

FLÜCHTLINGSKONVERSIONEN

Theologische Zugänge zu einem intersektionalen Phänomen¹

1. Konfessionelles und intersektionales Paradigma

Seit einigen Jahren wird die Aufmerksamkeit christlicher Kirchen verstärkt vom Phänomen der Flüchtlingskonversionen beansprucht.² Darunter versteht man den Sachverhalt, dass sich Menschen, die aus einem Land mit islamisch geprägter Gesellschaft fliehen, im Kontext ihrer Migration dem Christentum zuwenden und in Deutschland (oder einem anderen westlichen Staat), seltener auch während der Flucht in einem Transitland, z.B. der Türkei, taufen lassen. Häufig markiert die empfangene Taufe ein zumindest vorläufiges Ziel der Migrationsbewegung und hängt daher mit der Fluchtgeschichte nicht nur äußerlich zusammen. Vielmehr ist für viele Betroffene die Hinwendung zum Christentum schon im Herkunftsland der maßgebliche Fluchtgrund. Diese Menschen leben also bereits in ihrem persönlichen Heimatumfeld christlich, auch wenn dieses individuelle Christsein dort wegen drohender staatlicher oder vom Staat nicht verhinderter gesellschaftlicher Verfolgung fast nie durch den formellen Schritt zur Taufe öffentlich gemacht wird.

Das Phänomen hat seit dem sog. »Sommer der Migration« 2015 erheblich zugenommen und betrifft heute weit überwiegend Menschen aus der Islamischen Republik Iran. Sie stellt als schiitische Theokratie einen Sonderfall unter

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich beim Fachtag »Asyl und Konversion« der Evangelischen Kirche in Deutschland am 29.9.2020 gehalten habe. Für eine stärker auf die Probleme der Einzelsituation eingehende Darstellung sei auf die Tagungsdokumentation »Integration und Konversion« verwiesen, die die Ergebnisse eines von mir geleiteten Forschungsvorhabens zur Thematik darstellt. Vgl. HENNING THEISSEN/KNUD HENRIK BOYSEN (Hrsg.), *Integration und Konversion. Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft*, Paderborn 2021.

² Vgl. zusammenfassend HENNING THEISSEN, *Flüchtlingskonversionen. Einführende Sondierung des Problemfeldes*, in: DERS./BOYSEN (Hrsg.), a.a.O., 1-53, wo viele der hier behandelten Themen ausführlicher dargestellt werden, doch ohne den methodischen Fokus auf Intersektionalität.

den Staaten und Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens dar, was sich religionssoziologisch auch darin niederschlägt, dass Migranten, die seit der Islamischen Revolution (1979) aus dem Iran nach Deutschland gekommen sind – ohne zum Christentum zu konvertieren –, bei repräsentativen Befragungen wie z.B. dem Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung über die Jahrzehnte hinweg charakteristische Inzidenzen bei den statistisch einschlägigen Parametern individueller Religiosität aufweisen. Im Vergleich zu muslimischen Migranten aus anderen Ländern der Region weisen Personen, die aus dem Iran stammen, signifikant niedrigere Werte bei der abgefragten Verbindlichkeit religiöser Überzeugungen und der praktischen Observanz auf.³ Diese religionssoziologische Evidenz bezieht sich allerdings offensichtlich nicht auf diejenigen iranischen Migranten, die zum Christentum konvertieren, und sie sagt auch nicht unmittelbar etwas über die Situation nach 2015 aus. Dennoch ist sie als Hintergrund auch für das gegenwärtig angemessene Verständnis und den Umgang mit dem Phänomen der Flüchtlingskonversionen von Gewicht, und sei es nur, um den Sichtweisen, die naheliegender Weise die asylrechtliche Beschäftigung von Behörden (BAMF) und Verwaltungsgerichten mit dem Thema prägen, ein differenzierteres Bild der vielgestaltigen Wirklichkeit des Phänomens der Flüchtlingskonversionen an die Seite zu stellen.

In der bundesdeutschen Öffentlichkeit mit ihrer weitgehend indifferenteren Einstellung gegenüber Bekenntnisfragen ist immer wieder die Auffassung anzutreffen, Konversionen seien nur etwas für die schon vorher besonders Eifrigen unter den Sinnsuchenden, so wie sich angeblich abgeschworene Raucher zu den schärfsten Verfechtern des Nichtrauchens entwickeln sollen. Der Wort-sinn von Konversion als Bekehrung leistet dieser Auffassung Vorschub. Von zum Christentum bekehrten Muslimen erwartet man dann eine besonders tiefgreifende Auseinandersetzung mit Fragen des religiösen Bekenntnisses und eine entsprechende intensive Praktizierung der neu angenommenen Konfession.

Diese konfessionelle Betrachtungsweise, wie man sie zusammenfassend nennen kann, scheint sich im Blick auf den Iran und die dortige Situation der christlichen Kirchen seit der Islamischen Revolution zu bestätigen, doch ist die Lage komplex. Auf der Linie der skizzierten Beobachtung liegt etwa der Länderreport zum Iran, den das BAMF 2019 als Grundlage seiner Einschätzung konvertierter Flüchtlinge erarbeitete.⁴ Dort wird unterschieden zwischen »anerkannten« Kirchen (d.h. Kirchen armenischer oder syrischer Tradition), die schon lange vor 1979 etabliert waren und heute relative Kultusfreiheit und staatlichen Schutz genießen, und den christlichen Gruppen pfingstlicher Prägung, die gegenwärtig ohne anerkannte Strukturen eine Missionstätigkeit in

³ Für entsprechende Hinweise danke ich Dr. Yasemin El-Menouar, Gütersloh.

⁴ Vgl. zum Folgenden BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE, Länderreport 10. Iran. Situation der Christen, Nürnberg 3/2019, bes. 4-6.

meist individueller Initiative ausüben. Abgesehen davon, dass auch pfingstliche Kirchen schon eine längere Tradition im Iran besitzen,⁵ ist vor allem ihre Einschätzung als »sehr konservative Vertreter einer reinen Lehre«⁶ (so der Länderreport des BAMF zu den Assemblies of God) zu differenzieren. Dahinter dürfte das konfessionelle Paradigma stehen, das den betreffenden Kirchen das beschriebene Verständnis der Konversion als Bekehrung zu einem bestimmten Bekenntnis unterschiebt. Unausgesprochen geistert hier das Verdikt der Sekte durch den Länderreport.

Wie schon die Masse der seit 1979 aus dem Iran Geflüchteten, die religionsdemographisch als eher unterdurchschnittlich religiös beschrieben wird (s.o.), kein diesbezüglich einheitliches Profil aufweist, so scheinen nach den noch wenigen empirischen Studien zum Thema⁷ auch diejenigen Iranerinnen und Iraner, die sich christlich taufen lassen, keine klar identifizierbare religiöse Prägung als gemeinsames Merkmal aufzuweisen. Allerdings gibt es Anzeichen dafür, dass die Hinwendung zum Christentum zumindest in den größeren Städten für mehr Menschen als noch in vergangenen Jahren auch durch persönliche, nachbarschaftliche Kontakte mit Angehörigen der staatlich geduldeten Kirchen angeregt ist, deren Lebenswandel als anspornend und befreiend erfahren wird.⁸

Nach der Logik des konfessionellen Paradigmas müssten die Lebenswelten der Angehörigen dieser etablierten Kirchen gegen die der iranischen Konvertiten, die sich im Land meist baptistisch oder pfingstlich orientieren, streng abgeschottet sein. Doch diese Trennung existiert, nach den eben angeführten Indizien zu urteilen, nicht in der behaupteten Durchgängigkeit. Mögen staatlich geduldete Kirchen im Iran auch keine Konvertiten taufen, so ist deren anderweitige kirchliche Orientierung doch nicht mit konfessionellen Gründen zu erklären. Vielmehr lernen die meisten Konvertiten die Eigenarten und Unterschiede der Konfessionen überhaupt erst im weiteren Verlauf ihrer Migrationsgeschichte in den Ländern kennen, wo sie schließlich getauft werden. Im Iran hingegen dürfte der wachsende Homogenisierungsdruck, den die Islamische Republik für alle Lebensbereiche der Einzelnen erzeugt, eher dazu führen, dass Menschen in der Abwehr dieses Drucks zusammengeführt werden, die ansonsten durch religiöse, ethnische oder soziale Schranken getrennt sind.

⁵ Vgl. hierzu neben BAMF, Länderreport (s. Anm. 4), 6, z.B. CONRAD KRANNICH, Taufwillige Muslime? Zur asylrechtlichen Verhandlung »religiöser Konversionen«, in: THEISSEN/BOYSEN (Hrsg.), Integration (s. Anm. 1), 67–85, 75.

⁶ BAMF, ebd.

⁷ Vgl. z.B. SUSANNE STADLBAUER, Between Secrecy and Transparency. Conversions to Protestantism Among Iranian Refugees in Germany, in: *Entangled Religions* 8 (2019), unter <https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/8322/7670> [Aufruf: 10.2.2021].

⁸ Für den landeskirchlichen Bereich GÜNTHER OBORSKI, Die Iranerseelsorge der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, in: THEISSEN/BOYSEN, a.a.O., 197–208, 201.

Die Tatsache, dass auch armenische Christen, die einer national homogenen Kirche angehören, für ihre nicht-armenischen Nachbarn zum Anreger einer religiösen Konversion werden, ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass diese Konversionen alle Sektoren des individuellen Lebens in einem Staat erfassen, der seinerseits das Leben seiner Bürgerinnen und Bürger in so vielen Bereichen wie möglich bestimmen will. Konversionen iranischer Flüchtlinge können deshalb nicht mithilfe des konfessionellen Paradigmas erfasst werden, sondern verlangen die Einsicht in den intersektionalen Charakter solcher Vorgänge. Menschen, die als Geflüchtete aus dem Iran zum Christentum konvertieren, bringen damit eine Haltung zum Ausdruck, die in verschiedenste Bereiche ihres Lebens – nicht nur das religiöse Bekenntnis – eingreift, in denen sie jeweils Übergänge vollziehen, am offensichtlichsten darin, dass ihr individuelles Konversionsnarrativ eng mit ihrer Migrationsgeschichte verbunden ist. Das schließt natürlich nicht aus, dass Menschen aus im engeren Sinne konfessionellen Motiven vom schiitischen Islam zum Christentum konvertieren, weil sie u.U. schon seit längerer Zeit von religiösen Fragestellungen bewegt sind, für die sie mit einer Konversion die Lösung erhoffen. Derartige Motive sind in der Literatur zum Thema belegt.⁹

Eine angemessene Beschäftigung mit dem Thema Flüchtlingskonversionen verlangt deshalb die Respektierung des intersektionalen Paradigmas in der Betrachtung religiöser Veränderungen im Leben von Menschen. Im Folgenden äußere ich mich aber als Fachwissenschaftler und Repräsentant der systematischen Theologie. Ihr steht das Konzept der Taufe zur Verfügung, das in dogmatischer Hinsicht den lebenswendenden Charakter der Konversion beschreibt und dabei gerade wegen deren Auswirkungen auf das ganze Leben der Getauften nicht bei der dogmatischen Beschreibung verharren kann, sondern eine Anzahl weiterer Faktoren solcher Konversionen einbeziehen muss. Die Beschreibung folgt damit zwar noch keiner intersektionalen Methode, trägt aber dem Phänomen der Intersektionalität Rechnung und führt so an mehreren Stellen zur Revision etablierter theologischer Kategorien. Das will ich in Ziff. 2.1-2.3 der vorliegenden Überlegungen entfalten. Es geht darum, die Theologie sprachfähig für das Phänomen der Flüchtlingskonversionen zu machen. Mit herkömmlichen Denkmitteln werden die zunehmenden Taufen iranischer Christinnen und Christen kaum angemessen zu erfassen sein, auch scheint mir auf dieser Basis der Versuch zum Scheitern verurteilt, als Kirche breitere Gesellschaftsschichten für das Thema auch nur zu interessieren oder gar mahnende, womöglich klärende Worte an die staatlichen Behörden zu richten, die mit Flüchtlingskonversionen befasst sind.

⁹ Z.B. beobachten SZABOLCS KÉRI/CHRISTINA SLEIMAN, Religious Conversion to Christianity in Muslim Refugees in Europe, in: *Archive for the Psychology of Religion* 39 (2017), 283-294, entsprechende Motive bei über der Hälfte ihres Samples.

2. Die Taufe iranischer Flüchtlinge

Die Taufe ist das Schlüsselgeschehen im Zuge einer Flüchtlingskonversion. Darin waren sich die evangelischen Landeskirchen mit den protestantischen Freikirchen einig, als sie 2013 in einer Handreichung zum Thema formulierten: »Die Taufe von erwachsenen Asylsuchenden ist nichts anderes als die Taufe eines anderen Erwachsenen.«¹⁰ Diese dogmatische Aussage wäre allerdings irrig, sollte damit gesagt sein, dass die besonderen Umstände wie etwa der Migrations- oder der Konversionskontext, die Flüchtlingskonversionen von anderen Taufen unterscheiden, theologisch belanglos wären. Vielmehr ist jede Taufe eingebettet in ein umfassenderes Geschehen der Integration, bei deren Gelingen die individuell höchst verschiedenen Lebensumstände der Getauften ihre volle Gemeinschaft am und im Leben als Gläubige bereichern und nicht einschränken. Der mit der Taufe einhergehende Integrationsauftrag kann mit anderen Worten als deren gemeinschaftliche Dimension betrachtet werden, die mit der stets individuellen Spende des Taufritus zusammenzudenken ist. Die theologische Dogmatik trägt dieser Korrelation von individueller und gemeinschaftlicher Dimension Rechnung, indem sie die Taufe nicht nur als Heilszuwendung und Lebenswende Einzelner begreift, sondern als deren Eingliederung in den Leib Christi.

Die Taufe ist als Eingliederung in den Leib Christi mehr und anderes als die mit ihr verbundene Mitgliedschaft in der Kirche, obwohl ja auch diese rechtliche Beschreibung sich an der Metapher von Glied und Organismus orientiert. Der Unterschied liegt darin, dass die Vorstellung der Kirchenmitgliedschaft auf dem Begriff einer institutionellen Kirche beruht, die über Gewährung oder Verweigerung von Zugehörigkeit (durch Spende oder Versagung des Taufritus) Entscheidungsautorität besitzt. Demgegenüber bezeichnet die biblische Metapher des Leibes Christi den realen Lebenszusammenhang der von Jesus Christus ausgehenden Heilswirkungen, der keine solche Entscheidungsinstanz aufweist, sondern im Zusammenwirken seiner Glieder besteht. Der maßgebliche biblische Grundtext hierfür ist 1Kor 12,12-31, wo der Apostel Paulus in Umkehrung antiker politischer Philosophien das Leben der christlichen Gemeinde mit einem Organismus vergleicht, der kein Zentralorgan kennt (in dem von Paulus persiflierten Gleichnis des Menenius Agrippa war dies der Magen). Im Ergebnis heißt das, dass die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi nicht die Gleichförmigkeit der Unterordnung unter die von einer Entscheidungsinstanz aufgestellten Kriterien der Zugehörigkeit mit sich bringt. Der Leib Christi wird vielmehr vom Miteinander seiner Glieder zusammengehalten. Ohne Bild gesagt: In der dogmatischen Betrachtung der Kirche als Leib Christi ist Diversität das Prinzip der Einheit. Es erklärt die dogmatische

¹⁰ EVANGELISCHE KIRCHE/VEREINIGUNG EVANGELISCHER FREIKIRCHEN (Hrsg.), Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden, Hannover 2013, 6.

Schlüsselstellung der Taufe, da sie mit der Verbindung von individueller und gemeinschaftlicher Dimension des Christseins dieses Prinzip verkörpert.

Ausgehend von einschlägigen Aussagen der Bibel zur Taufe, soll dieser Grundgedanke im Folgenden für drei inhaltliche Aspekte von Taufen iranischer Flüchtlinge entfaltet werden.

2.1 Diversität der Taufmodelle

Während die Taufe in dogmatischer Hinsicht für alle Getauften als Eingliederung in den Leib Christi beschrieben werden kann, lassen sich unterschiedliche Tauftypen beschreiben je nachdem, wie der Herkunftskontext beschaffen ist, den die Täuflinge mitbringen. Hilfreich ist hier die Äußerung des Apostels Paulus in Röm 8,15, wo er (wenngleich ohne nähere Ausführungen zur Taufe) das Leben der Gläubigen ein Dasein als Kinder Gottes nennt, die Gott adoptiert habe. Dass Paulus hier den *terminus technicus* der hellenistischen Antike für die Kindesannahme (griech. *υιοθεσία*) benutzt, hat für eine heutige Betrachtung im Vergleich zu dem sonst in der paulinischen Theologie bevorzugten Begriff der Gerechtigkeit (Gottes) oder Rechtfertigung den besonderen Vorzug, dass die Adoption zu Kindern Gottes das Leben der Gläubigen, das sie abseits des Glaubens geführt haben oder noch führen, vollwertig in die Betrachtung der Gotteskindschaft einbezieht. Wie nun bei einer modernen Adoption drei Modelle unterschieden werden können in Abhängigkeit davon, wie der Einbezug der Herkunft in die Adoption beschaffen ist, so lassen sich auch für die Taufe, durch die Menschen zu Kindern Gottes adoptiert werden, drei Typen je nach Beschaffenheit des religiösen Herkunftskontextes differenzieren.

Recht eingespielt ist in den historischen Konfessionskirchen die Unterscheidung von Säuglings- und Erwachsenentaufen. Die mit der Taufe einhergehende Lebenswende lässt sich für Täuflinge, die als neugeborene Kinder ohne extensive Vorgeschichte getauft werden, theologisch nur denken, wenn eine Heilsbedürftigkeit der Menschen ab Geburt angenommen wird, wenn also die Erbsünde als theologischer Standard gilt, der die Taufe als selbstwirksames Werk der göttlichen Gnade entgegengesetzt wird. Das ist der Fall in den Landeskirchen, die sich selbst die religiöse Versorgung der gesamten christlichen Bevölkerung eines Gebietes auf die Fahnen schreiben. Man kann diesen volkskirchlichen Tauftyp mit dem bis vor kurzem relativ unangefochtenen Goldstandard der Adoption als sog. Inkognito-Adoption vergleichen, bei der die leibliche Herkunft des Adoptivkindes nicht vor ihm selbst und seinem unmittelbaren Umfeld, wohl aber in der Öffentlichkeit geheim gehalten wird, um ihm in der Adoptivfamilie ein Aufwachsen in möglichst ungestörter Normalität zu ermöglichen. Herkunftskontakte zur leiblichen Familie sind in diesem Modell nicht vorgesehen, vielmehr soll die Belastung, die mit der Adoptionsfreigabe durch eine Familie einhergeht, in der ein Aufwachsen nicht möglich war, in der neuen Familie überwunden werden, so wie die Gnade der Taufe den Makel der Erbsünde tilgt.

Die Säuglingstaufe der Landeskirchen gerät nicht so sehr dort ins Wanken, wo ihr von freikirchlicher Seite das Erfordernis eines persönlichen Bekenntnisses als Voraussetzung für die Taufe entgegengesetzt wird, steht doch auch diese Auffassung auf dem Boden der Erbsündenlehre und stellt lediglich die bewusste Annahme der allein gegen die Sünde wirksamen Gnade Gottes in den Vordergrund. Vielmehr bröckelt hingegen die Säuglingstaufe als Säule der Volkskirche dann, wenn abnehmende kirchliche Sozialisation dazu führt, dass von den Eltern, die ja allein das Taufbegehren äußern können, die Taufe kaum noch nachgefragt wird. Weitgehend unabhängig vom tauftheologischen Dissens mit den Freikirchen rückt dann die Erwachsenentaufe auch in den Landeskirchen in den Fokus des Interesses, nur, dass diese Täuflinge in ihrem Herkunftskontext eine weitgehende religiöse Indifferenz zur Taufe mitbringen, wie man sie in den letzten Jahrzehnten in Deutschland (vor allem Ostdeutschland) immer mehr beobachten kann. Freilich lässt sich auch von diesen Taufen sagen, dass die Täuflinge als Kinder Gottes adoptiert werden, doch ist der Vergleichspunkt dann die sog. halboffene Adoption, bei der das rechtliche Inkognito gewahrt bleibt, aber anonyme Kontakte zur Herkunftsfamilie gepflegt werden können, soweit die Adoptivfamilie darauf eingeht. Das charakteristische Ungleichgewicht, das bei halboffenen Adoptionen zwischen abgebender und annehmender Familie entsteht, spiegelt die religiöse Indifferenz, aus der heraus heute vielfach Erwachsene in den Landeskirchen getauft werden. In beiden Fällen soll das Vorleben der Betroffenen nicht verschwiegen werden, aber doch im neuangenommenen Dasein als adoptiertes Kind (Gottes) aufgehen.

Wenn nicht die zwischen Landes- und Freikirchen strittige Tauftheologie (Unmündigen- versus Bekenntnistaufe), sondern die Erosion des volkskirchlichen Hintergrundes den Unterschied zwischen Säuglings- und Erwachsenentaufe ausmacht, wird man einräumen müssen, dass die Taufe iranischer Flüchtlinge mit keinem der beiden Modelle verbunden werden kann. Der Herkunftskontext soll hier ja nicht überwunden werden (wie es die Erbsündenlehre dogmatisch nahelegt) und kann auch nicht als indifferent gelten (wie es unter den Bedingungen bröckelnder Volkskirchlichkeit der Fall ist). Das intersektionale Paradigma zeigt vielmehr, dass die Konversionsnarrative iranischer Flüchtlinge eng mit ihrer Fluchtgeschichte und damit ihrer Herkunft aus einem Staat und einer Gesellschaft verbunden sind, wo Christentum weithin nur im Untergrund existieren kann. Die Herkunft dieser Täuflinge spielt also eine gewichtige Rolle, und das keineswegs nur als Konversion im Sinne des Religionswechsels, bei der die eine Religion aufgegeben und die andere ergriffen wird. Bleibt man bei der biblischen Metapher der Adoption, so entspricht die Taufe iranischer Flüchtlinge am ehesten der offenen Adoption, bei der von Beginn an personalisierte Kontakte zwischen abgebender und annehmender Familie bestehen und die Adoptierten mit zwei Familiensystemen leben. In ähnlicher Weise ist bei Taufen iranischer Flüchtlinge die Migrations- und Konversionsgeschichte bleibend relevant für die Gestalt des Christseins, die ihr

Leben annimmt. Also nicht der im Iran staatlicherseits vorgegebene Islam, sondern die persönliche Geschichte der Auseinandersetzung mit diesem Herkunftskontext ist von bleibender Bedeutung für diese Getauften. Diese Herkunftskontexte werden mit den in deutschen Landes- oder auch Freikirchen sonst anzutreffenden Herkunfts- und Lebenshintergründen in aller Regel kaum vergleichbar sein. Aus diesem Grund geht das Gewicht, das diese Hintergründe für iranische Christinnen und Christen haben, über die Bedeutung hinaus, die auch andere als Erwachsene Getaufte ihrer Herkunftsgeschichte zuschreiben werden.

Im Ergebnis dessen legt die Analogie der drei Adoptionsformen (inkognito, halboffen, offen) für die als Adoption zu Kindern Gottes verstandene Taufe nahe, dass man neben der in Deutschland etablierten Unterscheidung von Säuglings- und Erwachsenentaufe die *Konversionstaufe als einen eigenen Typ* auffassen sollte, ohne dass diese Diversität die Einheit der Taufe gefährden würde; im Gegenteil: Damit die Taufe iranischer Flüchtlinge in demselben Sinn wie Säuglings- und Erwachsenentaufe als Eingliederung in den Leib Christi angesprochen werden kann, bedarf es einer bei diesen beiden nicht gekannten Aufmerksamkeit für den Herkunftskontext der Täuflinge. Aus ihm ergibt sich angesichts der Verflechtung von Konversionsnarrativ und Migrationsgeschichte eine Vielzahl von Funktionen, die die Taufe für iranische Flüchtlinge erfüllen kann und die zum großen Teil abseits des konfessionellen Paradigmas von Konversion als Religionswechsel liegen. Z.B. wird die Taufe als Bestätigung für das mit der Flucht eingegangene Wagnis eines im Iran nicht realisierbaren freien und eigenen Weges für das Leben der Täuflinge erfahren.¹¹ Oder Konvertiten, die auf ihrer Flucht Missbrauchsopfer von Schleppern wurden, wünschen die Taufe als symbolische Reinigung vom Erlittenen (konkret: durch Untertauchen) zu erfahren.¹² Die hier denkbaren Funktionen einer Flüchtlingskonversion sind noch keinesfalls ausgelotet. Damit dies geschieht, ist es nötig, den Begriff der Konversion nicht theologisch auf eine Bekehrung (konfessionelles Paradigma) oder rechtlich auf den Religionswechsel (unter Vernachlässigung des Herkunftskontextes) zuzuspitzen, sondern mit religionswissenschaftlicher (nicht-theologischer) Methodik nach den vom Täufling selbst wahrgenommenen Funktionen der Taufe für das weitere Leben zu fragen.¹³

¹¹ Vgl. hierzu KRANNICH, Taufwillige Muslime? (s. Anm. 5), 76.

¹² Mündlicher Hinweis von Prof. Dr. Christian Grethlein, Münster.

¹³ Vgl. hierzu AMREI SANDER, Konversion als multifunktionales Phänomen. Eine religionswissenschaftliche Betrachtung, in: THEISSEN/BOYSEN (Hrsg.), Integration (s. Anm. 1), 131-142, mit weiterer Literatur.

2.2 Diversität der Kirche

Wenn die Adoptionsmetapher in Röm 8,15 die individuelle Bedeutung der Taufe beleuchtet, so formuliert der klassische Taufauftrag in Mt 28,19 eine überindividuelle Perspektive: »Gehet hin und lehret alle Völker. Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Wenn auch für einen neutestamentlichen Text nur in ahistorischer Weise von einer großkirchlichen Blickrichtung die Rede sein kann, so erscheint es doch verständlich, dass dieser Vers weithin als maßgeblicher biblischer Bezugspunkt der landeskirchlichen Taufpraxis aufgefasst wird (während die Parallelstelle Mk 16,15f. mit der ausdrücklichen Nennung des Glaubens der Getauften eher freikirchlichen Geist zu atmen scheint). Der zitierte Vers aus dem Matthäusevangelium bildet damit auch den Begründungszusammenhang dafür, dass die Taufe konstitutiv für die Kirchenmitgliedschaft ist.

Wie aber schon das Nebeneinander von matthäischem und markinischem Taufauftrag die unterschiedlichen Kirchenmodelle der Landes- und der Freikirche biblisch abzusichern scheint, so konkurrieren auch bei der theoretischen Ausgestaltung der Kirchenmitgliedschaft zwei ekklesiologische Typen miteinander. Der eine (landeskirchlich geprägte) verfolgt ein *parochiales* Gemeindemodell, bei dem eine räumlich definierte Zuständigkeit kirchlicher Autoritäten und Institutionen für eine bestimmte Gegend angenommen wird, so dass es auf der kirchlichen Landkarte keine weißen Flecken geben kann. Mitgliedschaft leitet sich in diesem Modell aus dem Wohnort der Getauften ab.

Dem parochialen Modell steht das Modell der Personalgemeinde gegenüber, in dem Mitgliedschaft nur auf persönliche Initiative der Getauften hin erlangt wird. Die räumliche Ansiedelung spielt hier keine Rolle für die Mitgliedschaft, die vielmehr wie in einem Verein oder Verband auf gemeinsam geteilten Interessen der Mitglieder beruht. Auf den ersten Blick ziehen damit Freiwilligkeitselemente in den Begriff der Kirchenmitgliedschaft ein. Dennoch ist die Personalgemeinde kein typisch freikirchliches Modell, sondern genauso gut in volkskirchlichen Kontexten denkbar. Hingegen divergiert sie darin vom Parochialmodell, dass in ihrem Fall Kirchenmitgliedschaft weniger eng mit der Taufe gekoppelt ist, denn die Zugehörigkeit zu diesem Gemeindetyp geht häufig auf eine von der Taufe zeitlich (weit) getrennte Entscheidung zurück, die nicht die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern die Wahl eines bestimmten Gemeindetyps (z.B. besondere Frömmigkeitsausprägung) betrifft. Die Personalgemeinde ist typischerweise eine sog. Richtungsgemeinde, in der der umfassende religiöse Versorgungsauftrag der Parochialgemeinden nicht mehr zentral ist, sondern ein bestimmtes Frömmigkeitsprofil (von Seiten der Gläubigen betrachtet) bzw. ein bestimmtes Aufgabengebiet (von Seiten der Gemeinde betrachtet) im Mittelpunkt steht.

Akzeptiert man die im landeskirchlichen Protestantismus zunehmende Diversität von Parochial- und Personalgemeinden, so wird deutlich, dass der Richtungscharakter letzterer seinerseits in Richtung eines weiteren Gemeinde-

typs weist, der im Zusammenhang mit Taufen iranischer Flüchtlinge einschlägig ist – ganz so, wie in Ziff. 2.1 schon die Konversionstaufe selbst als dritter Tauftyp neben Säuglings- und Erwachsenentaufe beschrieben wurde. Aus der Geschichte der sog. Iranerseelsorge kommt die Beobachtung, dass diese Taufen häufig in Gemeinden vorgenommen werden, die in ihrer Arbeit – oft aus historisch kontingenten Gründen – eine entsprechende Spezialisierung ausgebildet haben.¹⁴ Dies führt zur Bildung von Gemeindeformen, die durch bestimmte zuschreibbare Merkmale der Konvertiten geprägt sind, die abseits ihrer Konversion liegen und gar nicht unmittelbar ihre Religiosität betreffen. Ein schon länger etabliertes Beispiel für solche Gemeindeformen sind (abseits der Konversionskontextes) die in der EKD als eigener Arbeitsbereich aufgefassten Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH), die offensichtlich dem Herkunftskontext der Angehörigen hohe Signifikanz für die konkrete Gemeindegestalt in Deutschland zubilligen. Die Merkmale der Sprache und Herkunft erweisen diese Gemeinden als intersektionale Form von Kirchlichkeit, die in Gestalt der Migrationskirchen inzwischen zunehmend Akzeptanz findet. Gerade im Großstadtkontext existieren vielerorts z.B. vietnamesische oder afrikanische christliche Gemeinden, die neben der muttersprachlichen Homogenität weitere nichtreligiöse Merkmale ihrer Angehörigen wie z.B. ähnliche Arbeitskontexte aufweisen.¹⁵ Analoge Intersektionalitäten erscheinen auch für Konvertiten aus dem Iran als denkbar.

Wenn iranische Konvertiten, wie gelegentlich berichtet wird, nach ihrer Taufe zunehmend Gemeinschaft untereinander und abseits der Angebote der Taufgemeinde suchen, ist dies nicht automatisch Ausdruck von Rückzugsmentalität, mangelndem Partizipationsverhalten oder misslingender Integration, sondern trägt u.U. der Intersektionalität einer Flüchtlingskonversion am besten Rechnung. Der nahe liegende Einwand, dass Neugetaufte im Unterschied zu einer muttersprachlichen Gemeinde dritter oder vierter Generation nicht ohne Anleitung aus der Taufgemeinde eigene Strukturen werden etablieren können, verdient vielleicht mit Blick auf räumliche Ressourcen und ähnliche Faktoren Beachtung, ist aber als Aussage über gemeindliche Formen noch zu sehr von Parochie und Personalgemeinde her gedacht. Die Tatsache, dass die Konvertiten das Christentum im Iran nur als oftmals kurzlebige Hausgemeinden im Untergrund (ca. 18 Monate bis zur behördlichen Aufdeckung)¹⁶ kennenlernen konnten, und die Beobachtung, dass viele von ihnen vermittelt durch verwandtschaftliche Kontakte und besonders die sozialen Netzwerke (nicht selten bereits auf ihrer Flucht) ihre Vorstellung von den Gemeinden entwickeln, an die sie ihr Taufbegehren adressieren, könnten dafür sprechen, dass gemeindliche Formen für sie viel stärker den Charakter fluider Netzwerke ha-

¹⁴ Vgl. OBORSKI, Iranerseelsorge (s. Anm. 8), 204f.

¹⁵ Vgl. dazu die vielfältigen und reichen Darstellungen in Teil II dieses Buches.

¹⁶ Vgl. OBORSKI, a.a.O., 205.

ben. Internetbasierte Kontaktgruppen werden dann anstelle kirchlicher Räumlichkeiten oder gemeindlicher Routinen zur Trägerstruktur gemeinschaftlichen Christseins. Junge Migrationskirchen in Großstädten bestätigen die Existenz derartiger Kirchenstrukturen; sie könnten auch für iranische Konvertiten einschlägig sein. Die theologische Reflexion muss sich darauf einstellen, was nur durch ein verstärktes empirisches Studium der Kirchenwirklichkeit der Betroffenen möglich ist. Mit diesen Beobachtungen ist nicht bestritten, dass auch die Ortsgemeinde traditionell volkskirchlicher Prägung ein Ort kirchlicher Beheimatung für iranische Christinnen und Christen sein kann; darauf weist schon die Tatsache hin, dass Beispiele für iranisches Christentum in Deutschland in der zweiten Generation vorliegen, wo die betreffenden landeskirchliche Funktionen übernommen haben. Das Nebeneinander der verschiedenen Formen zeigt vielmehr die Diversität von Flüchtlingskonversionen ein weiteres Mal.

Im Ergebnis sollte der Kirchenbegriff im Zusammenhang mit der Taufe iranischer Flüchtlinge nicht allein von institutionellen Ansprüchen (Parochie-modell) oder der Vorstellung eines interessegeleiteten Zusammenschlusses Gleichgesinnter (Personalgemeinde als Richtungsmodell) bestimmt sein, sondern die Komponente von Kirche als fluidem Netzwerk einbeziehen. Dafür ist eine verstärkte Wahrnehmung christlichen Gemeinschaftsleben unter den Konvertiten mit den Mitteln empirischer Sozialforschung angezeigt.

2.3 Diversität des Glaubens

Die grundlegende dogmatische Aussage, dass die Taufe die einzelnen Täuflinge in den Leib Christi eingliedert (s.o. Ziff. 2), erlaubt offensichtlich eine individuelle und eine überindividuelle (gemeindliche oder kirchliche) Beschreibung dessen, was Taufe ist, die in Ziff. 2.1 und 2.2 zur Sprache kamen. Ihrer dogmatischen Natur nach nötigen diese Beschreibungen allerdings dazu, die normative Frage nach der Hierarchie beider Aspekte zu stellen: Ist der Glaube Voraussetzung für die mit der Taufe bewirkte Aufnahme in die Kirche, oder geht die Kirche als Spenderin der Taufe dem Glauben ihrer einzelnen Glieder voraus? Was wie die alte Vexierfrage nach Henne und Ei klingt, bleibt eine unfruchtbare Alternative, wenn man sie mit der in den vorliegenden Überlegungen schon betrachteten Entgegensetzung von Freikirche und Landeskirche verknüpft, wird aber theologisch bearbeitbar, wenn man nicht einfach nach der einen Größe als Voraussetzung der anderen fragt, sondern zwischen subjektiven und objektiven Voraussetzungen differenziert. Im Lichte dieser Unterscheidung zeigt sich auch hier (wie schon bei 2.1 und 2.2 der Fall), dass das intersektionale Phänomen der Flüchtlingskonversionen zu einer Erweiterung der theologischen Kriteriologien Anlass gibt. Dann zeigt sich, dass nach der Diversität der Konversion und der Kirche auch mit einer Diversität des Glaubens zu rechnen ist. Sie lässt sich in der biblischen Einsicht ausdrücken, dass die Taufe die Voraussetzung für den »Weg« des christlichen Glaubens ist, wie er – im

Gegenüber zu den nichtmessianischen Strömungen des Judentums, aus denen er hervorgeht – in Apg 9,2 klassifiziert wird.

Der Erkenntnisgewinn dieser Vorgehensweise liegt darin, dass die Frage nach den subjektiven bzw. objektiven Voraussetzungen der Taufe mit unterschiedlichen kirchlichen Idealen verbunden ist. Wird der Glaube der Täuflinge als subjektive Voraussetzung der Taufe betrachtet, so ist die Taufe die Bestätigung dieses Glaubens mit der Konsequenz, dass sie für die Getauften ein »heilmäßiges« Leben nach Maßgabe des Glaubens nach sich ziehen muss. Die Getauften müssen also die ungeheure Spannung ertragen, dass ein getauftes Dasein, das diesen Maßstab verfehlt, die Voraussetzung der Taufe unterläuft und deshalb der Taufe nachträglich den Boden entzieht. In der Kirchengeschichte ist diese Implikation als das rigoristische Ideal der vorkonstantinischen Zeit (bis 325 n.Chr.) wohl bekannt: Getaufte dürfen grundsätzlich keine Sünden mehr auf sich laden, mag auch die mit allmählicher Abnahme dieser Angespanntheit eingeführte Bußpraxis diesen Anspruch stufenweise ermäßigt haben. Kaiser Konstantin selbst, der die Taufe als sog. Klinikertaufe erst auf dem Sterbebett in der Gewissheit ausgeschlossener postbaptismaler Sünden empfing, ist das berühmteste Beispiel dieser Auffassung.

Ihr steht der Gedanke gegenüber, dass die Taufe neben der subjektiven auch eine objektive Voraussetzung hat, die in der Stiftung der Taufe durch Jesus Christus selbst besteht. Sie relativiert die Ausschließlichkeit des subjektiven Anspruchs auf ein sündloses Leben nach der Taufe, indem sie das Prädikat der Sündlosigkeit Jesus Christus vorbehält. Das einhergehende Bild von der Kirche ist deshalb typischerweise nicht rigoristisch, sondern großkirchlich und mit der Betonung der Allgemeinheit der Erbsünde gekoppelt. Knapp hundert Jahre nach Konstantin ist Augustinus, der klassische Repräsentant der Erbsündenlehre, der wichtigste Vertreter dieses großkirchlichen Taufverständnisses.

Für unseren Zusammenhang mit dem Thema Flüchtlingskonversionen ist wichtig zu sehen, dass die beiden hier differenzierten Voraussetzungen keine ausschließende Alternative bilden. Die Voraussetzung des Glaubens ist nicht allein dem freikirchlichen Taufverständnis zuzuordnen, und das großkirchliche Taufverständnis darf nicht mit der Säuglingstaufe der Volkskirchen gleichgesetzt werden. Vielmehr wird, wer den Glauben als subjektive Voraussetzung der Taufe betrachtet, zugleich ihre Stiftung durch Jesus Christus als objektive Voraussetzung anerkennen können, so wie umgekehrt das großkirchliche Taufverständnis damit vereinbar ist, den Glauben als die subjektive Beteiligung an der Taufe aufzufassen. Daraus folgt, dass beide Zugänge sich in ihren Voraussetzungen und jeweiligen Konsequenzen für das Kirchenverständnis nicht ausschließen. Es muss also ein Drittes geben können, indem beide zueinander finden, und sei es nur dadurch, dass die Logik von Voraussetzung und Konsequenz der Taufe aufgebrochen wird.

Eben letzteres ist der Fall, wenn die Taufe als ein Weg, d.h. eine lebenslange Bewegung verstanden wird, die in das angenommene Christsein immer wei-

ter hineinführt, indem sie sich immer wieder auf die Taufe zurückbezieht. Wie schon erwähnt, erzählen anscheinend nicht wenige iranische Konvertiten ihr Konversionsnarrativ als einen Weg, der im Herkunftsland mit der Abkehr von gesellschaftlichen Mehrheitserwartungen und der Hinwendung zu christlichen Traditionen (z.B. armenischen Nachbarn) begonnen wurde, denen nach diesen Erwartungen aus dem Weg zu gehen gewesen wäre. Mit anderen Worten: die Wegmetapher, auf das Konversionsnarrativ iranischer Christinnen und Christen angewandt, bringt ein interkulturelles Phänomen zum Ausdruck, das mit der Logik von Voraussetzung und Konsequenz (aufgegebener und angenommener Religion) nicht angemessen zu erfassen ist. Eine vergleichbare Erfahrung machen ja auch die christlichen Landes- und Freikirchen, wenn sie wegformige Beschreibungsbegriffe für die Taufe heranziehen wie die »Rückkehr zur Taufe« (landeskirchlich) oder die »Initiation« (baptistisch), um zu beschreiben, dass die Taufe kein isolierter Wendepunkt (Bekehrung) im Leben der Gläubigen ist, sondern ein lebenslanger Prozess.

Im Ergebnis dessen sollte der Glaubensbegriff auch im Zusammenhang mit der Taufe iranischer Flüchtlinge so verwendet werden, dass er die Taufe als biographischen Aneignungsprozess zu erfassen vermag. Dafür erscheint im Blick auf die Herkunft der Täuflinge die Hermeneutik einer interkulturellen Theologie vielversprechend.¹⁷

¹⁷ Als wegweisend kann die Arbeit von CONRAD KRANNICH, *Recht macht Religion. Eine Untersuchung über Taufe im Asylverfahren, Kirche – Konfession – Religion* 76, Göttingen 2020, genannt werden.