jede und jeder zu Recht kommt. Es gibt eine ausreichende Lebensgrundlage für alle. Darum ist Gerechtigkeit in der Bibel immer ein positiver Begriff und verbunden mit einem Grund zur Freude. Und darum heißt es hier auch nicht Recht sprechen, sondern Recht und Gerechtigkeit tun, nicht nur üben, sondern machen, dafür sorgen, umsetzen.

So wie auch „Güte und Treue lieben“ meint, dass wir verlässlich sind, zugewandt, freundlich – nicht auf Kosten anderer leben, sondern fürsorglich mit einander umgehen. Das hebräische Wort *chäsed*, das hier steht, meint „Güte, Liebe, Barmherzigkeit, Huld, Treue, Solidarität, Freundlichkeit, Gnade ...“. Also eine Form der Zuwendung, die dem Gegenüber guttut. So ist Gott, dessen Gerechtigkeit darin besteht, dass er Sünden vergibt und nicht bestraft und dessen Treue unerschütterlich ist, auch wenn sein Volk ihm immer wieder untreu wird.

Die Gute Nachricht überträgt hier sehr schön „Sei menschlich zu deinen Mitmenschen“. Die eher bekannte Formulierung im Alten und Neuen Testament „*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*“ geht in die gleiche Richtung.

„Demütig sein“ ist besser übersetzt mit „Achtsam mitgehen mit deinem Gott“. Hören auf Gott und Schritte wagen. Das hebräische Wort, das hier steht, ist eher selten. Es kann bedeuten: „in Ehrfurcht“, „demütig“, „in steter Verbindung“, „in Einsicht“, „besonnen“, „bescheiden“ oder „achtsam“. Alles zusammen gibt ein gutes Bild ab. Allerdings geht es nicht um eine Haltung „demütig sein“, sondern um eine Form des Gehens. Der Mensch bewegt sich – mit Gott an seiner Seite. Er lebt in einer wachen Beziehung zu Gott, achtet auf ihn. Und in vielen Fragen weiß er auch schon, was gut ist und was der Herr von ihm fordert. Hier schließt sich wieder der Kreis.

Im Neuen Testament werden die Glaubenden „Jünger“, „Schüler“ Jesu genannt. Sie lernen von ihm und sind mit ihm unterwegs. „Nachfolger Jesu“ sind sie. Darum geht es also: Schritte wagen im Vertrauen auf die Nähe Gottes und in enger Verbindung zu ihm. Fragend, lernend, suchend, aufmerksam. Vielleicht finden sich heute einige, die Lust haben, das in einer Gruppe zu tun, die sich als Micha-Ortsgruppe konstituiert und gemeinsam fragt: Was ist gut, wie tun wir anderen gut, schaffen ihnen Recht und zeigen

Die Taufe Jesu

Predigt über Lukas 3, 21–22¹

Wolf Bruske

In unserer Gemeinde wird in diesem Jahr das „Lukas-Projekt“ angepackt, d.h. dass in den kommenden Wochen und Monaten die Predigttexte aus dem Lukasevangelium stammen werden. Für heute ist ein Text aus dem 3. und 4. Kapitel vorgesehen. Deshalb steht unser **Predigttext** heute in **Lukas 3, 21–22**: 21 Und es begab sich, als alles Volk sich taufen ließ und Jesus auch getauft worden war und betete, da tat sich der Himmel auf, 22 und der Heilige Geist fuhr hernieder auf ihn in leiblicher Gestalt wie eine Taube, und eine Stimme kam aus dem Himmel: Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen.

1. Jesus bekennt sich zu uns

1.1. Die Taufe Johannes des Täufers

Das ist natürlich ein Text, den Baptisten erst einmal richtig schön finden. Im alten, roten Gesangbuch, den „Gemeindeliedern“, gab es noch ein Lied, das früher oft bei Taufen gesungen wurde: „Dir folg ich, Jesus, in die Flut, Du gingst mir einst voran ...“ Vielleicht erinnert sich der ein oder die andere an dieses Lied, vielleicht ist jemand hier unter uns, bei dessen Taufe dieses Lied gesungen wurde. Im neuen Gesangbuch „Feiern & Loben“ ist dieses Lied allerdings nicht mehr enthalten. Und das hat auch einen guten Grund. Denn wenn jemand hier ist, der sich an dieses Lied erinnert, vielleicht sogar im Zusammenhang mit seiner Taufe, der muss jetzt ganz stark sein! Denn die Johannestaufe hat eigentlich mit der christlichen Taufe nichts zu tun. Sie wurde von den ersten Christen nicht als gültige Taufe angesehen. So berichtet uns die Apostelgeschichte, dass Paulus nach Ephesus kam und dort einige Gläubige vorfand.² Aber irgendwie kamen ihm diese Gläubigen seltsam vor. So fragte er sie nach ihrer Taufe. Die Antwort: „Wir sind auf die Taufe des Johannes getauft.“ Aha, mag Paulus gedacht haben. Und dann erzählte er ihnen von Jesus Christus, vom Kreuz und Tod Christi, von seiner Auferstehung und von der Erlösung durch dieses Heilshandeln. Da bekehrten sich diese Menschen und – das wird ausdrücklich erwähnt – ließen sich taufen.

¹ Gehalten in der Bethelkirche Stuttgart, Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten).

² Apostelgeschichte 19, 1–7.

Aber was hat es mit der Johannestaufe auf sich? Johannes der Täufer ist in der Bibel so eine Art Scharnier zwischen dem Alten und Neuen Testament. Er ist der letzte und größte Prophet des Alten Testaments und gleichzeitig beginnt mit seinem Wirken die Heilsgeschichte des Neuen Testaments.

Johannes der Täufer taucht plötzlich auf. Er war der Sohn eines Priesters, schon seine Geburt war von Wundern umrankt. Sein Vater sprach bei seiner Geburt prophetische Worte, in denen er Johannes einen Propheten und Wegbereiter des Messias nannte. Und nun tauchte Johannes als ein Bußprediger im Jordantal auf. Er fand dabei durchaus deftige Worte. „Ihr Schlangegezücht“, nannte er die Menschen, die zu ihm kamen, „wer hat euch gewiss gemacht, dass ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet?“³ Ihr habt wohl nie hier in der Kirche einen Prediger gehört, der euch so titulierte hat. Aber Johannes' Predigt löste damals eine Bußbewegung aus. Menschen aller Schichten, vom Pharisäer und Schriftgelehrten bis zum einfachen Eselsstreiber kamen zu ihm. Der Messias kommt!, so Johannes. Und er rief auf, sich für die Ankunft des Messias bereit zu machen. Die Menschen hörten diese Botschaft. Sie taten Buße über ihr bisheriges Leben und bekannten ihre Sünden. Sie wollten bereit sein für die Ankunft des Messias, den Gott verheißen hatte. Als Zeichen dieser Umkehr ließen sie sich im Jordan von Johannes untertauchen.

Das war ein öffentliches Zeichen, das aussagte: ‚Ich bin ein Sünder! Ich bereue meine Sünden. Ich weiß, dass ich das Gericht Gottes verdient habe.‘ Das sagte diese Taufe aus. Sie war ein Schrei nach Gnade, ein Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes.

Wir merken, dass die Johannestaufe eine andere Bedeutung hat als die christliche Taufe. Es gibt Berührungspunkte: Die Umkehr von einem Lebensweg, der sich nicht um Gott kümmerte, und der Wille, mit Gott zu leben. Aber das, was die christliche Taufe im tiefsten Sinne beinhaltet, fehlt: Die Erlösung von den Sünden, das Kreuz von Golgatha, wo diese Erlösung geschah. Diese Erlösung war ja damals noch nicht geschehen. Die christliche Taufe ist Zeichen und Bestätigung der Annahme durch Gott, der Vergebung all dessen, was nicht in Ordnung ist in meinem Leben. Sie ist sozusagen die Quittung Gottes, dass alles bezahlt ist. Das konnte die Johannestaufe natürlich noch nicht beinhalten. Sie war ein Zeichen der Buße, die Hoffnung auf Barmherzigkeit, der Schrei nach Gnade. Menschen bekannten ihre Sünden und hofften auf das Erbarmen dessen, von dem Johannes sagte, dass er den Bäumen die Axt an die Wurzel gelegt hat,⁴ dass in seiner Hand „die Worfchaufel ist, und er wird die Spreu vom Weizen trennen und den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber wird er mit unauslöschlichem Feuer verbrennen“.⁵

³ Lukas 3, 7.

⁴ Lukas 3, 9.

⁵ Lukas 3, 17.

1.2. Jesu Taufe

Und nun kommt Jesus zu Johannes. Johannes, der sagt, dass er „mit Wasser tauft; es kommt aber der, der stärker ist als ich; ich bin nicht wert, dass ich ihm die Riemen seiner Schuhe löse; der wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“, dieser Johannes erkennt in Jesus den, der nach ihm kommen soll. So berichtet es nicht Lukas, aber bei Matthäus können wir das nachlesen.⁶ Wie Johannes Jesus erkannte, wissen wir nicht. Aber er erkannte in ihm plötzlich den, von dem er predigte. Johannes fragt Jesus, wieso er zu ihm komme. Er, Johannes, hätte es nötig, von Jesus getauft zu werden. Das ist auch verständlich. Denn die Johannestaufe war doch das Bekenntnis: ‚Ich bin ein Sünder! Ich habe die Strafe Gottes verdient! Gott sei mir Sünder gnädig!‘ Sie ist Ausdruck der Buße, der Bedürftigkeit nach Barmherzigkeit, ein Schrei nach Gnade. Sie ist für Sünder.

Und Jesus? Er braucht diese Taufe der Buße doch eigentlich nicht. Er ist sündlos, schuldlos. Er ist der einzige Mensch, der keine Schuld gegenüber Gott auf sich geladen hat, dessen Leben so war, wie es Gott gewollt hat. Er braucht deshalb keine Buße zu tun. Warum lässt er sich also taufen? Jesus zeigt damit, dass Gott zu den Sündern hält. Jesus stellt sich zu den Menschen, die Gottes Barmherzigkeit erhoffen.

Das hat mich an ein Erlebnis aus meiner Studienzeit erinnert. Damals gab es die größte DDR der Welt noch. Ich durfte während meines Studiums ein Praktikum in einer Methodistengemeinde im Erzgebirge machen – mit Sondererlaubnis aus Ost-Berlin. Diese Methodistengemeinde hatte damals eine lebendige und große Alkoholikerarbeit. Sie kümmerte sich intensiv um Alkoholabhängige, durch diese Arbeit wurde mancher Alkoholiker trocken und einige bekehrten sich auch. Da kam dann sofort die Frage auf: Wie halten wir es mit dem Abendmahl? Denn damals wurde weithin das Abendmahl mit Wein gefeiert – erst recht im konservativen Erzgebirge. Nun hatte die Gemeinde da eine Lösung gefunden. Bei den Methodisten wird das Abendmahl meistens so gefeiert, dass die Gemeinde in Gruppen nach vorne zum Abendmahlstisch kommt, das Abendmahl empfängt und dann die nächste Gruppe nach vorne kommt. Das Abendmahl sollte nun weiterhin mit Wein gefeiert werden, aber der letzte Gang, das sollte ein Saftgang sein. Mir richteten sich bei dieser Lösung erst einmal die Nackenhaare auf, denn das war ja so, als wenn man sagte: Alle Alkoholiker in der ersten Reihe Platz nehmen. Ich dachte natürlich, dass auf diese Weise jeder in der Kirche sah, wer Alkoholprobleme hatte. Man brauchte schließlich nur darauf zu achten, wer zum letzten Gang des Abendmahls ging. Das Abendmahl wurde gefeiert. Die erste Gruppe kam nach vorne, dann die zweite, die aber wesentlich kleiner war, dann die dritte, die aber nur noch aus ein paar Leuten bestand. Der Pastor wurde schon leicht nervös, wieso die Gemeinde nicht zum Abendmahl kam. Schließlich wurde der

⁶ Matthäus 3,14.

letzte Gang, der Saftgang, angekündigt. Da ging ein Rauschen durch die Gemeinde und die halbe Gemeinde stand auf und ging nach vorne. Beinahe hätte der Saft nicht für alle gereicht. Da hatten sich Menschen, die kein Problem mit Alkohol hatten, zu ihren Brüdern und Schwestern gestellt, die alkoholabhängig waren. Sie hätten dies nicht tun müssen. Für sie war Alkohol keine Gefahr. Aber sie handelten so, wie Jesus hier in der Taufe durch Johannes. Sie stellten sich zu denen, die einen Saftgang beim Abendmahl nötig hatten. Ich denke, Jesus, der selbst gerne Wein trank, wie uns die Bibel berichtet, hätte das auch so gemacht.

In seiner Taufe stellte sich Jesus zu den Menschen, die sich ihrer eigenen Sünde bewusst waren und nach Gott fragten. Er sah nicht vom Jordanufer aus den Taufen zu im Wissen, dass er selbst eine solche Taufe ja gar nicht nötig hatte. Vielmehr stand er zu den Menschen, die nach Gottes Gnade riefen. Im Johannesevangelium nennt Johannes der Täufer Jesus „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegträgt“.⁷ Jesus nahm die Sünde der Welt auf sich. Deshalb ließ er sich mit der Taufe der Buße taufen und deshalb ging er sünd- und schuldlos an das Kreuz, um die Sünde der Welt auf sich zu nehmen und wegzutragen. In seiner Taufe macht Jesus sich eins mit den Sündern, eins mit Dir.

2. Gott bekennt sich zu Jesus

Diese Taufe ruft eine himmlische Reaktion hervor. Der Heilige Geist kommt sichtbar herab auf Jesus und aus dem Himmel ertönt die Stimme Gottes: „Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen.“ Gott hat Wohlgefallen an seinem Sohn, der sich zu den Sündern stellt. Der Heilige Geist kommt wie eine Taube, die im Alten und im Neuen Testament immer das Zeichen für die Reinheit Gottes und den Heiligen Geist ist. Gott sagt ein deutliches Ja zu Jesus. Das ist sein Messias, der sich eins macht mit der gefallenen Welt. Denn so ist Gott, er liebt diese Menschen, die sich vielfach gegen ihn wenden. Er liebt die Menschen. Nicht den besonders Frommen, die meinen, sie hätte mit ihrem Leben schon das Ticket in das Reich Gottes gelöst, zeigt sich Gott, sondern den Menschen, die um ihre Defizite gegenüber Gott wissen, die wissen, „nichts hab’ ich zu bringen, alles, Herr, bist Du“.⁸ Wir kommen ja her von Weihnachten. Wer waren die ersten, denen die Geburt des Messias verkündigt wurde? Die Hirten auf dem Feld.⁹ In einem Weihnachtslied ist die Rede von den „redlichen Hirten“.¹⁰ Das hätte damals wohl Gelächter hervorgerufen. Die Hirten waren berüchtigt als Gauner und Ganoven. Vor Gericht durfte das Zeugnis von Hirten nicht

⁷ Johannes 1, 29.

⁸ Cornelius Friedrich Adolf Krummacher, „Stern, auf den ich schaue ...“; Feiern & Loben 348.

⁹ Lukas 2, 8 ff.

¹⁰ Christoph von Schmid, „Ihr Kinderlein kommet ...“.

verwendet werden. Und ausgerechnet denen wurde als erstes die Geburt des Christus verkündigt. Kein Wunder also, dass sich die Menschen nur wunderten und nichts weiter taten, als ihnen ausgerechnet von Hirten die Ankunft des Messias berichtet wurde.¹¹

So war es dann auch bei der Taufe Jesu. Gott stellt sich in Jesus Christus zu denen, die um ihre Distanz zu Gott wissen und ihre Defizite gegenüber Gott erkennen. Er stellt sich zu Menschen, die das Gericht Gottes fürchten; Jesus trägt dieses Gericht. Menschen, die nach Gnade schreien, die Jesus ihnen schenkt, weil er der Zugang zu dieser Gnade Gottes ist. Er stellt sich zu Menschen, die vor Gott kapitulieren; Jesus aber hebt sie auf.

Damals begann Jesu Weg. Die Christenheit hat diese Taufe Jesu durch Johannes immer als Beginn des Heilshandelns Gottes erlebt und verstanden. So berichtet es uns die Bibel.¹² Damals begann das Wirken Jesu bis zum Kreuz, durch das er Dir sagt: Ich bin eins mit Dir. Ich stelle mich zu Dir und zu Deiner Schuld.

3. Abschluss

„So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die auf ihn vertrauen, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“¹³ Deshalb macht sich Jesus eins mit uns und unserer Schuld. Weil er so gehandelt hat von der Taufe im Jordan bis zum Kreuz und seiner Auferstehung, gibt es die christliche Taufe, durch die Gott dem Täufling sagt, dass alles bezahlt ist. In seiner Taufe durch Johannes zeigt Jesus, was er vorhat. Als armer Mensch geboren, wovon die ersten Zeugen ausgerechnet Hirten waren, ließ er sich taufen für Sünden, die er nicht begangen hatte. Dadurch zeigt er Solidarität mit den Sündern bis hin zum Kreuz, wo er für Schuld starb, die nicht die seine war, sondern unsere, meine und Deine. So wurde er „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegst“.¹⁴ Deshalb sind wir heute Morgen hier. Deshalb können wir glauben und vertrauen und ein Leben in Frieden mit Gott führen an jedem Tag, den wir in dieser Welt sind. Weil Jesus für uns da ist, zu uns steht und sich mit uns eins macht.

Amen!

¹¹ Lukas 2, 18.

¹² Apostelgeschichte 1, 22.

¹³ Johannes 3, 16.

¹⁴ Johannes 1, 29.

„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“

Eröffnungsgottesdienst des Ökumenischen Christusfestes
in Koblenz am 5. Juni 2017¹

Barbara Rudolph und Jochen Wagner

Anmoderation

Herzlich Willkommen, liebe Hörerinnen und Hörer, zum ökumenischen Pfingstgottesdienst von der Festung Ehrenbreitstein. Ein Gottesdienst unter freiem Himmel und hoch oben über Koblenz. Dort, wo Rhein und Mosel zusammenfließen. Früher wurde hier europäische Geschichte geschrieben. Heute werden 500 Jahre Reformation weitergeschrieben.

Denn dieser ökumenische Gottesdienst ist der Auftakt zu einem Fest, zu dem die evangelische Kirchen im Rheinland und in der Pfalz sowie die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Südwesten im Reformationsjubiläumsjahr eingeladen haben. Und alle Kirchen der ACK Südwest und die Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz machen mit.

Ein buntes Fest mit Andachten, Konzerten, Diskussionspodien, mit Kreativangeboten für Groß und Klein. Mit einem Abschlussgottesdienst um 17:00 Uhr mit den leitenden Geistlichen der pfälzischen und rheinischen Kirche, der ACK Südwest, der Bistümer Trier und Speyer und der Griechisch-orthodoxen Metropole wird das Fest zu Ende gehen. Dann werden eintausend Luftballons mit Segenswünschen in den Himmel steigen und die Botschaft des Ökumenischen Christusfestes in die Welt tragen.

Vergnügt – erlöst – befreit, so lautet das Motto dieses Christusfestes. Denn das ist es, was das Lebensgefühl derer ausmacht, die an Jesus Christus glauben, so Hanns Dieter Hüsch, von dem dieses Wort stammt. Vergnügt-erlöst und befreit haben sich Mitglieder der verschiedensten Konfessionen an die Arbeit gemacht, um diesen Gottesdienst vorzubereiten. Und haben erlebt, dass der Geist Jesu sie über alle Verschiedenheit hinweg miteinander

¹ Der Gottesdienst fand auf der Festung Ehrenbreitstein statt und wurde im Deutschlandfunk übertragen. Das Christusfest besuchten etwa 13.000 bis 15.000 Menschen. Das Motto des Gottesdienstes sowie des Christusfestes lehnt sich an das Motto der Evangelischen Kirche im Rheinland für das Reformationsjubiläum 2017 an („Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“). Im ökumenischen Vorbereitungsteam für den Gottesdienst arbeiteten unter dem Vorsitz des Superintendenten Horst Hörpel (Evangelische Kirche im Rheinland) folgende Personen mit: Für die **Texte** Margarete Moritz (Mennoniten), Karen Wilson (Herrnhuter Brüdergemeine), Jochen Wagner (Freie evangelische Gemeinden), Margit Ebbecke und Thomas Darscheid (Bistum Trier), Werner Zupp (EKiR); für die **Musik** Jörg Häusler (EKiR), Thomas Schmidt (EKiR), Roland Lißmann (Bistum Trier) sowie Annette Bassler (RundfunkpfarrerIn der EKiR).

verbindet. Im Gespräch miteinander sind die Texte und Musikauswahl für diesen Gottesdienst entstanden.

Hören Sie Margarete Moritz von der Freikirche der Mennoniten, Karen Wilson von der Herrnhuter Brüdergemeine, Jochen Wagner von der Freikirche der Freien evangelischen Gemeinden, Margit Ebbecke und Thomas Darscheid von der katholischen Kirche, Werner Zupp und Barbara Rudolph von der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Musikalisch wird der Gottesdienst begleitet vom „FriFra Voce“ Jugendchor des Kirchenkreises Obere Nahe mit dem Key-Boarder Thomas Layes unter der Leitung von Kreiskantor Roland Lißmann. Es spielt „Buccinate Deo“ das Auswahlensemble des Posaunenwerks im Rheinland unter der Leitung von Jörg Häusler.

Durch den Gottesdienst führen Dechant Thomas Darscheid von der katholischen Kirche und Oberkirchenrätin Barbara Rudolph von der evangelischen Kirche. Sie wird auch die Predigt halten. Hören Sie nun das Bläserensemble Buccinate Deo mit der festlichen Intrade von Dieter Wendel.

Eingangsmusik

Dieter Wendel (* 1965)

Festliche Intrade

Begrüßung & Votum

Vergnügt, erlöst, befreit. Diese drei Wörter stehen über dem Gottesdienst, den wir heute gemeinsam feiern. Es ist das Motto der Evangelischen Kirche im Rheinland für das Reformationsjahr. Die Worte stammen vom Kabarettisten Hanns Dieter Hüsch. Er beschreibt damit Menschen, die an Gott glauben.

Wir grüßen Sie herzlich – zu Hause oder unterwegs am Radio und hier auf der Feste Ehrenbreitstein.

Vergnügt – daran erkennt man einen Christenmenschen, selbst wenn die Verhältnisse, in denen er lebt, nicht vergnüglich sind.

Erlöst – dieses Wort hat auch heute noch Kraft und hat viel mit unserem Leben zu tun.

Befreit – der Glaube an Jesus Christus macht frei und bewegt einen dazu, sich für die Freiheit aller Menschen einzusetzen.

Aber: Passen diese Wörter überhaupt zum christlichen Glauben? Wie kann man diese Wörter verstehen? Und wie kommen wir da hin? Der Gottesdienst lädt Sie ein zu einer gemeinsamen Entdeckungsreise. So feiern wir diesen Gottesdienst im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes: Amen.

Gemeindelied

„Ich singe dir mit Herz und Mund“ (EG 324)

Psalmgebet/Lesung

Wir beten mit Worten aus Psalm 126:

- 1 Wenn der HERR die Gefangenen Zions erlösen wird,
so werden wir sein wie die Träumenden.
- 2 Dann wird unser Mund voll Lachens
und unsre Zunge voll Rühmens sein. Dann wird man sagen unter
den Heiden: Der HERR hat Großes an ihnen getan!

Ich bin vergnügt, erlöst, befreit.

Gott nahm in seine Hände

Meine Zeit

- 3 Der HERR hat Großes an uns getan;
des sind wir fröhlich.
- 4 HERR, bringe zurück unsre Gefangenen,
wie du die Bäche wiederbringst im Südland.

Ich bin vergnügt, erlöst, befreit.

Gott nahm in seine Hände

Meine Zeit

- 5 Die mit Tränen säen,
werden mit Freuden ernten.
- 6 Sie gehen hin und weinen
und streuen ihren Samen und kommen mit Freuden und bringen
ihre Garben.

Ich bin vergnügt, erlöst, befreit.

Gott nahm in seine Hände

Meine Zeit

Lied

*„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit / Gott nahm in seine Hände / meine Zeit,
mein Fühlen, Denken, Hören, Sagen, mein Triumphieren und Verzagen, das
Elend und die Zärtlichkeit.“*

Gebet

Herr, wir werden sein wie die Träumenden.

Noch träumen wir – mitten in der Nacht.

Noch sähen wir mit Tränen. Die Freude und der Morgen sind oft weit weg.

Und trotzdem wird er kommen, der Morgen.

Darauf hoffen wir.

Der Morgen, an dem der Tod überwunden ist, an dem die Gefangenen frei
sein werden.

Deshalb bringen wir vor dich unsere Träume und unsere Sehnsucht.

Unser Versagen und unser Leid.

Und wir hoffen, dass du es verwandeln wirst in Freude.

So sind wir schon jetzt: vergnügt, erlöst, befreit. – Amen!

Gloria

Meditation 1 – vergnügt

Ich habe Freude an der Freude. Lachen steckt mich einfach an. Wenn mir in der Stadt kichernde Jugendliche entgegen kommen, oder wenn ältere Damen neben mir im Café beste Stimmung verbreiten, dann freue ich mich einfach mit.

Freunde fragen mich oft: „Wieso ist das bei dir so? Als Rheinländerin soll's angeboren sein – aber ich weiß, da steckt mehr dahinter!“

Alle Fröhlichkeit trifft etwas tief in mir, wie ein Echo. Sie hallt wie ein Grundton durch mein Leben. In Momenten des Erfolges laut und deutlich, und wenn es hart auf hart kommt, leise und tröstend, fast zärtlich.

Die Freude ist in mir zuhause, weil mein Glaube sie mir schenkt.

Ich bin Christin und Jesus hat einen festen Platz in meinem Leben. In ganz verschiedenen Lebenslagen spüre ich: Jesus ist da. Zum Beispiel, wenn ich das Gefühl habe, ich werde zugeschüttet mit Erwartungen und Terminen. Dann ziehe ich die Notbremse und sage zu Jesus: „Ich schaffe das so nicht. Hilf mir und trage mit!“ So rede ich mit ihm und merke, wie die Last von mir abfällt und ich mich entspanne.

Seine Nähe trägt mich. Und sie stärkt mir den Rücken. Ich muss mich nicht neu erfinden, um wer zu sein. Die Quelle meines Selbstvertrauens liegt nicht darin, dass Andere mich gut finden. Es ist Jesus, der mir Ruhe Sicherheit und Lebensfreude schenkt.

Manchmal, wenn ich besonders gut dran bin und ich in mich hineinhorche, dann kann ich meine Seele Singen hören. Sie singt aus purer Freude am Leben. Und an Gott. Ich glaube, dass hat Hanns Dieter Hüsch gemeint, als er sagte: „Ich bin so fröhlich in meinem kleinen Reich. Ich sing und tanze her und hin vom Kindbett bis zur Leich.“

Diese Fröhlichkeit kann mir niemand nehmen. Auch wenn ich in meinem Leben viele schwere Zeiten erlebt habe, umgehauen haben sie mich im Letzten nicht. Meine Lebengrundlage ist mein Glaube. Mein Vertrauen in Jesus Christus. Und, um es mit Hanns Dieter Hüsch zu sagen: „Dieser frohe Geist trägt mich durchs Leben.“

Instrumentalstück

Dieter Wendel (* 1965)

Glaube

Meditation 2 – erlöst

Es gibt so vieles im Leben, was dich im Griff haben kann, was dich niederdrückt oder aufwühlt. Es gibt so vieles im Leben, was fesselt und innerlich gefangen hält. Es gibt die dunklen Tage, in denen man gar nicht weiß, wie man seine Arbeit bewältigen kann, wie man einen Konflikt aus der Welt

schaffen und aufatmen kann, Tage, an denen alles über einem zusammenbricht. Jesus, der Christus, ist solchen Menschen auch begegnet.

Männer und Frauen, die so schwer getragen haben an ihrer Last, am alltäglichen Kampf ums Überleben, dass ihr Rücken ganz krumm davon geworden ist, und sie den Himmel nicht mehr sehen konnten. Jesus hat sie aufgerichtet, er hat sie erlöst von ihrem Kummer und befreit von ihrer Last. Jesus hat ihnen einen aufrechten Gang geschenkt.

Er will auch dir einen aufrechten Gang schenken, will dich anstiften zu einer Hoffnung, die Unmögliches erwartet und die gegen alle Wahrscheinlichkeit auf ein gutes Ende setzt. Sich einlassen auf Jesus ist keine einfache Sache, aber du machst eine Erfahrung im Leben, die du nicht gesucht und die du nicht erwartet hast. Du erlebst Befreiung, mit der du nicht gerechnet hast, die einfach da ist, geschenkt – ganz und gar unverdient. So kommt dir sein Geist in deinen Sinn und macht, dass du so furchtlos wirst.

Instrumentalstück

Dieter Wendel (* 1965)

Hoffnung

Meditation 3 – befreit

Heute sind wir als Christinnen und Christen hier zusammengekommen. Mit unseren unterschiedlichen Konfessionen und unseren je eigenen Lebensgeschichten.

Wir feiern diesen Gottesdienst in der großen Gemeinschaft aller Christinnen und Christen. Unser Glaube sagt uns: Wir sind erlöst und befreit! Das macht uns vergnügt.

Wir gehören zur großen Menschheitsfamilie. Deshalb können wir heute nur so feiern, dass wir auch an die Menschen denken, die nicht frei sind.

Ich denke an die Menschen in Syrien, die durch den Krieg alles verloren haben: ihr Haus, ihren Besitz, ihre Familie, manche sogar ihr Leben.

Ich erinnere an die Menschen im Heiligen Land, unter ihnen viele Christinnen und Christen, die in ständiger Sorge vor Terroranschlägen leben. Viele von ihnen sind durch eine Mauer voneinander getrennt!

Und nicht zuletzt möchte ich an die denken, die jetzt auf der Flucht sind vor Hunger und Terror. Und die, die verfolgt und ausgegrenzt werden, nur wegen ihres Glaubens, ihrer Herkunft, ihrer sexuellen Orientierung oder ihrer Hautfarbe.

Hanns Dieter Hüsch hat einmal gesagt: „Ich sing für die Verrückten, die seitlich Umgeknickten. ... Es sind so viele, die in diesen Tagen seitlich umknicken, indem sie durch das soziale Netz fallen. Seitlich umgeknickt sind auch die, die sich gegen Unrecht nicht wehren können. Sie alle brauchen Hilfe um wieder aufstehen zu können!“

Charta Oecumenica

In einer gemeinsamen Erklärung, der so genannten Charta Oecumenica, sagen die christlichen Kirchen: Wir wollen einen Beitrag leisten zu einem humanen und sozialen Europa. Wir wollen das tun auf der Grundlage der Menschenrechte und grundlegender Werte wie Freiheit, Toleranz und Partizipation. Wir tun das in der Ehrfurcht vor dem Leben und setzen uns dabei vorrangig für die Armen ein.

Durch diesen Gottesdienst und das Fest, das wir heute hier feiern, hoffen wir gestärkt zu werden. Gebe Gott uns die Kraft, dass eines Tages alle Menschen sagen können: Ich bin vergnügt, erlöst, befreit!

Lied

„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“

1. Was macht, dass ich so fröhlich bin in meinem kleinen Reich, ich sing und tanze her und hin vom Kindbett bis zur Leich.
2. Was macht, dass ich so furchtlos bin an vielen dunklen Tagen? Es kommt ein Geist in meinen Sinn, will mich durchs Leben tragen.
3. Was macht, dass ich so unbeschwert und mich kein Trübsal hält? Weil mich mein Gott das Lachen lehrt, wohl über alle Welt.

Predigt (Teil 1)

Liebe Gemeinde,

Hoch oben, hier auf der Festung Ehrenbreitstein, am Steilhang des Ufers von Rhein und Mosel sind wir zusammengekommen. Kirchen links und rechts des Rheins: Hier feiern wir zusammen das Reformationsjubiläum. Hier draußen – umgeben von geschichtsträchtigen Festungsmauern, über uns der offene Himmel, um uns herum, wo die Mauern weichen, viel Natur und weiter Blick in die Landschaft – hier draußen fällt es leicht zu singen: *Ich bin vergnügt, erlöst, befreit.*

Mit diesen Worten feiern evangelische Christinnen und Christen die Reformation vor 500 Jahren, aber nicht nur sie. Das große Fest an diesem Pfingstmontag haben alle zusammen vorbereitet: evangelische, katholische, freikirchliche und orthodoxe Christinnen und Christen. Wir sind überzeugt, dass der Heilige Geist, den Jesus Christus seinen Jüngern für das Pfingstfest angekündigt hat, keine Kirchenmauern kennt und weht, wo er will.

Und er gibt uns auch einen neuen Blick füreinander. Weil wir unseren Blick leiten lassen von Jesus Christus. Von seinem freien und offenen Blick für die Menschen, die ihm begegnen. So entdeckt Jesus eines Tages eine Frau in der Synagoge, wie die Bibel im 13. Kapitel des Lukasevangeliums erzählt.

Jesus lehrte in einer Synagoge am Sabbat. Und siehe, eine Frau war da, die hatte seit 18 Jahren einen Geist, der sie krank machte, und sie war ver-

krümmt und konnte sich nicht mehr aufrichten. Als aber Jesus sie sah, rief er sie zu sich und sprach zu ihr: Frau, du bist erlöst von deiner Krankheit! Und legte die Hände auf sie; und sogleich richtete sie sich auf und pries Gott. Der Vorsteher der Synagoge aber war unwillig, dass Jesus am Sabbat heilte. (Lk 13, 10–14)

Liebe Gemeinde,

selbstverständlich ist diese Heilung nicht. Für die Umgebung nicht, für die Frau nicht. Sie hatte einen Geist, der ihren Rücken krumm machte. So wird erzählt. Genauer sagt die Bibel nicht.

Aber dass Menschen sich krank schuften, um über die Runden zu kommen, das gibt es bis heute. Wir wissen von Kindern aus unseren Partnerkirchen in Ruanda, die vom Tragen schwerer Wasserkanister schon früh einen Rückenschaden davon tragen.

Wir arbeiten körperlich nicht mehr so hart. Aber Rückenschmerz ist die Volkskrankheit unserer sitzenden Gesellschaft.

Bei uns müssen manche Männer ein breites Kreuz haben, müssen alles wegstecken können, bis sie nicht mehr können. Im Krankenhaus habe ich Männer getroffen. Sie erzählen, wie sie bis zur Erschöpfung, bis zum Bandscheibenvorfall gearbeitet haben.

Und nun spüren sie noch den Vorwurf, sich nicht genug um ihre Gesundheit gekümmert zu haben, zu wenig Sport, zu viel gegessen.

Ich kenne Frauen, auf deren Rücken werden alle möglichen Probleme ausgetragen: Wenn die Personaldecke zu eng ist, springen sie ein, wenn jemand krank wird, oder sie gleichen mangelnde Kinderbetreuung durch Nachtschichten aus.

Es gibt Menschen, die sind ständig zusammengestaucht worden, von den Eltern, den Lehrern, dem Chef, bis sie sich nicht mehr trauten, Rückgrat zu zeigen.

Eine alte – und moderne Geschichte. 18 Jahre war die Frau schon krank, von der die Bibel erzählt. Eine ganze Generation, eine gefühlte Ewigkeit. Die besten Jahre ihres Lebens.

Und doch ist es für sie nicht das Ende. Das Beste steht ihr noch bevor. Sie begegnet Jesus Christus. Oder besser ausgedrückt: Jesus begegnet ihr.

Die Synagoge ist proppenvoll. Jesus hat viele interessante Gesprächspartner. Diskutiert mit ihnen vielleicht über das richtige Verständnis der heiligen Schriften. Aber dann sieht er sie, findet sie. Warum spricht er gerade sie an? Es scheint so, als suche er geradezu nach Menschen, mit deren Schicksal kein Mensch tauschen möchte. Aber er sucht nicht die Dunkelheit und das Leid, er möchte Licht ins Dunkle bringen.

Weil Gottes Liebe sich in der Menschlichkeit erfüllt, der Hinwendung von Mensch zu Mensch. Das lehrt Jesus – und das tut er.

„Du bist erlöst von deiner Krankheit“, sagt er zu der Frau. Und die richtet sich auf. Geht mit erhobenem Haupt aus dem Tempel. Und tanzt und singt draußen vielleicht weiter.

„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“ – so hat Hanns Dieter Hüsch diesen Moment der Befreiung in Worte gefasst.

Es gibt so schöne Befreiungs-Geschichten in der Bibel. Gar nicht so sehr von Helden, von bewundernswerten Menschen, aber von Menschen, die Wunderbares erleben.

Gar nicht so sehr von großartigen Menschen, aber von Menschen, die Großes erleben. Menschen, die uns berühren, weil Christus sie berührt hat.

Er legt der Frau die Hände auf, erzählt die Geschichte. Und wer so jemanden wie diese Frau kennt, weiß sofort: Wann hat dieser Körper zum letzten Mal liebevolle Hände gespürt?

Wann hat diese Seele die ganze zärtliche Aufmerksamkeit eines anderen erfahren? Wann ist ihr jemand auf Augenhöhe begegnet? 18 Jahre – eine lange Zeit. Aber jetzt beginnt etwas Neues. Nach diesen unendlich langen Jahren, die sie verbogen haben, steht sie aufrecht.

Jesus heilt die Frau am Sabbat. Da soll kein Mensch arbeiten. Nur Gott loben. Deshalb ist der Vorsteher der Synagoge unwillig über Jesus. Er durchbricht die gute Ordnung – um der Frau willen. Aber dann hört der Sabbat, der Tag an dem die Menschen Gott loben sollen, ein neues, ungewohntes Loblied auf Gott.

Ein Loblied auf den Schöpfer, der seine Geschöpfe nicht nur erschafft, sondern sie auch liebevoll wieder aufrichtet. So soll es sein. Jesu Wirken hört nicht auf, bis auch der letzte, die letzte die Stimme zum Lob Gottes erhebt.

Musik (Instrumental)

„Einer ist unser Leben“

Predigt (Teil 2)

Jesus richtet in der Synagoge eine Frau auf, deren Rücken viele Jahre lang verkrümmt war. Von Arbeit, von Sorge, von der Last des Lebens.

Martin Luther hat sich in seinem Ringen um Gott ähnlich erlebt wie die Frau in der biblischen Geschichte. Luther war überzeugt: Jeder Mensch ist in gewisser Weise in sich verkrümmt. „Homo incurvatus in se ipsum“, hat er es genannt. Der in sich verkrümmte Mensch. Jeder Mensch ist getrieben von der Angst, was aus ihm wird, ob er gut genug ist, ob er in den Augen der Anderen bestehen kann. Er kreist angstvoll um sich selber, bis er berührt wird von der liebevollen Zuwendung Gottes.

Martin Luther hat diese Zuwendung in den Worten der Bibel gefunden. Er hat sie studiert, er hat mit den Worten gerungen und dann in die deutsche Muttersprache übersetzt. Luther hat gesucht, was „Christum treibet“, wie er es selbst ausgedrückt hat.

Er hat Gott gesucht: die Wahrheit über sich selber, ein gerechtes Urteil, eine angemessene Beurteilung seiner Person. Und er begegnete Christus. Einem Mensch gewordenen Gott.

Luther begann sich selbst zu lieben, weil Jesus ihn aufgerichtet hat. Ihn befreit hat von der angstvollen Sorge um sich selber. Und er begann, für seine Mitmenschen zu streiten, so wie Jesus sich für die Frau eingesetzt hat. Am Ende seines schmerzlichen Erkenntnisweges hat Luther gefeiert: Christus hat mich erlöst. Darum feiern wir heute hier gemeinsam ein Christusfest. Über alle Konfessionsgrenzen und Kirchenmauern hinweg feiern wir, dass Christus uns begegnet ist. Er hat uns berührt und seine Berührung hat uns aufgerichtet. Sie hat uns frei gemacht und darum vergnügt.

Gemeinsam suchen auch wir jetzt, was Christum treibt. Der uns einen aufrechten Gang schenkt und freien Atem – er treibt uns auch an. Und wir versuchen, seinen Spuren zu folgen. Christus geht den krummen Lebenswegen nach.

Wie bei Martin Luther ist das etwas, das zunächst und zuerst uns selbst gilt. Er stellt sich uns in den Weg. Er berührt uns gerade dort, wo wir uns selber wegduckten, verkrümmen und klein machen wollen. Und er sagt: Du bist erlöst.

Er richtet uns auf mit seiner Kraft und inspiriert uns durch seinen Geist. Das feiern wir heute am Pfingstfest, dem Fest des Heiligen Geistes. Sein guter Geist vertreibt immer wieder die bösen Geister und hilft uns, trotz allem aufrecht zu gehen. Und wir lernen, an Wunder zu glauben.

Wunder – ja, die haben wir auch hier in der Nähe im Kirchenkreis an Nahe und Glan erlebt. Ich denke an die Partnerschaft mit unseren Brüdern und Schwestern in Ruanda.

Im schrecklichen Völkermord vor zwei Jahrzehnten haben viele Kinder ihre Eltern und Familien verloren. Nun sind sie junge Erwachsene ohne Familienrückhalt. Da werden die ruandischen Gemeinden mit Hilfe der deutschen Partner zur liebevollen Ersatzfamilie. Sie organisieren Baumaterial als Starthilfe ins Leben.

Ich sehe den jungen Mann vor mir, wie er stolz und aufrecht in der Eingangstür seines selbst gebauten Hauses steht, als er uns empfängt.

Wunder – die erleben wir auch im Ruhrgebiet. Ich sehe die ältere Frau vor mir, wie sie in einer Garage steht, zwischen Kochtöpfen und Bettwäsche. Und dabei Flüchtlinge bei der Erstausrüstung berät.

„Wir verschenken nichts“, sagt sie, „wir verkaufen hier, denn Kaufen hat etwas mit Würde zu tun. Das ist für Menschen, die während der Flucht fremdbestimmt waren, wichtig. Es gibt ihnen wieder die Freiheit, eigenständig zu entscheiden. Sie gehen stolz und aufrecht von hier fort.“

Ich sehe den Mann im Rollstuhl vor mir, der zu mir sagt: „Ich mag nicht, wenn Leute davon reden, ich sei an den Rollstuhl gefesselt. Sehen Sie Fesseln? Nein! Mein Rollstuhl gibt mir die Freiheit, mich zu bewegen – trotz meiner Einschränkungen. Und ich finde es herrlich, dass das möglich ist.“

Vergnügt, erlöst, befreit – auch er.

Wir feiern heute ein Christusfest. Den ganzen Tag über. Dazu sind wir aus unseren Kirchen herausgekommen an die frische Luft, unter die Weite des Himmels.

Weil wir den aufrechten Gang üben und andere aufrichten, wo es uns möglich ist. Und weil der Geist Gottes viel größer ist, als wir es uns vorstellen können. Amen

Gemeindelied

„Wir strecken uns nach dir“ (EG 664)

Fürbitten

Lasst uns beten:

Gott, unbeschwert können wir uns fallen lassen. Unsere Zeit steht in deinen Händen.

„Meine Hoffnung und meine Freude, meine Stärke mein Licht: Christus meine Zuversicht, auf dich vertrau ich und fürcht mich nicht, auf dich vertrau ich und fürcht mich nicht.“

Gott, du willst, dass wir als Befreite singen und tanzen –
wir bitten dich für alle, die verzagt sind und gefangen in ihrem Leid.
Gott, du willst, dass wir fröhlich unsere Wege gehen –
wir beten für alle, die trauern um das, was sie verloren haben.

„Meine Hoffnung ...“

Gott, du willst, dass wir uns als Erlöste freuen –
wir beten für alle, die sich fürchten vor dem, was auf sie zukommt.
Gott, dein Geist trägt uns durch das Leben –
wir beten für alle, die durch dunkle Tage und Stunden gehen.
Du bist ein Gott, der uns das Lachen schenkt –
wir beten für alle, die niedergedrückt sind von ihrer Last.

„Meine Hoffnung ...“

Gott, erlöse, befreie uns in unserem Denken, Hören und Sagen.
Amen!

Vaterunser

Lied

„Bewahre uns, Gott“ (EG 171)

Segen

Der Eröffnungsgottesdienst geht nun zu Ende für Sie, liebe Hörerinnen und Hörer am Radio. Für uns hier auf der Festung Ehrenbreitstein geht das Christusfest jetzt weiter mit einem bunten Programm. Uns allen – nah und fern – gilt der Segen Gottes.

Bei Hanns Dieter Hüsch klingt das so: „Im Übrigen meine ich, dass Gott der Herr, der mit uns ist, in unseren Köpfen und Herzen weitere Gedanken anstiften möge. Die uns noch mehr zusammenführen, die uns noch mehr

zusammenwachsen lassen. Uns alle, auf dem Kreis der Erde Gott segne und behüte Dich, ER lasse sein Angesicht leuchten über Dir und sei Dir gnädig. ER erhebe sein Angesicht auf Dich und schenke Dir Frieden.“ Amen.

Jugendchor

„Praise his holy name“

Schlussmusik Bläser

Felix Mendelssohn Bartholdy

Allegro maestoso e vivace

Leitung durch den Heiligen Geist

Predigt über Apostelgeschichte 16,4-16¹

Andreas Peter Zabka

Predigttext, Apostelgeschichte 16,4-16: 4 Als Paulus mit Timotheus durch die Städte zog, übergaben sie ihnen die Beschlüsse, die von den Aposteln und Ältesten in Jerusalem gefasst worden waren, damit sie sich daran hielten. 5 Da wurden die Gemeinden im Glauben gefestigt und nahmen täglich zu an Zahl. 6 Sie zogen aber durch Phrygien und das Land Galatien, da ihnen vom Heiligen Geist verwehrt wurde, das Wort zu predigen in der Provinz Asien. 7 Als sie aber bis nach Mysien gekommen waren, versuchten sie, nach Bithynien zu reisen; doch der Geist Jesu ließ es ihnen nicht zu.

8 Da zogen sie durch Mysien und kamen hinab nach Troas. 9 Und Paulus sah eine Erscheinung bei Nacht: Ein Mann aus Mazedonien stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns! 10 Als er aber die Erscheinung gesehen hatte, da suchten wir sogleich nach Mazedonien zu reisen, gewiss, dass uns Gott dahin berufen hatte, ihnen das Evangelium zu predigen.

11 Da fuhren wir von Troas ab und kamen geradewegs nach Samothrake, am nächsten Tag nach Neapolis 12 und von da nach Philippi, das ist eine Stadt des ersten Bezirks von Mazedonien, eine römische Kolonie. Wir blieben aber einige Tage in dieser Stadt.

13 Am Sabbattag gingen wir hinaus vor die Stadt an den Fluss, wo wir dachten, dass man zu beten pflegte, und wir setzten uns und redeten mit den Frauen, die dort zusammenkamen.

14 Und eine gottesfürchtige Frau mit Namen Lydia, eine Purpurchändlerin aus der Stadt Thyatira, hörte zu; der tat der Herr das Herz auf, sodass sie darauf Acht hatte, was von Paulus geredet wurde.

15 Als sie aber mit ihrem Hause getauft war, bat sie uns und sprach: Wenn ihr anerkennt, dass ich an den Herrn glaube, so kommt in mein Haus und bleibt da. Und sie nötigte uns.

Liebe Gemeinde,

in den vergangenen fünfzehn Jahren bin ich etlichen kleinen Gemeinden begegnet, die sich nichts sehnlicher wünschen als Gemeindegewachstum. Sie blicken auf eine lange Vergangenheit zurück, manche sogar auf eine große Vergangenheit.

Viele der Senioren unter ihnen konnten sich noch an die Sonntagsschulen von früher erinnern. Sie wussten noch, wie groß die Jugendgruppen

¹ Gehalten in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Gifhorn am 30. Oktober 2016.

von früher waren, und vielleicht gibt es auch unter uns hier noch Senioren, die das alles wissen, und die sich vielleicht denken: Früher war die Gemeinde groß und lebendig, heute befindet sie sich auf dem absteigenden Ast.

Für kleine Gemeinden kann der Blick auf die Gegenwart beängstigend sein, denn wenn die Zukunft die zeitliche Fortschreibung der Gegenwart ist, dann wird es für sie keine langfristige Zukunft mehr geben.

Vor etlichen Jahren hat sich in Hamburg eine Gemeinde diesen Fragen mit sehr großer Ernsthaftigkeit stellen müssen. Nur noch wenige Mitglieder, darunter viele hochbetagt, kaum Mitarbeiter, und die, die man noch hatte, konnten und wollten schließlich nicht mehr. Die Gemeinde nahm zwar nicht täglich, aber immerhin jährlich ab an Zahl. Sie musste sich die Frage stellen, ob sie sich auflöst!

Wenn Entscheidungen von solcher Tragweite anstehen, bitten wir für gewöhnlich den Heiligen Geist um Weisheit und Führung, weil wir meinen, *wir* seien es, die entschieden. Wir meinen nur allzu häufig, die Zukunft der Gemeinde läge in *unseren* Händen. Wir planen die Zukunft der Gemeinde, wir beschäftigen uns mit viel Energie und Zeiteinsatz mit Konzepten, die wir auf christlichen Konferenzen kennengelernt haben, wir formulieren eine „Vision“ der Gemeinde. „Vision“ – das klingt irgendwie biblisch, wir lesen ja auch von einer Vision des Paulus, und in der ganzen Gemeindegrowthsliteratur ist ja auch davon die Rede, dass eine Gemeinde eine Vision haben müsste.

Nur mal so als Hinweis: Dieser Begriff stammt aus der Betriebswirtschaftslehre! Dahinter steckt ein ökonomisches Konzept! Der Begriff ist von der Betriebswirtschaftslehre in die Lehre vom Gemeindegrowth eingewandert, und nicht etwa vom Neuen Testament!

Wie können wir heute wieder täglich, wenigstens jährlich an Zahl zu gewinnen, fragen wir uns heute, wenn wir die Geschichte der Apostel, die Apostelgeschichte als eine Erfolgsgeschichte lesen, als das ideale Modell einer Gemeinde, als eine Unterrichtsstunde in Sachen Gemeindebau.

Um den Hintergrund des Predigttextes zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, dass es im Vorfeld in Jerusalem so eine Art Bundesrat gegeben hatte, es ging um Abgrenzungsfragen zum jüdischen Glauben. Der Jerusalemer Rat verabschiedete seine Ordnung und sandte sie mit einem Brief an die Gemeinde, die den Streit öffentlich gemacht hatte. Die Zuständigkeiten wurden so geregelt, dass künftig Jakobus, Petrus und Johannes für die Juden verantwortlich sein sollten, Paulus und Barnabas für die anderen Völker (Gal 2,9).

Im dem Begleitschreiben zur Ordnung formulierten die lieben Brüder: „... es gefällt dem Heiligen Geist und uns“ (Apg 15, 28). So übersetzt es *Luther*. Der Beschluss ist gemeinsam mit dem Heiligen Geist gefasst worden.

Etwas anders formuliert die Stelle die Übersetzung *Hoffnung für Alle*: „Geleitet durch den Heiligen Geist“. Diese Übersetzung scheint sehr viel demütiger zu sein. Der Heilige Geist leitet, und die Gemeinde folgt. Dort, wo Leitung stattfindet, ist wenig Raum für Verunsicherung. Die Richtung

ist klar. Der Leiter geht vorneweg, ist also immer im Blickfeld der nachfolgenden geleiteten Gruppe.

So wünschen wir es uns auch manchmal heute, wenn wir in unserer Gemeinde verunsichert sind. Es wäre schön, in verfahrenen Situationen ein ganz klares Signal durch den Heiligen Geist zu bekommen, das die Diskussionen beenden würde, eine gemeinsame Vision, mit deren Hilfe wir gemeinsam in eine Richtung marschieren könnten.

Von Paulus jedenfalls berichtet die Apostelgeschichte, dass er nach dem Beschluss in Jerusalem freie Bahn hat, und er sich aufmacht, alle Orte zu besuchen, in denen er schon gewesen ist. Paulus unternimmt eine groß angelegte Gemeindevisitation, an deren Ende er in neuen Orten neue Gemeinden gründen will. Nur: Alle seine Bemühungen fruchten nicht. Weder in der Provinz Asien noch in Mysien noch in Bithynien soll er Gottes Botschaft verkündigen.

Das hätte ich ganz gerne gewusst, wie er zu diesem Eindruck gekommen ist, dass er dort nicht Gottes Botschaft verkünden sollte! Es scheint so, als ob sich Paulus Hindernisse in den Weg gelegt hätten: „Es sollte nicht sein.“ Ich bin mir sicher, dass Paulus und Barnabas gebetet haben: „Herr, was soll das bedeuten?“

Dann die Vision des Paulus. Ein Mann aus Mazedonien, aus Europa ruft ihn herüber. Richtig. Er und Barnabas sind für die anderen Völker zuständig. Und diese Zuständigkeit hatte er bisher immer so verstanden, dass er die Menschen aller Nationen ansprach – jedenfalls, solange sie sich auf asiatischem Boden befanden. Diese Einschränkung entdeckt er erst jetzt. Der Heilige Geist überwindet Grenzen, das weiß er, aber dass sich eine solche Grenze in seinem eigenen Kopf befindet – das überrascht ihn. Hat er nicht in vielerlei Streitgesprächen für die weltweite Sicht des Reiches Gottes gekämpft? Wie mag sich Paulus in diesem Moment fühlen?

Leitung, echte Leitung hätte so ausgesehen, dass er von Anfang an Mazedonien, also Europa in die Planung seiner zweiten Reise miteinbezogen hätte: „Es gefiel dem Heiligen Geist und Paulus gut, die Reise in Mazedonien fort zu setzen. Geleitet durch den Heiligen Geist zogen Paulus und Barnabas nach Mazedonien.“ So hört sich ordentliche Leitung an.

Paulus mag sich fühlen, als hätte ihn der Heilige Geist von hinten geschubst. Und dann diese nagende Frage: „Warum bin ich nicht selbst drauf gekommen?“ Kann uns das auch passieren, dass wir prinzipielle Bereitschaft signalisieren und faktische Ignoranz leben? Ja. Das kann selbst einem Paulus passieren.

Mit der Vision des Mannes, der ihn nach Mazedonien ruft, hat Paulus endlich wieder ein Ziel. „Sofort“ sucht er eine Gelegenheit zur Überfahrt, das neue Ziel gibt ihm wieder vollen Energieschub. Wer unter uns würde einem Hilferuf nicht sofort mit allen Kräften Folge leisten? Alles an Paulus gewinnt an Dynamik, selbst der Text der Apostelgeschichte wechselt an dieser Stelle von der dritten Person in die Wir-Form.

Eines jedenfalls ist Paulus in dem Moment, als er über die Schwelle des Bootes tritt, klar: Dort drüben wartet ein Mann, der Hilfe braucht! Wie falsch er liegt, soll er schon bald erkennen.

Paulus ist in einen anderen Kulturkreis eingedrungen und versuchte, sich zu orientieren. Wenn er bisher in einer Stadt neu angekommen war, hatte er immer zunächst die Synagoge aufgesucht. Dort hatte er mit den Juden gemeinsam gebetet, dann hatte er ihnen Jesus verkündigt, dann hatte es welche gegeben, die konnten mit seiner Botschaft etwas anfangen, und dann welche, die konnten mit ihm und seiner Botschaft nichts anfangen. Dann hatte er mit denen, die mit ihm und seiner Botschaft etwas anfangen konnten, eine Gemeinde gegründet.

Nun hätte Paulus sein Programm gerne wieder genau so abgespult. Doch er weiß von keiner Synagoge vor Ort, er ist fremd. Das einzige, was ihm vertraut ist, sind die römischen Soldaten vor Ort. Auf bloße Vermutung hin sucht er außerhalb der Stadt das Flussufer auf, und tatsächlich, er trifft auf Frauen, denen er das Evangelium verkünden kann.

Ihnen muss er nicht erklären, dass es nur einen einzigen Gott gibt, der Himmel und Erde geschaffen hat. Das wissen und glauben sie bereits. Eine dieser Frauen ist Lydia. Der Herr selbst lässt sie erkennen, dass Paulus die Wahrheit spricht. Gott ist dieser Frau schon begegnet, bevor Paulus ihr begegnet ist. Paulus kennt diese Frau nicht, Gott kennt sie bereits.

Mit Paulus und Lydia begegnen sich nicht einfach zwei Menschen, sondern zwei Kontinente. Paulus befindet sich auf unbekanntem Territorium. Hier ist er noch nie gewesen. Vor ihm die Purpurchändlerin, die mit ihrem ganzen Auftreten zeigt, dass sie auf andere Menschen nicht angewiesen ist. Paulus zuckt bei der Lautstärke dieser Stimme innerlich zusammen – so laut kennt er Stimmen nur, wenn sie sich streiten. Gleichwohl verfügt Lydia über eine angenehme, voll tönende Stimme. Man spürt, dass diese Frau Dinge möglich machen kann. „Allein Gott macht Dinge möglich!“, schießt es Paulus durch den Kopf, und im selben Moment schämt er sich, dass er Lydia so distanziert gegenüber tritt.

Sie muss sein Fragen und seine Zweifel im Gesicht gesehen haben, denn mit einem Mal baut sie sich vor ihm auf: „Wenn ihr davon überzeugt seid, dass ich an den Herrn glaube, dann kommt und wohnt in meinem Haus.“

Ist Paulus wirklich davon überzeugt, dass Lydia an den Herrn glaubt? Natürlich, natürlich, aber da ist ja auch noch dieses tief verankerte Misstrauen, das sich nicht allein an der Person Lydia festmacht, sondern an dem ganzen Kontinent Europa. Paulus ist viel zu weltoffen, als dass er diesem Misstrauen Raum gewährte, aber er spürt es selbst, wie er innerlich zusammenzuckt, wenn Menschen wie selbstverständlich zum Zauberer gehen, um eine Dienstleistung in Anspruch zu nehmen, gerade so, als gingen sie zum Schuster oder zum Arzt.

Er spürt förmlich, wie der felsige Boden unter seinen Füßen knarrt, als ob er gleich wegbrechen würde. Hier herrscht ein anderes Klima des Umgangs miteinander. Hier herrscht der Rechtsstaat Rom, von dem Paulus sich so viel erhofft. Europa ist durch und durch heidnisch, und, bei all ihrem Charme: Lydia steht für Europa! Sie bringt Probleme.

„Wenn ihr davon überzeugt seid, dass ich an den Herrn glaube, dann kommt und wohnt in meinem Haus.“

Paulus lächelt und schlägt ein. „Wir kommen gerne!“, sagt er und strahlt zum ersten Mal Lydia an. Das Evangelium lässt sich nicht in Ketten legen, das spürt er in diesem Moment ganz deutlich.

Paulus hat einen Mann erwartet, der Hilfe braucht, und er trifft auf eine Frau, die ihm Hilfe gewährt. Und wohlgemerkt! Paulus hat eine *Vision* gehabt! Soviel also zum Thema „Leitung durch den Heiligen Geist“!

Vielleicht fragt sich jetzt der eine oder andere unter uns, warum Gott nicht mit einer konkreten Vision dem Paulus Anweisung gab. Also eine Frau, die dem Paulus zuruft: „Komm herüber! Ich helfe dir auch!“ Meine ganz persönliche Antwort auf diese Frage ist folgende: Gott hat zu Paulus so gesprochen, wie es der Person Paulus entsprach ...

Wir stehen vor derselben Herausforderung heute wie Paulus damals, wenn Menschen aus einem anderen Milieu zum Glauben kommen. Begegnungen sind nie risikofrei. Nach Lydia sollte Paulus auch einer anderen, einer gebundenen Frau begegnen, die wie Lydia die Wahrheit über Gott erkannt hatte, sie aber in einer unerträglichen Weise verkündete. Lydia ist ein freier Mensch gewesen, diese andere Frau aber ein gebundener. Und so stellt sich uns die Frage, ob wir uns auf das Risiko einer Begegnung einlassen? Ich verstehe jeden, der mit innerer Zurückhaltung in eine Begegnung geht! Begegnungen können scheitern!

Die Begegnung mit Lydia ist hingegen gelungen. Paulus ist vom Glauben der Lydia überzeugt. Er bekennt ihren Glauben, indem er sie besucht und sich als Gast aufnehmen lässt.

Die besagte Gemeinde in Hamburg hat heute ihr Haus ausländischen Glaubensgeschwistern geöffnet, um gemeinsam mit ihnen Gottesdienste zu feiern. Gott hat der Gemeinde eine neue Zukunft geschenkt, die so ganz anders aussieht, als das, was sich die Geschwister lange Zeit erhofft und erträumt haben.

Es gehört zu den Kernkompetenzen des Heiligen Geistes, Grenzen zu überwinden. Diese Sicht malt uns der Evangelist Lukas in der Apostelgeschichte vor Augen: Es startet in Jerusalem, breitet sich aus über Judäa und Samaria bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8).

Wenn wir in unsere Gegenwart schauen, dann erleben wir, dass Kulturen nicht mehr räumlich gebunden sind. Die größte jüdische Gemeinde befindet sich in New York. Zur brasilianischen Festkultur gehört das Oktoberfest. In Harburg gibt es Moscheen. Schon damals waren die Kulturen nicht räumlich gebunden, wie sonst kommt eine römische Kolonie nach Griechenland oder eine griechische Kolonie nach Samarien? Aber heute werden die Großstädte der Welt mehr und mehr zu einem Abbild der unterschiedlichen Kulturkreise. Ungefähr so, wie mehrere kleine Spiegel im Flur jeder für sich den ganzen Flur abbilden, so spiegeln die Großstädte die ganze Welt wieder. Um heute den Kontinent zu wechseln, müssen wir nicht verreisen, wir müssen nur durch die nächstgelegene Großstadt gehen. Und selbst in einem Dorf wie Hillerse habe ich schon Nachbarn kennengelernt, die aus einem anderen Kontinent hergezogen sind.

Die Grenze, die Paulus zu überwinden hatte, war nicht die Grenze zwischen Asien und Europa. Paulus hatte die Grenze in seinem Kopf zu überwinden!

Die gute Nachricht wurde damals von den fremdsprachigen Menschen nicht nur gehört, sondern einige von ihnen kamen zum Glauben und sie fingen auch an zu erzählen von dem einen Jesus, der für alle Menschen gestorben ist.

Dass Jesus für alle Menschen gestorben ist, mag wohl der Grund dafür sein, dass das Evangelium Grenzen überwindet. Er ist ja auch für alle aufstanden. Er bietet ja auch allen ein neues Leben an. Gemeinsam mit ihm können wir unsere Grenzen im Kopf überwinden und auch unser Gemeinleben neu beleben.

Das Ziel des Evangeliums ist, dass die Botschaft bei den fremden Menschen ankommt. Dass der Kämmerer aus dem Morgenland von Jesus hört. Dass die Magd mit dem Wahrsagegeist befreit wird.

Der Heilige Geist stehe uns bei, wenn wir als Gemeinde Grenzen überschreiten. Er schenke uns dazu Mut und Gelassenheit.

Amen!

Ja und Amen

Predigt über 2. Korinther 1,18–22¹

Kim Strübind

Predigttext, 2. Korinther 1,18–22: 18 Bei der Treue Gottes: Unser Wort an euch ist nicht Ja und Nein zugleich! 19 Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, der unter euch durch uns gepredigt worden ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, der war nicht Ja und Nein, sondern das Ja war in ihm. 20 Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das Ja; darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zur Ehre. 21 Gott ist's aber, der uns fest macht samt euch in Christus und uns gesalbt hat 22 und versiegelt und in unsre Herzen als Unterpfand den Geist gegeben hat.

Liebe Gemeinde,

alle Jahre wieder kommt nicht nur das Christuskind auf die Erde. Alljährlich lüftet auch die *Gesellschaft für deutsche Sprache* ein großes Geheimnis. Kurz vor Weihnachten kürt sie das sogenannte „Wort des Jahres“. Dabei handelt es sich um einen Begriff, der im vergangenen Jahr in besonderer Weise das öffentliche Leben bewegt hat. In diesem Jahr hat man sich für den Begriff „Jamaika-Aus“ entschieden, ein Begriff, der für viele Menschen für eine politische Enttäuschung steht. Warum ist das so? Nun, unsere Gesellschaft scheint weithin von einer Sehnsucht nach Stabilität und klaren Verhältnissen durchdrungen zu sein. Das vergangene Jahr hat uns allerdings an vielen Stellen der Weltpolitik das Gegenteil gelehrt. Sieht man einmal von den politischen Rändern ab, dann scheint der parlamentarischen Mehrheitsgesellschaft hierzulande der politische Gestaltungswille abhandengekommen zu sein. Wir leben in einer Parteiendemokratie, in der niemand mehr regieren möchte. Oder nur noch ohne die bisherige Kanzlerin.

Und so passt das Wort „Jamaika-Aus“ als Wort des Jahres 2017 ganz gut in die kollektive Stimmungslandschaft. Auch wenn meine persönliche Meinung eine andere ist, markiert dieses Wort doch den Höhepunkt einer Enttäuschung. Vor allem in einem Land, in dem eine so große Sehnsucht herrscht, unbedingt regiert zu werden!

Die heute beginnende Weihnachtszeit ist auch zunächst einmal vor allem Ausdruck einer Sehnsucht – und einer Enttäuschung. Dort, wo Weihnachten noch die Erinnerung an seinen religiösen Ursprung in sich trägt, geht es ja auch um eine Art Sehnsucht, „regiert“ zu werden: Gott kommt in seine Welt, um seine Herrschaft anzusagen und aufzurichten. Sieht man einmal

¹ Gottesdienst zum 4. Advent, gehalten am 24. Dezember 2017 in Oldenburg i. O., Evangelische Kirchengemeinde Bloherfelde.

davon ab, dass das Kind in der Krippe seine eigene bezaubernde Sprache spricht, die uns zu Herzen geht, beginnt freilich auch die Regierungszeit Gottes mit einer Enttäuschung. Da wartet man auf den erlösenden Messias, und Gott schickt nur ein Kind in der Krippe. Das ist in etwa mit der Gefühl vergleichbar, die Alfred de Loisy in das wunderbare Bonmot fasste: „Jesus verkündigte das Reich Gottes und gekommen ist die Kirche“. Man wartet auf den Messias, dann kommt ein Kind, das am Ende einen gewaltvollen Tod erleidet und für viele eine Enttäuschung ist: Lange vor dem Jamaika-Aus fand ein „Messias-Aus“ statt.

Wäre dies die ganze Geschichte, so wäre sie schnell erzählt und genauso schnell auch wieder vergessen. Dass sie sich so beharrlich im Gedächtnis hält und weltweit das wohl bekannteste Narrativ ist, liegt daran, dass Gottes Ankunft in der Welt zum Auftakt einer neuen Geschichte geworden ist: zur Geschichte einer hoffenden Kirche, die ihren Herrn erwartet und auf ihn zugeht.

Um Erwartungen und Enttäuschung geht es nun auch in unserem heutigen Bibelwort. Der Apostel Paulus hatte den Christen in Korinth große Hoffnungen gemacht, die Gemeinde bald zu besuchen. Viele hatten sich auf diesen ja nicht alltäglichen Besuch des Apostels gefreut, was nach Paulus' eigenen Worten beide Seiten als „Wohltat“ oder als „Gnade“ empfunden hätten (V. 15). Und dann musste der Apostel durch unvorhergesehene Umstände seine Pläne ändern. Er kam nicht. Das sorgte für Frust bei den Gastgebern und warf die Frage auf, ob man sich denn auf die Versprechen des Apostels verlassen könnte, ob er seine Zusage nicht leichtfertig gegeben oder ob es damit womöglich gar nicht ernst gemeint hätte.

Paulus rechtfertigt sich bemerkenswert ausführlich, um die Redlichkeit seiner Absichten darzustellen. Er habe mit seiner Zusage alles andere als leichtfertig gehandelt. Ja, er wollte und wolle immer noch die ihm so am Herzen liegende Gemeinde in Korinth besuchen. Aber es gebe eben Umstände, die er nicht in der Hand habe. Sein Versprechen sei kein „Jein“ oder ein „Ja, vielleicht und mal sehen, ob es klappt“ gewesen. Sein Ja sei auch keine höflich versteckte Absage gewesen: „Bei der Treue Gottes, unser Wort an euch ist nicht Ja und Nein zugleich!“ (V. 18)

Nun hätte man es dabei bewenden lassen können, dass ein Termin geplatzt war. Aber der Apostel Paulus nutzt die Verlegenheit, in die er geraten war, um grundsätzlich zu werden. Und das ist das wirklich Bemerkenswerte an dieser Entschuldigung, die weit über eine höfliche Geste hinausgeht. Bevor jemand erst auf den perfiden Gedanken kommen könnte, dass der Christus-Botschaft des Apostels so wenig zu trauen ist wie seinen Reiseplänen, spannt Paulus jetzt einen weiten Bogen. Das Evangelium, das er verkündigt, kennt kein „vielleicht“ oder „eventuell“. Auch kein „ja, aber“. Denn sein Versprechen steht unter keinem menschlichen Vorbehalt. Es gilt uns allen, immer. Nicht nur bei guter Führung oder unter einer sonstigen Einschränkung. Denn es ist Gottes „Ja und unser Amen“! Wir liegen Gott so sehr am Herzen, dass er sich zu uns legt. Notfalls in eine Futterkrippe.

✚ Schwestern und Brüder, Gottes unbedingtes Jawort sucht bei uns kein „Ja, aber“, sondern ein „Ja und Amen“. So sehr uns Gottes großes Ja gilt, so sehr wartet dieses Ja auf unser zustimmendes Amen. Wann immer wir unser Amen sprechen – beim Beten oder nach einer Predigt –, ratifizieren wir damit dessen Inhalt. Wir erklären, dass wir damit einverstanden sind, und das auch dann, wenn jemand für uns betet. Von der Wortbedeutung her drückt ein Amen das Vertrauen und die Verlässlichkeit in das aus, was gesagt, gepredigt oder gebetet wurde. In unserem Amen antwortet also unser Vertrauen auf die Zusage Gottes, die wir im Evangelium hören. Sie ist mehr als nur ein frommer Wunsch. Dass Gott ganz für uns da ist, in Zeit und Ewigkeit, ist sein großes Versprechen, auf das unser Glaube antwortet. Und die kürzeste Antwort ist eben dieses Amen, das unsere kleinen und großen Liturgien durchdringt. Amen: So soll es sein! So wird es sein! Mit unserem Amen zu Gottes Jawort sagen wir: Ich glaube diesem Gott sein Ja. Es ist verlässlich und belastbar. Ich verlasse mich auf dieses große Jawort.

✚ Das Ja Gottes und das Amen des Menschen – sie sind Geschwister im Glauben. Freilich, zu allem Ja und Amen sagen, das möchten wir auch nicht. Mit der Redewendung „Ja und Amen zu etwas sagen“ meinen wir ja meist, dass jemand einer Sache kritiklos zustimmt und dabei keinerlei inhaltliches Interesse zeigt. Das ist eine sprachliche Karikatur des apostolischen Ja und Amen durch ein ironisches Sprichwort. Ja und Amen sagen – das klingt dann nach: Wir sagen weder ja noch nein, weil wir keine echte Entscheidung treffen möchten; es besagt, dass wir desinteressiert sind oder genervt nachgeben. Zu allem Ja und Amen zu sagen, ist eine Zusage mit Ach und Krach. Es ist, wie der Theologe Karl Barth einmal sagte, die „Sünde in der Gestalt der Trägheit“.

✚ Wenn dagegen im Evangelium vom Ja und Amen die Rede ist, dann können wir das nur engagiert und qualifiziert sprechen. Wir nehmen nicht nur etwas *hin*, sondern wir nehmen etwas *an*, von dem wir in höchstem Maße betroffen sind. Wenn Gott sein Ja zu uns sagt und wir dann mit unserem Amen unser Vertrauen bekunden, dann ist das gerade kein Ausdruck von Trägheit oder einer Vermeidungsstrategie, sondern Einmischung. Jesus Christus hat sich ja auch in unser Leben eingemischt, er hat sich mit Leib und Seele dafür eingesetzt, dass Gott es gut mit uns meint, eben auch mit uns als Sündern. Ja, Weihnachten ist das große Fest der göttlichen Einmischung in unser Leben, in unsere Welt!

Die Vorbereitungen für das Weihnachtsfest sind heute Morgen wohl so gut wie abgeschlossen. In vielen Familien wird in diesem Augenblick der Baum geschmückt. Das Fest soll schön werden, harmonisch und friedlich, auch wenn wir oft gar nicht wissen, wie das gehen soll. Weihnachten bleibt auch, wo es ganz und gar weltlich gefeiert wird, Ausdruck einer großen Sehnsucht, einer Sehnsucht nach einer menschenfreundlichen Einmischung in unser Leben. Dass da jemand ist, der uns liebt und – manchmal – auch hält. Wir erfahren dann zwar immer wieder, dass diese Freude zerbrechlich, und dass der beschworene Friede gefährdet ist

oder dass das Fest über seine Routinen nicht hinauskommt und es nicht schafft, sich in die Höhen der himmlischen Heerscharen auf Bethlehems Feldern aufzuschwingen. Trotzdem hungert unsere Seele immer wieder nach einem großen unbedingten Ja, nach einem Ja ohne jedes Nein. Als Christen haben wir für diese Hoffnung einen festen Grund. Das Kind in der Krippe wird uns am Heiligen Abend wieder den Weg weisen: Gott spricht nicht nur zu uns, er kommt auch zu uns, um unser Leben zu teilen und sich dort auszusprechen. Unser Leben ist ab jetzt auch sein Leben. So deutlich, so konkret teilt Gott uns mit: Wir sind gewollt, geliebt und angenommen, weil er bei uns angekommen ist. Das wäre doch ein Leben: Geborgensein im Haus des „Ja“, wo das harte Nein einmal schweigt. Wo keine Ablehnung im Gesicht des Gegenübers zu sehen ist. Wo alle Unzufriedenheit ein Ende hat, keine Zerrissenheit, keine Enttäuschungen, keine Angst uns beherrscht. Wo nur noch das Ja als Urwort des Lebens gilt und sich in uns aussprechen darf.

Darum ist es notwendig, wenn wir uns einmal auf dieses kleine, aber so gewichtige Wort unserer Sprache konzentrieren, das nur aus zwei Buchstaben besteht. Es bringt uns dem Geheimnis von Weihnachten näher als aller Zuckerguss und alles Lichterspielzeug. Oft ist es nötig, dass wir zuerst das Gemisch aus Ja und Nein, aus aufgeladenen Gefühlen, zugedeckter Sehnsucht oder falschen Erwartungen wegräumen. Und darum sind wir ja auch hier: Weil wir zuerst das Ja Gottes hören wollen, das über jeder einzelnen Etappe und über jedem Detail dieses Festes steht. Feiern wir doch dieses Fest wieder als Gottes großes Jawort! Es ist das einzige Ja ohne jedes Nein, auf das wir in unserem Leben stoßen. Das ist die Botschaft und der tiefste Sinn von Weihnachten: „Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, der war nicht Ja und Nein, sondern es war Ja in ihm.“

Bevor wir gelernt haben, nein zu sagen, hat Gottes Jawort schon unser Leben bestimmt. Gottes Ja hat dafür gesorgt, dass wir geschaffen wurden. In der Taufe wurde es uns zugesprochen. Und seither haben wir es oft und immer wieder gehört. Und so steht Gottes Jawort immer noch über unserem Leben, auch über unseren schlechten Taten, damit wir nicht an ihnen verzweifeln. Bis zu unserem letzten Atemzug steht es da, dieses Ja, das uns die Engel von Bethlehem als große Freude verkündigen. Wo wir in die Irre gehen und nichts mehr haben, das uns stützt, da bleibt zuletzt immer noch dieses Ja übrig, das in Jesus Christus leibhaftig zu uns gekommen ist. Und dieses Ja hofft und wartet auf unser neues, frohes oder auch nur ganz zaghaft gesprochenes Amen.

Jesus Christus ist nicht nur Gottes großes Jawort. Er ist als wahrer Mensch auch das Urbild des bejahten Menschen. Nicht einmal das Nein der Menschen konnte das Jawort Gottes besiegen. Sie sagten Nein, als das Kind zur Welt kommen sollte. Sie hatten keinen Platz für ihn, kein Herz, keine sehenden Augen, als er ihnen den Trost Gottes zusprach. Sie sagten endgültig nein, als sie ihn an ein Kreuz hängten und dachten, sie wären ihn jetzt los. Er war nicht gewollt, nicht zugelassen, nicht erkannt.

Wie oft zelebrieren wir selbst immer wieder unser Nein gegen Gottes Jawort. Wir sind mehr Nein-Sager als Ja-Sager. Oft sind wir mehr ins Nein als ins Ja verliebt. Unsere Neigung, alles kritisch zu sehen, zehrt auch am so freundlichen Ja Gottes, das wir in einem kleinen Kind sehen. Es braucht dann keine Worte, denn nie sind Glaube, Dankbarkeit und Staunen größer, nie ist das Amen selbstverständlicher als bei einem neugeborenen Kind. Mitten hinein in unser polyphones Nein sollen wir nun Weihnachten feiern, das große Ja Gottes? Geht das denn, dürfen wir das? Es geht, denn genau so ist Weihnachten, das Urwort der Liebe Gottes fällt auf unser Nein.

Denn an Weihnachten feiern wir Gottes Ja und nicht etwa das unsere. Denn Versprechen sind schwer zu halten, Schwüre werden gebrochen. Und dass Treue lebenslang gilt, ist nicht ausgemacht. Paulus wusste, wie brüchig das eigene Ja sein kann, selbst wenn wir es uns fest vornehmen. Zwischen Wollen und Vollbringen liegt manchmal der garstige Graben unserer Erfahrungen. Paulus selbst hat es nicht einhalten können, als er den Korinthern versprach, sie zu besuchen. Deshalb gründet sein Ja nicht in seinen frommen Entschlüssen und heiligen Schwüren. Es gründet darin, dass Jesus Christus ganz allein Gottes großes Ja ist. „Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, der war nicht ja und Nein, sondern es war Ja in ihm. Gott ist's aber, der uns festmacht samt euch in Christus, und in unsere Herzen als Unterpfand den Geist gegeben hat.“

Nur so ist Glaubwürdigkeit nicht angemaßt. Nur so nehmen wir den Mund nicht zu voll. Nur so bleiben wir Realisten und wissen, dass auch unser zaghaftes oder vollmundiges Amen zu Gottes Ja gefährdet ist. Vorsicht ist vor einer Glaubwürdigkeit angesagt, die sich nur aus dem Vertrauen auf eigene Kräfte speist. Christen sind keine Weltmeister des Guten, nicht einmal des guten Willens. Gerade wir Christen müssen doch wissen: Das Ja Gottes gilt nicht meinen Taten, meinen Erfolgen und meinen Qualitäten. Es gilt meinem Leben, das voller Widersprüche, voller ja und nein ist.

Es gibt so viele Neins unter uns. Dinge, für die wir entweder zu jung oder zu alt oder aus welchen Gründen auch immer nicht qualifiziert sind. Oder Dinge, bei denen Andere uns einfach nicht dabeihaben wollen, oder wo wir selbst Andere ausschließen. Und dann gibt es natürlich auch das Gegenteil, Menschen, die nicht Nein sagen können. Wir halten das für eine Schwäche. Und soweit es Gott betrifft ist das wohl auch so: Er hat eine Schwäche für uns und seine Welt. Darum kann er zu uns nicht nein sagen, sondern hält an seinem Ja fest.

Der Grund unserer Vorfreude auf den Heiligen Abend ist: Wir sind glücklich Beschenkte, denn Weihnachten ist Gottes großes Ja. Ein Ja, das unser Amen kaum erwarten kann. So wie Kinder es nicht abwarten können, bis es endlich Weihnachten ist. Und darum: „Freuet euch in dem Herrn alle Wege, und abermals sage ich: Freuet euch! Der Herr ist nahe!“

Amen!

Die Heilige Schrift – von Gott eingegeben

Predigt über 2. Timotheus 3, 15–17

Uwe Swarat

Predigttext, 2. Timotheus 3, 15–17: 15 Du kennst von Kind auf die heilige Schrift, die dich unterweisen kann zur Seligkeit durch den Glauben an Christus Jesus. 16 Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, 17 dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt. (Lutherübersetzung von 1984)

Liebe Gemeinde!

Es kommt eher selten vor, dass die Heilige Schrift über die Heilige Schrift spricht. Noch seltener ist von der Inspiration der Heiligen Schrift die Rede, von ihrer Eingebung durch den Heiligen Geist oder durch Gott. Aber heute haben wir es nun mit einer Stelle zu tun, in der das geschieht. Alle Schrift ist von Gott eingegeben, heißt es hier. Jede Stelle der Heiligen Schrift ist *theópneustos*, wie das griechische Original sagt; sie ist von Gott gehaucht, ist durchgeistet von Gott.

Das ist die Erkenntnis und Überzeugung des Apostels Paulus und seiner Schüler gewesen, und diese Erkenntnis ist wahr! Man kann gar nicht von einer Heiligen Schrift reden, ohne zugleich zu sagen: Diese Schrift ist inspiriert.

Der Apostel Paulus und seine Schüler haben unter der Heiligen Schrift zwar nur jene Büchersammlung verstanden, die wir heute das Alte Testament nennen. Ein Neues Testament gab es zu jener Zeit ja noch nicht. Aber wenn wir heute überzeugt sind, dass auch das Neue Testament Heilige Schrift ist, dann sagen wir: Auch das Neue Testament ist inspiriert, ist von Gott eingegeben.

Es kann meines Erachtens unter Christen keinen Streit darüber geben, dass die ganze Bibel inspiriert ist. Die Frage ist nur, wie wir uns die Inspiration vorstellen und was wir mit ihr verbinden. Da gibt es nun in der Tat Unterschiede. Es gibt über die Inspiration Vorstellungen, die weniger aus der Heiligen Schrift selber stammen als vielmehr aus der Tradition christlicher Lehre und die gar nicht in Übereinstimmung stehen mit der Heiligen Schrift. Allzu leicht wird eine bestimmte Lehrtradition mit der Heiligen Schrift verwechselt.

Ich möchte auf drei Punkte aufmerksam machen, wo das geschehen ist und leider immer wieder geschieht. Ich zähle sie erst auf und gehe dann näher auf sie ein. Erstens wird die Inspiration verkehrterweise auf die Nie-

derschrift der ursprünglichen Bibeltexte beschränkt. Zweitens wird das Zeugnis des Heiligen Geistes inhaltlich verkannt, weil der Heilige Geist uns nicht über Gegenstände weltlichen Wissens unterrichten will, sondern über die Bedeutung Jesu Christi. Und drittens wird die Bestimmung der Bibel verkannt, die uns nicht theoretische Kenntnisse vermitteln will, sondern uns zu neuen Menschen machen will.

Zunächst zum *ersten* Punkt. Viele Christen denken bei der Inspiration der Bibel nur an die ursprüngliche Niederschrift der Texte. In der traditionellen Theologie hat man gelehrt, dass die Inspiration der Bibel durch zwei Vorgänge geschehen sei: Zunächst dadurch, dass der Heilige Geist dem Verfasser den Anstoß zur Niederschrift gab, und sodann dadurch, dass der Geist dem Verfasser sowohl den Inhalt der Niederschrift als auch die Worte dazu eingab. In der Tat: So vollzog sich die Inspiration! Aber das ist nur ein Teilstück des gesamten Inspirationsvorgangs, und man darf dieses Teil nicht für das Ganze nehmen.

Der Apostel Paulus ist ja nicht erst in dem Moment inspiriert worden, als er sich hinsetzte, um seine Briefe zu schreiben, oder als er begann, die Briefe einem Schreiber zu diktieren. Der Apostel ist schon *vor* der Niederschrift vom Geist Gottes inspiriert worden, als er mündlich predigte und lehrte, und er war es auch noch *nach* der Niederschrift.

Inspiration ist nicht ein Momentgeschehen, sondern ein längerer Prozess. Wir dürfen sie nicht mit einer Art Trancezustand verwechseln, in dem jemand zu einem Sprachrohr für eine fremde Stimme wird. Gottes Geist schaltet den Menschen nicht aus, wenn er ihn ergreift, sondern Gottes Geist erfüllt den Menschen und befähigt ihn zum Dienst für Gott.

Es sind nicht erst die Texte, die inspiriert sind, sondern es ist die ganze Person des Apostels. Es ist seine gesamte Verkündigung, die vom Geist Gottes erfüllt ist. Dasselbe gilt auch für die Propheten des Alten Testaments. Und derjenige Gottesbote, in dem der Heilige Geist in seiner ganzen Fülle wohnte, Jesus Christus, der hat gar nichts geschrieben, sondern nur mündlich verkündigt.

Die Inspiration der Bibel beginnt also schon vor der Niederschrift des Textes, und sie geht danach weiter. Damit die Bibel *für uns heute* Heilige Schrift sein kann, mussten die ersten Texte abgeschrieben und weiterverbreitet werden, sie mussten gesammelt und im Gottesdienst vorgelesen und schließlich auch in andere Sprachen übersetzt werden. Das alles gehört mit zum Vorgang der Inspiration der Bibel.

Kommen wir zum *zweiten* Punkt. Viele Christen meinen, die Inspiration stelle sicher, dass alles, was in der Bibel steht, ohne Irrtum korrekt ist. Und wenn sie sagen „alles“, dann meinen sie auch Aussagen, die der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft zugänglich sind. Aber so von der Irrtumslosigkeit der Bibel zu reden, ist leider ein Irrtum! Man behauptet fälschlich, dass der Heilige Geist uns in der Bibel auch über Gegenstände *weltlichen* Wissens unterrichten wolle – über geologische und biologische Sachverhalte, über das Alter der Welt oder über die Geschichte des Alter-

tums. Damit wird aber verkannt, was der Heilige Geist wirklich will und wozu er von Gott gesandt wurde.

Der Heilige Geist ist uns nicht dazu gegeben, damit wir über Fragen, die der menschlichen Forschung zugänglich sind, von Gott unfehlbare Informationen erhalten. Der Heilige Geist ist uns vielmehr dazu gegeben, damit wir etwas verstehen, was der menschliche Geist von Haus aus *nicht* verstehen kann, es sei denn, dass der Heilige Geist es ihm offenbart – nämlich wer Jesus wirklich ist! Der Apostel Paulus sagt im 1. Korintherbrief (2, 9.10): „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat uns Gott durch den Heiligen Geist offenbart – nämlich Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“

Dafür und *nur* dafür wurde die Heilige Schrift von Gott eingegeben, damit sie uns Christus erkennen lehrt. Es liegt so lange eine Decke über der Heiligen Schrift, wie wir nicht das leuchtende Antlitz Jesu Christi in ihr sehen. Der Heilige Geist ist nichts anderes als ein Zeuge *Jesu Christi*, und darum will auch die inspirierte Schrift nichts anderes sein als Zeugnis von *Jesus*, dem Retter und Herrn. Alles andere ist gleichgültig.

Und nun zum *dritten* und letzten Punkt. Die Bestimmung der Bibel besteht nicht darin, dass sie uns theoretische Kenntnisse vermittelt – auch nicht über Jesus und über Gott. Die Bestimmung der Bibel besteht darin, dass sie uns zu neuen Menschen machen soll und machen kann.

Das wird in großer Klarheit in unserem Predigttext zum Ausdruck gebracht. Der Apostel Paulus erinnert seinen Schüler und Mitarbeiter daran, dass er von Kind auf die Heilige Schrift kennt. Warum ist das gut? Weil die Heilige Schrift, sagt der Apostel, uns unterweisen kann zur Seligkeit durch den Glauben an Christus Jesus. Damit wird ausgedrückt, was wir eben schon gehört haben. Die Heilige Schrift will und kann uns unterweisen – aber nicht über diese oder jene Wissensgegenstände, sondern darüber, wie wir die ewige Seligkeit erlangen, die Rettung unseres Lebens. Diese Seligkeit kommt durch den Glauben an Christus Jesus, und die Heilige Schrift erweckt in uns diesen Glauben. Weil die Schrift uns *Jesus Christus* offenbart, darum weckt sie in uns den Glauben an ihn und verschafft uns so die Rettung.

Aber auch das könnte man noch rein theoretisch verstehen, als etwas, das nur unser Denken angeht. Doch das wäre wieder ein Irrtum! Die Heilige Schrift ist inspiriert und Gottes Geist redet durch sie zu uns. Darum will sie nicht nur unser Denken verändern, sondern durch unser Denken auch unser Wollen, unser Fühlen und unser Tun. Die Heilige Schrift will uns als ganze Menschen verändern. Sie will uns zu Menschen Gottes machen. Nicht in einer Vollkommenheit, wie wir Vollkommenheit oft verstehen, also nicht zu perfekten, fehlerfreien, irrumslosen, unfehlbaren oder sündlosen Menschen. Die Heilige Schrift will uns aber zu Menschen machen, die für Gott bereit sind und ihm ganz zur Verfügung stehen.

Die Heilige Schrift will uns auch fähig zu guten Werken machen. Das tut sie, indem sie uns belehrt über das Werk und den Willen Gottes. Wir

sollen wissen, was überhaupt ein gutes Werk ist. Die Heilige Schrift belehrt uns aber nicht nur, sie weist uns auch zurecht, wenn wir vom richtigen Weg abgewichen sind. Sie hilft uns zur Besserung unseres Verhaltens, und sie erzieht uns im richtigen Tun, sodass wir charakterlich wachsen und reifen. So werden wir – nicht mit einem Schlag, aber Schritt für Schritt auch über Rückschläge hinweg – zu Menschen nach dem Herzen Gottes. Um das zu werden, brauchen wir die Bibel, und dafür haben wir sie auch.

Amen!

Ein Gebet (von Agathe Dziuk)

Führ mich an dein Kreuz
Mit allem, was ich bin, und mit allem, was ich gerne wäre
Und wenn ich dann vor deinem Kreuz stehe und dir in deine Augen sehe
Und deine Liebe zwar nicht verstehe
Sie aber dennoch fühlen kann
Wird mir klar, dass die Geschichte auf Golgatha nicht zu Ende ging
Sondern dort erst wirklich begann
Dort am Kreuz, wo Leid und Liebe auf einander prallen
Und sich Gräuel und Gnade begegnen
Hier lasse ich mich in deine durchbohrten Hände fallen
Und kann dem Tod entgegen:
Wo ist dein Stachel?!

Führ mich an dein Kreuz
Mit all meinen Ängsten und meiner eigenen Enge
Mit all dem Mist und der ständigen unsichtbaren Last
Mit all den Dingen, die mich daran hindern, dir vollkommen zuzutrauen
Was du längst für mich getan hast
Als du einsam starbst

Führ mich an dein Kreuz
An deinen Galgen, an den du dich unentrinnbar geheftet hast
Und dich der Strafe ausgesetzt, die eigentlich meine wäre
An meiner statt
Für mich

Führ mich an dein Kreuz
Das meine ewige Freiheit bedeutet, ohne Wenn und Aber
Ohne Vielleicht und „Wenn, Dann“
Ohne Ausnahme und ohne Einschränkung
Weil du es ertragen hast
Das Kreuz und ihren Spott und die Kränkung
Und die Schmach: König der Juden

Führ mich an dein Kreuz
Den Ort, an dem du die Welt aus den Angeln gehoben und ihren Lauf
verändert hast
Unwiderruflich, für alle Zeiten, für immer
Auf Ewigkeit in Ewigkeit.
Weil es dein Wille war zu retten, zu befreien

Allein aus Barmherzigkeit
Du hast dich in ihre Hände gegeben
Damit wir ewig leben
Und still ertragen, was mit dir geschah

Führ mich an dein Kreuz
An dem du zu Unrecht hängst
Und dennoch mit Liebe im Blick deiner Henker gedenkst
Und ihnen vergibst

Führ mich an dein Kreuz
An dem deine segnenden Hände ruhen
Durch das kalte Metall der Nägel untrennbar verbunden
Mit dem Holz
So wie ich untrennbar verbunden bin mit dir
Durch dein Blut und deine Wunden
Die sprechen, auch wenn du es nicht mehr kannst, aus eigener Kraft
Weil dein Körper stirbt
Es ist vollbracht

Führ mich an dein Kreuz
An den Ort, an dem die Erde dem Himmel begegnet
Der Vorhang zerreißt und eine Brücke entsteht
Zwischen Gott und Mensch, zwischen dir und mir
Eine Brücke, die mir den Weg ebnet
In deine ewige Herrlichkeit

Führ mich an dein Kreuz
Wo dein Werk seine Vollendung fand
Wo das geschah, was keiner für möglich hielt
Und deine Liebe die Kraft der Sünde band
Weil deine Treue niemals aufhört

Führ mich an dein Kreuz
Mit allem, was ich bin, und mit allem, was ich gerne wäre
Und wenn ich dann vor deinem Kreuz stehe und dir in deine Augen sehe
Und deine Liebe zwar nicht verstehe
Sie aber dennoch fühlen kann
Wird mir klar, dass die Geschichte auf Golgatha nicht zu Ende ging
Sondern dort erst wirklich begann
Dort am Kreuz, wo Leid und Liebe auf einander prallen
Und sich Gräuel und Gnade begegnen
Hier lasse ich mich in deine durchbohrten Hände fallen
Und kann dem Tod entgehen:
Wo ist dein Stachel?!

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: März 2018)

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. Jochen Wagner
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht
Austein, Volker, Bremen

Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Bremerhaven
Braun, Christian, Berlin
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Dr. Kirsten, Bochum
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Busche, Dr. Bernd, Osterholz-
Scharmbeck

Cassens, Uwe, Varel

Densky, Bernd, Unterhaching
Duncan, Andrew, Marienhaf
Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach
Dziewas, Gerhard, Leichlingen
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Dr. Mario, A-Wien
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Förster, Karin, Westerstede
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Gräbe, Sebastian, Frankfurt (Main)
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, A-Wien
Grzibek, Siegfried, Moers

Hahm, Werner E., Duisburg
Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg i. O.
Heintz, Udo, Hannover
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Neustadt
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Oldenburg i. O.
Holz, Michael, Bochum

Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim

Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kleibert, Friedrich, Wildeshausen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Vera, Schöneiche
Kottemann, Hans H., Diepholz
Kretzschmar, Dr. Matthias, Frankfurt
(Oder)

Kretzschmar, Magdalene, Frankfurt
(Oder)

Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, München
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Udo, München

Lange, Olaf, Heidelberg
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Lüdin, Manuel, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg i. O.

- Lüllau, Edgar, Leverkusen
 Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg
 Malnis, Gretel, Emmering
 Malnis, José Luis, Emmering
 Manns-Düppers, Beate, Frankfurt (Main)
 Mansel, Reiner, CH-Zürich
 Mantei, Detlef, Sommerhausen
 Martin, Donat, Neckarsteinach
 May, Thorsten, Lübeck
 Menge, Mathias, Wrixum
 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. des. Friederike, Oldenburg i. O.
 Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
 Niedballa, Dr. Thomas, Kassel
 Orth, Matthias, Ingolstadt
 Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
 Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
 Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
 Pfennig, Gudrun, München
 Pienek, Dr. Fred, Bad Salzflun
 Pierard, Prof. Dr. Richard, USA-Hendersonville (NC)
 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
 Röhrich, Dr. Wieland Johannes Chrysostomos, Wriezen
 Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin
 Sager, Dr. Dirk, Jade
 Sager, Heinz, Bad Homburg v. d. H.
 Schäfer, Hannah, Hamburg
 Schake von Hantelmann, Frank, Diepolthshofen
 Schaller, Manfred, Mosbach
 Schaper, Ingo, Frankfurt (Oder)
 Schmalz, Olaf, Berlin
 Schneider, Friedrich, Oldenburg i. O.
 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, Dr. Kim, Oldenburg i. O.
 Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg i. O.
 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 (Br.)
 Weiß, Martin, Uelzen
 Werner, Simon, Wustermark
 West, Dr. Jim, USA-Petros (TN)
 Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, München
 Wittchow, Bernd, Hermersdorf
 Zabka, Andreas Peter, Hillerse
 Zimmer, Dirk, Heiligenstadt
 Zimmermann, Daniel, Ellerau

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 1 (1996) bis ZThG 10 (2005)

ZThG 1 (1996), 1–248, Inhaltsangabe:

Editorial (3) • **Essays:** *Erich Geldbach*, Von Elefanten und Ameisen. Das Kruzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf (7) – *Thomas Nißlmüller*, Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik (18) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Apokalyptik und Bibelkanon. Die Prophetie als „Alma mater“ der apokalyptischen Bewegung im Alten Testament (23) – *Gerhard Besier*, Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. Am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (64) – *Ralf Dziawas*, Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft (80) – *Dietmar Lütz*, „Der Mensch ist Menschen“. Theologische Ansätze zur Überwindung des individualistischen Atomismus (95) – *Thomas Nißlmüller*, Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums. Eine Thesenreihe (109) – *Frank Woggon*, Autorität in der Krise. Pastoraltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Autorität, Integrität und Gnade (122) • **Theologie im Kontext:** *Adolf Pohl/Kim Strübind* (Bearb.), „Also Exegese! ...“ oder: „Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren“. Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament (145). Anhang 1: Synopse der Fassungen des Taufartikels in der „Rechenschaft vom Glauben“ (197) • Anhang 2: Gutachten des „Theologischen Arbeitskreises“ (199) • Anhang 3: *Jens Hobohm*, Über die Taufe – über meine Taufe. Eine persönliche Rechenschaft über den Sinn der Taufe aus der Sicht eines ehemaligen landeskirchlichen Christen (205) – *Thomas Niedballa*, Brief zum neuen Taufartikel in der „Rechenschaft vom Glauben“ (210) • **Dokumentation:** *Andrea Strübind*, Gutachten zum „Toronto-Segen“ für die Sitzung der Bundesleitung im Februar 1995 (215) – *Andrea Strübind*, „Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche“. Rede anlässlich des Neujahrsempfangs des Ökumenischen Rates Berlin am 8. Januar 1996 (226) • **Theopoesie:** Ein Florilegium mit Beiträgen von Thomas Nißlmüller, Martin Luther, Karl Barth und Lothar Zenetti (230) • **Theologische Sozietät im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“:** Was will die Theologische Sozietät? (*Erich Geldbach*) (234) – Statuten der Theologischen Sozietät (238) • **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V.:** Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) (241) • Mitglieder des Vereins (243)

ZThG 2 (1997), 1–304, Inhaltsangabe:

Editorial (3) • **Essays:** *Rudolf Meyendorff*, Der Apostel auf der Couch. Paulus, mit den Augen eines Psychiaters betrachtet (9) – *Thomas Nißlmüller*, Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Existenz. Zum Ethos wachsender Spiritualität (23) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Was heißt „rein“ und „unrein“ in der Bibel? Eine theologische Annäherung an die Speisegebote und das kultische Denken im Alten Testament (27) – *Peter-Johannes Athmann*, Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution (59) – *Erich Geldbach*, Thesen zum Fundamentalismus (83) – *Dietmar Lütz*, Die

Wahrheit des Fundamentalismus (101) – *Dietmar Lütz*, Drewermann, die „Kleriker“ und wir (108) – *Hartmut Wahl*, Die Bedeutung der Supervision in helfenden Berufen. Am Beispiel der Seelsorgearbeit eines Pastors/einer Pastorin (118) • **Theologie im Kontext:** *Ernst Käsemann*, Aspekte der Kirche (136) • **Dokumentation:** *Andrea Strübind*, Kennwort: „Herbert aus Halle“. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR (164) • **Theologische Sozietät im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“:** *Erich Geldbach*, Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion. Einige Schlaglichter (202) – *Stefan Stiegler*: Geöffnete Gemeinschaft. Alttestamentliche Anmerkungen zum Thema „Gemeinde und Mitgliedschaft“ (207) – *Kim Strübind*, Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus (219) – *Norbert Groß*, Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubiggetauften? Thesen zum Zusammenhang von Taufe und Gemeindemitgliedschaft (230) – *Werner Laatsch*, Diskussionsprotokoll zum Symposium (235) – *Erich Geldbach*, Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft (246) • **Theologie und Verkündigung:** *Ralf Dziewas*, Klagen ist erlaubt! Eine theologische Meditation zu Psalm 13 (261) – *Kim Strübind*, Vom rechten Beten. Predigt über Matthäus 6, 5–13 (267) – *Volker Spangenberg*, „In ihm erwählt“. Eine katechetische Predigt über Epheser 1, 3–6 (276) • **Theopoesie:** Beiträge von Thomas Nißlmüller, Reinhold Schneider, Hermann Hesse, Rabbi Schlomo Jizchaki und Klaus Berger (283) • **Buchbesprechungen** (286) • **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V.:** Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) (300) • Mitglieder des Vereins (302) • Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG (303)

ZThG 3 (1998), 1–368, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays:** *Peter-Johannes Athmann*, Mission als Werbung (15) – *Johannes Rosemann*, Tradition – theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremser? Was es vom Erbe der „Väter“ zu bewahren gilt (19) – *Thomas Niedballa*, Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen (30) • **Artikel:** *Michael Stadler*, Erlösende Erotik. Ethische Aspekte im Hohenlied (53) – *Bernd Wittchow*, Johannes Schneider: Ein baptistischer Exeget und Lehrer. Sein Leben und sein Gemeindeverständnis (83) • *Erich Geldbach*, Der etwas andere Melancthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melancthon-Jahr (102) – *Eduard Schütz*, Tauferinnerung und Taufaufschub. Wege ökumenischer Verständigung? (112) – *Frank Woggon*, „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“. Gottesdienst als Seelsorge (131) • **Theologie im Kontext:** *Kim Strübind*, Etappen der „Vergegnung“. Christentum und Antisemitismus (161) Anhang: Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [192] – *Hans Werner Kasparek*, „Die Wahrheit wird euch frei machen! – Erinnerung schafft Zukunft“ (202) • **Dokumentation:** *Ralf Dziewas/Bernd Wittchow* (Bearb.), Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR (206) • *Joachim Gauck*, Noch lange fremd [208] • *Michael Holz*, „Schweigen kann nicht heilen“ [215] • *Christoph Müller*, Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll? Ein Plädoyer [226] • *Johannes Rosemann*, Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein! [239] – *Andrea Strübind*, Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen (247) • **Theologische Sozietät im BEFG:** *Erich Geldbach*, Die Theologische Sozietät 1997 (253) – *Hans-Harald Mallau*, „Gott ist einer!“ Zentrale Aussagen des Jahwe-Glaubens (256) – *Cars-ten Claußen*, Aspekte des Glaubens im Neuen Testament (266) – *Klaus vom Orde*,

Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert (278) – *Thomas Nißlmüller*, „Der beliebige Mensch“. Postmoderne Strategievirtualität (294) – *Volker Spangenberg*, Was glauben wir heute? Thesen (323) • **Theologie und Verkündigung:** *Andrea Strübind*, Versöhnte Gemeinschaft. Bibelarbeit über Röm 12, 3–8 (333) – *Kim Strübind*, Der Gott der Lebenden. Osterpredigt über Mk 16, 1–8 (346) • **Theosatire** (352) • **Buchbesprechungen** (355) • **GFTP e. V.:** Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) (364) • Mitglieder des Vereins (365) • Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG (367)

ZThG 4 (1999), 1–400, Inhaltsangabe

Editorial (5) • **Essays:** *Astrid Nachtigall*, „Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammengedacht werden?“ (11) – *Kim Strübind*, „Kleine Gemeinden ganz groß!“ (26) – *Kim Strübind*, Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmsvolle Polemik (34) • **Artikel:** *Peter von der Osten-Sacken*, Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch. Mit Einblicken in das Judentum (61) – *Ulrich Wendel*, Zur Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden. Die Gemeindesummarien als „missionstheologisches Angebot“ (78) – *Erich Geldbach*, Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen (100) – *Eduard Schütz*, Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum römisch-katholisch/lutherischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre (121) – *Thomas Nißlmüller*, Gibt es ein „Credo“ theologischer Wissenschaftlichkeit? Gedanken zum Wissenschaftscharakter der Theologie (138) – *Kim Strübind*, Theologie als Wissenschaft. Thesen zum Wissenschaftsbegriff (160) – *Hartmut Wahl*, Seelsorgerliche Annäherungen an das Desaster einer ungewollten Schwangerschaft (164) • **Theologie im Kontext:** *Peter-Johannes Athmann*, Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre? Eine kritische Analyse (192) – *André Heinze*, Taufe und Mitgliedschaft. Ein Impulsreferat (208) – *Andreas Peter Zabka*, Wie gültig ist die Kindertaufe? Zwei Ansätze zur Begründung der „offenen Mitgliedschaft“ im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (223) – *Manfred Bärenfänger*, „Spannende“ baptistische Kirchengeschichte. Sehr persönliche Gedanken (238) • **Dokumentation:** *Andrea Strübind*, Diktatur und Geschichte. Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (252) – **Theologische Sozietät im BEFG:** *Andrea Strübind*, Die Theologische Sozietät 1998 (259) – *Andrea Strübind*, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips (261) – *Andreas Kohrn*, Die Trennung von Kirche und Staat. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte (289) – *Ralf Dziewas*, Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland (312) – **Theologie und Verkündigung:** *Joachim Molthagen*, Die Könige Omri und Ahab. Predigt über 1. Könige 16, 23–33 (339) – *Ralf Dziewas*, Gottes sanftes Säuseln. Predigt über 1. Könige 19, 1–13 (345) – *Kim Strübind*, „Noch einmal davongekommen“. Predigt über Lukas 13, 1–9 (351) – *Kim Strübind*, Die Wiederkehr des Schmerzes. Predigt über Römer 9, 1–5 (358) – *Andrea Strübind*, Rechenschaft von der Hoffnung. Predigt über 1. Petrus 3, 15 (364) – *André Heinze*, „... damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt“. Über die Herausforderung zur Vielfalt. Bibelarbeit zu 1. Johannes 1, 1–4 (373) • **Theopoese:** „Hugo“, Lieder von Licht und Schatten (384) – *Albrecht Gralle*, Legende vom Berg der tausend Diamanten (390) • **GFTP e. V.:** Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) (393) • Mitglieder des Vereins (395) • Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG (397)

ZThG 5 (2000), 1–320, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays:** *Lutz Röcke*, Die Erschaffung der Welt. Schöpfungserzählung 1999, frei nach Genesis 1 und 2 (11) – *Ralf Dzierwas*, „Ist der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen?“ Sozialtheologische Anmerkungen zum Umgang mit gesellschaftlicher Schuld (18) • **Artikel:** *Hans-Harald Mallau*: Abtreibung in der Bibel, im rabbinischen und hellenistischen Judentum sowie im Urchristentum (27) – *Kim Strübind*, „Das Wort ward Bild“. Gottesschau und Gotteswort im Alten Testament (33) – *Andrea Strübind*, Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das ‚Dritte Reich‘ (66) – *Erich Geldbach*, Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse (99) – *Erich Geldbach*, Zu Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa (117) – *Eduard Schütz*, Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum Fortgang und Abschluss des römisch-katholisch/lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre (134) – *Reinhild Löding-Ehrenstein*, Farbige Schafe. Dimensionen der Religiosität (145) – *Reinhard Henkel*, Religions- oder Kirchengeographie. Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach (161) • **Theologie im Kontext:** *Kim Strübind*, Was heißt „evangelisch-freikirchlich“? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses (177) • **Dokumentation:** *Bundesleitung des BEFG in Deutschland*, Offener Brief zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ am 31. Oktober 1999 in Augsburg (184) – *Martin Rothkegel*, Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täufertums in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz (186) • **Theologische Sozietät:** *Erich Geldbach*, Die Theologische Sozietät 1999 (198) – *Dietmar Lütz*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Wahrheit missionarischer Existenz (199) – *P. Heribert Bettscheider SVD*, Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen (209) – *Urs Baumann*, Christentum und Weltreligionen (226) • **Gespräche über Gott und die Welt:** „Das Kreuz mit der Zukunft“. Interviews mit Andreas Malessa, Thomas Bloedorn und Heinrich-Christian Rust über freikirchliche Perspektiven zu Beginn des dritten christlichen Millenniums (239) • **Theologie und Verkündigung:** *Irmgard Stanullo*, Salz der Erde?! Predigt über Matthäus 5,13 (255) – *Matthias Walter*, Wenig zu bringen. Predigt über Markus 12,41–44 (259) – *Joachim Molthagen*, Das Buch mit den sieben Siegeln und das Lamm. Bibelarbeit über Offenbarung 5 mit einer historischen Einleitung (266) • **Buchbesprechungen** (276) • **Theopoesie:** „Hugo“, Kleine Päpste · Das Übliche (ein Zapp-Clip) · Der zweite Tod des Lazarus (285) – *Michael Stadler*, für Dich! (288) – *Hans-Werner Kube*, Auferstanden (289) – *Lutz Röcke*, Ein Loblied auf den Schöpfer (frei nach Psalm 104) (289) • **Theosatire:** *Klaus Fischer*, Die Gebetsnacht (292) – „Ein Gülden ABC teutsch“ oder: reichlich exemplifizierte und nützliche Anmerkungen für die reifere baptistische Jugend bearbeitet und ohne kirchenamtliches Privilegium herausgegeben (297) • **GFTP e. V.:** Vereinsnachrichten (*Ralf Dzierwas*) (299) · Mitglieder des Vereins (302) · Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG (304) • **Bibliographie und Register:** *Andreas P. Zabka/Kim Strübind*, Bibliographie und Register aller Beiträge der Jahrgänge 1–5 (1996–2000) der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (305)

ZThG 6 (2001), 1–320, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays:** *Hans-Harald Mallau*, Das Theologiestudium im BEFG und seine „akademische Anerkennung“ (9) – *Andrea Strübind*, Erinnerter Zukunft. Perspektiven für evangelischfreikirchliche Gemeinden (19) – *Kim Strübind*, Baptistische Nebelschwaden. Die schwierige Suche nach einem Selbstverständnis für den BEFG in Deutschland (28) • **Artikel:** *Anna Janzen*, Wer hat, bekommt mehr – Lob oder Urteil? Das Gleichnis vom anvertrauten Geld in der Logienquelle (40) – *Erich Geldbach*, Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte (60) – *Thomas Nißlmüller*, Das Wort predigen im Zeitalter virtueller Animation. Zur Rede von Gott, die den Menschen in seinem Sein betrifft (102) – *Markus Kolbe*, Gottesdienst im Krankenhaus (109) – *Lutz Röcke*, Schöpfung durch Evolution? Eine Annäherung zweier konträrer Weltauffassungen (142) • **Theologie im Kontext:** *Adolf Pohl*, Die „seltsame Mischung“. Eine Wortmeldung zum Aufsatz von Andrea Strübind über das Diakoniewerk Tabea im ‚Dritten Reich‘ (183) – *Enno Edzard Popkes*, Von der Sünde gegen den heiligen Geist zum Gott, der Liebe ist. Eine Randbemerkung zum einem Randphänomen (197) • **Dokumentation:** Bundesrat des BEFG in Deutschland Resolution (Nr. 1): „Wahrhaftigkeit in Politik und Kirche“ (199) · Bundesrat des BEFG in Deutschland Resolution (Nr. 2): „Zur aktuellen Diskussion in der Gentechnik“ (202) – *Kim Strübind*, „Pastoren bilden Pastoren aus“. Ein Entwurf für eine zeit- und sachgemäße theologische Ausbildung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal (204) • **Theologische Sozietät:** *Erich Geldbach*, Die Theologische Sozietät 2000 (218) – *Martin-Michael Passauer*, Die Dimension der Volkskirche (219) – *Hermann Josef Ingenlath*, Zur Dimension Weltkirche. Ein Gesprächsimpuls (230) – *Wolfgang Heinrichs*, Freikirchen als Antwort auf die Herausforderungen einer modernen Zeit. Eine historische Betrachtung (236) • **Gespräche über Gott und die Welt:** „Das Kreuz mit der Zukunft“. Interview mit Hendrik Kissel über freikirchliche Perspektiven zu Beginn des dritten Millenniums (255) • **Theologie und Verkündigung:** *Christoph Stenschke*, Zu Eglon, dem Tyrannen, schlich ... Meditation für eine Neujahrspredigt und exegetische Anmerkungen zu Richter 3, 12–30 (260) – *Michael Stadler*, Gottes Leben und Kraft durch unsere Schwachheit und „Tod“. Predigt über 2. Könige 4, 8–37 (274) – *Kim Strübind*, Der Weg ins Heiligtum. Predigt über Psalm 73 (282) – *Uwe Dammann*, Zwischen Zukunftsangst und Zukunftshoffnung. Bibelarbeit über Markus 13, 1–37 (290) – *Erich Geldbach*, Der Wettlauf des Glaubens. Predigt über 1. Korinther 9, 24–27 (299) • **Buchbesprechungen** (304) • **Theosatre:** Am Anfang (313) · Wie die Mathematik erschaffen wurde (314) · Vorbereitungen für einen winterfesten Rasen (315) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (318) · Mitglieder der Theologische Sozietät im BEFG (320)

ZThG 7 (2002), 1–368, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays:** *Ralf Dziawas*, Warum Baptisten immer streiten müssen (9) – *Reinhard Mohr/Johannes Saltzwedel/Elke Schmitter/Matthias Schreiber*, Der Glaube der Ungläubigen. Die unverschleierte Würde des Westens (16) • **Artikel:** *Erich Geldbach*, „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart (34) – *Annette Wittkau-Horby*, „Was bringt mir das?“ Zu den weltanschaulichen Wurzeln einer verbreiteten Lebenshaltung (64) – *Kim*

Strübind, Was hat die Predigt mit dem Bibeltext zu tun? Wahrheit und Freiheit einer „kanonischen“ Theologie für die christliche Verkündigung (90) – *Thomas Niedballa*, Warum wir anderen Vorwürfe machen und wie wir Gott erleben. Entwurf zu einer Phänomenologie der Gefühle (125) • **Symposion der Baptist World Alliance (BWA) „Baptistische Identität und nationale Kultur“**: *Hans-Harald Mallau*, „Wir sind Bürger des Himmels“. Seminar des Baptistischen Weltbundes über „Baptistische Identität und nationale Kultur“ (142) – *Kim Strübind*, Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament (144) – *Andrea Strübind*, Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus (177) – *Erich Geldbach*, Baptisten und Demokratie. Einige Anmerkungen (195) – *Thorwald Lorenzen*, Die Zeichen der Zeit erkennen. Kultur und der trinitarische Gott (201) – „Berliner Erklärung“. Resolution zur Tagung der Baptist World Alliance: Baptistische Identität und nationale Kultur (englische und deutsche Fassung) (227) • **Symposion der Theologischen Sozietät im BEFG „Gentechnologie – die manipulierte Schöpfung?“**: *Lutz Röcke*, Von der Erbgutforschung über die Genetik zur Gentechnik. Kleine Geschichte mit Begriffserläuterungen (234) – *Lutz Röcke*, Das Human-Genom-Projekt. Die Entschlüsselung des Erbgutes des Menschen (244) – *Monika Bobbert*, Gentechnik am Menschen. Ethische Fragen und Argumente (253) – *Jörg T. Epplen*, Molekulare Humangenetik (266) – *Rüdiger Wink*, Die institutionelle Ökonomik der Stammzellforschung (286) • **Theologie im Kontext**: *Johannes Rosemann*, „Wahrheit – wer ist das?“ (317) – *Friedrich Emanuel Wieser*, Assoziierte Mitgliedschaft. Ein Zwischenbericht über die Diskussion zum Thema „Taufe und Mitgliedschaft“ im Bund der Baptistengemeinden in Österreich (323) • **Theologie und Verkündigung**: *Ralf Dziewas*, Ebenbilder des Schöpfers. Predigt über Genesis 1,1–5.26–2,4a (330) – *Andreas Peter Zabka*, Jakob, Esau und die Himmelsleiter. Predigt über Genesis 28,10–22 (337) – *Ralf Dziewas*, „Gott wird vergelten“. Predigt über Psalm 94,16–23 (345) – *Kim Strübind*, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Predigt über Matthäus 5,1–12 (349) • **Buchbesprechung** (355) • **Theo-satire**: *Peter-Johannes Athmann*, „Der Herr aber wird dir ein Haus bauen“. Einweihung des neuen baptistischen Gemeindezentrums in X (361) – *Franz Schmidtbauer*, Das Bundesdorf. Ein Wintermärchen (362) – *Kurt Marti*, Das Dorf der Episkopoi (364) • **GFTP e. V.**: Mitglieder des Vereins (366) • Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG (368)

ZThG 8 (2003), 1–416, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays**: *Kim Strübind*, Die Apokalypse einer Freikirche (9) – *Erich Geldbach*, Brauchen wir eine Friedensbewegung? (23) – *Thomas Niflmlüller*, Gedanken zur ZEIT (36) • **Artikel**: *Drik Sager*, Die Armen in den Psalmen (41) – *Michael Stadler*, Gottes Intervention in der Kainsgeschichte. Gedanken zu Genesis 4,1–7 (65) – *Martin Grawert*, Die Bedeutung der Beschlüsse des Apostelkonvents und der Auseinandersetzung in Antiochia für die paulinische Mission (96) – *Tom Schönknecht*, „Der heilige Geist und wir haben entschieden“. Gemeindliche Entscheidungsfindung als Gruppenprozess (127) – *Alwin Eugen Porak*, Das Prinzip Verantwortung. Ein Plädoyer für eine Midlife-Conversion der Pastorenausbildung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), Körperschaft des öffentlichen Rechts (151) • **Symposion der Baptist World Alliance (BWA) „Baptistische Identität und nationale Kultur“**: *Wati Aier*, Eine Herausforderung in Asien. Kultur und Theologie/Theologie und Kultur (168) – *Gerald L. Borchert*, Ethnische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft im Neuen Testament (172) – *Daniel*

Carro, Baptistische Identität in Lateinamerika. Identität – mehr als eine Tautologie (194) – *Keith Clements*, Bonhoeffer über Kirche, Staat und Nation (205) – *Zarko Djordjevic*, Baptistische Identität und nationale Kultur (220) – *Nigel Wright*, Identität, Kultur, Kirche und Staat. Lehren aus der frühen Kirchengeschichte (225) • **Symposium der Theologischen Sozietät im BEFG „Alte Akten – neue Quellen“:** *Andrea Strübind*, „Alte Akten – neue Quellen“. Fachtagung für Gemeindehistoriker und -archivare (243) – *Andrea Strübind*, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates (245) – *Christina Hillmann-Apmann*, Quellen der freikirchlichen Gemeindegeschichte in Staats- und Kommunalarchiven (280) – *Hans-Volker Sadlack*, Suchen. Und Finden? Aufgaben und Aufbau des Gemeindearchivs (295) • **Dokumentation:** *Günter Hitzemann/Andrea Strübind*, „Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten“. Zur Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekennnisses von 1984 (306) – *Thomas Greiner*, „Verstehst Du, was Du liest?“ Jugendumfrage zum Thema Bibellesen (322) • **Theologie im Kontext:** *Friedrich Emanuel Wieser*, „Alte mit den Jungen“. Ein Plädoyer für ein „integrierendes Singen“ in christlichen Gemeinden (357) • **Theologie und Verkündigung:** *Wolf Bruske*, Gott meint mich heute. Predigt über Deuteronomium 5, 1–3 (381) – *Peter-Johannes Athmann*, „Zeit zu gewinnen“. Predigt über 2. Chronik 36, 20–21 (388) – *Ralf Dziewas*, Die Rede des Propheten. Erzählpredigt über Jesaja 42, 1–9 (390) – *Kim Strübind*, Vollmacht den Verzagten! Eine Predigt über den fälschlich sogenannten „Missionsbefehl“ (Matthäus 28, 16–20) (396) – *Peter-Johannes Athmann*, Großkleinigen gibt es überall. Predigt über Epheser 4, 1–6 (403) • **Theopoesie:** *Monika Bohge*, freunde oder der weg nach emmaus (410) • Du bist dabei (410) – *Renate Wunstorf/Frank Ley*, Moderner Schöpfungpsalm (411) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (414) • Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG (416)

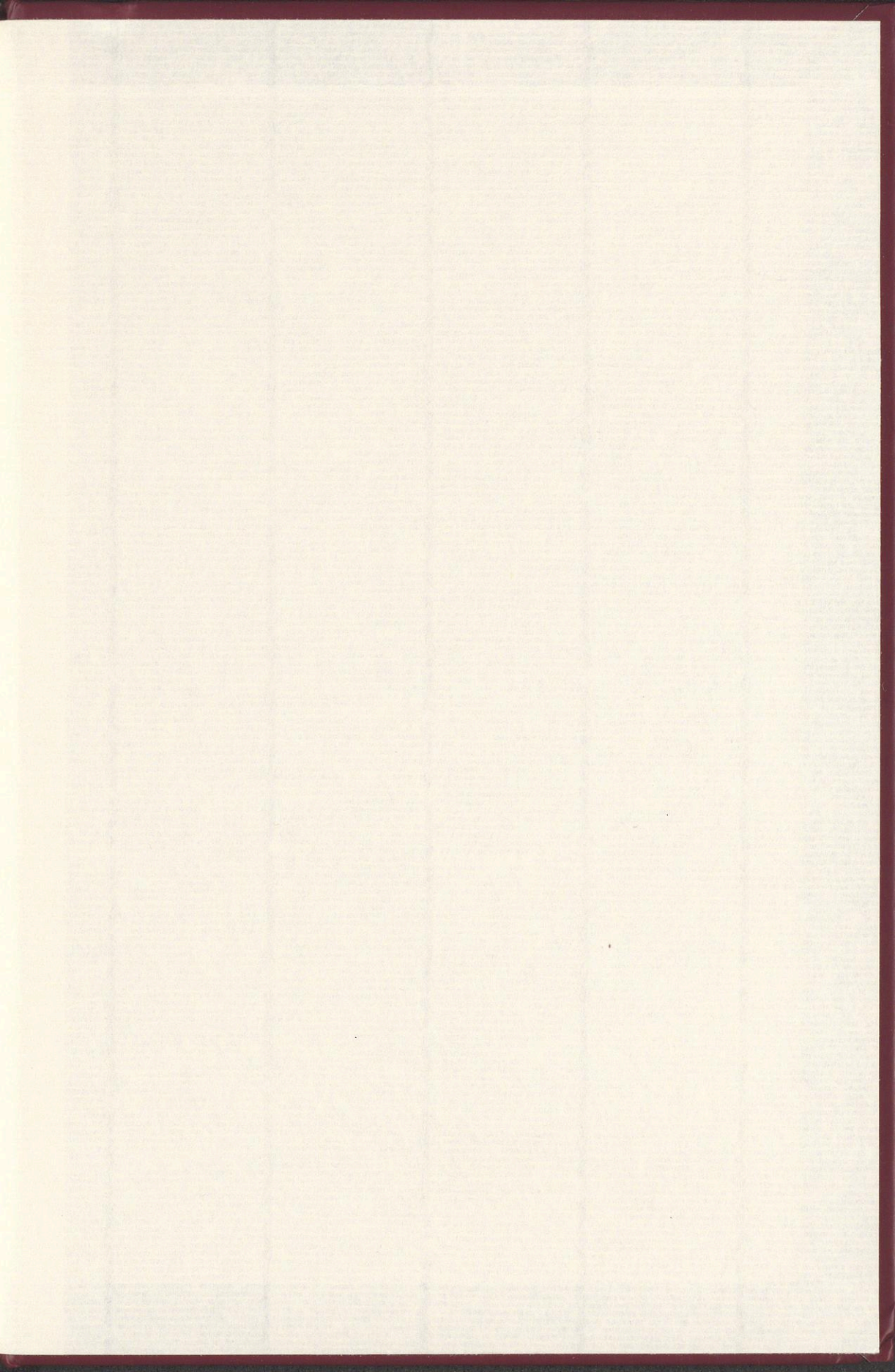
ZThG 9 (2004), 1–304, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays:** *Johannes Saltzwedel/Mathias Schreiber*, Das reine Gold des Denkens. Das „Projekt Aufklärung“ und die unverwüsthche Aktualität Immanuel Kants (12) – *Kim Strübind*, Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes (30) – *Lutz Reichardt*, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit (53) – *Thomas Nißlmüller*, Die „Marke Zukunft“ und die Gottes-Marke. Anmerkungen zum Zukunftsmanagement (66) • **Artikel:** *Anna Janzen*, Maria, die Mutter Jesu, im Markusevangelium. Ein Vergleich mit den anderen Evangelien (72) – *Friedrich Emanuel Wieser*, Was heißt: „Die Kinder sind heilig“? Ein Beitrag auf dem Weg zum Verständnis von 1. Korinther 7, 14 (83) – *Erich Geldbach*, Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen weltweiten Christlichen Gemeinschaften (92) – *Joachim Molthagen*, „Cognitionibus de Christianis interfui numquam.“ Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse (112) – *Martin Kloke*, Endzeitfieber und Pulverfass. Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland (141) – *Edgar Machel*, Pastorenbild und Pastorenausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. Eine qualitative Studie mit Theologiestudenten der Theologischen Hochschule Friedensau (163) • **Symposium der GFTP:** *Elisabeth Dieckmann/Kim Strübind*, „Religion und Gewalt“. Einleitung zum Symposium der GFTP und der ACK in Bayern (177) – *Kim Strübind*, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel (179) – *Heinz-Günther Stobbe*, Religion und Gewalt. Systematisch-theo-

logische Überlegungen (207) – *Carl-Jürgen Kaltenborn*, Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht. Nachdenken über Matthäus 20, 24–28 (230) • **Theologie im Kontext:** *Friedrich Emanuel Wieser*, Notizen zum Thema „Mitgliedschaft“ (252) – *Wolf Bruske*, Averroës. Kulturelle Entwicklungshilfe für das Abendland (256) • **Theologie und Verkündigung:** *Lutz Reichardt*, Der alles erneuernde Gott. Predigt über Jesaja 43, 18–19 (271) – *Peter-Johannes Athmann*, Skandal in Judäa. Erzählpredigt über Apostelgeschichte 8 (279) – *Michael Stadler*, Glauben wir an die Auferstehung Christi? – Osterpredigt über Römer 6, 4 und 8, 11 (285) – *Kim Strübind*, Das trinitarische Band des Friedens. Festpredigt zum 30-jährigen Jubiläum der ACK in Bayern über Epheser 4, 1–7 (292) • **Buchbesprechungen** (298) • **GFTP e. V.:** Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) (301) • Mitglieder des Vereins (303)

ZThG 10 (2005), 1–304, Inhaltsangabe:

Editorial (5) • **Essays:** *Kim Strübind*, Dem Baptismus einen „Spiegel“ vorhalten. Zehn Jahre GFTP (9) – *Erich Geldbach*, Religion, mit der kein Staat zu machen ist. Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA (23) – *Dietmar Lütz*, Gott ist in keiner guten Verfassung. Zur Frage des Gottesbezuges in der EU-Verfassung – ein abweichendes Minderheitsvotum (44) • **Artikel:** *Hans-Harald Mallau*, Einbrecher ins Gottesvolk. Der Bericht über die Gibeoniten in Josua 9 (55) – *Peter von der Osten-Sacken*, „Zum Bilde Gottes geschaffen“. Der Mensch – Stellvertreter Gottes? (72) – *Kim Strübind*, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich? (86) – *Friedrich Emanuel Wieser*, Aspekte einer baptistischen Ekklesiologie. Unter besonderer Beachtung der Frage von Taufe und Kirchenzugehörigkeit (98) – *Matthias Morgenstern*, Eine jüdische Freikirche? Die Israelitische Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main und die Frühgeschichte der Frankfurter Baptistengemeinde im 19. Jahrhundert (111) – *Lutz Röcke*, Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“. Zwei verschiedenartige Entwürfe einer globalen Ethik (125) • **Symposium der GFTP:** *Kim Strübind*, „Zwischen Kruzifix und Kopftuch“ – Religionsfreiheit in Deutschland. Einleitung zum Symposium der GFTP am 24. und 25. September 2004 in Hamburg (141) – *Kim Strübind*, Monotheismus und Religionsfreiheit in der Bibel (143) – *Andrea Strübind*, „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition (162) – *Erich Geldbach*, Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben? (193) – *Peter-Johannes Athmann*, Religionsfreiheit an der Schule – Bewährungsprobe für das Grundgesetz? (216) – *Andreas Liese*, Religionsfreiheit in der Schule – ein Praxisbericht (226) – *Peter Johannes Athmann*, Thesen zum Kopftuchstreit (231) • **Dokumentation:** Resolutionen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (233) • „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“. Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE (234) • **Theologie und Verkündigung:** *Friedrich Emanuel Wieser*, Josua 22 und das Problem gemeinschafts(zer)störender Fantasien. Bibelarbeit über Josua 22 (251) – *Kim Strübind*, Ist Gott liberal? Predigt über Römer 2, 4 und Hebräer 10, 35 f (261) – *Andreas Liese*, „... nicht viele Vornehme ...“ Eine sozialhistorische Annäherung an den ersten Brief an die Korinther (269) – *Joachim Molthagen*, Wie anders sollen Christen sein? Predigt über Philipper 3, 20–4, 3 (286) – *Wolf Bruske*, Die Christen und der Staat. Predigt über 1. Petrus 2, 13–17 (292) • **Buchbesprechungen** (298) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (301)



Weitere Beiträge:

THEOLOGIE IM KONTEXT

Bernd Densky

Schritte aufeinander zu. Der Wandel in der Beziehung zwischen der ACK und der NAK

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Darryl M. Trimiew

Denn er ist unser Frieden.

Predigt über Texte aus dem Buch Jesaja

Barbara Rudolph und Jochen Wagner

„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“.

Eröffnungsgottesdienst des Ökumenischen Christustages in Koblenz am 5. Juni 2017

Wolf Bruske

Die Taufe Jesu. Predigt über Lukas 3, 21–22

Friedrich Schneider

„Es ist dir gesagt, was gut ist“.

Predigt über Micha 6, 8

Andreas Peter Zabka

Leitung durch den Heiligen Geist.

Predigt über Apostelgeschichte 16, 4–16

Kim Strübind

Ja und Amen. Predigt über 2. Korinther 1, 18–22

Uwe Swarat

Die Heilige Schrift – von Gott eingegeben.

Predigt über 2. Timotheus 3, 15–17

THEOPOESIE

Agathe Dziuk

Ein Gebet

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 40,- € (für Verdienende) bzw. 20,- € (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 978-3-932027-23-9



9 783932 027239