



Konrad
Adenauer
Stiftung

MONITOR RELIGION UND POLITIK

AUSGEWÄHLTE BEITRÄGE 2017

KARLIES ABMEIER (HRSG.)



MONITOR RELIGION UND POLITIK

MONITOR RELIGION UND POLITIK

AUSGEWÄHLTE BEITRÄGE 2017

KARLIES ABMEIER (HRSG.)



Konrad
Adenauer
Stiftung

© 2017, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin

*Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch
elektronische Systeme.
www.kas.de*

*Umschlagfoto: Juliane Liebers, Konrad-Adenauer-Stiftung
Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln
Satz: workstation, Niederkassel
Die Printausgabe wurde bei der Druckerei Kern GmbH, Bexbach,
klimaneutral produziert und auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt.*

*Die Publikation wurde gedruckt mit finanzieller Unterstützung der
Bundesrepublik Deutschland.*

ISBN 978-3-95721-387-7

INHALT

- 7** | VORWORT
Karlies Abmeier
- 9** | BAPTISMUS ALS TEIL DER REFORMATIONSGESCHICHTE
UND DER EINSATZ FÜR RELIGIONSFREIHEIT
Peter Jörgensen
- 25** | ORTHODOXIE UND MENSCHENRECHTE
Ökumenischer Patriarch Bartholomaios I.
- 41** | WAS BEDEUTET RELIGIONSFREIHEIT HEUTE?
Günter Krings
- 55** | ERINNERN – EIN BIBLISCHES GEBOT
GEDENKKULTUR AUS JÜDISCHER SICHT
Andreas Nachama
- 71** | DIE DEUTSCHE EVANGELISCHE ALLIANZ UND IHR
BEITRAG ZUR POLITISCHEN DEBATTE
Uwe Heimowski
- 83** | KEIN FRIEDE, NIRGENDS. 1917 - DER PAPST UND DIE
SUCHE NACH EINEM WEG AUS DEM KRIEG
Birgit Aschmann
- 97** | MENNONITEN ALS „LINKER FLÜGEL DER REFORMATION“
UND IHRE FRIEDENSTHEOLOGISCHE FOKUSSIERUNG
Martina Basso
- 107** | PERSÖNLICHER GLAUBE UND GESTALTUNG DER WELT
DER METHODISMUS ALS TEIL DER REFORMATORISCHEN
KIRCHEN
Klaus Ulrich Ruof
- 117** | EIN KOOPERATIONSMODELL FÜR DEN ISLAM
Andreas Jacobs

120 | AUTORINNEN UND AUTOREN

122 | PUBLIKATIONEN ZU RELIGIONSPOLITISCHEN THEMEN
DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

VORWORT

Im Jahr 2017 wurde der Erinnerung an die Anfänge der Reformation in Deutschland große Aufmerksamkeit zuteil. Die Rückschau auf die Geschehnisse des 16. Jahrhunderts haben viele neue Aspekte zu Tage gefördert. Manche Erkenntnis rüttelte an bisher als sicher angenommenen Ereignissen oder Entwicklungslinien. Eine Zusammenschau dessen, was die Reformation heute für die Politik bedeuten kann, zeigen zwei aus Anlass des Deutschen Evangelischen Kirchentags in Berlin und Wittenberg herausgegebene Schriften der Konrad-Adenauer-Stiftung: „Politik im Zeichen der Reformation – der lange Schatten von 1517“ und „Reformation weltweit“. Sie beschäftigen sich einerseits mit den historischen Aufbrüchen und den Wirkungen für die Gegenwart, andererseits mit der internationalen Verbreitung, in deren Verlauf die Reformation zur „Weltbürgerin“ wurde. Wegen der besonderen Bedeutung der Religionsfreiheit für religionspolitische Fragen findet sich der entsprechende Artikel aus dem ersten der beiden Bände zur Relevanz der Reformation heute hier erneut abgedruckt.

Ebenso vom Reformationsjubiläum inspiriert, aber mit einem anderen Augenmerk richtet sich das Interesse des Monitors Religion und Politik in diesem Jahr vor allem auf solche religiöse Erneuerungsbewegungen, die als Folge der reformatorischen Gedanken entstanden sind. Häufig bilden sie im weltweiten Maßstab große Gemeinschaften, sind in Deutschland aber in einer Minderheitensituation. Gleichwohl spielen sie in den politischen Debatten und durch ihre gesellschaftlichen und sozialen Aktivitäten eine Rolle. Ihr Engagement richtet sich unter anderem auf Religionsfreiheit, Friedensethik, Schutz des menschlichen Lebens und familiäre Werte. Repräsentanten der Baptisten, der Mennoniten und der Methodisten sowie der Bewegung der Deutschen Evangelischen Allianz stellen ihre Gemeinschaften vor.

Über das Reformationsjubiläum hinaus waren 2017 auch andere Ereignisse erinnerungswürdig und von religionspolitischer Relevanz. Vor hundert Jahren – 1917 – stieß Papst Benedikt XV. eine Friedensinitiative an; aufgrund der selbst im dritten Kriegsjahr des Ersten Welt-

kriegs noch immer vorherrschenden nationalistischen Denkweisen fand sie indes nicht die nötige Unterstützung.

Doch nicht nur Rückschau, auch Erinnerungskultur selbst ist ein Thema der politischen Debatte. Insbesondere für das Judentum sind Gedenken und Erinnerung ein wichtiges Anliegen: Rabbiner Andreas Nachama ruft dazu auf, das Vermächtnis derer zu bewahren, die sich nicht mehr artikulieren können, und ihr Andenken in geeigneter Form für die Zukunft weiterzutragen.

Auf die Zukunft ausgerichtet ist auch die Rede des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios. Sein Werben für eine differenzierte Haltung der Orthodoxie gegenüber der Moderne zielt vor allem auf die soziale Dimension der Menschenrechte mit einer Betonung von Solidarität und Nächstenliebe, für die alle Christen gemeinsam Zeugnis in einer säkularen Welt ablegen sollten.

Eine Weichenstellung für die Zukunft erwartet der kurze Beitrag zur rechtlichen Behandlung des Islam – ein Feld, dem wir im nächsten Jahr wieder größere Aufmerksamkeit schenken werden. Die großen Linien für neue Formen der Kooperation sind abgesteckt und erfordern Flexibilität, Kreativität und Kompromissbereitschaft.

So bleibt im nächsten Jahr das Feld der Religionspolitik spannend. Auch 2018 wird der Monitor Religion und Politik Hintergrundinformationen und Orientierungen zu den Diskussionen über die rechtlichen und politischen Entwicklungen der Entfaltung von Religion im öffentlichen Raum bieten.

Karlies Abmeier

BAPTISMUS ALS TEIL DER REFORMATIONSGESCHICHTE UND DER EINSATZ FÜR RELIGIONSFREIHEIT

Peter Jörgensen

In aller Kürze ...

- Der Ursprung der Baptisten geht auf die Erneuerungsbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts zurück. Während sie auf Weltebene eine einflussreiche Gemeinschaft bilden, sind sie in Deutschland eine Minderheitenkirche.
- Aus der Betonung der Freiwilligkeit und des Gemeindeprinzips folgt ein Staatsverständnis, das für Religionsfreiheit und eine strikte Trennung von Religion und Staat eintritt.
- Baptisten finanzieren ihr Gemeindeleben und ihre Aktivitäten einschließlich der theologischen Ausbildung mit Spenden der Gemeindeglieder.
- Sozial aktiv sind Baptisten national und international in den gemeinsam von evangelischen Landes- und Freikirchen gegründeten Hilfswerken. Wegen der bewussten religiösen Entscheidung ist das ehrenamtliche Engagement aus dem Glauben heraus vergleichsweise sehr hoch.
- Zusammen mit anderen christlichen Kirchen setzen sich Baptisten in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen anwaltschaftlich für die Bedürfnisse politisch Stimmloser ein.

1. Baptisten als Erben der Reformation

Weltweit feiern die evangelischen Kirchen das Reformationsjubiläum. Die Feierlichkeiten erreichen ihren Abschluss am 31. Oktober 2017, 500 Jahre nachdem Martin Luther seine 95 Thesen gegen das Ablasswesen der katholischen Kirche veröffentlichte. Der Fokus der Erinnerungskultur an den langen und vielschichtigen Prozess der Reformation liegt in Deutschland auf einem Mann und einem Ereignis. Umso erstaunlicher ist es, dass der Festgottesdienst zum Auftakt des Jubiläumsjahrs „500 Jahre Reformation“ am 31. Oktober 2016 in der Berliner Marienkirche nicht nur an Martin Luther selbst erinnerte, sondern auch an den amerikanischen Bürgerrechtler und Baptistenpastor Martin Luther King Jr.. Er wurde als moderner protestantischer Reformator in der Tradition Luthers gewürdigt.

Beide Männer verband die Zuversicht, dass die von Gott in Jesus Christus verliehene Freiheit allen Menschen gilt, dass weder die Kirche noch der Staat sich auf Dauer zwischen einen Menschen und Gott stellen können. Ihre furchtlosen Worte hatten sie „in einen Strudel der Machtinteressen“ geraten lassen, wie Landesbischof Markus Dröge in seiner Predigt sagte. Ihre freiheitlichen Überzeugungen hatten jeweils auch politische Konsequenzen. Im Gegensatz zu Luther waren diese bei King von Anfang an gewollt und wurden von den politisch Mächtigen auch so verstanden.

52 Jahre vor dem Festgottesdienst 2016 hatte Martin Luther King bei einem überraschenden Besuch in Ost-Berlin am 13. September 1964 in der überfüllten Marienkirche am Alexanderplatz gepredigt und sie, so Dröge, „mit seiner Vision der Freiheit erfüllt“, als er sagte: „Hier sind auf beiden Seiten der Mauer Gottes Kinder, und keine durch Menschenhand gemachte Grenze kann diese Tatsache auslöschen.“¹

Ihre Sehnsucht nach Freiheit verband die Ost-Berliner Christen und den schwarzen Baptistenprediger aus den Südstaaten der USA, in denen noch Rassentrennung galt, eng miteinander. King gab den Gottesdienstbesuchern Hoffnung und Zuversicht, dass Gott sein Versprechen halten würde. „Ohne Rücksicht auf die Schranken der Rasse, des Bekenntnisses, der Ideologie oder Nationalität gibt es eine untrennbare Bestimmung, es gibt eine gemeinsame Menschlichkeit, die uns für das Leiden untereinander empfänglich macht“, zitierte die Refor-

mationsbotschafterin Margot Käßmann den baptistischen Bürgerrechtler beim Festgottesdienst im Oktober 2016.²

Käßmann und Dröge rückten den Baptisten King als Sinnbild für gelebten reformatorischen Geist, der alle Grenzen überwindet, in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Und in der Tat: Obwohl Baptisten erst knapp hundert Jahre nach dem Wittenberger Reformator ihre erste Gemeinde gründeten, stehen sie in der Tradition der Reformation und verstehen sich als ihre Kinder und Erben.

Reformatorische Bewegungen hatten bereits viele Jahre vor Luthers Thesenanschlag begonnen und entwickelten sich auch danach noch über einen langen Zeitraum weiter. Die Reformation war nicht allein ein deutsches, sondern ein zentraleuropäisches Phänomen, an dem eine Vielfalt von Erneuerungsströmungen innerhalb der Kirche beteiligt war. Bereits im 12. Jahrhundert etwa predigten umherziehende Laien um Petrus Valdes aus Lyon den Menschen in ihrer Sprache und benutzten dafür Übersetzungen der Evangelien. Trotz ihrer Verfolgung und Vertreibung gibt es noch immer Waldensergemeinden, die heute zu den protestantischen Freikirchen gerechnet werden. Der tschechische Theologe Jan Hus und seine Schüler stellten bereits im frühen 15. Jahrhundert die Autorität des Papstes in Frage, indem sie die Bibel als einzige Autorität in Glaubensfragen zuließen. Hus predigte gegen den Besitz und die Habgier des Klerus, er forderte Gewissensfreiheit und Gottesdienste in der Landessprache abzuhalten. Valdes und Hus sowie viele ihrer Anhänger starben zwar als Ketzer, sie hatten jedoch (vor)reformatorische Bewegungen mit bleibendem Einfluss in Gang gesetzt. Neben Luther, Calvin, Zwingli und ihren Anhängern war auch die Täuferbewegung ein wichtiger Motor der Reformation – sie gilt heute als „linker“ oder „radikaler“ Flügel der Reformation. Ihre Anhänger wurden sowohl von der katholischen Kirche als auch von den anderen Reformatoren verfolgt, verbannt und getötet.

Die vielschichtige Reformbewegung nahm unterschiedliche Wege, die sie in alle Welt führten und die im Lauf der Jahrhunderte weitere protestantische Kirchen hervorbrachten. Es ist hilfreich, die Reformation als einen anhaltenden Prozess einer globalen Christenheit zu verstehen, die sich immer wieder erneuern muss, um ihrem Ursprung im Evangelium treu zu bleiben. Folglich sind auch die Kirchen, die in

Deutschland als Freikirchen bezeichnet werden und die erst nach der Lutherischen und der Reformierten Kirche entstanden sind, Akteure dieser fortwährenden Reformation.

Gemeinsam mit anderen Freikirchen beanspruchen Baptisten sogar, entscheidend dazu beigetragen zu haben, dass bestimmte Ansprüche der Reformation konsequent umgesetzt wurden. Dazu gehören die Religionsfreiheit, das Priestertum aller Gläubigen³ und die Trennung von Staat und Kirche. Wenn im Reformationsjahr also gefeiert wird, dass sich wesentliche Errungenschaften der modernen freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft auf die Reformation zurückführen lassen, darf der wichtige Anteil von Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Quäkern und anderen Freikirchen nicht vergessen werden. Wie der nächste Abschnitt zeigen wird, haben sie international ein größeres Gewicht, als in Deutschland meist wahrgenommen wird.

Um Baptisten in ihrer Identität zu verstehen, soll in diesem Beitrag untersucht werden, aus welcher Motivation heraus sie entstanden sind und wie die Geschichte der Baptisten verlaufen ist (2.). So lässt sich nachvollziehen, welche inhaltlichen und strukturellen Merkmale für Baptisten kennzeichnend sind (3.). Nach einem Zahlenüberblick (4.) soll gezeigt werden, welche Rolle die ökumenische und die internationale Vernetzung für die Baptisten spielt (5.) und welche Anliegen die Baptisten auch künftig in die Gesellschaft hineintragen wollen (6.).

2. Geschichte der baptistischen Bewegung

Anfang des 17. Jahrhunderts floh eine Gruppe englischer Gläubiger, die sich gegen die anglikanische Kirche aufgelehnt hatten, nach Amsterdam. Dort gründeten sie im Asyl eine Gemeinde unter der Leitung des ehemaligen anglikanischen Priesters John Smyth. Sie bestanden auf Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aufgrund des Bibelstudiums kam Smyth 1609 zu der Überzeugung, dass die Säuglingstaufe nicht biblisch begründbar sei. Er taufte die Gemeindemitglieder aufgrund ihres persönlichen Glaubensbekenntnisses. Diese erste Taufe im Jahre 1609 gilt als das Gründungsjahr des Baptismus.

Zu den Glaubensflüchtlingen gehörte auch der Rechtsanwalt Thomas Helwys, der 1611 mit anderen zusammen in die Heimat zurückkehrte und die erste Baptistengemeinde Englands gründete. Helwys veröffentlichte eine Schrift, in der er völlige Glaubensfreiheit für alle for-

derte. Sie ist die erste gedruckte Forderung dieser Art in englischer Sprache. Die Schrift widmete er dem englischen König James I. unter anderem mit den Worten: „Der König ist ein sterblicher Mensch und nicht Gott, und deshalb hat er keine Gewalt über die unsterblichen Seelen, für sie Gesetze und Ordnungen zu erlassen und geistliche Herren über sie zu setzen.“⁴ Helwys wurde inhaftiert. Er weigerte sich, seine Schrift zu widerrufen und starb 1616 im Gefängnis.⁵

Eine neue missionarische Kraft entwickelte der Baptismus, als er in der Neuen Welt Fuß fasste. Das sogenannte kongregationalistische Prinzip – die einzelne Kirchengemeinde ist autonom in ihren Entscheidungen – begründete eine Flexibilität, die es den Baptisten ermöglichte, in traditionsloser Umgebung schneller als andere religiöse Gruppen zu agieren.

1639 gründete der Theologe Roger Williams die erste Baptistengemeinde Amerikas und kurz darauf eine religiös neutrale demokratische Republik, die später einer der Gründungsstaaten der USA wurde: Rhode Island. Die von Williams geschriebene Verfassung legt erstmals in der Geschichte die strikte Trennung von Staat und Religion / Kirche fest. Williams war Begründer des Baptismus in Amerika. Er verwirklichte ab 1654 als gewählter Präsident von Rhode Island, in der ersten modernen Demokratie baptistische Grundsätze.⁶

Der deutsche Baptismus entwickelte sich erst im 19. Jahrhundert. Der amerikanische Theologieprofessor Barnas Sears taufte am 22. April 1834 in Hamburg Johann Gerhard Oncken und sechs andere Taufgesinnte in der Elbe. Oncken, der als junger Mann in England der Sonntagsschulbewegung nahe gekommen war, war ein umtriebiger Missionar, reiste viel und wurde so zum Gründervater des kontinental-europäischen Baptismus.

Die erste Generation der deutschen Baptisten stritt, wie zuvor die angelsächsischen und amerikanischen Baptisten, im Namen der Freiheit für den persönlichen Glauben und die Religionsfreiheit. Ausgrenzung und Bedrängnis waren die üblichen Folgen. Baptisten wurden in der Selbstmörderecke der Friedhöfe beerdigt. Ihre Prediger durften bei Beerdigungen keine Ansprachen halten. Sie predigten daher oft von außen über den Zaun hinweg. Gerade weil ihre Versammlungen aufgelöst, ihre Prediger inhaftiert, ihnen Eheschließungen verweigert und Kinder aus baptistischen Familien zwangsgetauft wurden, war ihnen

der Kampf für die Religionsfreiheit ein begründetes Anliegen und existenzielles Bedürfnis zugleich.⁷

Trotz aller Widernisse, die Aktivitäten der Kirche weiteten sich aus: Eine von Johann Gerhard Oncken 1828 in Hamburg gegründete Buchhandlung ging im Oncken Verlag auf, der heute seinen Sitz in Kassel hat. 1880 entstand eine eigene theologische Ausbildungsstätte.⁸ Kurz darauf wurden Missionare nach Indien und Kamerun geschickt, Diakonissenmutterhäuser wurden in Hamburg und Berlin gegründet, Seemanns- und Studentenmissionen entstanden in diesen Jahren der „zweiten Generation“ des deutschen Baptismus.

1888 erhielt der „Bund der Baptistengemeinden in Deutschland“ rechtliche Anerkennung und 1930 die Körperschaftsrechte. Eine tiefe Zäsur in der Entwicklung waren die Jahre des „Dritten Reiches“. Das NS-Regime bedrängte gerade die kleineren religiösen Gemeinschaften. Um sie zu schützen und eine größere Gemeinschaft zu bilden gewährte 1938 der Bund der Baptisten den Elingemeinden, einer pfingstkirchlichen Bewegung, Unterschlupf. 1941 schloss sich der „Bund freikirchlicher Christen (BfC)“, eine Gruppe von Brüdergemeinden und Gemeinden der „christlichen Versammlung“, den Baptisten an. Auch hier begründete der Gleichschaltungsdruck der nationalsozialistischen Regierung ein enges Zusammenrücken. In der Folge gaben sich die Baptisten in Deutschland eine neue Verfassung und einen neuen Namen, der bis heute Bestand hat: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Diese eher verwaltungstechnische Bezeichnung kann irreführend wirken und führt etwa bei statistischen Abfragen zu Verwirrung. Denn „evangelisch-freikirchlich“ präzisiert nur für Spezialisten, mit wessen Stimme dieser Bund spricht. Häufig werden Mitglieder anderer evangelischer Freikirchen pauschal als „evangelisch-freikirchliche“ Christen bezeichnet. So finden sich dann Methodisten, Mennoniten oder Herrnhuter dort fälschlicherweise zugeordnet. Sie gehören zu evangelischen Freikirchen, sind aber eben nicht „evangelisch-freikirchlich“ im Sinne der Zugehörigkeit zum BEFG. Suchen Unkundige speziell nach Baptisten, fällt ihnen der Name „evangelisch-freikirchlich“ nicht von alleine ein. Die Identität der Baptisten hat unter der Wahl des Namens nicht gelitten, ihre unmittelbare Erkennbarkeit aber doch.

Die politische Teilung Deutschlands hatte auch Auswirkungen auf die Baptisten. Sie führte zur Trennung der Baptisten in einen Ost- und

einen Westbund. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands schlossen sich auch die Baptistenbünde 1991 wieder zusammen.

3. Charakteristika der Baptisten

Freiheit und Freiwilligkeit im Glauben stehen im Mittelpunkt der baptistischen Identität. Wie auch sonst im Protestantismus wurzelt die Freiheit im Glauben in der Bindung an Jesus Christus und an die Heilige Schrift. Auch die Baptisten betonen die lutherischen „soli“: solus Christus (allein Christus), sola gratia (allein aus Gnade), sola scriptura (allein die Schrift), und sola fide (allein aus Glaube), die zusammen auf das soli deo gloria (allein Gott die Ehre) zielen. Die Freiheit zum Glauben geht dem voraus, staatliche oder kirchliche Bevormundung in der religiösen Identität des Individuums werden abgelehnt, das Prinzip der Religionsfreiheit wird politisch gedacht.

Freiwillig geschehen der Dienst am Nächsten und das Engagement für das Gemeinwohl. Es ist die Freiheit zur Bindung an Gott und den Nächsten, also das angewandte biblische Liebesgebot, das den Gründer des deutschen Baptismus Johann Gerhard Oncken das Motto wählen ließ „Zur Ehre Gottes und zum Wohle der Menschen“.

Die sogenannten „Baptist Principles“ fassen zusammen, welche Überzeugungen Baptisten weltweit verbinden: Ihnen gilt die Bibel als Gottes Wort und als alleinige Richtschnur für Glauben und Leben. Sie stehen für Mission und Evangelisation. Die Taufe ist Glaubensbekenntnis und zugleich Aufnahme in die Gemeinde. Es herrscht das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Baptisten haben keine Ämterhierarchie. Kirchliche Aufgaben wie Predigt, Taufe und Abendmahl sind nicht allein den Amtsträgern vorbehalten, sondern können von allen Mitgliedern übernommen werden. Die Ortsgemeinden sind in ihren Entscheidungen für ihre Gemeinde selbstständig. Es gibt keinen mit besonderen Befugnissen ausgestatteten kirchlichen Überbau. Der BEFG ist ein Bund von Gemeinden, die sich bestimmte Aufgaben teilen. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit begründet die Überzeugung, dass die Trennung von Staat und Kirche für beide Seiten vorteilhaft ist.

Vier zentrale Charakteristika werden im Folgenden ausführlicher vorgestellt.

3.1. Taufverständnis

Der Name Baptisten geht auf das griechische Wort „baptizein“ zurück. Es bedeutet untertauchen und beschreibt damit die weltweit übliche Taufpraxis der Baptisten.

Von Anfang an taufte die Baptisten durch Untertauchen, um das Begrabenwerden mit Christus und das Auferstehen zu einem neuen Leben abzubilden. Darum gehört zu einer Baptistenkirche immer auch ein entsprechend großes Taufbecken, ein Baptisterium, in dem eine Taufe durch Untertauchen möglich ist. So wird mit allen Sinnen erlebt, ganz vom Wasser umschlossen zu werden - und ihm wieder zu entsteigen. Die persönliche Sündhaftigkeit und der Glaube an die Vergebung durch Jesus Christus werden in einem öffentlichen Akt vor der versammelten Gemeinde bekannt. Vertrauensvoll lässt sich der Täufling nach hinten in das Wasser und in die Arme des Taufenden fallen, um so sein Vertrauen Gott gegenüber, das tiefe Hineinfallenlassen in die Hand Gottes, ganzheitlich zu erleben. Das Taufwasser, in das Täufer und Täufling hineinsteigen, ist nicht der Untergang, sondern ein Durchgang zum Leben. Das Vertrauen zu Gott, der Glaube an seine Liebe, die stärker ist als die Sünde und der Tod, Erlösungs- und Auferstehungshoffnung finden in der Taufe ihren Ausdruck.

3.2. Religionsfreiheit

Baptisten sind überzeugt, dass die religiöse Freiheit, aus der heraus die Bindung an Gott erwachsen kann, die strikte Trennung von Staat und Kirche voraussetzt. Zum Baptismus hat es darum von Beginn an gehört, für die Glaubens-, Gewissens-, und Religionsfreiheit zu kämpfen. „Religionsfreiheit wird [...] als unmittelbare Konsequenz der Souveränität Gottes verstanden: Das Verhältnis der unmittelbaren Verantwortung, in dem jeder einzelne Mensch gegenüber Gott stehe, dürfe in keinerlei Weise durch ein von Menschen erzwungenes Bekenntnis oder ein erzwungenes religiöses Verhalten kompromittiert werden.“⁹

Die Baptisten in Deutschland haben seit ihrer Gründung immer wieder verdeutlicht, dass es sich dabei um ihr Staatsverständnis handelt und nicht um eine Forderung in eigener Sache. Religionsfreiheit als Prinzip meint immer auch die Freiheit derjenigen, die einen anderen Glauben haben als man selbst. So schrieb einer der Gründungsväter des deut-

schen Baptismus, Julius Köbner, 1848: „Aber wir behaupten nicht nur unsere eigene religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhammedaner oder was sonst. Wir halten es nicht nur für eine unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgendeines Menschen zu legen, wir glauben auch, dass der eigene Vortheil jeder Partei, ein ganz gleichmäßiges Recht aller erheische. [...] Es sei ebenso bürgerlich ehrenvoll, Antichrist, Humanist oder wie man sich sonst nennen will, zu sein als Christ; damit niemand verleitet werde, einen falschen Namen zu tragen.“¹⁰ Dass dieser Freiheitsbegriff sowohl den Bürgern des Staates als auch in Folge dem Staat zugutekommt, ist nicht nur eine religiöse Grunderkenntnis. Die Gemeinwohlorientierung eines Staates kann umso glaubwürdiger sein, je unverdächtiger sie ist, Klientelpolitik einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu sein. So ist dann auch die positive Identifikation der Bürger einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung mit ihrem Staat umso größer, je deutlicher dieser Staat seinen Bürgern auch bei dem Grundrecht Religion Freiheit gewährt.

3.3. Finanzielle Unabhängigkeit

Auch in ihren finanziellen Angelegenheiten halten die Baptisten die Trennung vom Staat aufrecht. Obwohl sie aufgrund der Körperschaftsrechte ihre Mitgliedsbeiträge als Kirchensteuer einziehen lassen könnten, verzichten sie auf diese Dienstleistung des Staates. Ihre Mitglieder geben nach eigenem Ermessen das, was für das kirchliche Leben notwendig ist. Die Gemeinden bezahlen hauptamtliche Mitarbeiter aus den Spenden ihrer Mitglieder und regeln die Abwicklung selbstständig.

Ohne staatliche Finanzierung kommt auch die Theologische Hochschule Elstal des BEFG aus. Ihre Arbeit lebt ausschließlich von dem, was die Gläubigen geben. Ob der BEFG sich zukünftig darum bemühen sollte, für die theologische Forschung und für die Ausbildung seiner hauptamtlichen Lehrstühle eingerichtet zu bekommen, in Analogie zu der staatlichen Finanzierung evangelischer und katholischer, auch muslimischer und jüdischer Lehrstühle an staatlichen Universitäten und aufgrund des Grundsatzes der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften, wird im deutschen Baptismus derzeit diskutiert, ist aber sehr umstritten.

3.4. Diakonie: Der Dienst am Nächsten

Das Dienende, im Begriff „Diakonie“ enthalten, ist das Engagement für die Gesellschaft und gehört wesentlich zum Christsein dazu. Baptistengemeinden bezeugen ihren Glauben an den barmherzigen Gott in Wort und Tat. Mit Kindergärten, Angeboten für Geflüchtete oder Obdachlose, Hausaufgabenhilfe, Beratung in schwierigen Lebenslagen und vielem mehr nehmen Gemeinden im BEFG ihren diakonischen Auftrag wahr und praktizieren Nächstenliebe.

Mehrere eigenständige Evangelisch-Freikirchliche Diakoniewerke unterhalten Krankenhäuser, Einrichtungen für Senioren und Menschen mit Behinderung, Hospize und Beratungsstellen.

Gemeinsam mit 28 anderen Baptistenbünden trägt der BEFG die Arbeit der Europäischen Baptistischen Mission (EBM INTERNATIONAL). Durch Entwicklungspartnerschaften und Entwicklungszusammenarbeit, mit sozialdiakonischen und missionarischen Projekten sollen Menschen weltweit in ihren geistlichen und materiellen Bedürfnissen wahrgenommen werden und Unterstützung erhalten.

Der BEFG ist zudem aktiv in der „Diakonie Deutschland“, im „Evangelischen Entwicklungsdienst“ und bei „Brot für die Welt“, die seit ihrer Fusion im Jahre 2012 gemeinsam als „Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung“ auftreten. Der Begriff „evangelisch“ ist in diesem Zusammenhang umfassend gemeint. Von Anfang an arbeiten hier in diesen Werken Baptisten, Methodisten, Mennoniten und andere Freikirchen mit den Landeskirchen zusammen. Die Gründungen von „Diakonie Deutschland“, „Evangelischer Entwicklungsdienst“ und „Brot für die Welt“ wären nach dem Zweiten Weltkrieg ohne die massive finanzielle und moralische Unterstützung des Weltkirchenrates und der weltweit größten protestantischen Gruppen, Baptisten und Methodisten, nicht möglich gewesen. Das entwicklungspolitische und diakonische Engagement evangelischer Frei- und Landeskirchen wird hier gebündelt. Neben dem Gemeinwohl ist das Globalwohl mit im Blick. Auch hier zeigt sich, dass die Kirchen ein Weltverständnis haben, das den Menschen als Geschöpf Gottes in Würde sieht, gleich wo er lebt.

4. Baptisten in Zahlen und Fakten

In Deutschland gehören Baptisten zu den Minderheitenkirchen. Weltweit sind sie jedoch eine der größten protestantischen Gruppen. Besonders stark vertreten sind sie in den USA sowie auf dem afrikanischen Kontinent und in Asien.

Baptisten gestalten ihre Gottesdienste und ihre Frömmigkeit in vielen unterschiedlichen Ausdrucksformen. Gemeinsam ist ihnen dabei die Gläubigentaufe Religionsmündiger, die Unabhängigkeit der Ortsgemeinde (Kongregationalismus), die Betonung der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche – alles Aspekte einer Freiwilligkeitskirche.

Die Baptisten in Deutschland gehören dem Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. (BEFG) an, in dem sich Baptisten und Brüdergemeinden zusammengeschlossen haben. Von den 82.000 Mitgliedern sind 73.000 Baptisten.¹¹ Darüber hinaus gibt es einzelne freie Baptistengemeinden sowie rund 300.000 russlanddeutsche Baptisten in Aussiedlergemeinden.

Der BEFG ist Mitglied in der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und im Baptistischen Weltbund (Baptist World Alliance/BWA), der ca. 45,5 Millionen getaufte Mitglieder hat.¹² Da Säuglinge und Kinder nicht getauft werden, sind sie in dieser Statistik nicht erfasst. Auch andere Angehörige der Gemeinden haben nicht notwendiger Weise den Mitgliedsstatus, auch wenn sie aktiv am Gemeindeleben teilnehmen. Darüber hinaus gibt es einzelne nationale Baptistebünde, die dem Weltbund nicht angehören, wie etwa die „Southern Baptist Convention“ mit ca. 16 Millionen Mitgliedern in den USA. Im Vergleich: Der Lutherische Weltbund zählt etwa 74 Millionen und der Weltrat der methodistischen Kirchen ca. 75 Millionen Mitglieder. Ebenso viele Gläubige vertritt die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen. Die derzeit am stärksten wachsenden protestantischen Kirchen sind die der Pfingstbewegung. Ihre Anhänger werden je nach Zählweise auf 200 bis 600 Millionen Menschen geschätzt.

5. Ökumenische Vernetzung

Auch mit anderen Christen sind Baptisten eng vernetzt. Baptisten waren 1926 Gründungsmitglied des ersten ökumenischen Zusammenschlusses autonomer Kirchen in Deutschland, der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), der 15 evangelische Freikirchen angehören: etwa der Bund der Freien evangelischen Gemeinden, Methodisten, Mennoniten, Adventisten, die Heilsarmee und Herrnhuter. Alle in dieser Vereinigung vertretenen Gemeinden haben gemeinsam 269.875 Mitglieder.¹³ Der BEFG ist das größte VEF-Mitglied.

Der BEFG ist ferner Gründungsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), die 1948 ins Leben gerufen wurde. Der BEFG und die EBF gehören zudem der Konferenz Europäischer Kirchen an, wo sie den sozialen und politischen Auftrag der Kirchen in Europa mitgestalten. Auch im Weltrat der Kirchen sind die Baptisten vertreten.

6. Politischer Auftrag der Baptisten

Baptisten in Europa und der ganzen Welt bezeugen gemeinsam ihren Glauben, kämpfen für Religionsfreiheit und Menschenrechte. Der Baptistische Weltbund ist seit 1974 als Nichtregierungsorganisation bei den Vereinten Nationen anerkannt.

In den politischen Forderungen der Kirchen, die weltweit für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung kämpfen, finden sich die Baptisten wieder und sind in der weltweiten ökumenischen Weggemeinschaft der Kirchen aktiv. Darum sind sie auch Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen. Erfreut haben die Baptisten und die anderen evangelischen Freikirchen zur Kenntnis genommen, dass Deutschland bei der Umsetzung der „Nachhaltigen Entwicklungsziele“ der Vereinten Nationen einen Weg beschreitet, den die Kirchen aus ganzem Herzen mitgehen können. Um diesen zu fördern und um die „Nachhaltigen Entwicklungsziele“ der Vereinten Nationen allen evangelischen Kirchengemeinden nahezubringen, aber auch in grundsätzlicher Verbundenheit, unterstützen die Freikirchen Michas Deutschland e.V., einer aus der Evangelischen Allianz hervorgegangenen Initiative, die international als „Micah Challenge“ bekannt ist.¹⁴ Bundesweit werden die Kinder- und Jugendgruppen und wird in der Erwachsenen-

bildung dazu aufgerufen, das Material der Micha-Initiative zu nutzen und das Erreichen der nachhaltigen Entwicklungsziele zu unterstützen.

Institutionell verankert hat der BEFG in Deutschland sein politisches Engagement bei der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Zusätzlich zu den eigenen kirchlichen und den Engagements der Ortsgemeinden haben die Kirchen der VEF eine Stelle geschaffen, in der sie politisches Engagement bündeln und gezielt den Austausch mit den politischen Institutionen suchen.

Die VEF sieht politisches Handeln zuerst als sozialanwaltliche Arbeit. Denen eine Stimme zu geben, die keine eigene Stimme haben, an der Seite der Bedürftigen zu stehen und für ihre Rechte zu kämpfen, lautet das Mandat der VEF, auch an ihre Interessenvertretung in der Bundeshauptstadt. Sie übt das Mandat gemeinsam mit den anderen Kirchen aus, kooperiert mit dem Katholischen Büro und dem Bevollmächtigten des Rates der EKD sowie den anderen Kirchen in der Ökumene.

Die Globalwohlorientierung der VEF wird unter anderem an ihrer Haltung in der Flüchtlingsthematik deutlich: Ob es um konkrete Hilfsprojekte oder Forderungen in der Asyl- und Flüchtlingspolitik geht, es gibt kaum eine Freikirche, die sich bei der Hilfe für Geflüchtete nicht deutlich in die Gesellschaft einbringt.¹⁵ Asylpolitik ist für die Freikirchen von großer europapolitischer Bedeutung. Ihr hoher Stellenwert unterscheidet sich auch von anderen Kirchen. Hintergrund ist, dass in den evangelischen Freikirchen der Anteil der aktiv engagierten Kirchenmitglieder extrem hoch ist. Typischerweise sind die Mitglieder in den Freikirchen immer auch aktive Mitglieder, engagieren sich für ihre Kirchengemeinde und das Gemeinwohl. Man darf von einer Quote oberhalb von 90 Prozent ausgehen, fragt man nach den ehrenamtlich Engagierten in den Freikirchen. Das Freiwilligkeitsprinzip und die bewusste Entscheidung zur Kirchenmitgliedschaft gewährleisten, dass die Mitgliedschaft in einer Freikirche aus positiver Überzeugung geschieht. Da ist es nur selbstverständlich, die Kirchenmitgliedschaft aktiv zu gestalten.

Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD hat anlässlich der Synode 2016 eine Untersuchung veröffentlicht, die den evangelischen Freikirchen in ihrem Wunsch nach europapolitischem Engagement der evan-

gelischen Kirche „für eine Asylpolitik, die die Würde des Einzelnen sichert“ Spitzenwerte zuerkennt.¹⁶ Sucht man also nach den Unterschieden zu den Volkskirchen, der EKD und der katholischen Kirche, dann ist das wohl der inhaltlich stärkste Punkt: die hohe Übereinstimmung von Kirchenmitgliedschaft und starker innerer Bindung an die Kirche.

7. Fazit

In der Vielgestaltigkeit des Protestantismus und der weltweiten Ökumene sind die Baptisten nur eine kleine Facette kirchlicher Identität in Deutschland. Diese Minderheitenerfahrung macht sie sensibel für andere Minderheiten und den ihnen eigenen Erfahrungen. Zu den Themen Ausgrenzung und Integration haben sie eigene existenzielle Zugänge. Deswegen sind ihnen der Schutz der Religionsfreiheit und die Neutralität des Staates gegenüber Religiösem und gegenüber Religionsgemeinschaften besonders wichtig. In eine Gesellschaft, die auch religiös immer vielfältiger wird, können die Freikirchen aus ihrem Erfahrungsschatz wichtige Perspektiven für die politische Gestaltung in der Umsetzung dieses Grundrechtes und der Bewahrung der modernen freiheitlichen und demokratischen, offenen Gesellschaft einbringen.

- 1] https://www.ekbo.de/fileadmin/ekbo/mandant/ekbo.de/files_ekbo.de/1._WIR/Bischof/Predigten/161031_Bischofspredigt_Reformationsjubil%C3%A4um_-_Endfassung.pdf. Zuletzt aufgerufen 11. Januar 2017.
- 2] <http://www.ardmediathek.de/tv/Kirchliche-Sendungen/Gottesdienst-zur-Er%C3%B6ffnung-des-Reformati/Das-Erste/Video?bcastId=4112710&documentId=38658594>. <https://www.youtube.com/watch?v=WSAKoTFZTx4&t=527s>. Zuletzt aufgerufen 11. Januar 2017.
- 3] *Das Priestertum aller Gläubigen bedeutet einen Verzicht auf die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien. Historisch wurde es als Gegenbegriff zum sakramentalen Priestertum der katholischen Kirche verstanden. Gegenwärtig hat es in den christlichen Kirchen abgestufte Bedeutungen.*
- 4] *Thomas Helwys, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity, 1611/12, herausgegeben von Richard Groves, Macon, Georgia, 1998, vi.*
- 5] *Manfred Bärenfänger, Die Entstehung der Baptistengemeinden. In: Günter Balders, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal 1984, S. 270.*
- 6] *Andrea Strübind, „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition. In: Erich Geldbach / Markus Wehrstedt / Dietmar Lütz (Hg.), Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, S. 213–216.*

- 7| *Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, S. 150 ff.*
- 8| *Sie befindet sich seit 1998 – staatlich anerkannt und vom Wissenschaftsrat als Theologische Hochschule akkreditiert – in Elstal bei Berlin.*
- 9| *Martin Rothkegel, Baptismus, Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, S. 210.*
- 10| *Julius Köbner, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk, Hamburg 1848.*
- 11| *BEFG Mitgliederstatistik, <http://www.baptisten.de/der-befg/wir-ueber-uns/mitgliederstatistik/>, Stand 31. Dezember 2016, zuletzt aufgerufen am 2. Januar 2017.*
- 12| *BWA Mitgliederstatistik, bwanet.org/about-us2/stats, Stand 31. Dezember 2016, zuletzt aufgerufen am 2. Januar 2017.*
- 13| *Die Zahlenangaben beruhen auf der Statistik der VEF, die intern zur Mitgliederversammlung jedes Jahr ermittelt wird. Hier sind es die Zahlen per 31.12.2015. Gesammelt und zusammengestellt durch Peter Vesen, Karlsruhe im März 2016.*
- 14| *Die Evangelische Allianz ist eine christliche Bewegung im evangelischen Raum, die über die Grenzen von Denominationen und Kirchen hinweg Christinnen und Christen miteinander verbinden möchte. Sie versteht sich in Deutschland als Dachverband der „Evangelikalen“. Ihre Mitglieder sind in der Regel Kirchenmitglieder einer evangelischen Landeskirche. Aber auch freikirchliche Christen sind hier engagiert und auch einzelne Baptisten sind Mitglieder in der Deutschen Evangelischen Allianz.*
- 15| *<http://www.baptisten.de/fluechtlingshilfe>.*
- 16| *Solidarität in Europa. Basisdaten zur Studie. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD. Hannover 2016, S. 24.*

Ausgewählte Literatur:

Balders, Günter, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Kassel 1984.

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Imagebroschüre „Zur Ehre Gottes und zum Wohle der Menschen“, Elstal 2016.

Geldbach, Erich, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005.

Gemeindejugendwerk, Herrlich, Das GJW-Magazin 02/2016, Alles Taufe oder was? Baptistische Identität, Elstal 2016.

Jörgensen, Peter, Baptistische Einwüfe, in: Reformationsjubiläum 2017, Christlicher Glaube in offener Gesellschaft, Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode 2015, Hannover 2015.

Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (FH), Elstaler Impulse, Baptismus, Wustermark OT Elstal 2013.

Spangenberg, Volker, Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013.

Strübind, Andrea/ Rothkegel, Martin (Hg.), Baptismus, Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012.

Swarat, Uwe/ Söding, Thomas (Hg.), Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven, Freiburg im Breisgau 2016.

ZThG 21, Dokumentation des Symposiums „Das Erbe des Nonkonformismus – von der Reformation zur Moderne“ an der Universität Oldenburg 2015, die Bedeutung des Täuferturns, des Nonkonformismus und des Baptismus für die Freiheitsrechte und soziale Bewegungen, Oldenburg 2016.

ORTHODOXIE UND MENSCHEN- RECHTE

Ökumenischer Patriarch Bartholomaios I.

In aller Kürze ...

- Die Menschenrechte sind ein Instrument zur Überwindung von weltweiten Krisen, weil sie für den Kampf um Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit stehen.
- Die Vorbehalte von nicht-christlichen Religionen gegenüber den als christlich und westlich verstandenen Menschenrechten können im interreligiösen Dialog überwunden werden.
- Bedenken einiger orthodoxer Kirchen gegenüber den Menschenrechten beziehen sich auf die Gefahr, dass individuelle Rechte individualistisch verengt werden könnten.
- Der Beitrag der Orthodoxie zu europäischen Identität liegt in der „Kultur der Person“. Die darin liegenden Kräfte können Menschen zur Solidarität motivieren und im Kampf gegen Ungerechtigkeit anspornen.
- Eine differenzierte Haltung der Orthodoxie gegenüber der Moderne ist notwendig. Sie muss die soziale Dimension betonen, wie sie in der dritten Generation der Menschenrechte stehen.
- Alle Christen müssen ein gemeinsames Zeugnis für Menschenrechte mit der Betonung von Solidarität und Nächstenliebe gegenüber einer säkularen Welt geben.

Die Menschenrechte werden zu Recht als eine der größten politischen Errungenschaften in der Geschichte der Menschheit, als ein entscheidender Schritt unterwegs zu einer freieren, gerechteren und menschlicheren Welt betrachtet.

Nach einer Kette von politischen, sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Krisen im Westen betraten die Menschenrechte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit der Amerikanischen und der Französischen Revolution die Weltbühne. Seit ihren klassischen Deklarationen (1776 und 1789) standen die Menschenrechte, mehr oder weniger ausdrücklich, im Zentrum der politischen Aktualität. Sie waren eine dynamische Wirklichkeit, die den großen Herausforderungen, welche mit den Lebensbedingungen der Moderne verknüpft waren, antworten konnte, als ein wertvolles Instrument politisch-rechtlicher Humanität, als Ariadne-Faden aus den dunklen Labyrinthen der Zeit. Die eigentliche Epoche der universalen Menschenrechte beginnt mit ihrer Allgemeinen Erklärung durch die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948. Sie ist ein echtes humanistisches Manifest – nach der größten Katastrophe in der Geschichte der Menschheit im Zusammenhang mit dem zweiten Weltkrieg. Die Menschenrechte treten hier auf mit dem Anspruch „das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal“ zu sein (Präambel).

In unseren Tagen der terroristischen Anschläge, der globalisierten wirtschaftlichen Krise und den Ausweglosigkeiten eines Pluralismus, der sich nicht bloß auf die Multikulturalität bezieht, sondern auch die ständig abnehmende Übereinstimmung über Werte und Ziele, über Ehe und Familie, über Abtreibung und Euthanasie, über Erziehung und Bildung, über Gut und Böse und die damit zusammenhängende Schwierigkeit einer gemeinsamen Wertorientierung mit sich bringt, bieten sich die Menschenrechte als Instrument für die Lösung vieler Probleme und für die Bewältigung der weltweiten Krise der Freiheit an. Die Auswirkungen der modernen Kultur und die Risiken des „Technopols“ (N. Postman) verlangen – in globalem Maßstab – neue Antworten, die nicht mehr auf der Basis tradierter ethischer Prinzipien gegeben werden können und für welche die Menschenrechte sich als Stütze anbieten. Sie werden sich vielleicht erinnern, dass Jürgen Habermas bei seinem Besuch in China nach der Wende die Menschenrechte auch als Lösung der politisch-sozialen Probleme in

diesem riesigen Land vorgeschlagen hatte.¹ Heiner Bielefeldt konstatierte zu Recht: „Die Auswirkungen der Moderne zeigen sich heute zunehmend in globalem Maßstab. Dies gilt auch für die Krisen und Risiken moderner Zivilisation, die sich allein mit dem Rückgriff auf traditionelle Ethosformen bzw. traditionelle politisch-rechtliche Institutionen nicht mehr bewältigen lassen (...). Die zunächst im Westen gefundene menschenrechtliche Antwort auf die Krisen der Moderne scheint schon aufgrund analoger Unrechts- und Krisenerfahrungen in vielen Gegenden der Welt heute unumgänglich geworden zu sein“.²

Im Gedächtnis von Völkern und Individuen sind die Menschenrechte ohnehin das Symbol des Kampfes um Menschenwürde, um Freiheit und Gerechtigkeit, sie sind Zeichen der Hoffnung für eine bessere Zukunft für die Menschheit. Die Menschen wissen, dass Freiheit und Frieden kein selbstverständliches Resultat der ökonomischen Entwicklung, der Erhöhung des Lebensstandards und der Fortschritte von Wissenschaft und Technik sind.

I.

Seit ihrem Aufkommen waren die Menschenrechte mit dem Widerstand der christlichen Kirchen konfrontiert. „Es gibt kaum eine Entwicklung des modernen Geistes, die nicht zunächst auf den Widerstand der Kirchen und der Theologie gestoßen wäre“,³ sagt Jürgen Moltmann. Für Kirche und Theologie waren die Menschenrechte „der Ausdruck einer heillosen Selbstmächtigkeit des Menschen“,⁴ ja ein Abfall vom Christentum.

Es musste viel Zeit vergehen und verlorengehen mit großer Animosität und gegenseitigen Verdächtigungen. Erst nach den katastrophalen Folgen und der unbeschreiblichen Inhumanität des zwanzigsten Jahrhunderts geschah es, dass die westlichen Kirchen die humane Zielsetzung der Menschenrechte zur eigenen Sache machten. Heute gehören die Menschenrechte zum Kern des kirchlichen Zeugnisses in der Welt, wie auch Konrad Hilpert konstatiert: „Es kann kein Zweifel bestehen: Die gegenwärtige Katholische Kirche sieht in der Beachtung und Verwirklichung der Menschenrechte ein zentrales Anliegen ihres eigenen Wirkens. Diese Feststellung gilt auch für die evangelischen Kirchen und die großen ökumenischen Bünde wie den Ökumenischen Rat der Kirchen und den Lutherischen Weltbund“.⁵

In unseren Tagen sind die Menschenrechte erneut mit der Religion konfrontiert, diesmal mit den nicht-christlichen Religionen. Sicherlich ist die Begegnung dieser Religionen mit den Menschenrechten keine leichte Sache. Die Menschenrechte gehören nicht zum traditionellen Gut der Religionen, obwohl von ihnen große Impulse zur Begründung und zum Schutz der Menschenwürde ausgegangen sind. Es wurde gesagt, dass die Menschenrechte die größte Herausforderung und das schwierigste Problem sind, mit dem sich die Religionen bis heute auseinandersetzen hatten, obwohl doch die gemeinsame Sorge um die Würde des Menschen, trotz der Unterschiede in der Begründung dieser Würde, Religionen und Menschenrechtsbewegungen eigentlich miteinander verbindet.

Die wichtigsten Argumente der nicht-christlichen Religionen gegen die Menschenrechte sind folgende:

- a) Die Menschenrechte sind in Westeuropa und Nordamerika entstanden. Folglich sind sie westliches Kulturgut und sind an die Grundvoraussetzungen der westlichen politischen Kultur gebunden. Ihre behauptete universale Geltung ist die neue Form des westlichen Hegemoniestrebens, ein Kulturimperialismus des Westens. Dem Westen wird Hypokrisie und Zynismus in der Benutzung der Menschenrechte vorgeworfen. Diese würden politisiert und ständig für staatliche Interessen missbraucht.
- b) Die Menschenrechte tragen das Siegel des Christentums, auch wenn sie sich gegen die Kirchen gewendet haben und die Kirchen sie anfänglich entschieden abgelehnt haben. Diese Menschenrechte sind eine sublimale Form christlicher Mission, das trojanische Pferd der christlichen Welt.
- c) Die Menschenrechte sind Ausdruck eines individualistischen Menschenbildes, welches die anthropologischen Grundlagen der gemeinschaftszentrierten Kulturen sprengt und für die Angehörigen dieser Kulturen eine ungeheure Provokation und einen Ausdruck von Respektlosigkeit darstellt. In ihren Augen haben die Menschenrechte in der ganzen Welt mehr Probleme produziert als sie gelöst haben.
- d) Die Menschenrechte verkörpern einen Säkularismus und Anthropozentrismus, die mit der Theozentrik und der Kosmozentrik nicht-westlicher Kulturen inkompatibel sind. Es wird auch unterstrichen, dass die Menschenrechtsbewegungen Verbündete des Atheismus waren und noch sind.

Was wir dazu an dieser Stelle sagen wollen, ist, dass für den Weg der Menschenrechte viel von der Haltung der Religionen ihnen gegenüber abhängig ist. Keine Lösung kann hier ohne den Dialog der Religionen mit den Menschenrechten gefunden werden. Dieser wird von dem interreligiösen Dialog gestützt. Dialog ist auch hier das Vehikel der Überwindung von Misstrauen und der Kultivierung von Offenheit und Kooperation.

II.

Die Herausforderung der „Menschenrechte“ betrifft auch die Orthodoxe Kirche. Die Haltung der vierzehn Orthodoxen Autokephalen Kirchen gegenüber den Menschenrechten ist nicht einheitlich. Leider gibt es in der Orthodoxen Welt Kreise und Personen, welche die modernen Menschenrechte als Gefahr für unsere orthodoxe Identität betrachten. Ihnen gelten die Menschenrechte pauschal als „Fundamentalismus der Moderne“ und das Gespräch mit und über Menschenrechte erscheint als ein „importierter Diskurs“. Diese Personen und Kreise tun aber sowohl den Menschenrechten wie auch der Orthodoxie Unrecht. Denn dadurch wird jede Möglichkeit verbaut, dass die Orthodoxe Kirche und Theologie einen positiven Beitrag zum Thema „Menschenrechte“ leisten kann. Das ist aber eine Weise der Selbstmarginalisierung. Damit werden gängige Klischees über die Orthodoxe Welt gestützt und ihren Kritikern zusätzliche Argumente geliefert, auf der Identifizierung der Orthodoxie mit sterilem Traditionalismus zu insistieren, sie als eine dem Westen fremde religiöse Kultur anzusehen und den Vorwurf des Orthodoxismus zu erneuern. So finden Einschätzungen der Orthodoxie, wie diejenige Samuel Huntingtons, leichtes Gehör. Er sagte: „Europa endet dort, wo die westliche Christenheit ihre Grenze hat und dort wo der Islam und die Orthodoxie beginnen“.⁶

Die Haltung der Orthodoxen Kirchen gegenüber der Moderne und den Menschenrechten muss auf theologischen Kriterien gründen. Wir persönlich haben Schwierigkeiten zu verstehen, wie ein zeitgenössischer orthodoxer Theologe meinen kann, seine Haltung gegenüber der Moderne könne nur negativ sein.

Gewiss, die Schwierigkeiten der orthodoxen Kirchen mit den Menschenrechten sind nicht primär theologischer Natur, sondern sie ergeben sich eher aus historischen Kontexten, aus negativen Erfah-

rungen mit der Modernität. Wir halten diese Schwierigkeiten für überwindbar, zumal die Grundprinzipien der Aufklärung, Freiheit und Vernunft der Orthodoxen Anthropologie nicht fremd sind.

Der Grundbegriff der orthodoxen Anthropologie in der Begegnung mit den Menschenrechten ist der Begriff der Person, der in der patristischen Tradition beheimatet ist und die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis ausdrückt (Gen. 1, 26). Das Personsein gibt dem Menschen die höchste Würde, die unveräußerlich ist. „Nichts ist heiliger als die Person“.⁷

Wenn die Orthodoxe Theologie von der Theosis, von der Vergöttlichung des Menschen spricht und ihn als „ζῶον θεούμενον“, „Wesen bestimmt Gott zu werden“ definiert,⁸ dann bestätigt sie ihm diesen höchsten Wert und benennt seine wahre Vermenschlichung durch die Gnade Gottes in der Gemeinschaft der Kirche. Nichts kann hier die Verwandlung des Menschen zum bloßen Mittel rechtfertigen. Das ist ein grundlegender Beitrag des Christentums zur Geschichte der Humanität.

Für das Orthodoxe Christentum bedeutet Personsein immer Mitsein, Sein in Gemeinschaft mit anderen Personen. „Eine Person ist keine Person“,⁹ sagte der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas. Damit leistet die orthodoxe Anthropologie Widerstand gegen den individualistischen Eudämonismus und das selbstgefällige Pochen auf „mein Recht“, welches Abgründe öffnet zwischen Mensch und Mensch. Die Enzyklika des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche macht mit Nachdruck auf diese Wahrheit aufmerksam: Der Zugang zu den Menschenrechten von Seiten der Orthodoxen Kirche konzentriert sich auf die Gefahr, dass individuelle Rechte sich in Individualismus und Anspruchsdenken verkehren. Eine derartige Abirrung erfolgt auf Kosten des sozialen Gehaltes der Freiheit und führt zu einer deutlichen Transformation der Rechte in Ansprüche des Glücksstrebens wie auch zur Überhöhung der bedenklichen Identifikation von Freiheit mit individueller Willkür als „universalem Wert“, die die Grundlagen sozialer Werte, der Familie, der Religion und der Nation untergräbt und fundamentale moralische Werte bedroht“ (§16).

Darüber hinaus wurde in der „Botschaft“ des Konzils zu Recht betont, dass das orthodoxe Ideal der Achtung der Menschenwürde den Hori-

zont der etablierten Menschenrechte überschreitet und dass „das Größte von allem die Liebe ist (1 Kor. 13, 13), wie Christus offenbart hat und wie alle Gläubigen, die ihm nachfolgen, es leben“ (§10). Für die Orthodoxe Theologie, ist das „höchste Ethos“ die sich opfernde Liebe, also der freiwillige Verzicht auf das eigene individuelle Recht im Namen des Nächsten.

Das bedeutet mitnichten eine Abwertung der Menschenrechte und ihrer Durchsetzung. Im Gegenteil! Der Gläubige hat eine zusätzliche Motivation, sich für die Rechte des Mitmenschen einzusetzen. Wenn man an den höchsten Wert der christlichen Freiheit glaubt, bedeutet das keineswegs, dass man die äußere Freiheit entwertet.

Die Orthodoxie hat einen tiefen Sinn für den sozialen Gehalt der Freiheit. Georges Florovsky sprach von „dem starken sozialen Instinkt“ der östlichen Kirche.¹⁰ Das schärft den Blick der Orthodoxen nicht nur für die individualistischen Verengungen der Menschenrechte, sondern auch für die Gefährdung der menschlichen Individualität, die wesentlich zur Personalität gehört, in den sozialen, ökonomischen, politischen und technologischen Superstrukturen, sowie in dem Gemeinschaftsradikalismus mancher Kulturen. Die Magna Charta der Orthodoxen Christenheit ist die Kultur der Person.

III.

Die Kultur der Person ist auch ein unschätzbare Beitrag der Orthodoxie zur europäischen Identität. Europa ist für uns keine „Kopfg Geburt“, sondern eine Vision und eine eindruckliche Version des konkreten „Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit“. Von dieser Freiheit sind die Gleichheit und die Brüderlichkeit nicht wegzudenken, was auch im ersten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte Ausdruck findet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen“.

Die Charta Oecumenica, die von der Konferenz Europäischer Kirchen – das heisst auch von der Orthodoxen Kirche – und dem Rat der Europäischen Katholischen Bischofskonferenzen unterschrieben worden ist, heißt es: „Weil wir die Person und Würde jedes Menschen als Ebenbild Gottes werten, treten wir für die absolute Gleichwertigkeit

aller Menschen ein (...). Gemeinsam wollen wir dazu beitragen, dass Migranten und Migrantinnen, Flüchtlinge und Asylsuchende in Europa menschenwürdig aufgenommen werden" (§8).

Menschenwürde, der normative Grund der Menschenrechte, beinhaltet die Dimension der Gleichheit aller Menschen und die Unveräußerlichkeit der fundamentalen Menschenrechte. Deswegen wird der Begriff Menschenwürde in allen menschenrechtlichen Dokumenten nur im Singular gebraucht.¹¹

Den menschenrechtlichen Geist Europas brachte auch Dr. Hans-Gert Pöttering mit aller Deutlichkeit zur Sprache, als er sagte: „Wir würden unsere Werte verraten, wenn Stacheldraht, Tränengas, Wasserwerfer und Hundestaffeln unsere Mittel wären, Flüchtlinge von der Europäischen Union fernzuhalten“.¹²

Die europäische Idee kann nicht auf wirtschaftliche Zielsetzungen oder andere pragmatisch-technokratische Orientierungen beschränkt werden. Sie hat auch einen geistlichen, humanistischen und kulturellen Aspekt. Hans Küng sprach seinerseits von einem „ethisch fundierten Europa“.¹³

Für uns selbst ist es von fundamentaler Bedeutung, dass der Geist Europas, zusammen mit der menschenrechtlichen Freiheit, aus jener tiefen christlichen Freiheit, der Freiheit aus Glauben genährt wird, die sich als selbstlose Liebe äußert. Diese kann im Menschen unendliche Kräfte zur Solidarität mobilisieren und ihn im Kampf gegen die Ungerechtigkeit und für eine menschlichere Welt anspornen.

IV.

Auf dieser Basis möchten wir zum Verhältnis von Orthodoxie und Menschenrechten Folgendes festhalten:

- a) Die Begegnung der Orthodoxen Kirche mit den Menschenrechten geschieht im breiteren Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der Moderne. Das orthodoxe Christentum muss die defensive Haltung gegenüber der Aufklärung endgültig überwinden. Der Geist der Aufklärung ist in sich keine Gefahr für unsere Identität. Wie die totale Ablehnung, so ist auch die totale Bejahung nicht die richtige

Haltung gegenüber der Moderne. Eine differenzierte Haltung ist gefragt. Andererseits darf man auch den echten Geist der Aufklärung nicht mit seinen Entstellungen verwechseln. Man kann auch nicht die negativen Seiten und die Ausweglosigkeiten der Moderne ignorieren. Walter Kardinal Kasper bemerkt treffend: „Die Größe der modernen Idee der Freiheit steht außer Frage“. Die Menschenrechte, die Toleranz, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Freiheit der Wissenschaft und der Kunst, der Rechtsstaat sind bleibende Ererbschaften, welche christliche Prinzipien weiterentwickeln. „Es gibt aber die Misere und die tiefe innere Ambivalenz der Konzeption der modernen Freiheit. Das sah man nie klarer als heute“.¹⁴

- b) Die anspruchsvolle Aufgabe der Begegnung der Orthodoxen Theologie mit der Moderne erfordert Kenntnisse der zeitgenössischen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten. Ohne Erforschung der modernen Kultur sind Verzerrungen unausweichlich. Eine solche Verzerrung ist die Tendenz, negative Dimensionen der Moderne für ihr Wesen zu halten. Christos Yannaras bezeichnete bekanntlich Orthodoxe Kultur und Modernität als „inkoinzidente“, ja als „entgegengesetzte“ Kulturen.¹⁵ Er sagte auch, dass die „Importe aus dem Westen“ in der orthodoxen Welt „zu einer Art kultureller Schizophrenie“ führen.¹⁶

Eins ist für uns ganz gewiss: Die Tatsache, dass unumgängliche Spannungen zwischen moderner und christlicher Anthropologie zu Dichotomien führen können, bedeutet keineswegs, dass diese Anthropologien inkompatible Größen sind, dass ein Dialog zwischen ihnen nicht möglich und fruchtbar ist. Die anfängliche sterile Kollision von Christentum und Moderne im Westen darf sich auf keinen Fall in der Begegnung der Moderne mit der Orthodoxen Kirche wiederholen.

- c) Die Akzentuierung der sozialen Dimension der Freiheit, der sozialen und der Gemeinschaftsrechte bei den Orthodoxen dispensiert uns nicht von der Aufgabe, die individuellen Rechte ernst zu nehmen. Wir insistieren darauf: Eine Sache ist der Schutz des Individuums und etwas ganz Anderes ist die individualistische Verengung der Menschenrechte. Es ist eine falsche Einschätzung des Wesens der Menschenrechte, sie als wesentlich individualistisch zu qualifizieren. Die Wahrheit ist, dass die individuellen Rechte ursprünglich auf die soziale Dimension der Freiheit verweisen. Die sozialen Menschenrechte beinhalten eindeutig den Schutz der Freiheit des Individuums. Auch die Dimension der Brüderlichkeit oder

Solidarität gehört ursprünglich zu den Menschenrechten, etwas, was im Gespräch über die sogenannte „dritte Generation“ der Menschenrechte neue Aktualität gewann.

- d) Der Orthodoxie werden häufig ethnozentrische Tendenzen vorgeworfen. Man sollte hier differenzierter vorgehen, denn Fehlentwicklungen in einer orthodoxen Kirche rechtfertigen keine Pauschalurteile über die Gesamtorthodoxie. Unsere These ist, dass das Orthodoxe Christentum in seinem Wesen nicht ethnozentrisch ist. Es ist wahr, dass durch die Teilnahme der Kirche an den Befreiungskämpfen der orthodoxen Völker und durch ihren Beitrag zur Formung und Bewahrung ihrer Identität, bei diesen Völkern eine besonders enge Beziehung zwischen Kirche, Volk und Staat zustande gekommen ist, was als Quelle von Nationalismus erscheinen kann.

Es ist dazu zu bemerken, dass die Orthodoxe Kirche abermals den Ethnozentrismus als unvereinbar mit den authentischen Traditionen der Orthodoxie bezeichnet und verurteilt hat. Wenn der Nationalismus im orthodoxen Kontext auftritt, dann hat er andere Quellen als den orthodoxen Glauben. Die Begegnung mit der Moderne und mit der Menschenrechtskultur ist für die Orthodoxe Kirche eine gute Gelegenheit ihre übernationalen, universalen Werte herauszustellen.

- e) Auch die Orthodoxe Kirche und Theologie müssen endgültig akzeptieren, dass die Menschenrechte eine Errungenschaft der Moderne sind, und dass sie säkularen Charakter hatten. Dies bedeutet keineswegs, dass der Beitrag christlicher Prinzipien und Bewegungen zu ihrer Entstehung geleugnet werden darf. Denn die Wahrnehmung des absoluten Wertes des Menschen ist keine Entdeckung der Moderne. Das Engagement für den Respekt vor der Würde des Menschen ist nicht ein bloß humaner Anspruch, es fließt aus der Mitte des christlichen Evangeliums der Liebe. Im Kontext des Christentums sind ethische Imperative Gebote Gottes, womit sie Emphase und zusätzliches Gewicht bekommen.
- f) Wir betrachten die Idee der Solidarität als zentral für die Begegnung von Orthodoxie und Menschenrechten. Der Begriff Solidarität verweist einerseits auf die christliche Nächstenliebe und Brüderlichkeit, gleichzeitig jedoch ist er mit der modernen Freiheitsgeschichte verbunden und vor allem mit dem Kampf um Gerechtigkeit und Gleichheit. Dies macht die Solidarität zum gemeinsamen Bezugspunkt der christlichen Sozialethik und der modernen Menschenrechtsbewegungen.

Wir können unsere christliche Identität von unserer Identität als moderne Menschen nicht trennen. Für uns alle, unsere Epoche ist der Rahmen, in dem wir unser christliches Zeugnis geben müssen. Was heute von der Orthodoxen Kirche erwartet wird, ist, dass sie als positive Herausforderung für den modernen Menschen wirkt, als Ort der Kultur der relationalen Freiheit in einer Gesellschaft der progressiven Entsolidarisierung und des Eudämonismus.

Angeichts der zeitgenössischen großen Herausforderungen sind die christlichen Kirchen und Konfessionen berufen, gemeinsames Zeugnis zu geben. Das macht die innerchristliche Verständigung dringlich. Ein gespaltenes Christentum ist kein überzeugender Vertreter der Solidarität, des Friedens und der Versöhnung und des Schutzes der fundamentalen Menschenrechte.

Epilog

Die Menschenrechte werden auch in der Zukunft ein großes Anliegen für die Menschheit bleiben. Weder der fehlende Konsens über ihren Inhalt und ihre Grenzen, noch die Leugnung ihres friedensstiftenden Charakters seitens nicht-westlicher Kulturen, noch die Ablehnung ihres universalen Anspruchs, auch nicht ihre Überziehung seitens des modernen individualistischen Eudämonismus, noch ihre Politisierung und Instrumentalisierung und ihr Missbrauch für verschiedene Machtansprüche können ihrer Aktualität Abbruch tun.

Der Beitrag des Christentums zur Entstehung der Menschenrechte und die Haltung der Kirchen ihnen gegenüber ist ein breit diskutiertes Thema. Übereinstimmung gibt es bezüglich der christlichen Wurzel der Menschenrechte. Die Menschenrechte wurzeln in der christlichen Kultur, sie setzen das Erbe des Christentums voraus, auch wenn die christlichen Kirchen sich durch ihren revolutionären Impetus gefährdet sahen, sie als prometheischen Aufstand gegen Gott betrachteten und gegen sie ins Feld zogen.

Natürlich kann eine direkte christliche Abstammung der Menschenrechte nicht behauptet werden. Zwischen den Menschenrechten und dem Christentum besteht gleichzeitig Kontinuität und Diskontinuität. Deswegen ist die Spannung zwischen christlicher und moderner Freiheit unaufhebbar. Die optimistische Anthropologie der Aufklärung mit ihrer Sündenvergessenheit, ihrem Rationalismus, Individualismus und

Autonomismus kann nicht harmonisiert werden mit der christlichen Anthropologie, die den Menschen von Gott her versteht und seine Freiheit als Geschenk der Gnade sieht.

Die Spannung zwischen den zwei Freiheiten kann sich jedoch positiv für einen fruchtbaren Dialog auswirken. Ohnehin können unsere humanistischen Bewegungen ohne Bezug auf das Christentum nicht recht verstanden werden. Wir halten deswegen die Rede vom „postchristlichen“ Europa für unangemessen, denn sie ignoriert diese Tatsache, dass unsere Gegenwart eine Dimension einer christlich inspirierten Vergangenheit ist, die nicht einfach annulliert werden kann. Die Erwartung einer total säkularisierten Kultur hat sich als utopisch erwiesen. Wir sprechen heute von „postsäkularen Gesellschaften“. In einem total säkularisierten Europa würde auch das Engagement für die Menschenrechte schwächer werden. Hans Maier hat auf die Gefahren des Säkularismus mit Nachdruck verwiesen: „Wissen wir, ob die Kultur des Sozialstaats den Untergang der Nächstenliebe überleben würde? Müsste nicht die Solidarität mit dem Nächsten verschwinden, wenn dieser nur noch der Fremde, der andere wäre, der Konkurrent, ja der Feind? Kann es soziale Verantwortung überhaupt noch geben, wenn das Leben selbst (der ungeborenen Kinder, der Alten u.a.) in Frage gestellt wird? Gibt es noch Menschenrechte, wenn die Menschheit und ihr Schöpfer in einem ‚Kampf der Zivilisationen‘ aus dem Blick geraten?“¹⁷

Wir sind in unserem Vortrag auf die wichtigsten Herausforderungen eingegangen, mit denen die Orthodoxe Kirche heute konfrontiert ist. Es ist für uns sehr wichtig zu betonen, dass die Orthodoxe Kirche keine weltflüchtige Jenseitigkeitsanstalt ist. Sie wusste und sie weiß, ihr Zeugnis in der Welt mutig zu geben, was auch von ihren Gegnern letztlich nicht geleugnet werden kann. Zeugnis geben in der Welt bedeutete aber nie Sich-Identifizieren mit der Welt und mit ihrer Kultur. Wenn das In-der-Welt-Sein der Kirche in ein Von-der-Welt-Sein verwandelt wird, ist weder für die Kirche noch für die Welt etwas Positives gewonnen.

Auch heute darf der Einsatz der Orthodoxen Kirche für die Menschenrechte nicht zur Säkularisierung der Kirche führen. Wie wir Orthodoxe zu sagen pflegen, ist unser Zeugnis in der Welt „liturgische Diakonie“, „Liturgie nach der Liturgie“ und insofern erinnert es ständig an die Grenzen der säkularen Freiheit auf der Basis des Lebens in Christus.

Die Beziehungen zwischen den nicht-christlichen Religionen und den Menschenrechten, von welchen sehr viel für das Zeugnis der Religionen selbst und für die Durchsetzung und den Schutz der Menschenrechte abhängt, werden ein zentrales und schwieriges Thema bleiben. Es ist sehr wichtig für die Verwirklichung der Menschenrechte, dass sie von den verschiedenen Kulturen und Völkern in den Zusammenhang ihrer lebendigen humanen Traditionen integriert werden, natürlich ohne dass dadurch ihre ursprüngliche Orientierung tangiert wird. Religionen müssen in den Menschenrechten auch eigene Werte entdecken und sie als Ausdruck ihres eigenen Zeugnisses in der Welt akzeptieren.

Es ist in diesem Zusammenhang sehr wichtig, daran zu erinnern, dass die Menschenrechte keine Gefahr sind für die Gemeinschaft. Sie wenden sich, wir wiederholen es, nicht gegen die Gemeinschaft, sondern gegen ihre Verabsolutierung, gegen den Radikalismus der Gemeinschaft. Indem sie den Menschen als Individuum schützen, verwerfen sie weder die Gemeinschaft noch verteidigen sie den Individualismus, der die Präferenzen des in sich selbst geschlossenen Menschen, den *homo clausus*, kanonisiert.

Die berechtigte Kritik des westlichen Individualismus darf nicht zur Qualifizierung der Menschenrechte insgesamt als individualistisch führen. Auch die Hervorhebung der sozialen Menschenrechte und der Gemeinschaftsrechte dispensiert die Religionen nicht vom Respekt der individuellen Menschenrechte.

Wie dem auch sei, ohne Bezugnahme auf die Religionen können wir weder unsere Gegenwart verstehen, noch uns unsere Zukunft vorstellen. Der Fundamentalismus der Modernität, der die Religion als hinderlich für den Fortschritt ansieht, ignoriert oder verschweigt ihren großen Beitrag zur Kultur. Andererseits ist es inakzeptabel, wenn die Religionen die Menschenrechte, die unsere Welt menschlicher gemacht haben, unterminieren statt sich für ihre Stützung zu engagieren. Die Menschenrechte sind kein selbstverständlicher Ausdruck westlicher Werte. Sie sind vielmehr in einer Zeit formuliert, während deren die westliche Welt eine große Krise durchmachte, markiert vom Absolutismus und von religiösen und sozialen Konflikten. Die Menschenrechte wollten auf diese Krise auf der Basis des Schutzes der Würde des Menschen antworten.

Wir möchten auch nicht unerwähnt lassen, dass die heutige Konturlosigkeit der Menschenrechte, die Erweiterung und Überziehung ihres Inhalts vor allem im Westen, sowie ihre Verwandlung in private Ansprüche, alles Tendenzen sind, die quer zu ihrer ursprünglichen politisch-rechtlichen Zielsetzung stehen. Sie dürfen nicht als Vorwand benutzt werden, um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihnen und mit ihrem normativen Anspruch zu vermeiden oder sie zu ignorieren.

Gewiss, im Blick auf die heutige Lage der Menschenrechte ist kein Triumphalismus am Platze. Denn zusammen mit den Fortschritten beim Schutz der Menschenrechte gehen ihre Missachtung und ihr Missbrauch weiter. Die Menschenrechte sind heute keine sichere Realität, sondern eine bleibende Aufgabe. Wesentliche Priorität für unsere Kirchen bleibt es auch, gleichzeitig mit ihrem Engagement für die Durchsetzung der Menschenrechte, der Ort jener Freiheit zu sein, deren Kern nicht die Beanspruchung von individuellen Rechten ist, sondern die Liebe und die Diakonie, jene libertas, die kein Menschenwerk, sondern Gottesgeschenk ist.

*Die vorliegende Rede wurde am 1. Juni 2017
in der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin gehalten.
Der Redestil wurde beibehalten.*

- 1] „Das geht ans Eingemachte“. Jürgen Habermas über die neue, weltoffene Studentengeneration und die Angst der Kommunistischen Partei vor dem Reizthema Menschenrechte, *Der Spiegel*, 30. April 2001, 148-149.
- 2] H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, 38.
- 3] J. Moltmann, *Was ist heute Theologie?*, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1998, 15.
- 4] W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1996, 433.
- 5] K. Hilpert, „Die Menschenrechte in Theologie und Kirche“, in: M. Durst/H.J. Münl (Hrsg.), *Theologie und Menschenrechte*, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2008, 68-112, hier 68.
- 6] S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, London/New York 1997, 158.
- 7] J. Zizioulas, *Das Recht der Person*, Akademie von Athen, Athen 1997, 599 (gr).

- 8| J. Zizioulas, *Das Recht der Person*, 591.
- 9| J. Zizioulas, *Das Recht der Person*, 591.
- 10| G. Florovsky, „Das soziale Problem in der Östlichen Orthodoxen Kirche“, in: ders. *Christentum und Kultur*, Pournaras Verlag, Thessaloniki 1982, 165-180, hier 166 (gr.).
- 11| Vgl. H. Bielefeldt, «Was sind Menschenrechte?», in: *Una Sancta* 62 (2007), Heft 2, 130-139, hier 132-133.
- 12| Dr. Hans-Gert Pöttering, *Buß- und Bettags-Gottesdienst zum Abschluss der ökumenischen Friedensdekade* (Braunschweig, 16. November 2016), Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin/Berlin 2016, 7.
- 13| Siehe H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Piper, München/Zürich 1997, 189-194.
- 14| Siehe W. Kasper, «L'Eglise et les processus modernes de la liberté», *Istina* XLIX (2004), Nr. 2, 115-123, hier 115.
- 15| Chr. Yannaras, *Die Inhumanität des Rechts*, Domos Verlag, Athen 1998, 134.
- 16| A.a.O. 136-137.
- 17| H. Maier, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Herder Verlag, Freiburg Br. 1999, 148-151.

WAS BEDEUTET RELIGIONSFREIHEIT HEUTE?

Günter Krings

In aller Kürze ...

- Die religiöse Vielfalt in der Gesellschaft wächst. Die Zahl der Anhänger neuer Religionen nimmt zu, ebenso wie die Zahl nicht religiöser Menschen. Das lenkt den Blick auf Spannungsfelder im Verhältnis zwischen Religion und Staat.
- Möglichkeiten der Kooperation mit dem Staat stehen grundsätzlich allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften offen. Das Beiratsmodell für die Errichtung islamisch bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts kann nur eine Übergangslösung sein. Partner des Staates müssen auf Dauer auch hier im staatskirchenrechtlichen Sinn „echte“ Religionsgemeinschaften sein.
- Das religionsverfassungsrechtliche Neutralitätsgebot erfordert, dass Lehrkräfte oder Richter bei ihren Amtsgeschäften in ihrer Kleidung Neutralität und Distanz wahren.
- Grenzen der Religionsfreiheit sind im Fall einer Vollverschleierung erreicht, wenn die negative Religionsfreiheit Dritter betroffen ist, ebenso wie das allgemeine Persönlichkeitsrecht derjenigen, die sich von extremen Ausdrucksformen gesellschaftlich kultureller Differenz beeinträchtigt sehen.
- Unter ordnungs- und sicherheitspolitischen Aspekten sind Gesichtsverschleierungsverbote in bestimmten Bereichen zu rechtfertigen.
- Für den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ist beim Verbot von Gesichtsverschleierung die Gewährleistung von minimalen Bedingungen für das gesellschaftliche Zusammenleben entscheidend.

I. EINLEITUNG*

Der Weg von der Staatskirche über die Akzeptanz der konfessionellen Pluralität bis hin zur individuellen Religionsfreiheit war seit der Reformation in Deutschland steinig und blutig. Dennoch lässt sich heute festhalten, dass die Religionsfreiheit eines der ältesten Freiheitsrechte ist und durchweg in allen einschlägigen Menschenrechtsverbürgungen wegen der von ihr ausgehenden positiven Wirkungen auf die Gesellschaft anerkannt und geschützt wird.¹ Ihr kommt im Gefüge unserer Verfassung eine hohe Bedeutung zu, die auch angesichts weltweit stattfindender Verfolgungen gegen Menschen und Institutionen wegen ihrer religiösen Anschauungen zu unterstreichen ist.² Mit der Zunahme der religiösen Vielfalt in der Gesellschaft kommt aber auch das Spannungsfeld zwischen Staat und Religion wieder in den Blick.³ Hierbei ist vor allem der Islam in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt; keine andere Religion ist – insbesondere durch Zuwanderung – in den letzten Jahrzehnten in Deutschland so stark gewachsen und hat – vermehrt in den letzten Jahren – Konflikte im gesellschaftlichen Zusammenleben hervorgerufen. Terroranschläge islamistischer Gruppen, das barbarische Treiben des IS, salafistische Hass-Propaganda, die Missachtung grundlegender Menschenrechte muslimischer Frauen und Mädchen bei Zwangsehen und Genitalverstümmelung, aber auch im Vergleich dazu harmloser anmutende Konfliktfelder wie das Schächten, der Bau von Moscheen oder das Tragen eines Kopftuchs oder einer Vollverschleierung beherrschen in der Öffentlichkeit die Debatte um Religionsfreiheit.

Exemplarisch und besonders aktuell ist in diesem Zusammenhang die Diskussion um die Vollverschleierung von Frauen muslimischen Glaubens und die Frage, inwieweit die Gesellschaft eine solche Abschottung im Namen der Religion hinnehmen muss. Eine Vollverschleierung verhindert nicht nur die für das Zusammenleben in einer freiheitlich demokratischen Gesellschaft erforderlichen Kommunikationsprozesse, sie beeinträchtigt vielmehr auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt und widerspricht der westlichen, offenen Kommunikationskultur. Sie steht darüber hinaus mit ihrer frauenverachtenden Symbolik im Widerspruch zur Gleichberechtigung und Würde der Frau und ist zudem Ausdruck eines negativen und der deutschen Gesellschaft fremden Menschenbildes.

Nach einem – notwendigerweise sehr kursorischen – Überblick über die dogmatischen Grundsätze und Perspektiven der Religionsfreiheit will ich beispielhaft das gesellschaftliche Konfliktthema der Verschleierung anhand dieser Grundsätze erörtern.

II. GRUNDRECHTLICHER SCHUTZ DER RELIGIONS-FREIHEIT

1. Anforderungen an den Staat

Das Grundgesetz begründet für den Staat als Heimstatt aller Staatsbürger in Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3 Satz 1, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG die Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität.⁴ Hieraus ergibt sich für den Staat, dass er auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten hat⁵ und er sich nicht mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifizieren darf.⁶ Der freiheitliche Staat des Grundgesetzes ist gekennzeichnet von Offenheit gegenüber der Vielfalt weltanschaulich-religiöser Überzeugungen und gründet dies auf ein Menschenbild, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung geprägt ist.⁷

Aus der Perspektive des Verfassungsstaates macht es daher wenig Sinn zu behaupten, eine bestimmte Religion gehöre zu Deutschland. Zum Verfassungsstaat gehört vielmehr die Freiheit und Pluralität der Religionen. Auf einem anderen Blatt steht freilich die historisch gewachsene, vornehmlich christliche Prägung der deutschen Kultur, die selbstverständlich auch die Rechtspolitik und -kultur beeinflusst. Zwar ist eine gewisse Homogenität oder jedenfalls ein Mindestmaß an gemeinsamen Werten auch Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie,⁸ aber dennoch lassen sich aus der christlichen Prägung unserer Kultur allenfalls verfassungsdogmatische Argumente zur Auslegung des Staatskirchenrechts ableiten.

2. Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht

Der Schutz der Religionsfreiheit bzw. Glaubensfreiheit als individuelles Freiheitsrecht ist im Grundgesetz in Art. 4 GG verankert. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG wird in der Rechtsprechung des BVerfG als einheitli-

ches Grundrecht verstanden und extensiv ausgelegt.⁹ Die Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG schützt neben der inneren Freiheit, religiöse und weltanschauliche Überzeugungen zu bilden und zu haben (forum internum), auch die äußere Freiheit, diese Überzeugungen zu bekennen und zu verbreiten (forum externum).

Bei der Würdigung dessen, was im Einzelfall als Ausübung von Religionsfreiheit zu betrachten ist, darf das Selbstverständnis der jeweils betroffenen Religionsgemeinschaft nicht außer Betracht bleiben.¹⁰ Zum Beleg der Existenz einer zwingenden Glaubensregel genügt nach verfassungsgerichtlicher Rechtsprechung die substantiierte und nachvollziehbare Darlegung, dass die in Rede stehende Verhaltensweise nach gemeinsamer Glaubensüberzeugung als verpflichtend empfunden wird.¹¹ Maßgebend ist hierbei auch nicht unbedingt, ob eine Religion im Ganzen oder mehrheitlich eine bestimmte Glaubensregel als für sich bindend erachtet, sondern es soll reichen, dass eine Glaubensgruppe innerhalb einer Glaubensrichtung das Bestehen verpflichtender Vorgaben darlegen kann.¹² Für den Schutz von Art. 4 GG ist es jedenfalls erforderlich, dass das religiöse Glaubensgebot, auf das sich der Grundrechtsträger beruft, plausibel dargelegt wird.

Die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG ist normtextlich vorbehaltlos, aber gleichwohl nicht schrankenlos gewährleistet. Grenzen können sich aus der Verfassung selbst ergeben, d. h. zum Schutz kollidierender Grundrechte Dritter oder zum Schutz anderer mit Verfassungsrang ausgestatteter Rechtsgüter. Konflikte, die sich aus der Religionsausübung ergeben, müssen zum Schutze anderer Verfassungsgüter im Wege der praktischen Konkordanz aufgelöst werden.

3. Religion und Öffentlichkeit

Das deutsche Staatskirchenrecht, das anders als laizistische Verfassungsordnungen keine strenge Trennung von Staat und Religion verlangt, sondern von ihrem kooperativen Verhältnis ausgeht, verbannt das Religiöse gerade nicht ins Private, sondern akzeptiert es in vielfältiger Weise im öffentlichen Raum.¹³ Zum gesicherten Bestand dieses Staatskirchenrechts gehört die Möglichkeit der staatlichen Erhebung von Kirchensteuern, die Seelsorge¹⁴ in öffentlichen Einrichtungen (von Krankenhäusern bis Justizvollzugsanstalten) und staat-

lichen Organisationen (wie Bundeswehr oder Polizei) bis hin – mit gewissen föderalen Unterschieden – zum konfessionellen, also gerade nicht-neutralen Religionsunterricht an staatlichen Schulen.¹⁵

Diese Kooperationsfelder werden seit jeher vornehmlich von den christlichen Kirchen besetzt. Einer in Deutschland vergleichsweise neuen Religion wie dem Islam stehen sie zwar genauso offen. Voraussetzung ist aber, dass der Islam sich insgesamt oder in einzelnen Gruppen und Ausprägungen feste Organisationsstrukturen gibt. Von einer Religionsgemeinschaft in diesem Sinne ist nur zu sprechen bei einem Verband, der die Angehörigen des gleichen oder von verwandten Glaubensbekenntnissen zu „allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgabe zusammenfaßt“.¹⁶ Auch wenn es schwerfällt, inhaltliche Kriterien an den Begriff der Religionsgemeinschaft anzulegen, so darf er doch auch nicht beliebig ausgelegt werden; es muss stets um eine Gesamtsicht der Welt und um die Beziehung des Menschen zu höheren Mächten gehen.¹⁷ Organisationen, die sich als politische Lobbyveranstaltung bestimmter soziologischer Gruppen gerieren, sich gar als Vertreter der Interessen eines ausländischen Staates verstehen oder von diesem mit einer politischen Zielsetzung gesteuert werden, scheiden als Religionsgemeinschaften aus. Nachdem etwa zum Zwecke der Integration von Zuwanderern und zur Förderung des Zusammenlebens staatskirchenrechtlich durchaus problematische Übergangslösungen akzeptiert wurden, die den gewünschten islamischen Religionsunterricht vorübergehend ermöglichten, kann und muss man in den nächsten Jahren eine weitgehend autonome und nachhaltige Selbstorganisation der Muslime in Deutschland erwarten, damit insbesondere in den genannten Feldern der Kooperation von Kirche und Staat auch muslimische Mitbürger profitieren können. Bestehende Islamverbände mit engen Verbindungen etwa zum türkischen Staat müssen sich dazu einer radikalen Reform unterziehen. Sollte der Staat im islamischen Bereich nicht in allen Bundesländern Religionsgemeinschaften als staatskirchenrechtliches „Gegenüber“ vorfinden, so lässt sich auf längere Sicht auch durch sog. Beiratsmodelle die Fiktion eines konfessionellen Unterrichts gemäß Art. 7 Abs. 3 GG nicht mehr aufrechterhalten. Sinnvoll wäre für die Interimszeit ein staatlicher Islamkundeunterricht bis die Voraussetzungen des Art. 7 Abs. 3 GG erfüllt werden können.

4. Die Grenzen der Religionsfreiheit

In einer pluralen Gesellschaft, die nicht nur eine größere Vielfalt an Religionen umfasst, sondern auch eine wachsende Zahl an nicht religiösen Menschen, stellt sich die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit dringlicher. Ein Paukenschlag des Bundesverfassungsgerichts für viele Christen war in diesem Sinne der „Kreuz“-Beschluss aus dem Jahre 1995¹⁸, der die in Bayern landesgesetzlich angeordnete Anbringung von Kreuzen in den Klassenzimmern der Volksschule als nicht zu rechtfertigenden Eingriff in die negative Religionsfreiheit von Schülern und Eltern ansah. Dem Kreuz wurde dabei ein „appellativer Charakter“ beigemessen. Die negative Religionsfreiheit, das Recht – jedenfalls an bestimmten Orten – von religiöser Symbolik verschont zu bleiben, erwächst damit zu einem starken Abwehrrecht gegen die vom Staat verwendete religiöse Symbolik, aber letztlich auch gegen die positive Religionsfreiheit derer, die das Kreuz bejahen und etwa auch ohne eine gesetzliche Regelung „unter dem Kreuz“ unterrichten oder lernen möchten.

Dass das BVerfG auch zwei Jahrzehnte nach dieser Entscheidung noch keine kohärente Linie im Spannungsverhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit gefunden hat, beweisen seine mäandrierenden Entscheidungen zum Kopftuch islamischer Lehrkräfte.¹⁹ Die Akzeptanz der mit Kopftuch unterrichtenden Lehrerin auch in unteren Klassen, in denen die Schüler schwerlich verstehen können, dass eine persönliche Glaubensäußerung der Lehrerin nicht unbedingt der Schule als Ganzes zugerechnet werden kann, ist nach den Gesetzen der Logik schwerlich mit dem Verbot des Kreuzes im Klassenraum in Einklang zu bringen. Auch nach der dogmatischen Abdankung des „besonderen Gewaltverhältnisses“ als Sperre für die Grundrechtsgeltung der staatlichen Bediensteten,²⁰ muss jedenfalls bei der Intensität der Grundrechtsprüfung differenziert werden, ob ein Vertreter der Staatsgewalt in seinem dienstlichen oder in seinem privaten Handlungsbereich seine Religion ausübt. Wenn das religionsverfassungsrechtliche Neutralitätsgebot nicht ad absurdum geführt werden soll, muss es dazu führen, dass ein Lehrer oder (erst recht) ein Richter bei seinem Amtsgeschäft auch bezüglich seiner Kleidung Neutralität und Distanz zu wahren hat.²¹ Dabei muss der Staat von sich aus aktiv werden und nicht dem Bürger die Last aufbürden, Verstöße gegen das Neutralitätsgebot geltend zu machen und damit in die Rolle des Konfliktauslösers gedrängt zu werden.

Die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit stellt sich aber nicht nur mit neuer Vehemenz im Kontext staatlicher Einrichtungen und staatlichen Handelns. Eine Minderheit vor allem der Muslime in Deutschland demonstriert ihre religiöse und politisch-kämpferische Haltung mit zunehmendem Nachdruck und Aggressivität und diffamiert jede gesellschaftliche Kritik daran als „islamophob“. Die Bandbreite reicht von der Vollverschleierung über Koran-Verteilaktionen mit agitatorischem Hintergrund bis hin zu Auftritten einer selbst ernannten Scharia-Polizei in deutschen Großstädten.

Unter den kollidierenden Grundrechten Dritter stellt sich auch hier zunächst die Frage nach der negativen Religionsfreiheit der Menschen, die sich durch solches Vorgehen belästigt oder gestört sehen. Dogmatisch ist die Anwendung der negativen Religionsfreiheit hier in eine Schutzpflichtenkonstellation eingebunden, da anders als etwa bei Schulen, Behörden oder Gerichten das zitierte „religiöse“ Auftreten offensichtlich nicht dem Staat zuzuordnen ist, sondern dieser hier nur die Aufgabe hat, die kollidierenden Freiheitssphären seiner Bürger zu koordinieren.²² Ein Anspruch des Einzelnen, von bestimmten religiös motivierten Handlungen Dritter, welche die Schwelle von einer bloßen Belästigung zu einem wirklichen Übergriff auf seine Freiheitssphäre überschreiten,²³ aus Gründen auch der Religionsfreiheit verschont zu bleiben, wird man jedenfalls dann nicht von vornherein ausschließen können, wenn man der Logik des Kreuz-Beschlusses²⁴ des BVerfG folgt. Allerdings wird man von der von diesem Anspruch ausgelösten staatlichen Schutzpflicht nicht zu viel erwarten können; ein allgemeines Recht in der Öffentlichkeit von religiösen Äußerungen Dritter unbehelligt zu bleiben, kann es nicht geben.²⁵ Grenzen werden religiösen Ausdrucksformen der beschriebenen aggressiv-kämpferischen Art eher durch das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 GG) gesetzt.²⁶

Eine im Einzelfall oft schwierige Abwägung zwischen der (positiven) Religionsfreiheit auf der einen und kollidierenden Grundrechten Dritter auf der anderen Seite setzt aber voraus, dass bei dem, was als Glaubensäußerung deklariert wird, tatsächlich der Schutzbereich des Art. 4 GG einschlägig ist. Da dem religiös und weltanschaulich neutralen Staat eine Beurteilung des Freiheitsinteresses nach einem theologischen Gehalt grundsätzlich verschlossen ist,²⁷ wurde mehr oder weniger eine sehr subjektive Beschreibung des Schutzbereichs der

Religionsfreiheit aus Sicht desjenigen, der den grundrechtlichen Schutz begehrt,²⁸ akzeptiert. Ein solches „Selbstdefinitionsrecht“ des Grundrechtsträgers ist allerdings hoch problematisch, zumal es dafür sorgen kann, dass nur extremen Verhaltensweisen – wie etwa Menschenopfer oder Tempelprostitution – der grundrechtliche Schutz verwehrt wird. Wenn das BVerfG für die Frage, ob wir es überhaupt mit einer Religionsgemeinschaft zu tun haben, deshalb aber zusätzlich ein objektives Kriterium verlangt, demzufolge es sich „tatsächlich nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild um eine Religion“ handeln muss²⁹, dann liegt es nicht fern, diesen Maßstab auch an die einzelnen Glaubensäußerungen der Religionsangehörigen anzulegen. Zwar muss ein gewisser Raum bleiben für abweichende Glaubensüberzeugungen einzelner bzw. von Teilgruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft. Dieser Abweichungsbreite sind ihrerseits aber Grenzen gesetzt, weil sich ansonsten Menschen nur pro forma zu einer Religion zugehörig erklären und im Übrigen ihre persönlichen, kulturellen oder politischen Überzeugungen unter Missbrauch der Religionsfreiheit ausleben könnten. Das „Selbstdefinitionsrecht“ steigert sich hier gleichsam zu einem „Selbstsubsumtionsrecht“.

III. DIE RELIGIONSFREIHEIT UND IHRE GRENZEN AM BEISPIEL DES VERBOTS DER VOLLVERSCHLEIERUNG

Angewandt auf das Tragen einer Gesichtsverschleierung mittels Burka, Nikab oder evtl. Tschador lässt sich mit guten Argumenten bestreiten, dass es sich hier um ein Verhalten im Schutzbereich der grundgesetzlichen Religionsfreiheit handelt. Wenn islamische Theologen und Rechtsgelehrte ganz überwiegend die Ansicht vertreten, dass die Gesichtsverschleierung nicht als islamische Pflicht zu betrachten sei³⁰, dann reicht eine persönliche religiöse Motivation nicht aus, um die Anwendung des Religionsgrundrechts zu eröffnen.

Indes gibt es durchaus auch islamische Wissenschaftler, die die Verschleierung des Gesichts als islamische Pflicht (arab.: fard) oder zumindest als empfehlenswert (arab.: mustahab) bezeichnen. Daher sollte für ein Verbot der Voll- bzw. Gesichtsverschleierung zumindest ergänzend der Gedanke kollidierender Verfassungsrechtsgüter herangezogen werden. Die Schutzpflicht des Staates gegenüber der nega-

tiven Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) kommt hier ebenso in Betracht wie das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 GG) derjenigen, die sich mit einer derart extremen Ausdrucksform gesellschaftlich-kultureller Abgrenzung konfrontiert sehen. Aus der Sicht der verschleierte Frauen lässt sich ferner ihre Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) anführen³¹, die durch die Vollverschleierung als eine erniedrigende Behandlung auch dann verletzt sein kann, wenn das Tragen der Kleidung tatsächlich freiwillig geschieht.³² Die von Kopf bis Fuß verschleierte Frau wird nach dieser Auffassung zu einem anonymen Wesen herabgestuft, das „vergittert“ und „versachlicht“ eine fremdartige unsichtbare Person darstellt. Ferner führe die Verschleierung des Gesichts dazu, dass die Erkennbarkeit des Gesichts als zentrales Merkmal der persönlichen Identität und Voraussetzung jeder menschlichen Kommunikation nicht mehr bestehe, so dass von einem Menschenwürdeverstoß auszugehen sei³³. „Der freie Mensch zeigt dem anderen sein Anlitz.“³⁴ Ebenso ist zu berücksichtigen, dass die Vollverschleierung eine radikale Absage an die Gleichberechtigung der Frau (Art. 3 Abs. 2 Satz 1 GG) darstellt und dem Menschen- und Frauenbild des Grundgesetzes diametral widerspricht.³⁵

Auch der mitunter allzu leichtfertig für irrelevant gehaltene Aspekt der Ordnungs- und Sicherheitsbeeinträchtigungen aufgrund der Vollverschleierung ist in der Sache durchaus berechtigt, da das Gesicht nicht nur zur Identifikation der Menschen dient, sondern die Beobachtbarkeit seiner Mimik auch für ein offenes und Angstgefühle vermeidendes Miteinander von Bedeutung ist. Verfassungsrechtlich spiegelt sich der Sicherheitsaspekt jedenfalls teilweise im Recht des Bürgers, durch staatliche Vorkehrungen in seiner körperlichen Unversehrtheit geschützt zu werden (Art. 2 Abs. 2 GG als Schutzpflicht des Staates), wider.³⁶

Diese verfassungsrechtlichen Gegengründe für den Fall einer Einschlägigkeit der Religionsfreiheit vermögen zumindest bereichsspezifische Gesichtverschleierungsverbote zu rechtfertigen. Können Dritte der Konfrontation mit solchen Äußerungen nicht entgehen, weil sie etwa bei der Wahrnehmung ihrer Dienstgeschäfte mit Burkaträgerinnen konfrontiert werden oder sie ihnen etwa im öffentlichen Nahverkehr als Bürger auf engste Distanz ausgesetzt sind, kann ihr Recht berührt sein, in ihrer Privatsphäre „in Ruhe gelassen zu werden“.³⁷ Ähnliches gilt für die Teilnahme am Straßenverkehr ebenso wie für den Aufent-

halt an besonders sicherheitssensiblen Orten wie Flughäfen und anderen größeren Menschenansammlungen, wo es im Interesse aller darauf ankommt, uneingeschränkt das Gesicht erkennen zu können.

Nur klarstellend sei angemerkt, dass anders als bei Privatpersonen bei staatlichen Bediensteten nicht nur ein Vollverschleierungsverbot während der gesamten Dienstzeit als verfassungsrechtlich haltbar und sogar geboten erscheint, sondern dass das staatliche Neutralitätsgebot hier jede Form von ostentativ zur Schau getragenen Religiosität ausschließt. Das schließt nicht sämtliche dezente religiöse Symbole an der Kleidung aus, nach richtiger Ansicht wohl aber nahezu jegliche Form der Verschleierung, auch dann, wenn das Gesicht davon nicht betroffen ist.

Soweit man den Tatbestand der Religionsfreiheit bejaht, sind die verfassungsrechtlichen Bedenken gegen ein generelles Gesichtsverschleierungsverbot ernst zu nehmen. Ob hier im Lichte verfassungsvergleichender Argumente doch noch ein konsequenterer Weg gangbar erscheint, lässt sich derzeit noch nicht absehen. Beachtung verdient hier jedenfalls eine Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) zum französischen Vollverschleierungsverbot vom 1. Juli 2014. Der EGMR hat entschieden, dass ein allgemeines, bußgeldbewehrtes Verbot der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit nicht gegen die Religionsfreiheit der EMRK verstößt.³⁸ Dabei erachtete er weder den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer noch den Respekt vor grundsätzlichen Werten einer offenen demokratischen Gesellschaft (insbesondere die Gleichheit der Geschlechter) noch die Menschenwürde als zureichende Rechtfertigungsgründe für ein Verbot. Gestützt hat er dieses vielmehr auf die Gewährleistung der minimalen Bedingungen für ein gemeinsames Zusammenleben. Insoweit folgte der EGMR der Argumentation Frankreichs, dass das Gesicht eine wichtige Rolle bei der sozialen Interaktion spielt und dass es einen etablierten Konsens über die Möglichkeiten offener, zwischenmenschlicher Beziehungen gebe, der ein unverzichtbares Element des Gemeinschaftslebens darstellt und der durch das Verdecken des Gesichts in Frage gestellt würde.

IV. FAZIT

Das Erbe der Reformation lehrt uns, die Religionsfreiheit als ein hohes und schützenswertes Verfassungsgut wertzuschätzen. Die Reformation und ihre staatskirchenrechtlichen Folgewirkungen haben in Deutschland noch früher als in anderen Staaten eine rechtliche Ordnung für das Zusammenleben verschiedener Konfessionen etabliert. In der Nachkriegszeit hat sich das Staatskirchenrecht immer mehr auf eine Stärkung der Religionsfreiheit als individuelles und kollektives Freiheitsrecht fokussiert, worin sich der Trend zu einer Individualisierung und Pluralisierung unserer Gesellschaft widerspiegelte. Im 21. Jahrhundert muss aber auch das Verfassungsrecht (wieder) zur Kenntnis nehmen, dass auch von religiösem (oder vermeintlich religiös motiviertem) Verhalten Gefahren für das Zusammenleben oder gar für unsere Sicherheit ausgehen können. Dies darf keineswegs dazu führen, die Religionsfreiheit unter eine Art „Kulturvorbehalt“ zu stellen und dem Islam oder anderen jüngeren Religionen in Deutschland nur einen eingeschränkten Verfassungsschutz zu gewähren. Diese Entwicklung sollte aber Anlass sein, die Grenzen und Schranken der Religionsfreiheit wieder ernster zu nehmen und die entsprechenden verfassungsrechtlichen Argumente dogmatisch zu schärfen. Die wehrhafte Demokratie des Grundgesetzes muss lernen, die freiheitlich-demokratische Grundordnung auch vor Angriffen zu schützen, die im Gewande des Religiösen daherkommen.

Dieser Aufsatz ist zuerst in der Veröffentlichung erschienen: „Politik im Zeichen der Reformation. Der lange Schatten von 1517“, hrsg. von Karlies Abmeier, St. Augustin/ Berlin 2017, S. 85-90.

** Der Verfasser dankt Herrn Oberregierungsrat Dr. Holger Greve, Referent im Bundesministerium des Innern, für seine Unterstützung bei der Anfertigung des Beitrages.*

- 1| Tomuschat, *EuGRZ* 2016, 6 (8).
- 2| Kästner, in: Stern/Becker, *Grundrechte-Kommentar*, 2. Aufl. 2016, Art. 4 Rn. 1.
- 3| Sacksofsky, *VVDStRL* 68 (2009), 7 (9).
- 4| *BVerfGE* 19, 206 (216); 24, 236 (246); 33, 23 (28); 93, 1 (17).
- 5| *BVerfGE* 19, 1 (8); 19, 206 (216); 24, 236 (246); 93, 1 (17); 108, 282 (299 f.).
- 6| Vgl. *BVerfGE* 30, 415 (422); 93, 1 (17); 108, 282 (300).
- 7| Vgl. *BVerfGE* 41, 29 (50); 108, 282 (300 f.).
- 8| Vgl. Böckenförde, in: Isensee/Kirchhof, *HStR*, Bd. I, 1987, § 22 Rn. 63 ff.; Langenfeld, *Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten*, 2001, S. 217.
- 9| *BVerfGE* 24, 236 (246); 32, 98 (106); 93, 1 (15); 108, 282 (297); 138, 296 (328 f. Rn. 85).
- 10| *BVerfGE* 138, 296 (329 Rn. 85).
- 11| *BVerfGE* 104, 337 (354 f.).
- 12| *BVerfG*, *Beschl. v. 9.5.2016 – 1 BvR 2202/13*, *juris* Rn. 73.
- 13| Siehe nur Thiele, *Öffentlichkeitsauftrag*, in: Heinig/Munsonius, 100 *Begriffe aus dem Staatskirchenrecht*, 2012, S. 171 f.
- 14| Siehe Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV sowie v. Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, 3. Aufl. 1996, S. 221 ff.
- 15| v. Campenhausen, aaO. S. 238 ff.
- 16| *BVerwG NVwZ* 1996, 61 f.
- 17| Vgl. *BVerfGE* 83, 341 (353); *BVerwGE* 90, 112 (115); Pieroth/Kingreen, *NVwZ* 2001, 841 (842).
- 18| *BVerfGE* 93, 1 ff.
- 19| Siehe die Entscheidung des Zweiten Senats aus dem Jahr 2003 (*BVerfGE* 108, 282 ff.) einerseits und die Entscheidung des Ersten Senats aus dem Jahr 2015 (*BVerfGE* 138, 296 ff.) andererseits; zur Frage, ob das Plenum des *BVerfG* hätte angerufen werden müssen, vgl. Burkiczak, in: Burkiczak/Dollinger/Schorkopf, *BVerfGG*, 2015, § 16 Rn. 34 m.w.N.; Heusch, ebenda, § 31 Rn. 65 (in Fn. 275); Hong, *Der Staat* 54 (2015), S. 409 ff.
- 20| Vgl. dazu Burkiczak, in: Emmenegger/Wiedmann (Hg.), *Linien der Rechtsprechung des BVerfG*, Bd. 2, 2011, S. 129 (133 f.) m.w.N.
- 21| Siehe zum besonders strengen richterlichen Neutralitätsgebot *BVerfGE* 3, 377 (381); 4, 331 (346); 14, 56 (69); 18, 241 (255); 21, 139 (145 f.).
- 22| Siehe Krings, *Grund und Grenzen grundrechtlicher Schutzansprüche*, 2003, S. 190 ff.
- 23| Hierzu: Krings, aaO., S. 221 ff.
- 24| *BVerfGE* 93, 1 ff.
- 25| Vgl. *BVerfGE* 138, 296 (336 Rn. 104); – jenseits des religiösen Kontextes – *BVerfGE* 102, 347 (364) – Benetton Werbung; aufgegriffen in *BVerfGE* 128, 226 (266) – Fraport.
- 26| Dazu sogleich im folgenden Abschnitt.
- 27| Germann, in: Epping/Hillgruber, *Beck'scher Online-Kommentar Grundgesetz*, Stand: 1.9.2016, Art. 4 Rz. 16
- 28| Zur Maßgeblichkeit des Selbstverständnisses der jeweiligen Religionsgemeinschaft: *BVerfGE* 24, 236 (247).
- 29| *BVerfGE* 83, 341 (353); *BVerfG* (K), *Beschl. v. 24.10.2006 – 2 BvR 1908/03*, *juris*, Rn. 17.
- 30| Siehe nur Interview mit Scheikh Khaled Omran, Generalsekretär des Fatwa-Rates der Al-Azhar-Universität in Kairo <http://www.tagesschau.de/ausland/burka-interview-101.html>.

- 31| *Siehe v. Münch, in: FS Schmidt-Jortzig, 2011, S. 47 (59); Gerhardt, ZRP 2010, 232 f.*
- 32| *Vgl. zu diesem Schutz des Menschen auch vor sich selbst insbes. die sog. Peep-Show-Entscheidung des BVerwG, NJW 1982, 664 ff.*
- 33| *So Hufen, Staatsrecht II - Grundrechte, 5. Aufl. 2016, § 10 Rn. 71.*
- 34| *Sondervotum Jentsch/Di Fabio/Mellinghoff, in: BVerfGE 108, 282 (314 [334]).*
- 35| *Hufen, KuR 2015, 165 (167).*
- 36| *Siehe hierzu die Überlegungen des belgischen Staatsgerichtshofs, Entscheidung v. 6. Dezember 2012 - 145/2012, S. 18 f. A.A. wohl Barczak, DÖV 2011, 54 (58); Beaucamp/Beaucamp, DÖV 2015, 174 (181).*
- 37| *Vgl. Murswiek, in: Sachs, Grundgesetz Kommentar, 7. Aufl. 2014, Art. 2 Rz. 70 m.w.N.*
- 38| *EGMR, NJW 2014, 2295 ff.*

ERINNERN – EIN BIBLISCHES GEBOT

GEDENKKULTUR AUS JÜDISCHER SICHT

Andreas Nachama

In aller Kürze ...

- In der jüdischen Tradition wirkt Erinnern identitätsstiftend. Es hat heilsgeschichtlichen Sinn und darf nicht mit wissenschaftlicher Geschichtsschreibung verwechselt werden.
- Die Erinnerung an den Holocaust durchlief verschiedene Phasen, vom Gedenken der Überlebenden über die Errichtung von Gedenkstätten und der Frage einer historischen Einordnung bis zur Einrichtung (lokaler) Erinnerungsorte, die sich vor allem der Verfolgung widmen.
- Die amerikanische Diskussion bewegt sich zwischen der Vorstellung des Holocaust als identitätsstiftendem Element und der Suche nach einem zeitgenössischen einenden Gedanken jenseits traumatischer Erinnerungen.
- Die zentrale Stellung des (individuellen) Gedenkens in der jüdischen Religion sollte sich in der Konzeption der Gedenkstätten widerspiegeln und die Täter- und Opferperspektive stärker gegenüberstellen.
- Eine neue Phase der Erinnerungskultur muss das Vermächtnis derer bewahren, die sich nicht mehr artikulieren können, damit der Holocaust nie wieder geschieht.

Mit zunehmendem zeitlichem Abstand zum Nationalsozialismus verblasen vor allem bei Jugendlichen die Kenntnisse über die deutsche Vergangenheit. Dieses zeitgeschichtliche Wissen ist aber für das Zusammenleben in Deutschland von elementarer Bedeutung. Wir müssen daher wieder die Frage stellen, auf welche Weise die historische Verantwortung an künftige Generationen weitergegeben werden kann – auch wenn sich inzwischen viele Menschen sehr weit entfernt von den Erfahrungen ihrer Großeltern und Urgroßeltern fühlen oder als Zugezogene ganz andere Erinnerungen und Narrative mitbringen. Der nachfolgende Text von Rabbiner Professor Andreas Nachama zeigt, wie sich diese Frage aus jüdischer Sicht darstellt, für die die Verbindung zur Vergangenheit schon aus der Tradition heraus eine große Rolle spielt.

Bedeutung des Erinnerns in der jüdischen Tradition

„Sachor“ – das hebräische Wort für – „gedenken“ – ist ein Kernwort in der jüdischen Tradition. Es kommt „in all seinen Formen [...] in der Bibel nicht weniger als 169 Mal vor.“¹ Es ist aber nicht nur häufig in der Bibel, besonders an prominenten Stellen vertreten, es ist zugleich ein Kernwort, auch in der jüdischen Tradition:

- „Gedenke des Sabbattages, um ihn heilig zu halten“ (= Sachor et jom Haschabat lekadescho), heißt es im 4. Gebot.²
- „Zum Gedenken an das Schöpfungswerk“ (= secher lema'Asse Bereschit) heißt es z.B. in der Liturgie für den Vorabend des Schabbat.³
- „Gedenkt dieses Tages, an dem ihr aus Ägypten gezogen seid, aus dem Sklavenhaus, dass euch der Ewige von hier herausführt.“⁴
- „Zum Gedenken an den Auszug aus Mizrajim“ (= Secher Liziat Mizrajim). Den Auszug aus Mizrajim, der in einigen Übersetzungen als Ägypten⁵ bezeichnet wird, ist an gleicher Stelle, aber auch in vielen Bibelversen Eckpunkt biblischer Identität für die Israeliten.
- Erinnert wird aber auch im Kerngebet des traditionellen jüdischen Gottesdienstes, dem 18. Gebet, an die Stammväter „Abraham, Isaak, Jakob“ – in progressiven Gebetstraditionen in gleicher Weise an die Stammmütter „Sara, Rebecca, Rachel und Lea“.⁶

„Erinnern“ ist biblisch und in der jüdischen Tradition aber nicht nur positiv konnotiert:

- „Erinnere Dich an das, was dir Amalek bei eurem Auszug aus Ägypten angetan hat“⁷⁷ (= Sachor et ascher assa lecha Amalek). Diese Stelle der Bibel ist Thema einer besonderen Schriftlesung an einem Sabbat, der der Erinnerung gewidmet ist. Es gibt zudem einen besonderen Schabbat, den „Schabbat Sachor“, an dem sich die Juden an das erinnern sollen, was Amalek den Israeliten der biblischen Geschichte zufolge zugefügt hat.
- Zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels am 9. des hebräischen Monats Av⁸, dem überlieferten Zerstörungstag, fasten altfromme Juden und es werden auch heute nach annähernd 2000 Jahren Gottesdienste mit Trauergesängen abgehalten.

Warum oder wozu biblische Erinnerung? Sich an den Sabbat zu erinnern bedeutet doch in erster Linie auch, den Sabbat als Ruhetag von der alltäglichen Arbeit einzuhalten. Es ist eine Erinnerung des Tuns oder besser gesagt, des Nichttuns profaner Arbeit.

Warum sollen sich Juden an die Vorfahren erinnern? Um sie durch diesen Akt der Erinnerung dem Vergessen zu entreißen und dem frommen Beter bewusst zu machen, dort anzuknüpfen, wo er hineingeboren wurde.

Warum sollen sich die Juden an den in der Bibel beschriebenen Auszug aus Ägypten erinnern? Oder an den Bösewicht Amalek? Es ist ein identitätsstiftendes Erinnern. David Roskies hat in seinem Reader *“The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe”*⁷⁹ vom Babylonischen Exil, die Zerstörung des ersten und zweiten Tempels in Jerusalem, über das Mittelalter und die frühe Neuzeit bis hin zur jüdischen Literatur zum Holocaust gezeigt, dass das Leiden der Israeliten zu biblischen Zeiten wie das Leiden der Juden in der Diaspora nicht nur eindrucksvolle literarische Denkmäler hervorgebracht hat, sondern auch eine Identifikation der Juden mit dem Leiden ihrer Vorfahren oder Zeitgenossen zur Folge hatte.

Neue Formen der Gedenkgebete

So wurden nach der Schoa Gedenkgebete entwickelt, die versucht haben, den besonderen Umständen der Ermordeten, zum Beispiel der sie nicht verlassenden Helfer, gerecht zu werden:

„Wir gedenken der sechs Millionen Männer, Frauen und Kinder, die ermordet wurden, weil sie Juden waren.

Wir gedenken aller, die starben, als Wahnsinn die Welt regierte und das Böse in der Welt wohnte. Wir gedenken derer, deren Namen in den endlosen Gedenklisten stehen, und derer, von denen selbst der Name verloren ist.

*Wir trauern um ihre Güte und um ihre Weisheit, die die Welt hätte retten und so viele Wunden hätten heilen können.
Wir trauern um den Geist und den Humor, der ermordet wurde, um das Lernen und Lachen, das für immer verloren ist.
Wir gedenken jener nichtjüdischen Frauen und Männer, die den Mut hatten, außerhalb der Masse zu stehen und mit uns zu leiden.*

Möge ihr Opfer nicht umsonst gewesen sein, möge die Welt in ihrem alltäglichen Kampf gegen Grausamkeit und Vorurteile, gegen Tyrannei und Verfolgung aus ihrem Tod Kraft schöpfen für ein Zusammenleben in Frieden und gegenseitigem Respekt.“¹⁰

Einige Gebete wurden aus traditionellen Vorlagen, die teils schon im Mittelalter in jüdischen Gemeinden als Trauergebete gebräuchlich waren, entwickelt:¹¹

*„Gott, du bist voll Erbarmen, der du in der Höhe thronst.
Schenke vollkommene Ruhe und Frieden unter den Schwingen deiner Gegenwart in den heiligen und reinen Höhen,
die leuchten wie der Glanz der Himmelsgewölbe, all denen,
derer wir heute gedenken, die in ihre Welt und Ewigkeit heimgegangen sind.*

*Für unsere Brüder und Schwestern, die Heiligen und Reinen,
die ermordet und verbrannt wurden,
weil sie dir treu blieben,
in Auschwitz, in Dachau ...*

*Zum Andenken an ihr Leben beten wir:
Im Garten Eden mögen sie Ruhe finden.
Und so, Vater des Erbarmens,
birg sie in der Geborgenheit deiner Schwingen in Ewigkeit.
Ihre Seelen und ihre Leben mögen aufgenommen
und verwoben werden in den Bund des Lebens“.*

In diesem Zusammenhang wird auch oft das Schlussgebet jüdischer Gottesdienste, das Kaddisch, als Gedenkgebet für die Toten genannt. Zwar nimmt es in der jüdischen Gedenkkultur den vornehmsten Platz ein, jedoch gibt der Text es eigentlich nicht her, denn das Kaddisch spricht nicht vom Tod, sondern von der Verherrlichung Gottes und vom Kommen seines alle erlösenden Reiches. Es wird auch bei Beerdigungen vom Leidtragenden in dem Augenblick gesprochen, wenn das Grab geschlossen ist und täglich mehrfach im Trauerjahr. Es wird also gebetet, wenn der Schmerz der Trauer am Größten ist: Sich in diesem Augenblick zu Gott zu bekennen, verlangt in der Vorstellung der Rabbiner und in der Glaubenspraxis wahren Glauben. Also gilt das Kaddisch von Trauernden gesprochen auch als Totengebet, obwohl es dies seinem Text nach nicht ist.

Staatliche Feiertage in Israel mit Ausstrahlung auf die Diaspora

Nach der Errichtung des Staates Israel im Jahr 1948 wurden einige staatliche Feiertage eingerichtet, die zum Teil religiöse Motive oder Rituale aufgreifen und aus Verbundenheit mit dem jüdischen Staat auch in jüdischen Gemeinden und Haushalten in der Diaspora Beachtung finden.

Der Jom Ha-Schoa ve hagevura (= Tag des Gedenkens an Holocaust und den Widerstand) ist der Gedenktag für die Opfer des Holocaust am 27. Nissan, acht Tage vor dem israelischen Unabhängigkeitstag. Er wurde 1959 eingeführt. Bei der Eröffnungszereemonie am Abend werden üblicherweise sechs Fackeln als Symbol für die sechs Millionen jüdischen Opfer des Holocaust entzündet. Am nächsten Morgen finden Gedenkveranstaltungen in Yad Vashem statt. Um 10 Uhr heulen im ganzen Land für zwei Minuten die Sirenen; der öffentliche Nahverkehr stoppt, die Menschen halten schweigend inne.¹²

Aus der Generation der Holocaustüberlebenden schreibt Elie Wiesel 1968 in einem Brief an einen jungen Juden, dass jeder jüdische

Mensch, egal welchen Alters, das Recht habe für sich zu beanspruchen, selbst in Auschwitz gewesen zu sein, ganz Israel sei in Auschwitz gewesen. Wiesels Vorstellung knüpft an die traditionelle Erzählung des Auszugs aus Ägypten an, die Juden alljährlich zu Pessach in der Haggada lesen: „Hätte nun der Heilige, gelobt sei Er, nicht unsere Vorfahren aus Mizrajim geführt, wären wir, auch unsere Kinder und Kindeskinde, dem Pharao dienstbar geblieben. [...] Alle, die vom Auszug aus Mizrajim erzählen, werden dafür belohnt. [...]“, ja die Rabbiner erzählen die Geschichte so, dass derjenige, der sich nicht mit den biblischen Israeliten identifiziert, nicht an der Befreiung aus der Knechtschaft teilhat.¹³

Diese Form der Geschichtsauffassung hat nichts mit wissenschaftlicher Geschichtsschreibung zu tun, sondern dient der Erinnerung, die wie die Geschichten in der Bibel heilsgeschichtliche Zwecke hat.

Phasen jüdischer Erinnerungskultur nach dem Holocaust

Der erste Gedenkgottesdienst für die Opfer der Novemberpogrome von 1938 hat am 9. November 1939 in der Synagoge Heidereutergasse in Berlin Mitte stattgefunden. Das Gebäude gehörte bereits vor dem November 1938 der Deutschen Post, die es verstand, ihren Besitz vor NS-Zerstörungen zu bewahren. Als Untermieter hatten die Postler nichts gegen eine Nutzung des Gebäudes durch die jüdische Gemeinde. In dem ersten überlieferten Gedenkgottesdienst in Berlin erinnerten Mitglieder der jüdischen Gemeinde namentlich an die ermordeten jüdischen Menschen und kollektiv der zerstörten Synagogen.

Im April 1946 gedachten befreite jüdische Menschen auf dem Gelände des wegen Seuchengefahr 1945 niedergebrannten KZ-Bergen-Belsen und errichteten einem Grabstein ähnlichen Gedenkstein. In den in Deutschland wieder in Betrieb genommenen Synagogen wurden von den Gemeinden allenthalben Erinnerungstafeln angebracht, die die millionenfachen Opfer kollektiv beklagten, während einzelne Überlebende oder Rückkehrer auf den Gräbern von Familienangehörigen kleine zusätzliche Gedenksteine auf das Grabfeld legten, um der in den Vernichtungslagern oder sonst wo Ermordeten und nicht individuell Bestatteten zu gedenken. In Berlin wurden auch auf den jüdischen Friedhöfen Gedenkstätten eingerichtet, wo Überlebende ihrer umgebrachten Angehörigen gedachten. Keiner wäre auf die Idee ge-

kommen, dies mit einer Fotodokumentation der Verfolger zu ergänzen, denn allen waren die Schrecken der Nazizeit noch vor Augen. Das sogenannte *Dritte Reich* war zwar vorbei, aber für die Zeitgenossen noch nicht Geschichte. In Jerusalem entstand auf dem Zionsberg neben dem Grab König Davids eine Gedenkstätte, in der auf Grabplatten ähnlichen Tafeln ausgelöschter jüdischer Gemeinden gedacht wurde. Die Pinkas Synagoge in Prag, die unmittelbar neben dem alten jüdischen Friedhof steht, wurde mit den Namen aller 77.000 ermordeten Juden Böhmens und Mährens versehen.

Die zweite Phase der Erinnerung war zunächst rein akademisch: In den 50er Jahren war das Gedenken an die Opfer des *Dritten Reiches* einerseits von praktischen „Wiedergutmachungsakten“, andererseits vom Kalten Krieg überlagert. Vereinzelt wurde in Bergen-Belsen, in Dachau, Buchenwald und Oranienburg-Sachsenhausen mit dem Aufbau von Gedenkstätten begonnen; zu Beginn der 60er Jahre erschien im Kontext der gleichnamigen Ausstellung in der Berliner Kongresshalle das Buch „Der Gelbe Stern“, der den Holocaust als Bildergeschichte in die Hände einer Generation brachte, die keine eigenen Erinnerungen mehr an die Judenverfolgungen hatte.¹⁴ In Paris wurde 1956 das Memorial „To the Unknown Jewish Martyr“ aufgestellt. Auf Capri erhielt die Synagoge durch an die Wand gesetzten Briefe von Partisanen und Namen der 37.000 in Konzentrationslager ermordeten italienischen Bürger den Status einer Gedenkstätte. In Israel beschloss das israelische Parlament, die Knesset,¹⁵ am 19. August 1953, die nationale Gedenkstätte Yad Vashem¹⁶ einzurichten. Der Kern dieser riesigen, sich ständig erweiternden Anlage ist ein Archiv, in dem die Namen der Ermordeten zusammengetragen und in einer wechselnden Auswahl dem Publikum präsentiert werden.¹⁷

Die dritte Phase begann etwa parallel zur Studentenrebellion 1968. Gegen die Wand des Schweigens über die Vergangenheit einzelner wurde die Frage gestellt: „Wie war das möglich?“. Als akademische Antwort wurden Faschismustheorien entwickelt. Gemeinsam haben alle diese Theorien – die von Ernst Nolte genauso wie die seiner vehementesten Kritiker –, dass sie durch die Theoriebildung den Massenmord an den europäischen Juden einordnen: der eine in ein Jahrhundertsszenario des europäischen Bürgerkriegs, die anderen in die ökonomistischen Erklärungsmuster ihrer Faschismustheorie.¹⁸ Der von Dan Diner benannte „Zivilisationsbruch“¹⁹, der mit „Auschwitz“

bezeichnet wird, entzieht sich jedoch der kategorisierenden Historiographie. Adornos oft interpretiertes Verdikt, „nach Auschwitz könne man keine Gedichte mehr schreiben“²⁰, bezieht sich meines Erachtens auf die poetische Darstellung des millionenfachen Mordes an den europäischen Juden, da jedes Abbild ein Diminutiv wäre. So gesehen kann es kein Abbild der Schoa geben, auch kein künstlerisches Denkmal, das nicht als „Kitsch“ zu kategorisieren wäre.²¹

Die vierte Phase schließt an die Fernsehserie *Holocaust*²² an. Gedenkstätten wurden landauf landab eingerichtet: an historischen Orten in Europa und im Kontext jüdischen Gemeindelebens in Amerika. Auf einer immer breiteren Forschungsbasis wird nun nicht mehr Judenverfolgung, Naziterror und Zweiter Weltkrieg durch abstrakte Formeln erklärt, sondern zunehmend konkret am lokalen Beispiel und mit detaillierten Angaben. Dies reicht bis zur Methode der Geschichtswerkstätten, die nach dem Motto, „Grabe, wo Du stehst“, lokale Alltagsgeschichte darzustellen versuchen. Dabei wenden sie auch die in den USA entwickelte Oral History Methode an, die sich auf Interviews mit den Opfern stützt. Gemeinsam ist diesen Präsentationen, dass detailliert über Methoden und Folgen der Verfolgung gesprochen wird, aber nur wenig von dem und denjenigen, die vernichtet wurden.

Die amerikanische Diskussion

Mit völlig unterschiedlichen gestalterischen Mitteln wurde in Washington im Stil einer begehbaren Ausstellungsdokumentation und in Los Angeles mit dem Mittel einer begehbaren Szenarienlandschaft der Mord an den europäischen Juden dargestellt. „Geschichte [...] eine Konstruktion [...] aus der] Jetztzeit“²³ formulierte Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen. In den USA wird die Einrichtung dieser Museen kontrovers diskutiert. Während Rabbi Marvin Hier, der Gründer des Simon Wiesenthal Center in Los Angeles, schreibt, „[e]in halbes Jahrhundert nachdem die Nazis ein Drittel der jüdischen Bevölkerung planmäßig ermordet haben, ist die Erinnerung an den Holocaust eine der wichtigsten Bestandteile jüdischer Identität“²⁴, vertritt eine ebenfalls in Kalifornien beheimatete jüdische Dissidentengruppe die entgegengesetzte Position.

Akiba Lerner, zusammen mit seinem zum Präsidentenberater avancierten Vater Michael Lerner, der eine Politics of Meaning proklamier-

te, sucht in der Zeitschrift Tikkun nach neuen jüdischen Wegen, um die Welt zu reparieren: „[...] für lange Zeit waren die Energien amerikanischer Juden auf zwei Themen konzentriert: auf Israel und auf die Erinnerung an den Holocaust. Gerade erst wurde in Washington dieses riesige Holocaust-Museum erbaut. Diese Fokussierung hat etwas PerverSES. Wenn das zum Symbol des Judentums wird, werden die befreienden Elemente des Glaubens völlig zugeschüttet. Leute in meinem Alter, Juden um die Zwanzig, können damit überhaupt nichts mehr anfangen; der Holocaust erschreckt uns nicht mehr in derselben Weise, wie er meine Großeltern und Eltern schockierte. Natürlich sind wir davon auch berührt, aber es ist ein bisschen wie ein Fahnenappell, eine Zeremonie, die man absolviert. Auf keinen Fall stiftet es uns jüdische Identität; wir sehen nur, es ist der Versuch, ein disparates amerikanisches Judentum zusammenzuhalten. Das gilt auch für Israel – es gibt einfach nichts mehr, was amerikanische Juden eint. Das wird jetzt die zentrale Frage für uns hier sein, können wir etwas finden, was uns eint jenseits von schmerzhaften Erinnerungen.“²⁵

Tatsächlich kennt ein Großteil der Besucher nicht die verschiedenen jüdischen Lebenswelten oder Kulturen, die von den Nationalsozialisten in Europa zerstört wurden. Zwischen jüdischem Leben im bürgerlichen Berlin und den osteuropäisch-jüdischen Zuwanderern in Berlin Mitte gab es weniger Gemeinsamkeiten, als zwischen dem Gros der jüdischen Gemeinde und dem Gros der nichtjüdischen Umgebungsgesellschaft. Aber auch innerhalb der vermeintlich geschlossenen jiddischsprachigen Welt Osteuropas gab es erhebliche Unterschiede, bedenkt man, dass es hier nicht nur das Schtedtl Scholom Aleichems gab, sondern auch Revolutionäre und Naturwissenschaftler. Ganz andere Welten wieder einte die jüdischen Gemeinden auf dem Balkan, die nicht jiddisch, sondern ladinisprechend²⁶ einen ganz anderen Hintergrund hatten. All diese wurden das Ziel der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, wurden in den Konzentrationslagern ihrer Identität beraubt, in einheitliches Drillich gesteckt und statt mit Namen, nur mit Nummern versehen. Dem gehen die beiden amerikanischen Holocaust Museen weitgehend nach. Die unterschiedlichen jüdischen Welten werden jedoch nicht differenziert dargestellt, die Opfer bleiben selbst da namenlos, wo die Photos einer einzigen Ortschaft in einem Erinnerungsturm zu einem Familienalbum zusammengetragen werden. Die auf Kreditkarten angebrachten Namen einzelner, die man in Kreditkartenlesegeräte eingeben kann, individu-

alisieren nicht das Erleben des Museums. Gleichwohl kann man sich in dem Museum in Los Angeles unter keinen Umständen mit den Verfolgern identifizieren.

In Washington wird die Geschichte einer zunächst erfolgreichen Junta dargestellt, die dann in einem Vernichtungsrausch vor den Augen der Welt eine wehrlose Masse von Juden, einige Behinderte sowie eine Gruppe von Pferdegespannbenutzern ausrottet. Dass es sich bei ersteren und letzteren um europäische Kulturvölker handelt, wird mangels authentischer Naziquellen nicht dargestellt. Das inszenierte Grauen, hier ein originaler Viehwaggon, dort ein im Maßstab eins zu eins nachgebauter Vergasungskeller, lassen den Schrecken der originalen Schauplätze Europas zu einem künstlichen Erlebnis werden. Was in Yad Vaschem mit den frühen Bauten aufs Trefflichste gelungen ist, was sich in Buchenwald, Sachsenhausen oder Auschwitz durch die grauenhafte Aura des Ortes einstellt, ist in den beiden Museen mit inszenatorischen Mitteln, also im Medium des Theaters beziehungsweise der Künste, hergestellt.

Hier stellt sich die von Adorno aufgeworfene Frage im übertragenen Sinn: Kann man auf diesen Zivilisationsbruch künstlerische Mittel anwenden? Gleichzeitig ist jedoch eine hohe Zustimmungsrate der „Holocaust-Überlebenden“ zu den beiden Einrichtungen in Los Angeles und Washington festzustellen. Oft wird in ihren Stellungnahmen davon gesprochen, dass hier erstmals dem Leid ihrer ermordeten Zeitgenossen ein angemessenes Memorial errichtet wurde. Setzt man dem die große Zahl an Gedenkstätten in Europa und Amerika entgegen, ergibt sich eine Diskrepanz, die allein durch das – wie beim Holocaust-Film Ende der 70er Jahre – zu konstatierende Medienecho erklärbar ist. In anderen Worten: Die zahlreichen lokalen Bemühungen um Dokumentation und Erinnerung bedürfen gleichzeitig der Bündelung durch eine von einer allgemeinen „Weltöffentlichkeit“ wahrgenommenen zentralen Darstellung.

Jüdische Grundlagen für eine Erinnerungskultur

Auf welcher jüdischen Grundlage könnte nun Erinnerung stehen? Weder Yad Vaschem noch die zitierten Holocaust Museen befinden sich an originalen Schauplätzen. Wie kann man mit jenen Orten des grausamen Geschehens umgehen?

Jesaja beschreibt, wie mit einem Weinberg umzugehen ist, der durch „Heerlinge“ zum Ort des Schreckens wurde: „Wegreißen sein Gehege, hab's der Kahlfraß! Umbrechen seine Mauer, hab's Zerstampfung! Und mach draus Ödland. Nicht beschnitten und nicht behackt, auf-schießt's in Dorn und Disteln.“²⁷ Biblisch bedeutet dies, dass jene Orte des Unheils „Ödland“ sein sollten. Abgesehen von dem schon in den vierziger Jahren gesetzten Gedenkstein in Bergen-Belsen wurden wohl auch erst in den späten 50er Jahren die originalen Schauplätze zu Gedenkstätten.

Wer kennt nicht jene endlos langen Namenslisten in der hebräischen Bibel²⁸, die an bestimmte Geschlechter erinnern, aber es heißt doch nicht: „Ihr sollt ein Volk von Historikern sein“. Dennoch hat das Judentum ein ganz besonderes Geschichtsbewusstsein: „Wenn Gott sich am Sinai dem ganzen Volk zu erkennen gibt, ist nicht von seinem Wesen oder seinen Eigenschaften die Rede, sondern es heißt:

*„ICH
bin dein Gott,
der dich führte,
aus dem Lande Ägypten,
aus dem Haus der Dienstbarkeit.“*²⁹

Geschichte heißt also in der jüdischen Tradition etwas ganz anderes, als Herodot etwa postulierte, indem er gegen das „unaufhaltsame, durch das Verstreichen der Zeit bewirkte Verblässen der Erinnerung“³⁰ anscrieb. Die Erinnerung an die Toten ist ein besonderes Kapitel der jüdischen Tradition. Hat nicht Moses vor dem Exodus die Gebeine Josephs ausgegraben, um sie nicht der Befreiung zu opfern? Werden nicht, wer immer ein Grab besucht, die Steine wieder aufgeschichtet, um es vor dem Vergehen zu bewahren, was sich im symbolischen Kieselsteinauflegen auf jüdische Grabsteine durch die Zeiten erhalten hat?

Zu den Wallfahrtsfesten werden *Haskarat Neschamot* genannte Seelengedächtnisfeiern veranstaltet, um namentlich der Hingeschiedenen zu gedenken, ein Brauch, der seit den Hasmonäerriegen im Jahr 165 v. Chr. üblich ist.³¹ Seit dem 17. Jahrhundert sind sogenannte *Memorbücher* überliefert, in die jüdische Gemeinden insbesondere diejenigen eintrugen, die durch *Kiddusch haschem*, die sogenannte Heiligung seines Namens, die Bereitwilligkeit zum Selbstopfer, unter Beweis gestellt haben.³²

Auch heute hat die Vergangenheit große Bedeutung, wie Rabbi Marvin Hier bei einem Vortrag in Berlin bemerkte: „Der Holocaust ist für Deutschland, was für Ägypten die Pyramiden sind. So wie die Pyramiden, die vor Jahrtausenden von den Pharaonen errichtet für immer in der Landschaft Ägyptens bleiben, so bleiben die Dachaus und Buchenwälder vom Dritten Reich errichtet und können niemals aus der physischen Landschaft Deutschlands verschwinden. [...] Es ist eine Tragödie für unsere beiden Völker: Für uns, denn wir müssen ihr Andenken bewahren, und für Sie [die deutschen Nichtjuden, A.N.], weil sie die Verantwortung dafür übernehmen müssen sicherzustellen, dass solche Untaten nie mehr in Ihrem Land oder anderswo geschehen.“³³

Zwar wurde in den sieben Jahrzehnten nach dem Ende der NS-Herrschaft durch den Sieg der Alliierten des Zweiten Weltkriegs große Teile des als Holocaust bezeichneten Abschnitts jüdischer, europäischer, aber auch deutscher Geschichte in der historischen und politikwissenschaftlichen Forschung weniger durch Gesamtdarstellungen als insbesondere durch zahlreiche detaillierte Einzelstudien umfassend erforscht. Dennoch besteht in der allgemeinen Öffentlichkeit, insbesondere in Europa und Deutschland, ein von Unschärfen und Nichtwissen geprägtes Bewusstsein dieser Zeit. Indiz dafür sind die von Alexander Mitscherlich und anderen schon in den 60er Jahren eingeräumte „Unfähigkeit zu trauern“. Am 26. Januar 2001 hat Bundespräsident Johannes Rau im Deutschen Bundestag eingeräumt:

*„Neben dem Interesse daran, etwas über die große Politik, aber auch über den Alltag zu erfahren, gibt es jedoch auch ein – allerdings nur selten offen ausgesprochenes – Unbehagen, ja einen Unwillen gegenüber dem, was als staatlich verordnetes Erinnern empfunden wird. Dieser Unwille richtet sich zum Teil gegen die Lehrer und die Schulen, die heute für das Empfinden vieler Schüler das Dritte Reich und den Holocaust eher zuviel als zu wenig behandeln. Ich kann mich noch gut daran erinnern, dass früher das Gegenteil beklagt wurde. Nach meinem Eindruck dürfen wir auch in dieser Frage nicht mehr von den Schulen erwarten, als sie leisten können.“*³⁴

Die Grundlagen jüdischen Gedenkens sind biblischer Art; sie sind untrennbar verbunden mit dem Gottesglauben und stellen ein existenzielles Element jüdischer Religion dar. Sie sind verbunden mit dem

individuellen Gedenken einzelner Opfer (von den Generationsaufzählungen der Bibel, über Haskarat Neschamot bis zu den Memorbüchern). Erst in zweiter Linie werden diese in größere historische Zusammenhänge eingeordnet.

Es ist also zu fordern, dass Gedenkstätten die Individualität der Opfer genauso darstellen wie den Verlauf der verbrecherischen Aktionen: Täter- und Opferperspektive sollten einander stärker gegenübergestellt werden. Sicherlich ist für die Juden die Schoa ein mindestens ebenso traumatisches Ereignis wie die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70. Wie lange diese Traumatisierung anhält, welche Folgen sie für die jüdische Identität und Erinnerungskultur im nächsten Jahrhundert oder Jahrtausend haben wird, lässt sich noch nicht ermessen. Sicher ist aber, dass die jüdische Erinnerungskultur wie auch die nichtjüdische weiterer Entwicklungen für Generationen bedürfen, die keine Zeitzeugen mehr treffen können. Indem man von beiden Ausgangspunkten Erinnerungskultur in eine neue Phase bringt, nähert man sich dem Postulat: Juden wie Nichtjuden haben nicht nur der Toten zu gedenken, die überlieferten Lebenswelten, soweit sie nicht zerstört sind, zu bewahren, sondern auch dafür zu sorgen, dass das Vermächtnis derer, die sich nicht mehr artikulieren können, in den Erinnerungsakt einfließt. Auch jene Ewiggestrigen, die Auschwitz leugnen, wissen, es ist geschehen.

Primo Levi hat lange vor Hoyerswerda, Mölln, Rostock, Magdeburg oder Sachsenhausen und den über hundert toten Opfern rechtsextremer Gewalt seit 1990 in Deutschland festgehalten: „Es ist geschehen, und folglich kann es wieder geschehen.“³⁵

Im Januar 2000 unterzeichneten 46 Regierungen, darunter 41 Teilnehmerstaaten der OSZE, eine Erklärung des »Stockholm International Forum on the Holocaust«, in der unter anderem festgelegt wurde: „Der Holocaust (die Schoa) hat die Zivilisation in ihren Grundfesten erschüttert. In seiner Beispiellosigkeit wird der Holocaust für alle Zeit von universeller Bedeutung sein. Nach [mehr als] einem halben Jahrhundert ist er zeitlich noch immer so nah, dass Überlebende Zeugnis ablegen können über die Schrecken, die Juden erleiden mussten. Das schreckliche Leid von Millionen weiterer Opfer der Nazis hat ganz Europa mit einer unauslöschlichen Narbe gezeichnet. [...] Wir haben die gemeinsame Verpflichtung, der Opfer des Holocaust zu gedenken und diejenigen zu ehren, die Widerstand leisteten. Wir werden in unseren

Staaten angemessene Formen des Erinnerns an den Holocaust fördern und einen jährlichen Holocaust-Gedenktag einführen.“³⁶

Darüber hinaus beschlossen die Vereinten Nationen während der 60. Vollversammlung im November 2005, den 27. Januar zum internationalen Tag des Gedenkens an die Opfer des Holocaust zu erklären, und forderten die Mitgliedstaaten auf, pädagogische Programme zu entwickeln, um die Erinnerung an das Geschehene an kommende Generationen weiterzugeben.

Die Aufgabe als Nachkommen der Generation, die den Holocaust verantwortete, überlebte oder zu den millionenfachen Opfern gehörte, ist es dafür zu sorgen, dass es nie wieder geschieht. Dieser Zusammenhang bewirkt, dass die Erinnerungskultur eine besondere Dimension zu erhalten hat. Die Gedenk- und Erinnerungskultur in Deutschland und in Europa hat dazu beizutragen, dass es nie wieder geschieht.

- 1| *Yerushalmi, Yosef Hajim: Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988, S. 17.*
- 2| *2 Moses 20,8.*
- 3| *Nachama, Andreas/Sievers, Jonah: Tefilot le-kol ha-schana. Jüdisches Gebetbuch. Schabbat und Werkstage. Gütersloh 2009, z.B. S. 177: „zum Gedenken des Schöpfungswerkes“, S. 179: „zum Gedenken des Schöpfungswerkes“.*
- 4| *Vgl.: 2 Moses 13,3.*
- 5| *Nachama, Andreas/Sievers, Jonah: Tefilot le-kol ha-schana. a.a.O., S. 179: der Sabbattag „der an unseren Auszug aus Ägypten erinnert“.*
- 6| *Nachama, Andreas/Sievers, Jonah: Tefilot le-kol ha-schana. a.a.O., S. 62.*
- 7| *Vgl.: 5 Moses 25, 17. Die Feindschaft der Israeliten zu den Amalekitern, an vielen Stellen der Bibel beschrieben, war unauslöschlich.*
- 8| *Der jüdischen Überlieferung nach wurde sowohl der Salomonische Tempel durch Nebukadnezar als auch der sogenannte 2. Tempel im Jahr 70 durch die Römer an diesem dem üblichen Kalender nach zwischen Mitte Juli und August stattfindenden Gedenktag zerstört.*
- 9| *Roskies, David G. (Hg.): The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe. O.O. [= USA] 1989.*
- 10| *Zitiert nach: Nachama, Andreas (Hg.): Schma Tefilatenu. Gebete für den jüdischen Fest- und Lebenszyklus. Für den Gebrauch in Synagoge, Schule und Haus; aus der Sammlung von Oberkantor Estrongo Nachama. Berlin 2014, S. 129.*
- 11| *Roskies, David G. (Hg.): The Literature of Destruction. a.a.O., S. 82.*
- 12| *Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum. Freiburg, Br. 2015, S. 295f.*

- 13| Wiesel, Elie / Edelman, Lily: *One generation after*. Originally published New York 1970. New York 2011, S. 178f. Vgl auch: Haggada. Herausgegeben und übersetzt von: Nachama, Andreas. Berlin 2016 , S. 21 u. 25.
- 14| Schoenberger, Gerhard: *Der gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933 bis 1945*. Hamburg 1960.
- 15| Schoeps, Julius H.: *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh u. a. 1992, S. 491.
- 16| *Yad (= Denkmal, Denkzeichen)*; Schem: (=Name) nach Jesaja 56,5: „Ich werde ihnen in meinem Hause und in meinen Mauern ein Denkmal stiften und einen Namen [...], einen ewigen Namen stifte ich ihnen“ (Übersetzung nach Leopold Zunz).
- 17| Milton, Sybil: *In Fitting Memory, the Art and politics of Holocaust Memorials*, Detroit 1991.
- 18| „Historikerstreit“. Die Dokumentation um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenverfolgung, München 1987, S. 230: Ernst Nolte führt hier aus, dass „nicht nur die Deutschen eine ‚schwierige Vergangenheit‘ haben und dass die schwierige Vergangenheit nicht bloß eine deutsche sei.“
- 19| Diner, Dan, *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*. Frankfurt 1988.
- 20| Adorno, Theodor W.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Hg.: Kadelbach, Gerd, Frankfurt 1970.
- 21| Friedländer, Saul: *Reflections of Nazism. An Essay on Kitsch and Death*. New York 1984. Deutsch: *Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus*, Neuaufgabe mit einem neuen Vorwort. Frankfurt 1999.
- 22| Märthesheimer, Peter / Frenzel, Ivo: *Im Kreuzfeuer: Der Fernsehfilm 'Holocaust'. Eine Nation ist betroffen*. Frankfurt 1979.
- 23| Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Werke*, Band 1.2, Frankfurt / 1972, S. 702.
- 24| Unveröffentlichtes Manuskript für die 7. Jüdischen Kulturtage in Berlin im November 1993.
- 25| *Jüdisches in Kalifornien*. Hg. Nachama, Andreas. Text: Niroumand, Mariam. Fotografie: Aron, Bill. Heidelberg 1993, S. 38.
- 26| *Ladino ist eine auf dem mittelalterlichen Spanisch basierende jüdische Sprache, die die 1492 aus Spanien vertriebenen Juden in ihre neue Diaspora mitgenommen haben. Wenn auch aus einem romanischen Sprachgebiet stammend, unterliegt Ladino, das auch Judeoespagnol genannt wird, ähnlichen Sprachmustern wie das Jiddisch*.
- 27| Jesaja 5, 5-6. Nach der Übersetzung von Tur-Sinai, Naftali Herz: *Die Heilige Schrift*. Neuhausen-Stuttgart 1993, S. 676. An dieser Stelle sei meiner akademischen Lehrerin, Marianne Awerbuch, für den Hinweis auf diese Textstelle gedankt.
- 28| Vgl. z.B. Genesis, 10, 1-32.
- 29| *Yerushalmi: Zachor a.a.O.*, S. 21f.
- 30| *Yerushalmi: Zachor a.a.O.*, S. 20.
- 31| Vgl. 2. Maccabäer 22, 39-45.
- 32| Vgl. zum Kiddusch ha Schem: Battenberg, Friedrich: *Das europäische Zeitalter der Juden*, Darmstadt 1990 (2 Bände), Bd. 1, S. 22.
- 33| Unveröffentlichtes Manuskript für die 7. Jüdischen Kulturtage in Berlin im November 1993.
- 34| http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Johannes-Rau/Reden/2001/01/20010126_Rede.html (Zugriff am 6. August 2017).
- 35| Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*. München, Wien 1990, S. 205.
- 36| Zitiert nach: Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: *Basiswissen Judentum*. a.a.O., S. 557.

DIE DEUTSCHE EVANGELISCHE ALLIANZ UND IHR BEITRAG ZUR POLITISCHEN DEBATTE

Uwe Heimowski

In aller Kürze ...

- Die DEA versteht sich als Basisbewegung mit einer Vielzahl verschiedener Strömungen und politischer Einschätzungen. Sie ist ein Bund von Christen aus den Landeskirchen, den Freikirchen, Gemeinschaften und missionarischen Werken.
- Als geistlicher Bewegung ist für die DEA die Einheit der Christen, das Gebet, die biblische Orientierung, Evangelisation und gesellschaftliche Verantwortung zentral.
- Nach dem ursprünglichen politischen Engagement, insbesondere für Religionsfreiheit, einem zwischenzeitlichen Rückzug in eine weltabgewandte persönliche Frömmigkeit wendet sich die DEA spätestens seit der „Lausanner Verpflichtung“ 1974 wieder sozialen und politischen Aufgaben zu.
- Parteipolitisch ist die DEA neutral, ihre Themenschwerpunkte weisen aber teilweise Schnittmengen zu eher konservativen Positionen auf.
- Innerhalb der DEA werden Fragen der Bibelhermeneutik und sich daraus ergebende ethische und politische Folgerungen kontrovers diskutiert.

Die beiden großen Kirchen in Deutschland sind politisch durch ihre Büros auf Länderebene beziehungsweise auf Bundesebene präsent. Seit den fünfziger Jahren vertreten der Bevollmächtigte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei der Bundesregierung und der Europäischen Union und das Kommissariat der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro Berlin, zunächst in Bonn und seit 2000 in Berlin, politische Anliegen an den relevanten Stellen der Bundeshauptstadt. Weniger bekannt sind die Aktivitäten und Anliegen der kleineren protestantischen Gemeinschaften und Bewegungen. Ihnen widmen wir im Jahr der 500. Wiederkehr der Veröffentlichung der Thesen Martin Luthers, die traditionell als Beginn der Reformation angesehen werden, eine breitere Aufmerksamkeit. Nach dem Beitrag über die Baptisten im Januar folgt nun eine Darstellung der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) aus der Sicht ihres Beauftragten am Sitz des Deutschen Bundestages und der Bundesregierung Uwe Heimowski.

1. Aktuelle Beiträge der DEA zur politischen Debatte

Die Legislaturperiode des 18. Deutschen Bundestags endete aus ethischer Sicht mit einem Paukenschlag: Am letzten regulären Sitzungstag im Juni 2017 wurde das „Gesetz zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts“ beschlossen.¹ Innerhalb einer Woche war diese Entscheidung auf den Weg gebracht worden.

Die Deutsche Evangelische Allianz meldete sich kurzfristig mit einer Stellungnahme zu Wort.² Darin heißt es: „Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland stellt in Artikel 6 „Ehe und Familie“ unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung. Bewusst sind hier Ehe und Familie aufeinander bezogen. Ehe wird im Geist dieses Grundgesetzes als Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau verstanden, die potentiell offen ist für Kinder.“ Die DEA würdigt das Lebenspartnerschaftsgesetz, stellt aber eine Differenzierung zur Ehe heraus nach dem Rechtsgrundsatz, dass „Gleiches gleich und Ungleiches ungleich“ zu behandeln sei. Deutlich warnt die DEA vor einem normativen Eingriff in die Begrifflichkeiten des Grundgesetzes: „Wir halten es für verfassungsrechtlich bedenklich, die Grundrechte, die im Grundgesetz in den Artikeln 1-19 formuliert sind, nach den jeweiligen gesellschaftlichen Strömungen umzuinterpretieren, oder

sie aus wahltaktischen Gründen in Frage zu stellen. Grundrechte haben eine leitende und schützende Funktion für jeden einzelnen Bürger und für die Gesellschaft.“

Anfang Juni 2017 gab die DEA eine Handreichung zur bevorstehenden Bundestagswahl im September heraus mit dem Titel „Ich will dich segnen und du sollst ein Segen sein“ 1. Mose 12:2.³ Darin wird zum Gebet, zum Segnen und zur Begegnung mit Politikern aufgerufen. Als ein zentrales Anliegen wird für eine „Kultur der Wertschätzung“ geworben: „In einer Zeit, die geprägt ist von „angry politics“ (Stichwort: „Wutbürger“) und Verunglimpfungen, wollen wir Politiker aller Parteien segnen, und ihnen wohlwollend begegnen. Wir beten für eine „Kultur der Wertschätzung“ in unserem Land. Zu dieser Kultur der Wertschätzung gehört die persönliche Begegnung mit den Männern und Frauen, die als Kandidaten zur Bundestagswahl antreten. Darum möchten wir Christen ermutigen, das direkte Gespräch mit Kandidaten ihrer Wahlkreise zu suchen.“ Als Anstoß für solche Gespräche sind 24 Fragen zu unterschiedlichen politischen Themenfeldern formuliert.

Diese beiden aktuellen Beispiele veranschaulichen exemplarisch den Beitrag der DEA zur politischen Debatte und spiegeln die Bandbreite der Äußerungen der DEA von der politischen Stellungnahme bis zum geistlichen Angebot wider. Die DEA sieht ihre Aufgabe darin, den Staat zu „unterstützen und kritisch zu begleiten“, wie sie in ihrer Schrift „Sucht der Stadt Bestes. Zur Verantwortung der Christen in Staat und Gesellschaft“ ausführt.⁴

Aus dieser Programmschrift von 2009 lässt sich festhalten: Ein deutliches Ja zur demokratischen Gesellschaftsordnung und zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geht mit einer kritischen Begleitung verschiedener Themenfelder einher. Die DEA steht für „gemeinsame Zeitansagen zu gesellschaftlich relevanten Themen auf der Basis des christlichen Glaubens“.⁵

2. Die Evangelische Allianz – eine Frömmigkeitsbewegung mit gesellschaftspolitischen Implikationen

Wer die politischen Wortmeldungen der Evangelischen Allianz verstehen will, der muss ihre Struktur verstehen. Die Allianz ist keine

Kirche, sondern eine Basisbewegung. 1846 wurde sie in England von 921 Vertretern aus über 50 protestantischen Kirchen gegründet. Die Gründer gehörten verschiedenen Strömungen an, etwa dem deutschen Pietismus, den englischen Dissentern oder der Erweckungsbewegung. Sie waren Mitglieder ihrer jeweiligen Kirchen, verstanden sich darüber hinaus aber als loser Bund all derer, die an Jesus Christus als Herrn und Erretter glauben.

Heute wird die Evangelische Allianz auch gelegentlich als „Dachverband der Evangelikalen“ bezeichnet. Das ist richtig und falsch zugleich. Mit der DEA sind über 350 Werke verbunden. Insofern ist sie „Dachverband“. Vor allem aber ist die DEA Basisbewegung. In Deutschland bestehen an 1100 Orten Allianzkreise, in denen Christen aus unterschiedlichen Kirchen, Gemeinschaften und Werken sich treffen. Sie kommen zum einem großen Teil aus den evangelischen Landeskirchen, teils aus den Freikirchen, teils aus landeskirchlichen Gemeinschaften und teils aus Werken, die der Allianz nahestehen. Vor Ort findet sich häufig auch eine breitere Ökumene, die katholische, orthodoxe sowie vermehrt Christen aus Kirchen des Nahen Ostens umfasst. Die DEA versteht sich als eine ökumenische Bewegung⁶.

Auch der Begriff „evangelikal“, den einige Arbeitskreise (z.B. Afet – Arbeitskreis für evangelikale Theologie) oder Werke (z.B. KE – Konferenz evangelikaler Publizisten, oder AEM – Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen) traditionell im Namen führen, ist mittlerweile unscharf geworden. Die Bezeichnung „evangelikal“ wird von verschiedenen Medien zudem als „Reizwort“ genutzt, wie eine kurze Anfrage bei Google schnell zu Tage bringt⁷. Nicht selten wird das Merkmal „evangelikal“ mit dem Begriff „fundamentalistisch“ gleichgesetzt⁸.

Was macht die Evangelische Allianz also aus? Hartmut Steeb, Generalsekretär der DEA, spricht neben dem Kernanliegen, Einheit unter Christen zu schaffen, von vier weiteren Aufgabenfeldern: Gebet, biblische Orientierung, Evangelisation und gesellschaftliche Verantwortung.⁹

Viele der frühen politischen Aktivitäten der Allianz gehen auf eigenes Erleben zurück. Aus der Erfahrung der Verfolgung als Minderheitskirchen erwuchs der Einsatz für Religionsfreiheit¹⁰, aus der Begegnung

mit der Armut im In- und Ausland eine sozialpolitische Verantwortung. Dennoch blieb das „Verhältnis zur Politik ambivalent“.¹¹ Besonders im ausgehenden 19. Jahrhundert und durch die Erfahrung der beiden Weltkriege kam es weiten Teilen der Allianz zu einer Trennung von Frömmigkeit und sozial-politischem Engagement. Spätestens seit der „Lausanner Verpflichtung“ von 1974 werden „Evangelisation und soziale wie politische Betätigung“ aber wieder zusammen gedacht.¹²

In der DEA spiegelt sich die gesellschaftspolitische Aufgabe in verschiedenen Arbeitskreisen (AK) wieder. Neben dem AK Politik bestehen ein AK Religionsfreiheit – Menschenrechte – verfolgte Christen, ein Perspektivforum Behinderung oder der AK Kinder in Kirche und Gesellschaft, aus denen sich politische Positionen ableiten.

Die DEA ist akkreditierter Verband beim Deutschen Bundestag.¹³ Um den politischen Positionen der DEA Gehör zu verschaffen, wurde zunächst seit 1999 ehrenamtlich und zum 1. Januar 2014 vollamtlich ein Referent als Beauftragter am Sitz des Deutschen Bundestages und der Bundesregierung berufen und ein Büro der DEA in Berlin eingerichtet.¹⁴

3. „Sucht der Stadt Bestes“: politische Kernthemen der DEA

Als eine Art politisches Grundsatzprogramm der DEA kann die bereits erwähnte Schrift „Sucht der Stadt Bestes“. Zur Verantwortung der Christen in Staat und Gesellschaft“ gelten, die 2009 vom Hauptvorstand beschlossen wurde. Nachdem es auch in den Jahren zuvor Stellungnahmen der DEA zu einzelnen politischen Themen gegeben hatte (u.a. zur Würde des Menschen, zu Arbeitslosigkeit, Barrierefreiheit, Lebensrecht oder zu Familie), ist „Sucht der Stadt Bestes“ die zusammenfassende grundlegende Erklärung der DEA.

Die DEA legt darin dar: „Mit dieser Stellungnahme tritt die Deutsche Evangelische Allianz an die Öffentlichkeit, um ihr gesellschaftliches und politisches Engagement bekannt zu machen. Die Erklärung ist Ausdruck unseres Verantwortungsbewusstseins für das äußere Wohlergehen der Gesellschaft, wie es sich bei uns in den vergangenen Jahren verstärkt bemerkbar gemacht hat.“¹⁵

Die Heterogenität der DEA als Basisbewegung wird betont: „Die ca. 1,4 Millionen Christen, die sich nach verschiedenen Schätzungen der

Evangelischen Allianz in Deutschland zugehörig fühlen, haben nicht in allen Einzelfragen einheitliche politische Überzeugungen. Sie wählen unterschiedliche Parteien und lassen sich nicht in ein Links-Rechts-Schema oder in andere politische Kategorien einordnen. Innerhalb der Bewegung gibt es in politischen Einzelfragen Auseinandersetzungen und Konflikte, vor allem bei den spezifischen Lösungswegen in der Realpolitik oder bei der Frage nach der Notwendigkeit von „christlichen Parteien“. Trotzdem gibt es politische Grundüberzeugungen, die allen Christen in der Allianz-Bewegung wichtig und die mit ihrem Glaubensverständnis verbunden sind. Diese Schwerpunkte sollen in diesem Dokument dargestellt werden.“¹⁶

Nach einer Einführung erläutert das Kapitel „Verhältnis der Evangelischen Allianz zum Staat“: „Die Evangelische Allianz bejaht ohne Einschränkung den freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat der Bundesrepublik Deutschland und ist dankbar für die Freiheiten und Privilegien, die der Staat einzelnen Bürgern sowie auch christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften einräumt. (...) Ihn zu unterstützen und kritisch zu begleiten gehört für uns zur ethischen Verpflichtung.“¹⁷

Die weitere Gliederung zeigt die thematische Breite der DEA. Die Kapitel sind – in dieser Reihenfolge - überschrieben: Menschenrechte und Religionsfreiheit, Außenpolitik und Weltverantwortung, Ehe und Familie, Lebensrecht und Lebensschutz, Wirtschaft und Soziales, Die Schöpfung bewahren.¹⁸

Im Epilog findet sich eine Zusammenfassung: „Als verantwortungsvolle Christen wollen wir unseren Beitrag dazu leisten, dass sich in unserem privaten Umfeld Gerechtigkeit und Versöhnung entfalten, Arme und Schwache geschützt, Familien erneuert, die Schöpfung gepflegt und Freiheit und Frieden ausgebreitet werden. Vor allem verpflichten wir uns zum regelmäßigen Gebet für alle Regierenden unseres Landes, damit Gott ihre Bemühungen um Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden gelingen lässt – zum Segen unseres Volkes und unserer Gemeinden.“¹⁹

Bei dieser inhaltlichen Breite kommt es natürlich immer wieder zu Schwerpunktsetzungen. Einer dieser Schwerpunkte ist die Flüchtlingsthematik. 2015 brachte die DEA die Broschüre „Flüchtlinge willkommen heißen“ heraus²⁰. Darin werden Christen ermutigt, sich in

der Flüchtlingshilfe zu engagieren, und es werden ihnen Informationen für ihre Arbeit zur Verfügung gestellt. Seit dem 1. Juli 2016 gibt es einen eigenen Referenten der DEA für Migration und Integration.²¹

Die Breite der Inhalte und die Vielfalt der Mitglieder haben auch Debatten innerhalb der Allianz zur Folge. Strittige Themen ergeben sich etwa aus der Hermeneutik (wortwörtliche „fundamentalistische“) Bibelauslegung, und der sich daran anschließenden Fragen wie Kreationismus oder der Umgang mit Homosexualität. Viele Jahre war auch die Stellung gegenüber den Pfingstbewegungen und stark enthusiastischen Strömungen sehr strittig. Mittlerweile entstammen einige Mitglieder des Hauptvorstandes dieser Bewegung. Mit dem seit 2017 amtierenden ehrenamtlichen Vorsitzenden der DEA Ekkehart Vetter, Präses des Mühlheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, ist erstmals ein gemäßigter Pfingstler in dieses Amt gewählt worden.²²

In der jüngsten Zeit war darüber hinaus die parteipolitische Ausrichtung der DEA in der Diskussion. Obwohl aufgrund der Heterogenität der DEA die Programmschrift klar die parteipolitische Neutralität festhält und die DEA statt einer Wahlempfehlung anlässlich der Bundestagswahlen zu Respekt vor den Abgeordneten aller Parteien aufrief²³, wurde medial unterstellt, dass die DEA der AfD nahestehe. Auch die Zitate des Vorsitzenden der DEA Ekkehart Vetter, dass in der AfD „viele, viele Kräfte, die in die falsche Richtung gehen“ und „sehr problematische Auffassungen vertreten“²⁴, konnten die Wahrnehmung einer gewissen Nähe der DEA zur AfD nicht ausräumen. Sie ist wohl auf gewisse thematische Schnittmengen zurückzuführen, etwa zur Genderfrage, zur „Ehe für alle“, oder zum Lebensschutz, wo die DEA theologisch und politisch konservative Positionen einnimmt, wie sie auch die AfD vertritt. Wie in anderen Bevölkerungsgruppen auch gibt es evangelikale Christen, die daher der AfD ihre Stimme geben. Diese Gruppe ist aber nicht repräsentativ für die DEA insgesamt. In einer Analyse kommt der stellvertretende Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), der Religionswissenschaftler Prof. Thomas Schirrmacher zu dem Schluss, dass es auch von Seiten der AfD keine Nähe zur DEA gibt: „Fakt ist: Unter dem Führungspersonal der AfD ist keine bekannte evangelikale Leitungspersönlichkeit und niemand in der AfD-Führung beschreibt sich als evangelikal.“²⁵

4. Zusammenfassung

Die DEA vertritt als überkonfessionelle Basisbewegung die Interessen von mehr als einer Million Christen. Ihre Schwerpunkte sind Gebet, biblische Orientierung, Evangelisation und gesellschaftliche Verantwortung. Ihre Positionen vertritt sie durch Stellungnahmen und einen politischen Beauftragten. Sie ist parteipolitisch neutral, weist aber aufgrund ihrer Themenwahl durchaus Schnittmengen zu konservativen Vorstellungen auf.

- 1| *Der Bundestag folgte damit einer Gesetzesvorlage des Bundesrats von 2015 (Drucksache 273/15).* [https://www.bundesrat.de/SharedDocs/drucksachen/2015/0201-0300/273-15\(B\).pdf?__blob=publicationFile&v=1](https://www.bundesrat.de/SharedDocs/drucksachen/2015/0201-0300/273-15(B).pdf?__blob=publicationFile&v=1). Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 2| http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/arbeitskreis_politik/DEA_Ehe-fuer-alle.pdf. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 3| http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/arbeitskreis_politik/Ein-Segen-Sein_2017.pdf. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 4| http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/arbeitskreis_politik/SuchtDerStadtBestes2014_WEB.pdf. (S. 4). Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 5| *Ebd.*
- 6| *Seit 2016 hat die DEA auch einen Beobachterstatus bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, vgl.* <http://www.oekumene-ack.de/ueber-uns/beobachter/>.
- 7| *Vgl. Hinkelmann, Frank, Evangelikal, der den Begriff „evangelikal“ ausführlich und in verschiedenen Kontexten untersucht.*
- 8| *Vgl. Holthaus, Stephan, Wer sind sie? Daten und Fakten zu den Evangelikalen, in: Holthaus, Die Evangelikalen, S. 10: „Evangelikale sind keine Fundamentalisten“.*
- 9| *Steeb, Hartmut, Gemeinsam glauben, miteinander handeln: Die Evangelische Allianz, in: Holthaus, Die Evangelikalen, S. 22.*
- 10| *Lindemann, Gerhard, Frömmigkeit, widmet der Frage der Religionsfreiheit in der Entstehungszeit der Allianz mehr als hundert Seiten seiner Geschichte der Evangelischen Allianz.*
- 11| *Holthaus, a.a.O., S. 14.*
- 12| *Kröck, Thomas, „Gebt ihr ihnen zu essen“. Das soziale Engagement der Evangelikalen, in: Holthaus, Die Evangelikalen, S. 44f.*
- 13| <http://www.ead.de/arbeitskreise/politik/arbeitskreispolitik.html>. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 14| <http://www.ead.de/arbeitskreise/politik/beauftragter-der-dea.html>. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 15| *A.a.O., S. 2.*
- 16| *A.a.O., S. 3.*
- 17| *A.a.O., S. 4.*

- 18| *Zu den politischen Schwerpunkten der DEA vgl. Ulrike Elisabeth Stockhausen, Evangelikalismus und Politik, in: Elwert, Frederik, Radermacher, Martin, Schlamelcher, Jens (Hg.), Handbuch Evangelikalismus. Bielefeld 2017, S. 311-313, die als Schwerpunkte Familienpolitik und Schutz des menschlichen Lebens sowie Nahost herausarbeitet.*
- 19| A.a.O., S. 18.
- 20| http://www.ead.de/uploads/media/Fluechtlinge_willkommen_heissen_02.pdf. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 21| <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/herbert-putz-wird-neuer-referent-fuer-migration-und-integration.html>. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 22| <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/praeses-des-muehlheimer-verband-ekkehart-vetter-ist-neuer-vorsitzender-der-dea.html>. Zuletzt abgerufen: 10.10.2017.
- 23| <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/deutsche-evangelische-allianz-wir-bitten-christen-um-gebet-fuer-unser-land.html>. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.
- 24| <https://www.welt.de/regionales/nrw/article168915471/Koennen-evangelikale-Christen-die-AfD-waehlen.html>. Vgl dazu auch: Malessa, AfD sowie Jörgensen, Peter, *Sind Freikirchen für AfD-Positionen empfänglicher?* in: Thielmann, Alternative, S. 63-76.
- 25| <http://www.thomasschirmmacher.info/blog/spiegel-autor-peter-wensierski-und-seine-irrige-these-afd-evangelikale-und-konservative-katholiken-seien-natuerliche-verbuedete/>. Zuletzt abgerufen: 02.10.2017.

Ausgewählte Literatur zum Weiterlesen:

Beyreuther, Erich, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969.

Deutsche Evangelische Allianz, „Sucht der Stadt Bestes“. Zur Verantwortung der Christen in Staat und Gesellschaft, Bad Blankenburg 3. Aufl. 2014.

Elwert, Frederik, Radermacher, Martin, Schlamelcher, Jens (Hg.), Handbuch Evangelikalismus. Bielefeld 2017.

Guske, Katja, Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland, Berlin 2013.

Hemminger, Hansjörg, Evangelikal. Von Gotteskindern und Rechthabern, Gießen 2016.

Hinkelmann, Frank, Evangelikal in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Ursprung, Bedeutung und Rezeption eines Begriffs, Bonn 2017.

Holthaus, Stephan (Hg.), Die Evangelikalen – wie sie wirklich sind. Daten und Fakten, die jeder kennen sollte, Bonn 2011.

Laubach, Fritz und Stadelmann, Helge, Was Evangelikale Glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt, Wuppertal und Zürich 1989.

Laubach, Fritz, Aufbruch der Evangelikalen, Wuppertal 1972.

Lindemann, Gerhard, Für Frömmigkeit in Freiheit, Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846-1879), Berlin 2011.

Malessa, Andreas, Als Christ die AfD unterstützen? Ein Plädoyer für ..., Moers 2017.

Plutschinski, Timo, Der Auftrag, Wenn Christen Politik und Gesellschaft verändern, Gießen 2017.

Voigt, Karl-Heinz, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, Stuttgart 1990.

Thielmann, Wolfgang, Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion, Neukirchen-Vluyn 2017.

KEIN FRIEDE, NIRGENDS. 1917 – DER PAPST UND DIE SUCHE NACH EINEM WEG AUS DEM KRIEG

Birgit Aschmann

In aller Kürze ...

- Nach dem Verlust realer politischer Macht nach 1870 suchte Papst Benedikt XV. als moralischer Akteur neues Gewicht in der Politik zu gewinnen.
- Nach der Friedensresolution im Deutschen Reichstag setzte der Papst auf einen Erfolg seiner Friedensinitiative. Dafür arbeitete der Nuntius Pacelli im Vorfeld eng mit Matthias Erzberger zusammen.
- Hinter dem Scheitern der päpstlichen Initiative standen unterschiedliche Denkstrukturen und Wertehierarchien. Selbst nach drei Kriegsjahren war der Wille, den Krieg bis zu einem Sieg der eigenen Nation weiterzuführen, ungebrochen. Die Reaktionen europäischer Katholiken zeigen, wie tief der Nationalismus in den Gesellschaften verwurzelt war.
- Der Zugang einer „moral history“ verknüpft Religions-, Emotions- und Politikgeschichte. Er hilft zu verstehen, unter welchen Bedingungen politische Initiativen scheitern oder erfolgreich sein können.

Im Abstand von 100 Jahren erinnert sich die europäische Öffentlichkeit an die Ereignisse des Ersten Weltkriegs. Im Jahr 2014 standen die Umstände des Kriegsbeginns im Mittelpunkt. 2016 wurde an Verdun erinnert. Zu Beginn dieses Jahres erschienen in den großen überregionalen Zeitungen Berichte über das „Schlüsseljahr“ 1917. Es gilt als das „Epochenjahr der Weltgeschichte“; mit ihm ließ Hans Rothfels die „Zeitgeschichte“ beginnen.

So problematisch diese Bezeichnung auch heute sein mag, unstrittig ist der Zäsurcharakter des Jahres 1917. Schon den Zeitgenossen war klar, dass mit der „russischen Revolution (...) und der Einmischung Amerikas in Europa“ ein neuer Abschnitt der Weltgeschichte beginnen würde.² Der Krieg wurde jetzt, 1917, wirklich global: Sowohl das revolutionäre Konzept Lenins als auch die Demokratiemission des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson zielten auf die Veränderung der Welt.

In Anbetracht der fatalen Folgen des Jahres 1917 ist es zwar kontrafaktische Geschichte, gleichwohl aber lehrreich, sich vorzustellen, welchen Verlauf die Geschichte hätte nehmen können und – vor allem – was der Welt alles erspart geblieben wäre, wenn sich die europäischen Mächte in diesem Jahr auf einen Frieden hätten einlassen können. Während den Anfängen von Kriegen als auch deren Beendigung gewichtige Studien gewidmet sind, wurde die Frage, warum Friedenschancen vergeben werden, noch nicht hinreichend untersucht. Dabei stand 1917 eine ethische Verantwortung im Raum, die nicht weniger schwer wog als jene zu Beginn des Krieges. Wussten die verantwortlichen Staatsmänner im Juli 1914 vielleicht noch nicht, was ein moderner Krieg im industriellen Zeitalter bedeutete, so galt dieses entlastende Moment drei Jahre später nicht mehr. Umso zentraler ist die Frage, warum sich die Staaten im Jahr 1917 nicht auf eine Friedensperspektive einließen, wenn sie denn realistisch war.

Eine solche Perspektive bot die Friedensinitiative von Papst Benedikt XV. vom 1. August 1917. Wie oft bei Optionen, die nicht realisiert wurden, ist auch diese (fast) in Vergessenheit geraten. Selbst in Jörn Leonhards Standardwerk zum Ersten Weltkrieg aus dem Jahr 2014 findet sie auf nur knapp 1,5 Seiten (von insgesamt 1014 Seiten) Erwähnung.³ Dabei sind schon die zwei Quelleneditionen von Wolfgang Steglich zu den Reaktionen der Mittelmächte auf die päpst-

liche Initiative Indiz genug dafür, wie ernst die Initiative seinerzeit genommen wurde.

Machtpolitisch war der Vatikan spätestens seit der Aufhebung des Kirchenstaates 1870 ein Leichtgewicht. Umso mehr aber setzte Papst Benedikt XV. seit seiner Wahl im September 1914 darauf, sich als „Moralagent“ zu etablieren bzw. dem Papsttum „moralische Weltgeltung“⁴ zu verleihen. Dieser Investition in die „Moral“ kommt ein besonderes Gewicht zu, denn die Betrachtung der Julikrise 1917 unter dem Blickwinkel einer „Ökonomie der Moral“ kann ein Element sein, um zu erklären, warum die Chance zum Frieden vertan wurde. Dabei meint „Ökonomie der Moral“ die Aushandlungsprozesse von Werten und Normen in Gesellschaften, hier beispielhaft illustriert anhand der Frage, was der deutschen Gesellschaft der „Friede“ wert war.⁵

Im Folgenden soll erstens der militärische Kontext umrissen, zweitens die Initiative des Papstes in die Vorgeschichte der Friedensbemühungen eingeordnet werden, bevor drittens die Friedensinitiative in ihrer Genese skizziert wird. Schließlich wird im Rahmen der Frage nach den Ursachen ihres Scheiterns nach dem Wert von „Frieden“ – den langfristigen Denkstrukturen zum einen und den konkreten Diskursen um 1917 zum anderen – gefragt.

1. Der militärische Kontext

Wie es der Schlieffenplan vorgesehen hatte, waren die deutschen Soldaten im Sommer 1914 in Belgien einmarschiert. Allerdings waren sie auf ihrem Vormarsch durch Frankreich an der Marne steckengeblieben, womit der Kriegsplan, auf den die deutschen Militärs gesetzt hatten, schon im September 1914 gescheitert war. Ein öffentliches Eingeständnis schien umso weniger erforderlich, als es im Osten, den man eingangs zu „sacrifizieren“ bereit gewesen war, nach ersten Verlusten schnell besser aussah. Wegen der (schon Napoleon zum Verhängnis gewordenen) Weite des russischen Raumes aber glaubte die Oberste Heeresleitung (OHL) unter Falkenhayn nicht, im Osten eine Entscheidung erzwingen zu können. Anfang 1916 suchten sie eine Lösung an der Westfront: Die deutsche Offensive mündete in die großen Materialschlachten um Verdun und an der Somme und leitete eine neue Phase des Weltkriegs ein, in der Menschen wie Material regelrecht verheizt wurden. Sowohl die deutsche Offensive als auch die alliierte Gegenoffensive brachten keine Entscheidung. Für mini-

male Geländegewinne starben fast zwei Millionen Soldaten. Gleichzeitig geriet die Ostfront durch die Brussilow-Offensive vom Juni bis September 1916 in Gefahr. Zwar konnte die Front auch hier stabilisiert und durch die Einnahme Rumäniens, das im Windschatten des russischen Vormarsches den Mittelmächten den Krieg erklärt hatte, ein wichtiger Sieg errungen werden. Aber zum einen waren die Verluste sowohl unter den russischen als auch den österreichischen Truppen immens, und zum anderen war auch hier nirgendwo eine Entscheidung in Sicht.

Diese wollte die französische Kriegführung erzwingen, indem General Nivelle im April 1917 noch einmal alle Kräfte gegen die deutsche Westfront mobilisierte. Wieder zeigte sich, um wie viel leichter Stellungen zu verteidigen waren als einzunehmen. Massenhafte Meutereien erzwangen den Abbruch der Offensive und den Austausch des Oberbefehlshabers.

Die 3. OHL, die seit Ende 1916 von Ludendorff und Hindenburg geleitet wurde, war inzwischen überzeugt, dass der Schlüssel zum Sieg in England liegen würde, zumal dessen Blockade die Rüstungsindustrie Deutschlands zu beeinträchtigen begann. Zudem versetzte der durch die britische Seeblockade verschärfte Nahrungsmangel dem Burgfrieden weitere Risse.

In dieser Zeit kam es zu divergierenden Entwicklungen: Während einerseits die OHL durch den Entschluss, im Februar 1917 den uneingeschränkten U-Boot-Krieg wieder aufzunehmen, den Kriegsbeitritt der USA provozierte, nahmen andererseits auch die Bemühungen um einen Frieden eine neue Qualität an.

2. Friedensbemühungen

Im April 1917 erklärte der amerikanische Präsident Woodrow Wilson den Mittelmächten den Krieg. Bis dahin hatte er sich mehrfach für eine friedliche Lösung eingesetzt. Schon im Winter 1914/15 hatte Wilson seinen Vertrauten Oberst Edward M. House zu Sondierungsgesprächen nach London, Berlin und Paris entsandt – ohne irgendwo auf eine Kompromissbereitschaft zu treffen, die die Voraussetzung für einen Friedensschluss hätte sein können.⁶ Ende 1916 ergriff der Reichskanzler Bethmann Hollweg die Initiative und forderte am 12. Dezember in einer Rede vor dem Reichstag die Alliierten dazu auf,

in Friedensverhandlungen einzutreten. Wilson – im November wiedergewählt zum Präsidenten – legte nach und rief die Kriegsparteien dazu auf, in einen „Meinungsaustausch über ihre Friedensbedingungen und Forderungen“ einzutreten.⁷ Während die Initiative bei den Bevölkerungen der neutralen Länder und selbst in England, Frankreich und Italien auf Wohlwollen stieß, lehnten die Regierungschefs Frankreichs und Englands mit der Begründung ab, der deutsche Vorschlag sei ein „Taschenspielermanöver“ und der Kanzler ein „Verbrecher“.

Im Frühjahr 1917 ergriffen die Sozialisten die Initiative. Nachdem die Zweite Sozialistische Internationale mit Kriegsbeginn auseinandergebrochen war, weil sich die Sozialisten auf die Seite ihrer jeweils nationalen Regierungen gestellt hatten, schien sie nach der Februarrevolution in Russland neues Leben zu entwickeln. So verständigten sich diverse Gruppen darauf, im neutralen Stockholm zu einer internationalen Konferenz zusammenzukommen.⁸ Der Versuch, über diese Konferenz Druck auf die nationalen Regierungen auszuüben, um sie zu einem Friedensschluss zu zwingen, war nicht von Erfolg gekrönt. Erstens, weil die Sozialisten doch zu uneins waren, zweitens, weil die Alliierten ihre Sozialisten gar nicht erst teilnehmen ließen.

Die deutschen Sozialisten, denen die deutsche Regierung aus Furcht vor inneren Unruhen und einem Imageschaden die Reise erlaubt hatte, stellten sich in Stockholm hinter die Forderung einer Friedenslösung ohne Annexionen und ohne Kontributionen.⁹ Im Juli 1917 konnten sie auf dieser Basis im Deutschen Reichstag vereint mit Zentrum und Fortschrittlicher Volkspartei eine Friedensresolution beschließen, die Gebietsabtretungen ausschloss und einen Verständigungsfrieden anstrebte. Zugleich aber hieß es, dass das „deutsche Volk wie ein Mann zusammenstehen“ und unerschütterlich weiter kämpfen werde, solange die feindlichen Regierungen Deutschland mit „Eroberung und Vergewaltigung bedrohen“.

Die Resolution hatte zwei Nachteile. Innenpolitisch war sie umstritten, außenpolitisch wurde sie – auch weil der Status der Parlamentarier im Verfassungsgefüge des Kaiserreichs unklar war – nicht ernst genommen. Umso gewichtiger war aus Sicht der Mittelmächte die Friedensinitiative des Papstes vom 1. August 1917. Sie wurde von einer neutralen Institution vorgetragen, entsprach aber inhaltlich durchaus der Friedensresolution des Reichstags. Sie markiert den

Scheitelpunkt jener Monate von Juni bis Oktober 1917, die die letzten waren, in denen es „vielleicht – möglich gewesen wäre, den Frieden durch europäische Initiativen allein wiederherzustellen“.¹⁰

3. Die Friedensinitiative von Papst Benedikt XV.: Genese

Giacomo della Chiesa war am 3. September 1914 zum Papst gewählt worden. Dass die Wahl des Konklaves auf den gänzlich uncharismatischen 60-jährigen Erzbischof von Bologna fallen würde, war überraschend. Vermutlich waren angesichts des Weltkriegs seine Kompetenzen gefragt: Benedikt XV., wie der neue Papst sich nannte, war Jurist und Diplomat.

Mit einer Doppelstrategie setzte der Papst sich seit Beginn seines Pontifikats für den Frieden ein. Zum einen ließen seine Verlautbarungen keinerlei Zweifel daran, dass er den Krieg verurteilte und erwartete, dass die Verantwortlichen einlenkten. Zum anderen suchte er weitgehend unbemerkt von der Öffentlichkeit nach diplomatischen Kanälen, um direkten Einfluss zu nehmen. Dafür war es wichtig, neutral zu bleiben, was in Anbetracht des prekären Verhältnisses zum italienischen Staat nicht einfach war. Als dieser – entgegen der Appelle des Papstes – im Mai 1915 auf Seiten der Entente dem Krieg beitrug, wurden die am Vatikan akkreditierten Gesandten Österreichs, Bayerns und Preußens aus Italien ausgewiesen und wichen in die Schweiz aus.

Dass seine Stimme nicht Gehör finden würde, sollte er als Parteigänger der Mittelmächte gelten, war dem Papst klar. Insofern kam es auf die Wahrung strikter Neutralität an, was auch hieß, die Deutschen auf Distanz zu halten, die bereitwillig Hilfe signalisierten, je mehr der italienische Staat dem Vatikan zusetzte. Außerdem galt es, den richtigen Moment abzapassen. Anfang 1916, als beide Seiten vom baldigen Sieg noch überzeugt waren, schien es zwecklos, eine Friedensvermittlung anzubieten.¹¹ Ende 1916 hatte sich die Situation verändert: Als sowohl die preußische als auch die österreichische Regierung den Vatikan baten, die Friedensinitiative Bethmann Hollwegs zu unterstützen, drängte der Papst die Entente, die Initiative mit Wohlwollen aufzunehmen. Zugleich beschwor er die Mittelmächte, „Friedensbedingungen bekannt zu geben, die annehmbar oder wenigstens diskussionswürdig sind“. Aus der Position der Stärke heraus, in der sich die deutsche Kriegführung nach dem Sieg über Rumänien

wähnte, wollte Berlin keine Zugeständnisse machen. Erst als sich im Sommer 1917 abzeichnete, dass auch die Hoffnung auf ein schnelles Niederringen Großbritanniens im uneingeschränkten U-Boot-Krieg trog, schien der Moment für eine päpstliche Initiative gekommen zu sein.¹²

Die französischen und britischen Truppen waren erschöpft, der österreichische Kaiser Karl wollte nichts als Frieden. Sowohl er als auch Matthias Erzberger argumentierten mit den konkurrierenden Sozialisten. Als der neue Nuntius Eugenio Pacelli – der spätere Papst Pius XII. – Ende Mai 1917 nach München kam, wurde der Zentrumspolitiker, der Pacelli nicht nur mit Berichten, sondern auch mit einem nagelneuen Benz beglückte, zum entscheidenden Scharnier zwischen der vatikanischen und der deutschen Politik.¹³ In dem Briefwechsel zwischen Pacelli und Kardinalstaatssekretär Gasparri fiel – vom Papst selbst abgesehen – kein anderer Name so oft wie der von Erzberger.¹⁴ Dieser war von der Notwendigkeit und Erfolgsperspektive einer päpstlichen Friedensinitiative überzeugt – und trug das Seine dazu bei, dass diese kam, aber auch – tragischerweise –, dass diese scheiterte.

Im Juni ließ Erzberger den Nuntius wissen, dass der Kaiser eine päpstliche Friedensinitiative begrüßen würde.¹⁵ Vier Tage später legte er nach: Auch „deutsche und österreichische Katholiken (würden) auf eine Friedensaktion des Heiligen Stuhls hoffen“.¹⁶ Selbst der österreichische Außenminister habe angemahnt, dass „die ‚schwarze Internationale‘ mit einer Friedensaktion nicht zögern dürfe“. Ende Juni reiste Pacelli nach Berlin zu Bethmann Hollweg und von dort weiter nach Bad Kreuznach ins kaiserliche Hauptquartier. Offenbar stellte Bethmann Hollweg immerhin – unter gewissen Bedingungen – die Unabhängigkeit Belgiens in Aussicht, im Übrigen hielt sich die Konzessionsbereitschaft in Grenzen. Womöglich sollte diese durch Erzbergers Rede vor dem Hauptausschuss des Deutschen Reichstags am 6. Juli vergrößert und damit der päpstlichen Initiative der Weg bereitet werden.

Diese Rede löste solche Unruhe aus, dass die Zusammenkunft als „Paniksitzung“¹⁷ in die Historiographie einging. Schonungslos legte Erzberger offen, dass der U-Boot-Krieg nicht die erhofften Erfolge gebracht habe, und mahnte eine Friedensresolution an, die dem Ausland den Friedenswillen Deutschlands illustrieren und die Sozialisten sowohl in die Schranken weisen als auch integrieren sollte. Tatsäch-

lich mündete sein Vorstoß in die erwähnte Friedensresolution vom 19. Juli. Es war aber ein Pyrrhus-Sieg. Indem Erzberger dazu beitrug, den Kanzler (als Symbol des undemokratischen Deutschland) zu stürzen, beraubte er sich zugleich des einzig möglichen Mitspielers für die päpstliche Friedensinitiative innerhalb der Regierung. Der neue Kanzler Georg Michaelis sah sich an die Zusicherung der Souveränität Belgiens nicht gebunden. Gleichwohl setzte der Vatikan auf den Erfolg seiner Friedensnote, die als „Apostolisches Mahnschreiben – rückdatiert auf den symbolischen 1. August 1917 – in der zweiten Augustwoche den Oberhäuptern der kriegführenden Länder zugestellt wurde“.

Die Initiative des Papstes entsprach nicht nur in weiten Teilen der Friedensresolution des Reichstags. Sie sollte auch bemerkenswerte Parallelen mit den vierzehn Punkten aufweisen, die Wilson am 8. Januar 1918 vorstellen würde. Wie später der amerikanische Präsident zeigte der Papst nicht nur Wege aus dem Krieg auf, sondern entwarf eine dauerhafte Friedensordnung. Gefordert wurden a) eine beiderseitige Abrüstung auf ein Niveau, das zur Garantie einer öffentlichen Sicherheit nötig sei, b) die Einsetzung eines internationalen Schiedsgerichts, das Streitfälle entscheiden und Zuwiderhandlungen sanktionieren könne und c) die Freiheit von Verkehrs- und Seewegen zur Sicherung von Wohlfahrt und Fortschritt. Auf Kontributionen sollte verzichtet und alle besetzten Territorien geräumt werden, d.h. die Deutschen sollten Belgien und Frankreich freigeben, würden aber ihrerseits die Kolonien zurückerhalten. Bei der konkreten Regelung territorialer Streitfragen sollten die „Sonderinteressen dem Gesamtwohl der großen menschlichen Gesellschaft“ angepasst werden. Trotz der Übereinstimmungen scheiterte die Initiative.

4. Ursachen für das Scheitern – und eine „Ökonomie der Moral“

Die Amerikaner stießen sich in ihrer Antwortnote vom 27. August 1917 bezeichnenderweise nicht am Inhalt der Note, sondern weigerten sich, überhaupt mit Deutschland zu verhandeln, das heimtückisch planen würde, die Welt zu erobern, und den Kontinent in ein Meer von Blut verwandelt hatte.¹⁸ Deutschland wurde zu einem „Reich des Bösen“ stilisiert, das erst in eine Demokratie verwandelt werden müsse, bevor Gespräche geführt werden könnten. Damit war die internationale Reaktion vorgeprägt. Frankreich verzichtete auf eine Antwort, Belgien und England ließen sich nicht zuletzt von Ita-

lien zu einer Ablehnung drängen. Italien wollte den Papst nicht aufgewertet wissen, was auch darin zum Ausdruck kam, dass sich die Regierung vor dem Eintritt in den Krieg von den Entente-Mächten zusagen ließ, der Papst werde von eventuellen Friedensverhandlungen ausgeschlossen. Allgemein hieß es, erst müsse Deutschland die Souveränität Belgiens zusichern. Die Reichsregierung wollte dagegen diesen Trumpf nicht schon vor den Verhandlungen aus der Hand geben.

Als Berlin schließlich am 20. September offiziell reagierte, waren die Formulierungen – entgegen aller vatikanischen Bemühungen, konkrete Zusagen mit Blick auf Belgien zu erlangen – so vage, dass Pacelli am 23. September sein Scheitern eingestand. „Ich bin ganz mutlos“, begrüßte er Erzberger in der Nuntiatur. „Die Friedensinitiative ist gescheitert.“ Für ihn war klar: „Die deutsche Regierung trägt die Schuld.“¹⁹

Wer aber diese Entscheidung nur einzelnen Akteuren, etwa Reichskanzler Michaelis, ankreiden wollte, der greift in der Suche nach den Ursachen zu kurz. Michaelis agierte selbst innerhalb eines gesellschaftlichen Spannungsgflechts, das bestimmte, wieviel der „Friede“ im Allgemeinen und im Konkreten überhaupt „wert“ war bzw. was die – wie es in der Papstschrift hieß – „moralische Macht des Rechts“ gegenüber der „Waffengewalt“ galt.

Innerhalb der europäischen Gesellschaften fanden sich divergierende Wertsysteme, die in diesen kritischen Monaten diskursiv und praktisch um Deutungshoheit rangen. Idealtypisch lassen sich dabei a) christliche Muster der Nächstenliebe, b) humanistisch-pazifistische Ideale und c) der militaristisch-realpolitische Ansatz unterscheiden, die sich bei Gruppen, Institutionen und Individuen in spezifischen Mischungsverhältnissen wiederfanden. Das Leitwort des ersteren war „Liebe“, der Oppositionsbegriff, gegen den anzugehen war, war der „Hass“. Dem positiv gewerteten „Frieden“ wird der Oppositionsbegriff „Krieg“ gegenübergestellt und mit pejorativen Adjektiven belegt.

Es dürfte schwer sein, im frühen 20. Jahrhundert Texte zu finden, die dem ersten Idealtypus so entsprachen wie die päpstlichen Schreiben während des Ersten Weltkriegs. So wurde der Frieden schon dadurch als Höchstwert ausgezeichnet, dass er mit Christus selbst, dem

„Friedensfürsten“ oder „König des Friedens“ verknüpft wurde. Der im militaristischen Diskurs üblichen Glorifizierung des Krieges als „Stahlbad“ setzte Benedikt das „Blutbad“ entgegen. Der Krieg war hier nicht – wie in der Legimitation der kriegführenden Nationen – der heroische Kampf gegen Feinde zur Verteidigung von Kultur oder Zivilisation, sondern ein „Gemetzel“, ein „Bruderkrieg“ oder gar der „Selbstmord (...) des zivilisierten Europa“. Der Krieg war demgemäß laut Benedikt XV. ein Verbrechen, während Barmherzigkeit und Friedensliebe die höchste Ehrung erfuhren.

Eine Ursache für die Ablehnung der päpstlichen Initiative dürfte darin liegen, dass nur wenige mit dieser Normen- und Wertehierarchie übereinstimmten. Benedikt XV. war ein einsamer Rufer in der Wüste. Welch geringen Stellenwert der Friede im Kontext der Zeit genoss, ist auch am Schicksal des Pazifismus abzulesen. Bis auf wenige Mitglieder religiöser Splittergruppen hatten sich zu Beginn des Krieges die bürgerlichen Mitglieder internationaler Friedensassoziationen zu glühenden Patrioten gewandelt.

Martin Ceadel geht davon aus, dass der Grad an Pazifismus eines Landes abhängig ist von dessen geopolitischem Sicherheitsgefühl und seiner politischen Kultur.²⁰ So hatte die Friedensbewegung in Großbritannien eine relativ große, im Deutschen Kaiserreich gar keine Lobby. Die Bedrohungswahrnehmung zum einen und der ausgeprägte Militarismus zum anderen ließen ihr keinen großen Raum. Allerdings wurden so manche im Laufe des Kriegs zu „Vernunftpazifisten“, die schon deshalb den Frieden wieder schätzten, weil der Krieg keine sinnvolle Perspektive zu bieten schien. Zu diesen gehörte im Sommer 1917 auch Bethmann Hollweg. Für vernünftig aber hielt Bethmann Hollweg es jetzt einzusehen, dass – wo „eine völlige militärische Niederwerfung unserer Gegner ausgeschlossen sei“ – schon die „unversehrte Selbstbehauptung Deutschlands“ ein Gewinn wäre. Die Generalität, die im Juni 1917 immer noch an eine Niederzwingung Englands durch die U-Boote glaubte, bezeichnete der engste Mitarbeiter des Kanzlers als „Exemplare der Provinzialirrenanstalt“, „blind und von Gott geschlagen.“²¹ Auch wenn erkennbar war, dass der Kaiser von diesen Militärs „reaktionär bombardiert“ wurde, ging Bethmann Hollweg wohl noch im Juni 1917 davon aus, dass es gelingen werde, „in dem Augenblick, wo eine greifbare Friedensmöglichkeit vorliegt, und ich damit komme, beim Kaiser alles durchzusetzen.“²² Eine solche Friedensmöglichkeit galt als der einzige Ausweg

aus der „unsagbar grauenhaften Lage“.²³ „Aber“, so fragte Anfang Juni 1917 dessen Sekretär, „woher nehmen?“²⁴

Jetzt, im August 1917, lag mit der päpstlichen Friedensinitiative diese Möglichkeit vor – aber der Kanzler war abgesetzt. War es schon ihm nicht geglückt, seine „Moral der Vernunft“ gegen den „Wahnsinn“ der OHL auszuspielen, so gelang dies seinen Nachfolgern umso weniger. Denn der Glaube der Militärs an den Siegfrieden war nur kurzfristig im Juli 1917 erschüttert gewesen. Schon am 2. September schwadronierte Ludendorff wieder von dem „herrlichen Geist“, der die Armee beseele, und beschwor die „letzten schönen Waffenerfolge“, die „zu den besten Hoffnungen“ berechtigten würden. Er ließ sich nicht von der Friedensethik des Papstes leiten, sondern von einer militärischen Moral, die Erfolge nicht nach der Liebesethik oder einer „Moral des Rechtes“, sondern nach der Durchsetzungsfähigkeit der Waffen bemisst. Die Moral der „Stärke“ hat für „Schwäche“ nur Verachtung übrig. Für das Aufdecken militärischer Schwäche durch die Rede am 6. Juli wurde Erzberger von den Anhängern Ludendorffs, die sich in der jetzt gegründeten Deutschen Vaterlandspartei gegen den „Verzichts“- oder „Judenfrieden“ formierten, als Verräter beschimpft.

Mit dieser Moral-Gemeinschaft der Militaristen (in Anlehnung an den Begriff der „emotional communities“ würde ich von „moral communities“ sprechen) ist eine große Gruppe erfasst. Aber vielleicht lässt sich der geringe Stellenwert, der dem Frieden in weiten Teilen Europas zukam, am ehesten dann erkennen, wenn jene Großgruppe in den Blick genommen wird, auf die die Rhetorik Benedikts XV. als erstes hätte wirken müssen: die Katholiken. Beklemmend ist es zu beobachten, wie verhalten der Klerus auf die Friedensresolution reagierte, allen voran die Bischöfe. Benedikts Friedensmoral war mit dem nationalen Katholizismus der Bischöfe nicht in Deckung zu bringen, der die Kriegführung legitimierte und die Soldaten mobilisierte, der den Krieg mit Sinn ausstattete und der Trauernde mit Transzendenz tröstete. Dies galt europaweit. Nicht dem Papst fühlten sich die Bischöfe verpflichtet, sondern ihrer Nation.

„Heiliger Vater“, so wies der Dominikaner Antonin-Gilbert Sertillanges, ein bekannter Professor für Moralphilosophie, im November 1917 mit ausdrücklicher Billigung des Pariser Kardinals Léon-Adolphe Amette die päpstliche Initiative zurück, „wir können Ihren Friedensappell in

diesem Augenblick nicht unterstützen.“ Als Franzosen wollten die Bischöfe keinen Verständigungsfrieden, sondern einen „französischen Frieden“: Nach dem Sieg der Waffen.

Hätten sich die Katholiken aller kriegführenden Länder zusammen mit der bürgerlichen Friedensbewegung und den pazifistischen Sozialisten stärker für die päpstliche Friedensinitiative engagiert – sie hätten womöglich die Oberhand im Kampf um die Moral-Hegemonie gewinnen können. Sie taten es nicht, weil ihre Wertvorstellungen zu sehr vom nationalen Militarismus geprägt waren. Insofern geht es nicht um pure Kontingenz oder das Scheitern Einzelner. Die Verantwortung für das Scheitern der Friedensnote lässt sich auf viele Schultern verteilen.

Fazit

1. Will man die Schuldfrage stellen, ähnelt das Ergebnis frappierend der Situation zu Beginn des Krieges: Die deutsche Regierung war erheblich für das Scheitern der Friedensinitiative verantwortlich, aber trägt sicherlich nicht die alleinige Schuld.
2. Methodisch wurde beispielhaft gezeigt, wie die europäische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts als komplexe, transnationale Verflechtungsgeschichte unter Einbeziehung der USA betrachtet und analysiert werden kann.
3. In der Verknüpfung von Religions-, Emotions- und Politikgeschichte liegt viel Potential für eine „moral history“. Es gilt, politische Akteure an die „moralischen“ tiefergehenden Denkstrukturen rückzukoppeln und so Struktur- und Ereignisgeschichte neu zu verbinden.
4. Konkret ließ sich hier zeigen, dass die kollektiven Konfliktdispositionen doch schwerer wogen als die Friedensbemühungen Einzelner. Noch gab es eben keinen Frieden. Nirgends.

- 1| Als „Epochenjahr der Weltgeschichte“ bezeichnete erstmals Karl Dietrich Erdmann das Jahr 1917, vgl. ders.: Gebhardt: *Handbuch der deutschen Geschichte*, 9. Aufl., Bd. IV/1, Stuttgart 1959, S. 116; Vgl. Herfried Münkler: *Der Große Krieg. Die Welt 1914-1918*, Berlin 2013, S. 619.
- 2| Zitat aus Jörn Leonhard: 1917: *Das unmögliche Jahr*; ZEIT 19.1.2017.
- 3| Jörn Leonhard: *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs*, München 2014, S. 802f.
- 4| Jörg Ernesti: *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Freiburg 2016, S. 38.
- 5| Habbo Knoch und Benjamin Möckel: *Moral History. Überlegungen zu einer Geschichte des Moralischen im „langen“ 20. Jahrhundert*; in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe*, 14 (2017), H.1, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2017/id=5454>, Druckausgabe: S. 93-111. (12.10.2017).
- 6| Vgl. Henning Hoff: *Friedensinitiativen*; in: *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn 2004, S. 510-512.
- 7| Vgl. Michael Salewski: *Der Erste Weltkrieg*, Paderborn 2003, S. 221.
- 8| Leo Haupts: *Die Reichsleitung und das Projekt der Friedenskonferenz der II. Internationale in Stockholm im Frühjahr und Sommer 1917. Der ungangbare Weg zum Frieden*; in: Wolfram Pyta und Ludwig Richter (Hg.): *Gestaltungskraft des Politischen. Festschrift für Eberhard Kolb*, Berlin 1998, S. 29-53.
- 9| Zur Dokumentation vgl. die Sammlungen von Michael Glass zum Stockholmer Friedenskongress <https://socialhistoryportal.org/stockholm1917> (06.11.2017).
- 10| Salewski, S. 258.
- 11| Ernesti, S. 120.
- 12| Noch im Februar hatte der Nuntius in München, Guiseppe Aversa, eine Friedensinitiative wegen der bevorstehenden französischen Offensive als nicht erfolgversprechend abgelehnt, vgl. Hubert Wolf: *Matthias Erzberger, Nuntius Pacelli und der Vatikan. Oder warum der Kirchenstaat nicht nach Liechtenstein verlegt wurde*, in: Matthias Erzberger: *Ein Demokrat in Zeiten des Hasses*, hrsg. vom Haus der Geschichte Baden-Württembergs, Karlsruhe 2013, S. 134-157, S. 151.
- 13| Vgl. u.a. Hubert Wolf: *Der Papst als Mediator? In: Gerd Althoff (Hg.): Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute*, Darmstadt 2011, S. 167-220.
- 14| Wolf, Erzberger, S. 140.
- 15| *Pacelli an Gasparri vom 06. Juni 1917, Ausfertigung*; in: *Kritische Online-Edition der Nuntiaturlberichte Eugenio Pacellis (1917-1929)*, Dokument Nr. 4491, URL: www.pacelli-edition.de/Dokument/4491 (18.4.2017).
- 16| *Pacelli an Gasparri vom 10. Juni 1917, Ausfertigung*, in: *Kritische Online-Edition der Nuntiaturlberichte Eugenio Pacellis (1917-1929)*, Dokument Nr. 362, URL: www.pacelli-edition.de/Dokument/362 (18.4.2017).
- 17| Wolfgang Steglich: *Einleitung*; in: *Die Verhandlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die Päpstliche Friedensaktion von 1917. Aufzeichnungen und Vernehmungsprotokolle*, hrsg. von Wolfgang Steglich, Wiesbaden 1974, S. IX-XIV, S. XIII.
- 18| Vgl. http://www.american-presidents.org/2014_04_13_archive.html (06.11.2017).
- 19| *Aktennotiz Erzbergers über Besprechung mit Pacelli vom 23.9.1917*; zitiert in: Wolf, Erzberger, S. 153.

- 20| *Martin Ceadel: Pacifism; in: The Cambridge History of the First World War, Bd. 2: The State; Cambridge 2014, S. 576-605, S. 578.*
- 21| *Kurt Riezler: Tagebucheintrag vom 9.6.1917; in: ders.: Tagebücher, Aufsätze, Dokumente, hrsg. von Karl Dietrich Erdmann, Göttingen 1972, S. 436.*
- 22| *Zitiert bei Haupts, S. 39.*
- 23| *Riezler, Tagebücher, S. 437.*
- 24| *Ebd.*

MENNONITEN ALS „LINKER FLÜGEL DER REFORMATION“ UND IHRE FRIEDENSTHEOLOGISCHE FOKUSSIERUNG

Martina Basso

In aller Kürze ...

- Mennoniten führen sich auf Menno Simons zurück, der sich im 16. Jahrhundert der radikaleren Strömung der Reformation, den „Täufern“, anschloss. In Deutschland zählen sie heute etwa 40.000 Mitglieder.
- Aufgrund ihrer historischen Verfolgungssituation haben Mennoniten als Teil der Historischen Friedenskirchen seit ihren Anfängen auf einer Trennung von Kirche und Staat und auf Gewaltfreiheit gemäß der Verpflichtung aus der Bergpredigt bestanden. Sie ist der Kern ihres theologischen Denkens.
- Die gesellschaftlichen Umbrüche des 20. Jahrhunderts, der zunehmende Pluralismus und eine Assimilierung und Dialogbereitschaft der Mennoniten führten zu einer differenzierten Begründung des theologischen Konzepts.
- Das im Zuge der Friedensdekade gegründete Mennonitische Friedenszentrum Berlin (MBF) begreift seine Rolle als „anwaltschaftliche Vertretung“ für Friedenshandeln in allen gesellschaftlichen Bereichen und zielt auf allgemeine Wachsamkeit.
- Der Fokus der aktuellen Arbeit richtet sich auf die gesellschaftliche Diskussionskultur, die Beobachtung des Populismus und nationalistischer Tendenzen und sucht Wege aus einer drohenden Polarisierung.

2017 wird in vielen Teilen der Welt an die Ursprünge der reformatorischen Bewegungen gedacht, die Europa vom 15. bis 17. Jahrhundert erschütterten. Ausgehend von der Veröffentlichung der Thesen Martin Luthers neigt man in Deutschland dazu, den Blick vor allem auf die großen protestantischen Kirchen, die Lutheraner und die Reformierten, zu richten. Weltweit gibt es aber eine Vielzahl weiterer Glaubensgemeinschaften, die das Evangelium eigenständig interpretierten und daraus Schlüsse für ihre Lebensführung und ihre politischen Auffassungen zogen. Nach der Darstellung der Baptisten und der Deutschen Evangelischen Allianz folgt eine Präsentation der Mennoniten, die sich vor allem der Friedensarbeit verschrieben haben.

Pastorin Martina Basso, Leiterin des Mennonitischen Friedenszentrums Berlin, gibt zunächst einen Überblick über die Verbreitung, Rechtsform, Geschichte und die theologischen Grundsätze der Mennoniten, bevor sie sich dann deren Zielen, der heutigen Friedenstheologie und ihren konkreten Ansprüchen und deren Umsetzung zuwendet.

1. Verbreitung und Rechtsform

Aus den Wenigen, die die Reformation radikal auffassten, sind weltweit 1,3 Millionen in fünfundsechzig Ländern geworden. Die größten Gruppen unter ihnen, die Mennoniten und Brethren in Christ, gehören der Mennonitischen Weltkonferenz an.

In Deutschland gibt es rund 40.000 Mennoniten. Eine zahlenmäßige Übersicht gestaltet sich als nicht einfach – was auch der konsequent kongregationalistisch organisierten Gestalt geschuldet ist. Hinzu kommt, dass seit 1972 viele Mennoniten aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland einwanderten, nachdem dies möglich geworden war. Oft waren sie so zahlreich an einem Ort vertreten, dass sie schnell eigene und große Gemeinden gründeten. Selten suchten sie Anschluss an bereits bestehende Gemeindeverbände. Heute bilden sie in Deutschland die Mehrheit.¹

Die älteren deutschen Mennonitengemeinden sind in der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, K.d.ö.R. (AMG), zusammengeschlossen und umfassen ca. 5.800 Gemeindeglieder in vierundfünfzig Gemeinden. Diese setzt sich aus drei Regionalverbänden zusammen (Vereinigung der Deutschen Mennoniten

tengemeinden: Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Hamburg und Berlin-Brandenburg; Arbeitsgemeinschaft Südwestdeutscher Mennonitengemeinden: Hessen, Rheinland-Pfalz, Saarland; und Verband deutscher Mennonitengemeinden: Baden-Württemberg, Bayern und Rheinland-Pfalz). Die AMG ist in der Ökumene auf verschiedenen Ebenen integriert: Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und im Ökumenischen Rat der Kirchen.²

2. Zum Begriff Mennoniten

Menno Simons (1496 – 1561), der Namensgeber der Mennoniten, wird bisweilen der vierte Reformator genannt – neben Martin Luther, Ulrich Zwingli und Johannes Calvin.³ Allerdings war es nicht sein Plan, die erste reformatorische Freikirche zu gründen. Menno Simons schloss sich zunächst lediglich der täuferischen Bewegung in Witmarsum an. Die Täufer in den niederdeutschen und niederländischen Gebieten wurden erstmals 1545 in einer Polizeiordnung nach ihrem Anführer „Meniten“ genannt.⁴

3. Der linke Flügel der Reformation

Nach 1525 entstanden Bewegungen, die unter dem Namen „Täufer“ bekanntgeworden sind. Täufer zeichneten sich dadurch aus, dass viele von ihnen das „Priestertum aller Gläubigen“ besonders konsequent in die Tat umsetzten: Laien fingen an zu predigen, sie feierten das Abendmahl miteinander und taufte. Das betraf nicht nur Männer, sondern auch Frauen. Gleichwohl fällt auf, dass bei den führenden Täufern der ersten Generation viele ehemalige Mönche und Priester anzutreffen waren. Sie hatten sich bewusst von der kirchlichen Hierarchie und vom Klerikerstand abgewendet und predigten nun den homo religiosus, den religiös bewusst lebenden Laien. Sie traten für ein Kirchenwesen ein, das von Laien geprägt war. Die Taufe empfangen konnten alle, die ihren Glauben vor der Gemeinde bezeugten und sich zu einem Leben im Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes verpflichteten.⁵

Die theologische Ausrichtung dieser Gemeinschaften lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Zentral für das Täufertum ist neben der paulinischen Rechtfertigungslehre die Frage nach dem Reich Gottes und der konsequenten Ethik in der Nachfolge Jesu, die sich vor

allem an der Auslegung der Bergpredigt orientiert. Dies führte stärker als in anderen reformatorischen Kirchen zu einem engen Zusammenhang von Dogmatik und Ethik. Entscheidendes identitätsstiftendes Merkmal der kirchlichen Existenz ist die Gewaltfreiheit.⁶

4. Historische Friedenskirchen

Diese Prinzipien sind charakteristisch für die „Historischen Friedenskirchen“. Dazu zählen die Church of the Brethren, die Gesellschaft der Freunde (Quäker) und die Mennoniten. Innerhalb des Protestantismus zeichnen sich „Historische Friedenskirchen“ dadurch aus, dass sie seit ihren Ursprüngen innerhalb der Gesellschaften, in denen sie lebten, ausgegrenzt und verfolgt wurden. Aus dieser Erfahrung sprachen sie sich später meist für eine Trennung von Kirche und Staat aus. Entscheidende Merkmale in der Nachfolge Christi sind für die Mitglieder entsprechend der Bergpredigt Wehrlosigkeit und Gewaltfreiheit, weswegen sie meistens keinen Militärdienst leisten.⁷

Ein guter Kenner der Materie, Wolfgang Lienemann, fasst drei Grundelemente des Zeugnisses der „Historischen Friedenskirchen“ zusammen:

(1) Entscheidend für Glaube und Leben sei die Erfahrung der Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde. Dieser Glaube verpflichtete zu einem der Bergpredigt gemäßem Leben in der Nachfolge Christi. Die Ausrichtung an der Bergpredigt sei Kern und Mitte der christlichen Existenz.

(2) Im Unterscheid zu anderen Kirchentypen sei die *Communio-Eklesiologie* wesensbestimmend, d. h. die Mitglieder orientieren sich am Wohl der Gemeinschaft und nicht am Individuum.

(3) Das politisch-praktische Zeugnis sei zutiefst von der Praxis der Gewaltfreiheit bestimmt. Jenseits der Wahrung der Reinheit der eigenen Gesinnung müsse sich ihr Verantwortungspazifismus in konkreter Versöhnungsarbeit bewähren.⁸

Trotz dieser klaren Ausrichtung auf die Friedensarbeit ist der Begriff „Friedenskirche“ erst 1935 entstanden, als nordamerikanische Vertreter der ihr angehörenden Glaubensgemeinschaften erstmals gemeinsam ihre „Principles of Christian Peace and Patriotism“ (Grund-

sätze des christlichen Friedens und Patriotismus) formulierten. Dabei ging es um die weltweite Hilfstätigkeit für die Opfer von Kriegen und Förderung der internationalen Verständigung, um die Betonung der Völker verbindenden Qualität christlicher Gemeinschaft sowie um das Festhalten an der traditionellen Auffassung, dass Christen sich nicht an Kriegen beteiligen sollten, auch wenn das von Regierungen verlangt werde.

5. Von der Wehrlosigkeit zur Gewaltfreiheit

Spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Friedenstheologie unter Mennoniten zu dem entscheidenden Ausdruck ihrer theologischen Reflexion geworden. Sie ist weder einheitlich, noch kann sie Normativität für sich beanspruchen. Mennonitische Friedenstheologie ist aus der traditionell starken Betonung der konsequenten Nachfolge Jesu sowie ihrer Verankerung in die Glaubensgemeinschaft am Ort erwachsen. Stand zu Beginn noch die Frage der Wehrdienstverweigerung, das Verhältnis zum Staat sowie das Selbstverständnis als deutlich abgegrenzte, bekennende Gemeinde im Vordergrund, so wird Gewaltfreiheit zunehmend auf alle theologischen Grundbegriffe hin entfaltet. Gewaltfreiheit ist mehr als eine ethische Wahlmöglichkeit, sie wird selbst zum inhaltlichen Steuerungselement theologischer Reflexion, dialogischer Methodik und Erkenntnis. Gewaltfreiheit ist zu einem „regulativen Prinzip“ der gesamten mennonitischen Theologie geworden.

Mindestens drei politische und kirchliche Entwicklungen während des 20. Jahrhunderts haben diesen Diskurs vorangetrieben:

Erstens zählen dazu die großen gesellschaftlichen Umbrüche während und nach den beiden Weltkriegen, von denen vor allem Mennoniten in Europa, der ehemaligen Sowjetunion und in Nord- und Südamerika unmittelbar betroffen waren. Es rechnen dazu auch die Blockkonfrontation in der Zeit des „Kalten Krieges“ bis hin zur jüngeren Zeit „neuer Kriege“ und nicht zuletzt auch die Herausforderung durch den (auch religiösen) Pluralismus.

Zweitens trägt die wachsende Assimilierung von Mennoniten in den Gesellschaften, in denen sie leben, zu diesen Prozessen bei. Ausgehend von der Haltung absoluter Wehrlosigkeit einer „verfolgten Kirche“ und einem von außen geduldeten und von innen gewählten Se-

paratismus über eine sukzessive Preisgabe gerade dieses Identitätsmerkmals gegen Ende des 19. Jahrhunderts (vor allem unter Mennoniten in Deutschland) bis hin zur differenzierten Auseinandersetzung in den modernen Demokratien, die zur politischen Mitgestaltung herausfordern, verändern sich nicht nur die Haltung zu Krieg, Gewalt(freiheit) und gesellschaftlicher Verantwortung. Es verändern sich auch die theologischen Reflexionen, weil sich die Herausforderungen an die „Gemeinschaft der Gläubigen“ und entsprechend das Selbstverständnis, insbesondere das Verhältnis zum Staat, wandeln.

Drittens ist die zunehmende Dialogbereitschaft der anderen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung zu nennen. Sie hat zur intensiven Auseinandersetzung und zur kritischen Weiterentwicklung bis hin zu eigenständigen Ansätzen in der Friedenstheologie angeregt und herausgefordert, anderen Christen und Christinnen die eigene Position darzulegen.

6. Das mennonitische Engagement in Politik und Gesellschaft

Zu Beginn des Jahrtausends organisierte der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) eine „Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001 – 2010“. In diesem Zusammenhang beschloss die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM) im Jahre 2005 als Gründungsmitglied des ÖRK (Amsterdam 1948) die Gründung des Mennonitischen Friedenszentrums Berlin (MFB). Der Standort Berlin wurde bewusst ausgewählt, um eine räumliche Nähe zu Parlament und bundesdeutscher Politik zu schaffen.

Die Friedenserklärung der VDM wurde nach einem zweijährigen Diskussionsprozess in den Gemeinden im Dezember 2009 auf einer außerordentlichen Mitgliederversammlung in Hannover verabschiedet. Dort heißt es u.a.: „Es gibt keinen Bereich des Lebens, in dem unser Glaube an Christus nicht die oberste Instanz unserer Entscheidungen und Handlungen sein soll. Daher verstehen wir die Berufung zum Friedenstiften als Verantwortung in dieser Welt“.⁹ Diese Erkenntnis zieht Fragen nach sich, denen sich das Mennonitische Friedenszentrum Berlin (MFB) gemeinsam mit den Gemeinden stellen will und soll:

Ein erster Fragenkomplex zielt auf die allgemeine Stellung der Christen in Staat und Gesellschaft: Welche Verantwortung tragen wir als Christen und Christinnen in der Gestaltung einer demokratischen, rechtsstaatlichen Gesellschaft? Auf welchen Werten basiert eine solche freie Gesellschaft und wie können diese Werte nachhaltig vermittelt werden? Mit welchen Partnern können wir kooperieren?

Ein zweiter Block von Fragen ist eher von Friedenszielen im engeren Sinn und von Versöhnungsaufgaben geleitet: Welchen Beitrag zur Friedensbildung können die Gemeinden erbringen? Wie können Einzelne zur Friedensfähigkeit angeleitet werden? Welche ethisch gerechtfertigten Handlungsansätze können wir zur Gewaltüberwindung anbieten? Wie können unmittelbar von Gewalt bedrohte Menschen geschützt werden? Welchen Beitrag leisten wir zur Versöhnung im engeren sozialen Umfeld sowie in größeren gewaltsamen Auseinandersetzungen und zur Bildung eines nachhaltigen Friedens?

Wenn auch die Suche nach Alternativen zu Krieg, Rüstung und militärischer Gewalt ein Schwerpunkt des mennonitischen Friedenszeugnisses bleiben¹⁰, beinhaltet die Friedenserklärung der VDM den erweiterten Blickwinkel, dass Friedensbildung alle Gebiete menschlichen Zusammenlebens betrifft: Beziehungsstrukturen in Familien, Gemeinden und Kirchen, den nachhaltigen Umgang mit der Umwelt (Schöpfung), den verantwortlichen Gebrauch ökonomischer und ökologischer Ressourcen, die Rolle von Regierungen und internationalen Institutionen.¹¹ Dies soll vor allem auch als Begleitung der „Tagesordnung der Welt“ verstanden werden – nicht als kleiner Interessenverein im Chor der Lobbyisten, sondern in „Anwaltschaft“ (die Übersetzung des englischen Fachworts „advocacy“ trifft es meines Erachtens nur unzureichend) und immer im gleichzeitigen Hören auf den Herrn der Kirche.

„Was würde Jesus dazu sagen?“ – dieser zugespitzte Buchtitel Martin Niemöllers zeigt die Richtung an. Jesus Christus als Zuspruch und Anspruch auf unser ganzes Leben heißt nach meinem Dafürhalten nichts anderes, als in unserem Getragensein die Wachsamkeit nicht zu verlieren.

Konkrete Schritte waren in der jüngsten Vergangenheit zum Beispiel in Zusammenarbeit mit der Evangelisch-methodistischen Kirche der Offene Brief an den Vorstand der AfD. Er bezog sich auf Äußerungen

im Parteiprogramm 2016 zu Islam und Religionsfreiheit und war eine notwendige Konsequenz aus der Beauftragung des MFB, zum interkulturellen und interreligiösen Miteinander theologisch fundierte Überlegungen zu entwickeln sowie tolerante und lebendige Begegnungen zu initiieren.¹² Dazu heißt es im Leitfaden des MFB: „Zukunftsweisende Interventionen sind im Angesicht einer sich pluralisierenden Gesellschaft dringend notwendig.“¹³

Ein Schwerpunkt der Arbeit rankt sich aktuell um Fragen der gesellschaftlichen Diskursfähigkeit, um Fragen von Gesprächs- und Diskussionskultur, die eine offene Gesellschaft ausmacht, um die Beobachtung des europäischen Populismus und das (Wieder-)Erstarken nationalistischer Tendenzen. Wenn Friedensarbeit der „rote Faden im Miteinander (ist), um eine Kultur des Friedens aufzubauen“¹⁴, dann heißt dies auch, Wege aus der drohenden Polarisierung unserer Gesellschaft zu finden.

Bereits 2007 rief das MFB mit einem Brief an alle Gemeinden dazu auf, sich kritisch mit den Tornado-Einsätzen in Afghanistan auseinanderzusetzen und dazu die Bundestagsabgeordneten in den jeweiligen Wahlkreisen zu befragen.

Seit nunmehr acht Jahren besteht eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit der Brethren in Christ Church in Zimbabwe. Im Fokus der gemeinsamen Workshops und Konferenzen steht die Frage, was es bedeutet, Friedenskirche in völlig unterschiedlichen Kontexten zu sein und welche Konsequenzen das für die Friedenstheologie und gesellschaftspolitische Verantwortung hat. Dieser Austausch geschieht nicht allein auf Leitungsebene, sondern er führt auch völlig unterschiedliche Menschen aus zwei unterschiedlichen Kontinenten mitten in der Buschlandschaft des südlichen Simbabwe zusammen.

7. Fazit

Wenn auch der Beitrag der Mennoniten nur einen kleinen Tropfen im Teich des politischen Parketts in Berlin darstellt, heißt es auch, dass Christen und Christinnen das Salz der Erde seien. Es steht nirgendwo etwas von einer Mindestgröße.

- 1| *Siehe auch www.mennoniten.de.*
- 2| *Ebd.*
- 3| *Siehe Goertz, Hans-Jürgen: Menno Simons und die frühen Täufer. Bolanden, 2011. S. 5.*
- 4| *http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:simons_simonszoon_menno. (06.11.2017).*
- 5| *Goertz, Hans-Jürgen: Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 20. München, 1993. S. 15.*
- 6| *Voigt, Karl Heinz: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6. Leipzig, 2004. S. 53.*
- 7| *Vgl. Lienemann, Wolfgang: Frieden. Ökumenische Studienhefte 10. Bensheimer Hefte: Göttingen, 2000. S. 123f.*
- 8| *Vgl. Ebd. S. 130f.*
- 9| *Friedenserklärung der VDM, S. 11. Download unter www.menno-friedenszentrum.de.*
- 10| *Das Deutsche Mennonitische Friedenskomitee wurde in den 1950er Jahren als „Antwort“ auf die Wiedereinführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland gegründet.*
- 11| *Siehe die Konzeption des MFB 2017 – 2020 auf www.menno-friedenszentrum.de.*
- 12| *Siehe dazu die Broschüre des MFB „Was ist interreligiöser Dialog? Eine Einführung und Anleitung zum Selbermachen“, 2016. Download unter www.menno-friedenszentrum.de oder beim MFB in Papierform anfordern.*
- 13| *Ebd.*
- 14| *Siehe Friedenserklärung der VDM.*

PERSÖNLICHER GLAUBE UND GESTALTUNG DER WELT

DER METHODISMUS ALS TEIL
DER REFORMATORISCHEN KIRCHEN

Klaus Ulrich Ruof

In aller Kürze ...

- Der Methodismus entstand im England des 18. Jahrhunderts. Die Bezeichnung geht auf einen Spottnamen zurück, mit dem Studenten eine Gruppe um John Wesley an der Universität Oxford verunglimpfen wollten.
- Theologisch wurzelt die Erweckungsbewegung in der Erfahrung der Herrnhuter Gemeinden und in Luthers Rechtfertigungslehre. Glaubenserfahrung und theologische Erkenntnis finden zusammen in einem praktisch gelebten, aber vom Zwang befreiten Glauben.
- Konstitutives Merkmal bildet das soziale Engagement, das in einem „Sozialen Bekenntnis“ niedergelegt und seit den 1970er-Jahren in „Sozialen Grundsätzen“ fortgeschrieben wird.
- Kennzeichnend ist eine ökumenische Grundeinstellung, die eine Mitarbeit in ökumenischen Zusammenschlüssen und eine Kirchengemeinschaft mit den evangelischen Kirchen in Deutschland möglich macht.

Während und nach den religiösen Umbrüchen des 16. und 17. Jahrhunderts, die in zahlreichen Erneuerungsbewegungen mündeten, ist eine Vielzahl protestantischer Gemeinschaften entstanden. Im Jahr 2017, in dem sich zum 500. Mal die Veröffentlichung der Thesen Martins Luthers jährt, haben wir einige dieser Religionsgemeinschaften vorgestellt. Als vorläufigen Abschluss beschreibt der Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Klaus Ulrich Ruof, die Herkunft, die charakteristischen Merkmale und Aktivitäten der Methodisten.

Einige Blitzlichter auf den Methodismus

Die Evangelisch-methodistische Kirche ist in Deutschland in einer Minderheitensituation und deswegen nicht so bekannt. Was den Methodismus ausmacht lässt sich am besten an einigen Beispielen verdeutlichen:

- Nachdem John Wesley, der Begründer der methodistischen Erweckungsbewegung, in der Kirche von England Kanzelverbot erhält, geht er dorthin, wo die Menschen sind. Er predigt im Freien bei Arbeitern und Bergleuten – Menschen, die sonst kaum noch in die Kirche gehen und um die sich die Kirche nicht kümmert. Als Reaktion auf die Verkündigung bringen Arbeiter plötzlich ihren Wochenlohn nach Hause, statt ihn im Pub zu vertrinken. Bergleute mäßigen ihre zuvor rohe Ausdrucksweise, was dazu führt, dass die Arbeitspferde die Kommandos nicht mehr „verstehen“.
- An Sonntagen sammeln die „Methodisten“ sich selbst überlassene Kinder und betreuen sie in der Kirche. Mit der Bibel als Erzähl- und Unterrichtsbuch bringen sie den Kindern Lesen und Schreiben bei. Damit beginnt der soziale Aufstieg durch Bildung und Wissen, was die Gesellschaft in England nachhaltig prägen und vor einer Revolution bewahren sollte. Der sinnfällige Name dieses sonntäglichen Kirchenprogramms: „Sunday School“. Die später in Freikirchen in Deutschland übliche „Sonntagsschule“ als sonntägliches Kirchenangebot für Kinder findet daraufhin auch bei den evangelischen Landeskirchen als „Kinderkirche“ oder „Kindergottesdienst“ Eingang.
- Methodisten sind federführend dabei, als in der beginnenden Industrialisierung Englands Arbeitsmissstände bei Großgrundbesitzern, in Betrieben und Bergwerken öffentlich zur Sprache gebracht werden. Es entstehen Gruppen, die sich für die Rechte von Arbeitern einsetzen. Die Gewerkschaftsbewegung nimmt ihren Anfang

als Ausdruck gelebten Glaubens im Einsatz für die Grundrechte von Menschen.

- In Deutschland „erfindet“ der zu dem Zeitpunkt in Wüstenrot wohnende Methodist Georg Kropp Anfang der 1920er-Jahre die Bausparkidee als Ausdruck gelebter Gemeinschaft. Wenn die Menschen gemeinsam sparen und bauen, haben alle Beteiligten schneller die Chance auf Eigentum, als jeder nur für sich. Aus dieser Idee entsteht die Bausparkasse Wüstenrot als erste deutsche Bausparkasse.

Spotname wird zum Kirchennamen

Mit diesen ersten Blitzlichtern rückt schnell die Frage nach dem Namen der Kirche in den Fokus. Viele vermuten dahinter ein „Christ sein mit Methode“, das eher vorsichtig-skeptisch Abstand halten ließe. Ein Blick in die Geschichte erklärt den ungewöhnlichen Namen recht schlüssig: Im England um das Jahr 1720 fällt in Oxford eine Studentengruppe um John Wesley (1703-1791) dadurch auf, dass sie sich um Kranke, Arme und Gefangene kümmert und ihnen nach besten Kräften hilft. Sie selbst leben sehr einfach, studieren engagiert, gehen regelmäßig zur Kirche, lesen gemeinsam die Bibel und fragen danach, wie Gottes Wille im Alltag umzusetzen sei. Das erregt Aufsehen. Andere Studenten mit einem lockereren Lebenswandel machen sich über diese grundsolide lebenden Mitstudenten lustig. Der Spotname „Methodisten“ ist geboren. Anderthalb Jahrzehnte später, als sich die durch John Wesley ausgelöste Erweckungsbewegung in England ausbreitet, sucht man erneut nach einem Etikett, um deren „fromme Umtriebe“ zu verunglimpfen. Offensichtlich erinnern sich einige an die damalige Studentengruppe um jenen John Wesley, und so breitet sich der Spotname genauso schnell aus wie die Bewegung selbst. Aus dem Spottnamen wird so der Name der Bewegung und dann auch der Kirche.

Luthers Vorrede zum Römerbrief gibt den entscheidenden Impuls

Nach dem Studium und inzwischen schon als Pfarrer der Kirche von England machen sich John Wesley und sein Bruder Charles (1707-1788) als Missionare auf den Weg nach Nordamerika. Auf der Überfahrt gerät das Schiff in einen Sturm, der so heftig ist, dass viele der Passagiere – auch die beiden Wesleys – bereits mit ihrem Leben abschließen. Einzig eine Gruppe Herrnhuter Christen sitzt singend mitten unter den um ihr Leben bangenden anderen Passagieren. Ihr

Glaube wurzelt in tiefem Gottvertrauen. Die beiden studierten Theologen John und Charles sehen sich dem unerschütterlichen Glauben einfacher Christen gegenüber. Das hinterlässt Spuren. Zwei Jahre später sind die Wesley-Brüder nach erfolglosen Missionsbemühungen zurück in England. Wieder ist es ein Herrnhuter Christ, Peter Böhler (1712-1775), der ihnen in London begegnet und ihnen in ihrer geistlichen Unruhe entscheidende Impulse gibt. Am 24. Mai 1738 besucht John Wesley eine Gruppe Herrnhuter Christen, bei deren Gruppenabend Luthers Vorrede zum Römerbrief vorgelesen wird. Dabei, so schreibt John in sein Tagebuch, wird es ihm „seltsam warm ums Herz“. Nach der durch den Aufenthalt in Nordamerika ausgelösten geistlichen Verunsicherung findet er an diesem Abend über den Ausführungen Luthers zum rechtfertigenden Glauben seinen inneren Frieden. Ähnlich wie bei Martin Luther finden die disziplinierte Umsetzung biblischer Erkenntnisse und der vom Zwang befreite Glauben zusammen. Verbunden mit der zuvor schon praktizierten helfenden Hinwendung zu Menschen beginnt im Mai 1738 eine atemberaubende Erweckungsbewegung, die England verändern sollte und der Welt eine neue Kirche schenkte.

Veränderte Menschen verändern die Gesellschaft

Aus den Anfängen einer sich aufrichtig an der Bibel ausrichtenden Studentengruppe wird binnen weniger Jahre und Jahrzehnte eine Erweckungsbewegung, in der viele Menschen nach Gottes Willen fragen und in ihrem Alltag nach biblischen Grundlagen leben. Ganze Landstriche des damaligen Vereinigten Königreichs werden nachhaltig verändert. Dieser Erweckungsbewegung ist es mit zu verdanken, dass England eine „französische Revolution“ mit allen desaströsen Begleiterscheinungen erspart blieb. So gesehen überzog der Methodismus das Vereinigte Königreich des 18. und 19. Jahrhunderts mit einer „friedlichen Revolution“. John Wesley gründet Schulen für ärmere Bevölkerungsschichten, fördert die Vergabe günstiger Kredite durch die Gründung von Darlehenskassen und macht den Menschen medizinische Tipps und Hilfen zugänglich. Im weiteren Verlauf setzen sich Methodisten zusammen mit anderen engagierten Christen für die Würde der Sklaven ein und betreiben den jahrzehntelangen Kampf zur Abschaffung der Sklaverei. Sie gründen Gewerkschaften, wenden sich gegen Steuerhinterziehung und bekämpfen den weitverbreiteten Alkoholismus.

Kirche mit sozialem Bekenntnis

Die Verbindung überzeugten Glaubens und gesellschaftsprägenden Einsatzes ist dem Methodismus bis heute eigen. Die gesellschaftliche Dimension des Glaubens wird 1908 in einem „Sozialen Bekenntnis“ formuliert, das als kirchlicher Bekenntnistext bis heute einzigartig ist. In den 1970er-Jahren wird das Soziale Bekenntnis zu ausführlicheren „Sozialen Grundsätzen“ weiterentwickelt, die ständig fortgeschrieben werden. In sechs Haupt- und rund 60 Unterkapiteln werden brennende soziale Fragen analysiert und bewertet. Zu neu aufkommenden Entwicklungen im gesellschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Bereich wird Stellung bezogen. Die Sozialen Grundsätze sind Leitlinien, die zu verantwortlichem sozialem Handeln auf der Basis biblischer Grundlagen ermuntern. Methodistische Grundüberzeugungen und gesellschaftliche Wirklichkeit werden miteinander ins Gespräch gebracht – ganz im Sinne Jesu Christi, der Menschen in seine Nachfolge rief und ihnen zutraute, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein.

Kirche mit ökumenischem Gen

Der Methodismus entstand als Erweckungsbewegung, der Lehrstreitigkeiten und gezielte Abspaltungstendenzen fremd waren. Aus dieser Haltung heraus und wegen vieler aufgenommenen Impulse aus der Reformation und der Alten Kirche ist dem Methodismus die ökumenische Gesinnung eigen. Bereits 1742 betont John Wesley in seiner Schrift „Kennzeichen eines Methodisten“: „Von wahren Christen – welcher Denomination sie auch angehören – wollen wir durchaus nicht unterschieden werden. Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter. Ist dein Herz aufrichtig gegen mich wie mein Herz gegen dein Herz? Ich stelle keine weiteren Fragen. Wenn es so ist, dann gib mir deine Hand! Liebst du Gott und dienst du ihm? Das genügt; ich reiche dir die rechte Hand zur Gemeinschaft.“ Deshalb sind Methodisten national und weltweit grundsätzlich bereit zum ökumenischen Miteinander und wirken aktiv in vielen ökumenischen Zusammenschlüssen mit. In Deutschland sind dies die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und die Evangelische Allianz. Ökumenische Lehrgespräche führten dazu, dass die Evangelisch-methodistische Kirche und die Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland sich gegenseitig Kirchengemeinschaft erklärt haben.

Kirche mit Gesprächsstruktur

Wie ein roter Faden zieht sich durch alle Ebenen kirchlicher Verantwortung und Entscheidungsfindung das Gespräch in sogenannten „Konferenzen“. Dort werden alle Fragen und Entscheidungen erwo-gen, besprochen, diskutiert und entschieden. Im politischen Sprachgebrauch wird dafür der Begriff „demokratisch“ verwendet, der die geistliche Dimension des gemeinsamen Ringens um Lösungen aber nur unzutreffend beschreibt.

Auf „unterster“ Ebene, in der Gemeinde vor Ort, finden diese Beratungen in der „Bezirkskonferenz“ statt. In einer größeren Region ist es die „Jährliche Konferenz“ und in der Zusammenfassung von Regionen, Ländern oder Gebieten ist es die „Zentralkonferenz“ oder „Jurisdiktionalkonferenz“. Weltweit oberstes Leitungsgremium ist die alle vier Jahre tagende „Generalkonferenz“. Ab der Ebene der Jährlichen Konferenz sind alle Leitungsgremien und Konferenzen immer in gleicher Zahl mit Geistlichen und Laien besetzt.

Zahlen

Weltweit sind es über 80 Millionen Menschen, die zu Kirchen methodistischer Tradition sowie mit ihnen verbundener unierter und vereinigter Kirchen gehören. Zur Evangelisch-methodistischen Kirche (englisch: United Methodist Church) zählen sich weltweit rund 12 Millionen Menschen. In Deutschland ist die Evangelisch-methodistische Kirche, wie andere Freikirchen auch, in einer Minderheitensituation. Hier sind es rund 50.000 Menschen, die sich zu diesem Zweig reformatorischer Kirchen bekennen.

In Deutschland ist die Evangelisch-methodistische Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts (K.d.ö.R.) anerkannt. Sie finanziert sich ausschließlich durch Spenden und Beiträge ihrer Mitglieder.

Fazit

Auch als zahlenmäßig kleine Kirche im Reigen der protestantischen Kirchenfamilie in Deutschland gestaltet die Evangelisch-methodistische Kirche die ökumenischen Beziehungen aktiv mit und beteiligt sich engagiert am gesellschaftlichen Diskurs zu verschiedenen The-

men. So hat die Evangelisch-methodistische Kirche beispielsweise im Frühjahr 2017 unter dem Titel „Frieden gestalten: gewaltfrei, gerecht und schöpfungsgemäß“ ein Friedenswort verabschiedet. Schon seit den 1980er-Jahren äußert sich die Kirche in Deutschland wie auch die weltweite Evangelisch-methodistischen Kirche zu Themen von Frieden und Gerechtigkeit. Das Besondere dieses Friedenswortes ist der fehlende Appellcharakter an politische Akteure, der solchen kirchlichen Äußerungen oft eigen ist. Dieses Friedenswort „richtet sich in erster Linie an die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland“ und „soll bewusst machen, dass sich unsere Kirche auf einem Weg befindet“, wie es in der Vorbemerkung zu diesem Friedenswort heißt. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass sich eine nachhaltige Entwicklung zum Frieden nicht allein durch appellartige Aufrufe erreichen lässt. Natürlich haben Aufrufe zu dringend nötigen und weitreichenden politischen Entscheidungen ihre Berechtigung. Nachhaltige und dauerhafte Entwicklung hin zum Frieden und zu gerechteren Strukturen sind allerdings nur möglich, wenn viele einzelne Menschen im alltäglichen Leben ihren bewussten Beitrag dazu leisten. Deshalb ist das 60-seitige Friedenswort als Grundlagenheft zur Beschäftigung in den Gemeinden angelegt, was der Untertitel „Impulse zum Reden und Handeln“ unterstreicht. In mehreren Kapiteln werden Ursachen analysiert, die einer friedvollen Welt entgegenstehen, und mit an die Analyse anschließenden „Thesen zum Gespräch“ wird dazu eingeladen, sich dem Thema „Frieden und Gerechtigkeit“ zu stellen. Eine ergänzende Arbeitshilfe dient dazu, die Auseinandersetzung in den Gemeinden zu unterstützen und zielt ganz konkret darauf ab, „den Worten Taten folgen zu lassen“, wie es ein Mitarbeiter der Arbeitshilfe ausdrückt. Anstelle von Nichtstun oder resignativen Abwartens bis zur Katastrophe, kann „die Kirche“ und darin jeder einzelne „konsequent und zielstrebig den Weg vieler kleiner Schritte weiter(gehen)“, wie es im Schlusskapitel (S. 50) dieses Friedenswortes heißt. Das drückt einmal mehr die methodistische Überzeugung aus, dass nur veränderte Menschen die Gesellschaft verändern können. Dazu sind die Menschen in der Evangelisch-methodistischen Kirche aufgerufen, und sie sind bereit – auch wenn sie zahlenmäßig nur wenige sind – ihren Teil dazu beizutragen.

Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche verpflichtet auf soziales Engagement und ist heute Bestandteil der Lehrgrundlagen:

*Wir glauben an Gott, den Schöpfer der Welt,
und an Jesus Christus, den Erlöser alles Erschaffenen,
und an den Heiligen Geist,
durch den wir Gottes Gaben erkennen.*

*Wir bekennen, diese Gaben oft missbraucht zu haben,
und bereuen unsere Schuld.*

*Wir bezeugen,
dass die natürliche Welt Gottes Schöpfungswerk ist.
Wir wollen sie schützen
und verantwortungsvoll nutzen.*

*Wir nehmen dankbar
die Möglichkeiten menschlicher Gemeinschaft an.
Wir setzen uns ein für das Recht jedes Einzelnen
auf sinnvolle Entfaltung in der Gesellschaft.*

*Wir stehen ein für das Recht
und die Pflicht aller Menschen,
zum Wohl des Einzelnen
und der Gesellschaft beizutragen.*

*Wir stehen ein für die Überwindung
von Ungerechtigkeit und Not.*

*Wir verpflichten uns zur Mitarbeit
am weltweiten Frieden
und treten ein für Recht und Gerechtigkeit
unter den Nationen.*

*Wir sind bereit,
mit den Benachteiligten
unsere Lebensmöglichkeiten zu teilen.
Wir sehen darin eine Antwort auf Gottes Liebe.*

*Wir anerkennen Gottes Wort
als Maßstab in allen menschlichen Belangen
jetzt und in der Zukunft.*

*Wir glauben
an den gegenwärtigen und endgültigen Sieg Gottes.
Wir nehmen seinen Auftrag an,
das Evangelium in unserer Welt zu leben.
Amen.*

Weiterführende Literatur:

Internetseite der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland: www.emk.de

*Walter Klaiber, Manfred Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche. Göttingen, 2006.
Manfred Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys. Göttingen, 3. Aufl. 2008.*

Hans Martin Renno (Hrsg.), Frieden gestalten: gewaltfrei, gerecht und schöpfungsgemäß, EmK-Forum 42, Frankfurt am Main, 2017.

Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche, EmK-Forum 36, Frankfurt am Main, 3. Aufl. 2010.

Karl Steckel, Carl Ernst Sommer (Hrsg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Göttingen, 2007.

John Wesley, Kennzeichen eines Methodisten. Warum Methodisten schlicht und einfach Christen sind. Frankfurt am Main, 2011.

EIN KOOPERATIONSMODELL FÜR DEN ISLAM

WARUM DAS VERHÄLTNISS VON ISLAM UND STAAT IN DEUTSCHLAND GEKLÄRT WERDEN MUSS.

Andreas Jacobs

Mit der Einrichtung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) wurde im Jahre 2006 ein Prozess etabliert, der die Muslime in Deutschland an das deutsche Staatskirchenrecht heranführen sollte. Nach mehr als elf Jahren ist offensichtlich, dass diese Annäherung nicht eingetreten ist. Angesichts von widerstreitenden Vertretungsansprüchen, von unterschiedlichen Erwartungen sowie von fehlendem Willen auf beiden Seiten ist ein bundesweit einheitliches Modell zur Organisation von Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Muslimen nach wie vor nicht in Sicht.

Unterschiedliche Modelle

Stattdessen hat sich auf Ebene der Länder ein Flickenteppich unterschiedlicher Modelle etabliert, die von der Verleihung von Körperschaftsrechten an Einzelgruppen über Staatsverträge bis hin zu Gesetzen reichen. Dieses ordnungspolitische Durcheinander führt zu einer Vielzahl von Schief lagen. Die bestehenden Regelungen bevorzugen kleine Organisationen mit professionellen Strukturen, stärken zum Teil problematische Akteure, setzen unterschiedliche Standards und zementieren das Gefühl der Ungleichbehandlung.

Eine Reihe von aktuellen Entwicklungen bringt Bewegung in diese wenig befriedigende Situation. Der im Rahmen der Flüchtlingskrise erfolgte Zuzug von arabischen und afrikanischen Muslimen erhöht die Heterogenität des Islam. Islamfeindlichkeit, aber auch berechnete Sorgen und Fragen zum Verhältnis von muslimischen Akteuren und

Organisationen zum säkularen Rechtsstaat nehmen zu. Gleichzeitig versuchen autoritäre Regime und Akteure im Ausland immer öfter, muslimische Gemeinden hierzulande zu instrumentalisieren.

Die jüngste Distanzierung der Bundesregierung vom Dachverband DITIB, dem Organ des türkischen Staatsislam in Deutschland, ist daher genauso angebracht wie die Skepsis gegenüber dem Vertretungsanspruch der muslimischen Dachverbände. Allerdings verschärfen sich hierdurch die bestehenden Kooperationsdefizite zwischen Muslimen und Staat weiter – während gleichzeitig der Kooperationsbedarf zunimmt.

Gestiegener Kooperationsbedarf

In den vergangenen Jahren wurde eine Vielzahl von Projekten gestartet, die Muslime in Deutschland religiös beheimaten sollen. Sie alle sind auf eine Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Staat angewiesen. In erster Linie gehören hierzu die Modelle zur Erteilung von islamischem Religionsunterricht und die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie. Aber auch bei Finanzierungsfragen und Förderrichtlinien nimmt der Regelungsbedarf weiter zu.

Es ist daher wenig verwunderlich, dass der Ruf nach einer „staatlichen Anerkennung“ des Islam immer wieder laut wird. Dieser Ruf geht allerdings an den tatsächlichen Erfordernissen vorbei. Denn der säkulare Rechtsstaat erkennt keine Religionen an – zumindest nicht in Deutschland. Stattdessen etabliert das deutsche Religionsverfassungsrecht im Kern Kooperationsbeziehungen zwischen dem Staat und den verschiedenen Religionsgemeinschaften. Politisch und juristisch notwendig ist in Bezug auf den Islam also nicht die „Anerkennung“. Stattdessen geht es darum, innerhalb des bestehenden religionsverfassungsrechtlichen Rahmenwerkes ein einheitlich geregeltes Kooperationsverhältnis zwischen den islamischen Glaubensgemeinschaften und dem Staat zu definieren.

Kreativität und Flexibilität sind gefragt

Wie kann das gehen? Bislang richteten sich die Überlegungen auf die Erteilung des Körperschaftsstatus und auf die Suche nach der repräsentativen Vertretung der Muslime in Deutschland. Beides hat sich bislang als Sackgasse erwiesen. Der Ausweg führt weder über einen

„Körperschaftsstatus light“ noch über einen Staatsislam. Vielmehr sind jetzt Kreativität, Flexibilität und politischer Wille auf allen Seiten gefragt. Der innerislamischen Vielfalt muss auf Seiten der Politik gleichermaßen Rechnung getragen werden wie den grundgesetzlichen Vorgaben. Beides kann aber ebenso wenig ein Argument gegen eine einheitliche Rahmenstruktur sein wie das Fehlen kirchenähnlicher Strukturen im Islam. In allen islamischen Ländern gibt es schließlich Kooperationsbeziehungen zwischen Religion und Politik.

Die Bundestagswahl 2017 hat auch gezeigt, wie sehr das Verhältnis von Islam und demokratischem Verfassungsstaat die Menschen in Deutschland beschäftigt. Ein Kooperationsmodell für den Islam kann weder alle diesbezüglichen Bedenken ausräumen noch alle Erwartungen von Muslimen zufriedenstellen. Es kann allerdings ein Verhältnis definieren, in dem Freiräume und Grenzen ebenso wie Leistungen und Verpflichtungen von Muslimen und Staat in Deutschland festgelegt werden. Die nächste Bundesregierung wäre daher gut beraten, der DIK neues politisches Gewicht zu verleihen, um die Kooperation mit islamischen Gemeinschaften in Deutschland endlich auf juristisch sichere Füße zu stellen.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. Karlies Abmeier

ist Leiterin des Teams Religions-, Integrations- und Familienpolitik der Konrad-Adenauer-Stiftung

Prof. Dr. Birgit Aschmann

ist seit April 2011 Professorin für Europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts an der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie ist Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

Martina Basso

ist Pastorin und Leiterin des Mennonitischen Friedenszentrums Berlin. Seit 2016 ist sie zudem Geschäftsführerin der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und deren stellvertretende Vorsitzende.

Ökumenischer Patriarch Bartholomaios I.

ist seit 1991 Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel mit Sitz in Phanar, einem Stadtteil von Istanbul, und Erzbischof von Konstantinopel. Er ist der 270. Nachfolger des Apostels Andreas. Bartholomaios studierte in Rom, München und Bossey und wurde 1969 zum Priester geweiht.

Uwe Heimowski

ist seit 2016 Beauftragter am Sitz des Deutschen Bundestages und der Bundesregierung. Zuvor war der gelernte Erzieher und Diplom-Theologe von 2001 bis 2016 Pastor (Gemeindereferent) einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Gera, Dozent für Sozial- und Wirtschaftsethik an der Berufsakademie Gera und seit 2009 mit einer halben Stelle Referent für Menschenrechte bei Frank Heinrich, MdB (CDU).

Dr. Andreas Jacobs

ist seit Januar 2017 Koordinator für Islam in der Konrad-Adenauer-Stiftung. Von 2007 bis 2012 war er als Auslandsmitarbeiter der Stiftung in Kairo und von 2012 bis 2013 Koordinator für Islam und Religionsdialog. Zwischen 2013 und 2016 arbeitete er am NATO Defense College in Rom und war hier als Research Advisor für die Schulungsprogramme der NATO mit Offizieren aus dem Nahen Osten zuständig.

Peter Jörgensen

ist freikirchlicher Beauftragter am Sitz der Bundesregierung. Seit 2003 arbeitet Peter Jörgensen als Pastor einer kleinen, sozialdiakonisch und missionarisch profilierten Baptistenkirche in Berlin Wedding. Seit 2007 ist er Beauftragter der VEF.

Prof. Dr. Günter Krings MdB, LL.M. (Temple)

ist seit 2004 Lehrbeauftragter und seit 2010 Inhaber einer Honorarprofessur an der Universität Köln. Seit Dezember 2013 ist er Parlamentarischer Staatssekretär beim Bundesminister des Innern.

Rabbiner Prof. Dr. Andreas Nachama

ist Direktor der Stiftung Topographie des Terrors und jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit.

Klaus Ulrich Ruof

ist Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland in Frankfurt am Main.

PUBLIKATIONEN ZU RELIGIONSPOLITISCHEN THEMEN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

Texte zu religionspolitischen Themen erscheinen in der Konrad-Adenauer-Stiftung in verschiedenen Formaten.

1. Monitor Religion und Politik 2017

Der Monitor Religion und Politik umfasst Hintergrundinformationen, Expertisen und kleine Rechtsgutachten zu aktuellen Fragen. Er richtet sich an einen ausgewählten Empfängerkreis. Im vergangenen Jahr sind unter anderem erschienen:

Peter Jörgensen

Baptismus als Teil der Reformationsgeschichte und der Einsatz für Religionsfreiheit

Ökumenischer Patriarch Bartholomaios I.

Orthodoxie und Menschenrechte

Prof. Dr. Günter Krings MdB

Was bedeutet Religionsfreiheit heute?

Rabbiner Prof. Dr. Andreas Nachama

Erinnern – Ein biblisches Gebot
Gedenkkultur aus jüdischer Sicht

Uwe Heimowski

Die Deutsche Evangelische Allianz und ihr Beitrag zur politischen Debatte

Prof. Dr. Birgit Aschmann

Kein Friede, nirgends. 1917 – Der Papst und die Suche nach einem Weg aus dem Krieg

Martina Basso

Mennoniten als „linker Flügel der Reformation“ und ihre friedens-
theologische Fokussierung

Klaus Ulrich Ruof

Persönlicher Glaube und Gestaltung der Welt
Der Methodismus als Teil der reformatorischen Kirche

2. Sonstige Formate**Dr. Karlies Abmeier (Hrsg.)**

Politik im Zeichen der Reformation – Der lange Schatten von 1517

Dr. Karlies Abmeier (Hrsg.)

Reformation weltweit – Erinnerungen in vier Kontinenten

Dr. Andreas Jacobs

Ein Kooperationsmodell für den Islam

Kontakt:

Dr. Karlies Abmeier

Leiterin des Teams

Religions-, Integrations- und
Familienpolitik

E-Mail: karlies.abmeier@kas.de



Konrad
Adenauer
Stiftung

2017 stand im Zeichen des Reformationsjubiläums. Neben der Evangelischen Kirche in Deutschland verfolgen auch andere aus der Reformation hervorgegangene Religionsgemeinschaften politische Ziele. In Deutschland befinden sie sich in einer Minderheitensituation, im weltweiten Maßstab bilden sie oft große Gemeinschaften, wie die Baptisten, die Mennoniten, die Methodisten oder die Evangelische Allianz.

Der Blick der katholischen Kirche richtet sich auf das Jahr 1917 mit der Friedensinitiative Benedikts XV., ein Rabbiner wirbt für eine zukunftsfähige Gedenkkultur, die Orthodoxie ringt um die Stellung zur Moderne und zu den Menschenrechten und islamische Gemeinschaften suchen nach Kooperationsmodellen im deutschen Staat.

www.kas.de

