

- die Vorstellungswelt der Täufer (wenig ergiebig),
- die Maßnahmen der weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten,
- die Forschungsgeschichte.

Das Verzeichnis sämtlicher erfaßbarer Täufer in Vorarlberg und solcher, die des Täuferturns verdächtig waren, umfaßt 125 Nummern. Das sind für einen Zeitraum von neunzig Jahren zwar wenige, aber immerhin mehr als doppelt so viele, wie man bisher gekannt hat. Man darf Frau Gismann-Fiel bescheinigen, daß sie alles getan hat, um bei der Quellenlage die nur flüchtige Geschichte der Täuferbewegung in Vorarlberg aufzuklären. Das Buch wird vorerst die abschließende Arbeit zu seinem Thema sein.

Heinold Fast

*John Howard Yoder, Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Agape Verlag, Maxdorf 1981, 233 S., kart.*

In einer Zeit wachsender Verantwortung der Christen für Frieden und Gerechtigkeit weckt der Titel dieses Buchs Hoffnungen auf eine gründliche Aneignung des biblischen Friedenszeugnisses und seiner Wirkungsgeschichte, auf eine Friedenstheologie, mit der sich in unserer Welt leben läßt. Die Erwartungen an John H. Yoder scheinen berechtigt: Er hat seit langem in historischen Studien zum Täuferturn und systematischen Abhandlungen über Probleme des Friedenszeugnisses geschrieben, war auch an Diskussionen zwischen Vertretern evangelischer Landeskirchen und „historischer Friedenskirchen“ maßgeblich beteiligt. Mit „Der Politik Jesu“ liegt jetzt die Übersetzung des zuerst 1972 erschienenen, seine bisherigen Gedanken zusammenfassenden Buchs „The Politics of Jesus“ vor.

Yoder geht von der „Möglichkeit einer messianischen Ethik“ aus. Im 1. Kapitel entfaltet er seine These, „daß nämlich Dienst und Anspruch Jesu am besten so verstanden werden, daß Jesus den Menschen nicht die Vermeidung politischer Stellungnahmen empfiehlt, sondern gerade eine bestimmte soziale – politische – ethische Stellungnahme nahelegt“ (21). Bedeutsam für soziale und politische Beziehungen unserer Zeit ist Jesu Machtverzicht (51ff., 58); im Programm „einer Ethik, die durch das Kreuz gekennzeichnet ist“ (58), in der „Taktik“ der Gewaltfreiheit (54), kommt sein Königreich. Das ist die Aussage des 2. Kapitels. Daß Jesus die wirtschaftlichen Voraussetzungen seines Lebens reflektiert, daß von daher – gut „materialistisch“ – seine Verkündigung bestimmt ist, ist Hauptaussage des 3. Kapitels. Dem „Jubeljahr“, einer israelitischen In-

stitution zur Wiederherstellung gerechter wirtschaftlicher Verhältnisse, kommt dabei die Bedeutung des hermeneutischen Schlüssels für die Predigt Jesu zu. In der Überschrift des 4. Kapitels ist das Geschichtsbewußtsein formuliert, das Yoder bei Jesus und seinem Volk findet: „Gott kämpft für uns“. Daß daraus die Bereitschaft zum Verzicht auf eigenen Kampf, auf eigene Gewalttätigkeit folgt, liegt, so scheint es, nahe und wird im 5. Kapitel belegt. Yoder referiert hier einen jüdischen Geschichtsschreiber des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, der Versuche des gewaltfreien Widerstands im Volk Jesu beobachtet hat. In der „Zwischenbilanz“ (6. Kapitel) faßt Yoder das Gesagte zu einer Art „ursprünglichen Jesusgeschichte“ (S. 86, Anm. 1b) zusammen. Konsequenzen ergeben sich aus dieser Geschichte für unser Verständnis von Nachfolge Jesu Christi insofern, als dafür der „Gedanke der Teilhabe am Leiden Christi“ grundlegend sein soll: „die neutestamentliche Kirche sieht ihn als Leitfaden und Erklärung für ihre Stellung zu den Mächten dieser Welt“ (S. 87). Das 7. Kapitel vertieft diesen Gedanken durch Schriftzitate, deren Interpretation geleitet ist von Yoders Interesse an der Erkenntnis, daß es im Neuen Testament „um die konkrete gesellschaftliche Bedeutung des Kreuzes in der Beziehung zu Feindschaft und Macht“ geht (S. 121). Im 8. Kapitel finden sich zunächst einige Hinweise zur „Ein- und Mehrdeutigkeit des Machtbegriffs“ (S. 124ff.); zudem wird jetzt die Rolle der Kirche in der Gesellschaft wichtig: ihrem Wirken in der Zeit wird „die selbe Relevanz, die der Mensch Jesus für die hatte, denen er diente“ (S. 145), zugesprochen, d. h. konkret: die Kirche „ist aufgerufen, zum Aufbau menschenwürdigerer Strukturen beizutragen“ (S. 142). Die Kirche soll „eine wiederhergestellte, eine erneuerte Gesellschaft, . . . ein Modell der Humanität sein, die z. B. ökonomische und rassische Gegensätze überwunden hat“ (S. 138). Diesem Ergebnis liegt eine „Darstellung der paulinischen Lehre“ nach dem Theologen H. Berkhof zugrunde (S. 128); sie ermöglicht es Yoder, die „Struktur dieser Welt“ eben nicht als schlechthin „unrein oder wertlos“ anzunehmen (S. 141), sondern der Gemeinde die „Aufgabe der Unterscheidung“ zuzumuten zwischen dem „göttlichen Wirken“ in bestimmten Strukturen und dem „Hin und Her auf der Oberfläche der laufenden Ereignisse“ (S. 142). Allerdings muß die Gemeinde akzeptieren: „Die neue Weltordnung wird die alte nicht sofort und mit Gewalt ersetzen, sondern die alte und die neue Ordnung existieren auf verschiedenen Ebenen in Konkurrenz miteinander“ (S. 170). Schon „die Urgemeinde mußte für ihr Leben innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen eine Sozialethik entwickeln, wie sie nicht ohne weiteres in den Ausführungen Jesu in ihrer unmittelbaren Reich-Gottes-Erwar-

tung zu erkennen ist“ (S. 170). Yoder will allerdings zeigen, „daß es die Ethik Jesu selbst war, die umgeformt und übertragen wurde in die Haltung der in der Gesellschaft dienenden Kirche“ (S. 171). Den Nachweis führt er an den sogenannten Haustafeln des Neuen Testaments durch; das sind Tugend- und Lasterkataloge, die ihr Vorbild nach herrschender Meinung im hellenistischen Judentum besitzen oder stoischen Ursprungs sind. Yoders Absicht ist, sie als spezifisch christlich zu erweisen durch den in ihnen enthaltenen Zug der „Revolutionären Unterordnung“ (9. Kapitel). Im 10. Kapitel wird dieser Zug ausgelegt im Hinblick auf „Römer 13 und die Autorität des Staates“. Yoder liegt daran, die Übereinstimmung der den Christen in der Bergpredigt und in Römer 13 gebotenen Haltung zu beweisen; beide Texte „unterweisen die Christen in all ihren Beziehungen, die zur Gesellschaft eingeschlossen, wehrlos zu sein“ (S. 188). Mit der „Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben“ (11. Kapitel) greift Yoder schließlich den „Dreh- und Angelpunkt“ (S. 190) der klassisch-protestantischen Interpretation des Evangeliums auf. Seine bisherigen Gedanken folgerichtig weiterführend will Yoder „das paulinische Rechtfertigungsdenken als soziales Phänomen ansehen, das seinen Schwerpunkt in der Versöhnung von Menschen verschiedener Herkunft hat“ (S. 202) und so zur Wehrlosigkeit gegenüber dem früheren Feind verpflichtet (S. 203). Im „Krieg des Lammes“, dem letzten Kapitel, geht es um das spezifisch Christliche der aufgezeigten Ethik; alle Menschen, so Yoder, egal welcher Tradition oder politischen Anschauung, vertrauen in ihrer Weise auf „die Manipulierbarkeit der Geschichte in die jeweils eigene Richtung“ (S. 207) – nur Christen können in der Nachfolge Jesu auf den Anspruch verzichten, die Geschichte zu lenken (S. 211). Das schließt aber nicht aus, daß sie dennoch eine „Geschichtsphilosophie“ haben (S. 212); im Gegenteil: sie wissen vom „göttlichen Handeln in der Geschichte“ (S. 217), an dem sie beteiligt sind. Allerdings nicht dadurch, daß es ihnen – im Unterschied zu politischen Pazifisten etwa – darum geht, gerechte Ziele ohne das Mittel der Gewalt zu erreichen. Am göttlichen Handeln sind Christen vielmehr beteiligt insofern, als sie ihre gerechten Ziele aufgeben, wenn sie nicht mit gerechten Mitteln zu erreichen sind und dann teilhaben am „triumphierenden Leiden des Lammes“ (S. 213). Das bedeutet ein christlicher „Lebensstil, dessen Charakteristikum die Gründung einer neuen Gemeinschaft und die Ablehnung jeglicher Gewalt ist“ (S. 219).

Zur Beurteilung des Buchs scheint es mir zunächst unumgänglich, nach seinem Adressaten zu fragen. Dem nicht theologisch vorgebildeten Laien dürfte der umfangreiche Anmerkungsteil ebenso wie ein komplizierter

Stil und der Rückgriff auf unerklärte Stichworte und auf Abschnitte der Forschungsgeschichte (6. Kapitel) Schwierigkeiten bereiten. Dafür, daß das Buch also eigentlich für den Wissenschaftsbetrieb gedacht ist, spricht auch der hohe Anspruch auf Interdisziplinarität (S. 12). Im Blick auf seine Methoden wissenschaftlichen Arbeitens sind allerdings zahlreiche Fragen an Yoder zu stellen. Ich notiere nur einige Eindrücke.

Literatur aus dem Bereich der neutestamentlichen Forschung ist nur in ganz geringem, im übrigen unbegründetem Ausmaß benutzt, Literatur aus dem Bereich von Soziologie und Philosophie nahezu gar nicht – im Hinblick auf obengenannten Anspruch auf Interdisziplinarität und auf das Ziel, Bedeutsames zur Sozialethik beizutragen, sicher ein nicht zu unterschätzender Mangel. Daraus ergeben sich möglicherweise auch zahlreiche begriffliche Unklarheiten. Ein exakter Begriff von Ethik wird nicht gegeben; und was im Zusammenhang ethischer Fragestellung der Begriff „messianisch“ bedeutet (1. Kapitel), bleibt genauso unklar wie der Begriff des Dienstes (S. 43, 141f.) oder letztlich auch der Begriff der Macht (S. 124ff.). Der unpräzise Stil des Buchs erschwert darüber hinaus auch die Unterscheidung zwischen Yoders Meinung und dem, was er referiert bzw. dem, wovon er sich absetzt. Yoders Auseinandersetzung mit anderen theologischen Positionen ist polemisch. Andersdenkende werden oft nicht beim Namen genannt (S. 19f.); die Darstellung ihrer Positionen erfolgt meistens äußerst oberflächlich und ungenau und gibt so eine praktische, negative Folie für Yoders eigene Äußerungen ab (S. 26f., 29, 35, 42, 51, 54f.); den Höhepunkt in dieser Hinsicht bildet das 6. Kapitel. – Mich macht das ganz sprachlos, wie Yoder hier mit der systematischen und exegetischen Tradition westlicher Theologie ins Gericht geht, mit einer flüchtigen Handbewegung die Forschungsergebnisse der letzten 250 Jahre einfach vom Tisch wischt. Spätestens ab hier ist Yoders Form wissenschaftlicher Arbeit nicht mehr ernst zu nehmen. Dies Urteil läßt sich auch an seinem Referat der Rechtfertigungslehre des Protestantismus bestätigen. Um seine Interpretation der Rechtfertigungslehre auf Wehrlosigkeit hin zu ermöglichen, baut er ein falsches Feindbild auf. Er unterstellt der ganzen protestantischen Tradition die Ansicht, daß Gott lediglich gerecht *spricht*, nicht gerecht *macht* (S. 197), daß Rechtfertigung also nur auf die veränderte Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott zielt, nicht aber auf eine tatsächliche Veränderung der Menschen. Daß das keine Alternative ist, hat schon längst Ernst Käsemann gezeigt, was Yoder aber offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen hat, sondern sich lieber auf eine Seite einer fragwürdigen Front schlägt. Yoders rücksichtsloser Umgang mit dem theologischen Gegner spiegelt sich auch in

seinem Umgang mit dem (wehrlosen) biblischen Text. Im Zuge allgemeiner neutestamentlicher Untersuchungen darf man z. B. nicht einfach nur das Lukas-Evangelium stellvertretend für die anderen Evangelien mitbenutzen (S. 22) in der Hoffnung, es käme bei allen schon irgendwie dasselbe heraus. Die Zeiten solcher Evangelienharmonien sind endgültig vorbei, nachdem sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß jeder der vier Evangelisten ein sehr eigenständiger theologischer Denker ist und als solcher seinen Stoff gestaltet hat. Genausowenig darf hinter die einmal erkannte Schwierigkeit zurückgegangen werden, daß es eine Distanz *gibt* zwischen dem historischen Jesus und dem biblischen Christus, der in den Texten bezeugt wird, woraus die Unmöglichkeit der oben erwähnten „ursprünglichen Jesusgeschichte“ folgt. Manche Textstellen kommentiert Yoder mit Hilfe einer fast verwirrenden Fülle von Details (S. 33–36, 44–50), bei anderen verzichtet er auf Gründlichkeit, deutet nur an, daß er über Wissen verfügt, das ihn bestätigt (S. 28, 56f.). Manchmal verzichtet er sogar darauf und verschweigt, daß es z. B. eine umfangreiche Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte gibt, die zur Untermauerung (oder zur Widerlegung) seiner Thesen vom Geschichtsbewußtsein Jesu und seines Volkes und von der Bedeutung des Jubeljahrs sicher hätte nützlich sein können. Daß neuere Literatur zum materialistischen Ansatz der Exegese (etwa M. Clévenot) nicht herangezogen wurde oder werden konnte, liegt vielleicht am Alter des Buchs von Yoder und ist verzeihlich, nicht aber die Anhäufung von Schriftstellen als Beweisführung für eigene Thesen, zumal wenn sich solche Zitatensammlung noch wissenschaftlich gibt als „unabhängige induktive Beweisführung aus den Texten“ (S. 103).

Dies mag genügen, um Yoders methodische Mängel aufzuzeigen. Die eigentlich theologische Anfrage an Yoder setzt da ein, wo er Jesus reduziert auf das Programm, auf die Idee der Gewaltlosigkeit. Diese Reduktion liegt bereits in der Methode begründet, denn wo die „ursprüngliche“ Geschichte Jesu ihrer Historizität beraubt wird, wird dem Kreuz, das ja das Ende dieser Geschichte ist, im Grunde jede Bedeutung, auch seine Heilsbedeutung genommen, selbst wenn Yoder versichert, daß das nicht seine Absicht sei (S. 203f.). Möglicherweise hilft Yoders Buch, vor Einseitigkeiten in friedentheologischen Diskussionen zu bewahren: Wer nur auf das Heil der Seele setzt, wird auf sein Verhalten und Handeln, die Spuren in dieser Welt hinterlassen, gestoßen; wer die Botschaft vom Frieden in die private Lebensführung einzwängt, wird an die politisch ausgreifende Wirkung jeder ethischen Entscheidung erinnert; und wer allein vom „erhöhten“ Christus die Befreiung zu verantwortlichem Handeln

erwartet, soll in seinen konkreten Entscheidungen bereits an den „irdischen“ Jesus gewiesen werden. Um wirklich zu helfen, hätte alles aber deutlicher und verständnisvoller ausgearbeitet werden müssen. Die theologische Begründung einer Ethik der Wehrlosigkeit und Gewaltfreiheit, wie wir sie angesichts der Komplexität der uns umgebenden Herrschaftsverhältnisse brauchen, hat Yoder noch nicht geben können. Er muß mit uns und wir müssen mit ihm weiter im Gespräch bleiben.

Dorothea Ruthsatz